

TEOLOGIE EN KERKLIED -
ASPEKTE VAN DIE TEOLOGIESE INHOUD VAN DIE EVANGELIESE
GESANGE IN GEBRUIK BY DIE NEDERDUITS GEREFORMEERDE KERK EN
DIE NEDERDUITSCH HERVORMDE KERK VAN AFRIKA

deur

EVERHARDUS VAN NUHOLTZ HUISAMEN

voorgelê luidens die vereistes vir

die graad

DOCTOR THEOLOGIAE

in die vak

SISTEMATIESE TEOLOGIE

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTOR: PROFESSOR A KÖNIG

NOVEMBER 1994

Studentenommer: 664-436-8

Ek verklaar hiermee dat **TEOLOGIE EN KERKLIED - DIE
TEOLOGIESE INHOUD VAN DIE EVANGELIESE GESANGE IN GEBRUIK BY
DIE NEDERDUITS GEREFORMEERDE KERK EN DIE NEDERDUITSCH
HERVORMDE KERK VAN AFRIKA** my eie werk is en dat ek alle
bronne wat ek gebruik of aangehaal het deur middel van
volledige verwysings aangedui en erken het.



HANDTEKENING

(Ds E van N Huisamen)

20/03/95.....

DATUM

Aan Barbara, Johan en
Dalene

DANKBETUIGING

'n Woord van opregte dank en erkentlikheid teenoor verskillende persone is sekerlik by hierdie geleentheid gepas.

In die besonder wil ek dankie sê aan my hooggeagte promotor, prof. Adrio König, vir alles wat hy as mens én teoloog vir my die afgelope aantal jare beteken het. Dit is veral sy inspirasie en entoesiasme rondom die kerklied wat my belangstelling in die Evangeliese Gesange opgewek het. Die wyse waarop hy daarin slaag om die dogmatiek aktueel en in beweging te hou, is iets wat op my as student 'n diep indruk gemaak het en wat ek altyd sal onthou. Daarom was dit 'n voorreg en louter vreugde om onder sy kundige leiding hierdie proefskrif te kon skryf. Hy het my die grootste selfstandigheid gelaat sonder om my aan myself oor te laat. Ek dank hom van harte hiervoor.

Aan dr. P. Schelling van Den Haag met wie my studie my in aanraking gebring het, 'n woord van innige dank. Sy opregte belangstelling in my proefskrif was vir my 'n bron van inspirasie. Ek bedank hom veral vir die waardevolle inligting tydens my besoek aan Nederland sowel as sy volgehoue korrespondensie gedurende my studie.

Ook 'n Woord van dank aan prof. A. van de Beek van Leiden vir die inset wat hy gelewer het.

Aan Mev. Suana Engelbrecht wat die tikwerk behartig het, 'n spesiale woord van dank. Haar opofferinge om hierdie proefskrif netjies en versorgd in die hande van die promotor en eksterne eksaminatore te plaas, gaan nie ongesiens verby nie. Ook aan my ouers kom 'n woord van diepe erkentlikheid vir al hulle liefde en gebede toe. Sonder hulle sou hierdie proefskrif nie moontlik gewees het nie.

Om my vrou en twee kinders te bedank is geen geringe saak nie. Tydens my studie het ek dikwels as eggenoot en vader in my afwesigheid geskitter terwyl ek agter die boeke in my studeerkamer gesit het. Dat ek hierdie studie aan hulle opdra is bedoel om iets van my erkentlikheid, dank en waardering teenoor hulle te verwoord.

"Met dankbaarheid in julle harte moet julle psalms, lofgesange en ander geestelike liedere tot eer van God sing" (Kol. 3:16).

OPSOMMING

'n Onderzoek na die teologiese inhoud van die Evangeliese Gesange is geïnisieer nadat vasgestel is dat sodanige studie nog nie voorheen in Suid-Afrika in Gereformeerde kringe onderneem is nie. Aangesien die geskiedenis en die fundering van die kerklied deur ander navorsers reeds volledig uitgewerk is, is hoofstuk 1 bloot 'n inleidende oorsig wat die agtergrond van die studie verskaf. In hoofstuk 2 is 'n kategorisering van die Gesange in extenso gedoen en in hoofstuk 3 is die inhoud van die kategorieë kortliks beskryf. Die doel hiermee is om vas te stel oor watter onderwerpe die meeste gesing word en waar die lakunes voorkom. Aan die hand van hierdie kategorisering is daar uiteindelik vyf onderwerpe afgebaken wat ooglopend Bybels-teologiese leemtes of selfs afwykings vertoon wat in die toekoms aangespreek behoort te word. Die onderwerpe is onderskeidelik: die *Godsbeskouing*, die *skepping*, die *sonde*, die *doop* en die *toekomsverwachting*. In hoofstuk 4 het hierdie onderwerpe afsonderlik onder die soeklig gekom. Daar is o.a. gevind dat die inhoud van die Gesange 'n duidelike reflektering is van die tradisionele kerkleer en dus nie volkome daartoe in staat is om die *moderne mens* (die

jeug veral!) aan te spreek nie. Die gevolgtrekking waartoe die navorser geraak het, is dat liedere wat die eietyds geloofsproblematiek aanspreek 'n *sine qua non* geword het. Die navorsing oor die inhoud van die Gesange het voorts ook *vreemde teologiese aksente* uitgewys. So bv. is daar 'n duidelike invloed van die *Grieks platonistiese dualisme* te bespeur waar die *Jenseitige* teenoor die *Diesseitige* afgespeel word. Dit het veral aan die lig gekom met die bespreking oor die skepping. *Eodem modo* is daar spore van die *Piëtistiese individualisme* in die Gesange aangetref waar die *vertikale* beleving met God (bekering, heiliging) die *horisontale* beleving van die godsdiens (sosiale verantwoordelikheid, sending, omgewingsbewing) totaal oorskad! Hierdie aanbevelings is in hoofstuk 5 d.m.v. *krities-waarderende opmerkings* saamgevat.

SUMMARY

Research into the *theological content* of the Evangelical Hymns was initiated after it was established that such a study had not been attempted in South Africa in Reformed circles. Since the history and grounding of the church hymn have already been discussed in full by other researchers, chapter 1 merely offers an introductory review which provides some background to the study. In chapter 2 a *categorisation* of the Hymns was done *in extenso* and chapter 3, in turn, deals with the contents of each specific category. The aim is to determine which subjects are prevalent in Hymns and which ones are not addressed at all. On the basis of this categorisation, five subjects were finally defined which revealed obvious biblical-theological lacunae, if not deviations, all of which need to be addressed in the future. The subjects are: the *ways of thinking about God, the creation, sin, baptism and hopes for the future*. In chapter 4 these subjects were examined in detail. It was proved, *inter alia*, that the contents of the Hymns clearly reflect the *traditional church doctrine* and consequently fail to a large extent to address *modern man* (especially the young people of our time). The conclusion

reached by the researcher is that Hymns addressing the contemporary problematic nature of faith have become a *sine qua non*. Furthermore, research on the contents of the Hymns also revealed *foreign theological accents* such as clear influences of the *Greek Platonistic dualism* where the *Jenseitige* is compared to the *Diesseitige*. This became particularly evident in the discussion on the creation. *Eodem modo* traces of the *Pietistic individualism* were detected in the Hymns, where the vertical experience of God (conversion, sanctification) completely overshadows the horizontal experience of religion (social responsibility, mission work, nature conservation)! Chapter 5 comprises these recommendations in the form of remarks of a *critical-appreciation* nature.

KEY TERMS

Church hymns; hymns and dogmatics; Liturgical hymns; church hymns and theology; hymns of the Dutch Reformed and Reformed Church of Africa.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Untersuchung in Bezug auf den *theologischen Inhalt* der Evangelischen Kirchenlieder wurde in die Wege geleitet nachdem festgestellt wurde, daß ein solches Studium noch nie vorhin in Reformierten Kreisen in Südafrika vorgenommen worden war. Da die Geschichte und die Fundierung des Kirchenliedes von andern Forschern schon in allen Einzelheiten ausgearbeitet worden sind, bietet Kapitel 1 bloß eine einleitende Übersicht als Hintergrund für das Studium. In Kapitel 2 wurden die Kirchenlieder *in extenso* nach *Kategorien* geordnet und in Kapitel 3 findet sich der Inhalt jeder einzelnen Kategorie vor. Es sollte festgestellt werden, welche Themen sich am meisten in den Kirchenliedern erkennen lassen und welche überhaupt nicht berührt werden. An Hand dieser Anordnung in Kategorien wurden zum Schluß fünf Themen definiert, die augenfällig biblisch-theologische Lücken, wenn nicht sogar Abweichungen, offenbaren; es sind Themen, denen in der Zukunft zweifellos einem gerechten Platz zukommen sollen. Die Themen sind: *Gottesauffassung, die Schöpfung, Sünde, die Taufe und Zukunftserwartungen*. In Kapitel 4 wurden diese Themen in

allen Einzelheiten untersucht. Es stellte sich unter anderem heraus, daß der Inhalt der Kirchenlieder eine klare Widerspiegelung der *traditionellen Kirchenlehre* ist und deshalb den Ansprüchen des *modernen Menschen* (vor allem der Jugend) nicht völlig gerecht werden können. Die schlußfolgerung des Forschers ist deshalb, daß Lieder, welche den zeitgenössischen Glaubensproblematik berühren, eine *sine qua non* geworden sind. Die Forschung in Bezug auf den Inhalt der Kirchenlieder offenbarte weiterhin auch *fremde theologische Akzente*. Es läßt sich zum Beispiel einen deutlichen Einfluß des *griechisch-platonistischen Dualismus* aufweisen wo das Jenseitige dem Diesseitigen gegenübergestellt wird. Es wurde besonders deutlich in der Diskussion über die Schöpfung. *Eodem modo* offenbarte sich Spuren eines *pietistischen Individualismus* in den Liedern wo das *vertikale Gotteserlebnis* (Bekehrung, Heiligung) das *horizontale Erlebnis* der Religion (soziale Verantwortung, Missionsarbeit, Naturbewahrung) völlig in den Schatten stellt! Diese Empfehlungen wurden in Kapitel 5 in der Form *kritisch-bewertenden Anmerkungen* zusammengefaßt.

INHOUDSOPGAWE

OPSOMMING	vi
SUMMARY	viii
ZUSAMMENFASSUNG	x
DIE TEOLOGIESE INHOUD VAN SEKERE ASPEKTE VAN DIE GESANGE	1
Inleiding	1
HOOFSTUK EEN - ASPEKTE VAN DIE GESKIEDENIS EN VAN DIE FUNDERING VAN DIE KERKLIED	5
1. 'N BYBELSE FUNDERING	5
2. DIE REFORMASIE	12
2.1 Martin Luther	13
2.1.1 Die wese van musiek	15
2.1.2 Die funksie van musiek	15
2.1.3 Musiek en teologie	17
2.2 Huldrych Zwingli	19
2.3 Johannes Calvyn	23
2.3.1 Calvyn en musiek	25
2.3.2 Calvyn en Kerksang	27
2.3.2.1 Vereistes vir die Kerklied	28
3. DIE KERKLIED EN DIE NADERE REFORMASIE	31

4.	DIE KERKLIED TANS	34
4.1	Die eietydse idioom	35
4.2	Konserwatisme	37
4.3	Die Jeug	40
4.4	Die Charismatiese beweging	43
4.5	Teologiese navorsing	46
5.	VEREISTES VIR DIE GEREFORMEERDE KERKLIED	48
5.1	Teks	48
5.2	Aktualiteit	49
5.3	Melodie	49
5.4	Vir gewone mense	50
5.5	Ekumene	51
6.	DIE FUNKSIE VAN DIE KERKLIED	51
6.1	Die kerklied as Doksologie	53
6.2	Die kerklied as verkondiging	55
6.3	Die kerklied as koinonia	57
	HOOFSTUK TWEE - KATEGORISERING VAN DIE GESANGE	59
1.	GOD	60
1.1	Lof/aanbidding	60
1.2	Titels/metafore	60
1.3	Eienskappe	60
1.4	Dade	62

1.5	God en die mens	63
1.6	Ander	65
2.	DIE SKEPPING	66
2.1	Die wyse van die skepping	66
2.2	Die doel van die skepping	66
2.3	Christus en die skepping	66
2.4	Die Gees en die skepping	66
2.5	Die geskape werklikheid	66
2.6	Die mens se verhouding tot die skepping	67
2.7	Skepping en verlossing	67
3.	DIE MENS	67
3.1	Die mens voor die sondeval	67
3.2	Die nietigheid van die mens	67
3.3	Die mens as tweegeslagtelike wese	67
3.4	Die sondigheid van die mens	67
3.5	Die mens as eenheidswese	67
3.6	Die mens en lyding	68
3.7	Die mens en sy sosiale verantwoorde- likheid	68
3.8	Die mens en sy arbeid	68
3.9	Die mens en die huwelik	68
3.10	Die mens as pelgrim	68
3.11	Enkele belangrike eienskappe van die mens	68

3.12 Die mens se verhouding met God: vrees, smeking, kind/vader	69
4. DIE VOORSIENIGHEID	70
4.1 Voorsienigheid en skepping	70
4.2 Aspekte van die voorsienigheid	70
4.3 Voorsienigheid en owerheid	71
5. DIE SONDE	71
5.1 Die omskrywing van die sonde	71
5.2 Gevolge van die sonde	71
5.3 Sonde in verhoudinge	72
5.4 Die Satan	73
6. DIE VERBOND	73
6.1 Verbond in die algemeen	73
6.2 Vastheid van die verbond	73
6.3 Genadeverbond	73
6.4 Heilsverbond	74
6.5 Verbond en doop	74
7. GEBED	74
7.1 Bid	74
7.2 Voorbidding	74
7.3 Gebedsversoek	74
7.4 Gesamentlike gebed	74
7.5 Gebed en die onmoontlike	74

7.6	Gebedsverhoring	74
7.7	Dankgebede	75
7.8	Smeekgebede	75
7.9	Gebed en die Gees	75
8.	JESUS CHRISTUS	75
8.1	Lof/aanbidding	75
8.2	Titels & Benamings	75
8.3	Metafore	77
8.4	Geskiedenis	78
8.5	Jesus en verlossing	80
8.6	Christus en die mens/gelowige	82
8.7	Eienskappe	83
8.8	Ander	86
9.	DIE HEILIGE GEES	87
9.1	Lof/aanbidding	87
9.2	Benamings	87
9.3	Metafore	88
9.4	Eienskappe	88
9.5	Die werk van die Heilige Gees	89
9.6	Ander	91
10.	DIE HEIL EN DIE HEILSWEG	92
10.1	Die heil	92
10.2	Die heilsweg	92

11.	DIE HEILIGE SKRIF	94
	11.1 Eienskappe van die Bybel	94
	11.2 Die Bybel en die gelowige	94
12.	SAKRAMENTE	95
	12.1 Die doop	95
	12.2 Die nagmaal	97
3.	DIE KERK	97
	13.1 Ontstaan van die kerk	97
	13.2 Beelde vir die kerk	98
	13.3 Die kerk as gemeente van Christus	98
	13.4 Eienskappe van die kerk	98
	13.5 Ander	99
14.	TOEKOMSVERWAGTING	100
	14.1 Individuele toekomsverwagting	100
	14.2 Universele toekomsverwagting	100
	HOOFSTUK DRIE - WAT SING ONS IN DIE EVANGELIESE GESANGE?	102
1.	GOD	103
	1.1 Lof/aanbidding	103
	1.2 Titels/metafore	105
	1.3 Eienskappe	108
	1.3.1 Heiligheid	108

1.3.2	Almag/alvermoë	108
1.3.3	Alwetendheid	110
1.3.4	Ewigheid	110
1.3.5	Alomteenwoordigheid	111
1.3.6	Onveranderlikheid	111
1.3.7	Majesteit/verhewendheid	111
1.3.8	Nabyheid	112
1.3.9	Liefde	113
1.3.10	Genade	114
1.3.11	Barmhartigheid	115
1.3.12	Goedheid/goedertierenheid	116
1.3.13	Lankmoedigheid	117
1.3.14	Geregtigheid/regverdigheid	117
1.3.15	Mildadigheid	119
1.3.16	Trou	119
1.4	Dade	121
1.4.1	Heerskappy/regering	121
1.4.2	Beskikking/wil	122
1.4.3	Seën	123
1.4.4	Straf/tugtigting	124
1.4.5	Oordeel	125
1.4.6	Redding	125
1.4.7	Wonderwerke/genesings	126
1.4.8	Openbaring	127

1.5	God en die mens	127
1.5.1	Verbondenheid	127
1.5.2	God wat lei	128
1.5.3	God wat beskerm	129
1.5.4	God wat bevry	130
1.5.5	God wat rus en vrede bied	131
1.5.6	God en die nood/leed	132
1.5.7	God en die armes	135
1.5.8	God wat troos	136
1.5.9	God wat vergewe	136
1.6	Ander	138
1.6.1	Koninkryk van God	138
1.6.2	Raad van God	140
1.6.3	Sprekende God	142
1.6.4	Beloftes van God	144
1.6.5	Mensvormige spreke oor God	145
1.6.6	Kennis/wysheid van God	147
1.6.7	God en ons land/volk	148
2.	DIE SKEPPING	150
2.1	Die wyse van skepping	150
2.1.1	Met sy hande geskep/gemaak	151
2.1.2	Deur die woord	151
2.2	Die doel van die skepping	152

2.3	Christus en die skepping	153
2.4	Die Gees en die skepping	154
2.5	Die geskape werklikheid	155
2.6.	Die mens se houding t.o.v. die skepping	156
2.7	Skepping en verlossing	157
3.	DIE SONDE	159
3.1	Die omskrywing van die sonde	159
3.1.1	Erfsonde/erfsmet	160
3.1.2	Sonde as daad	162
3.1.3	Sonde as selfsug	162
3.1.4	Sonde as mag	163
3.1.5	Sonde as skuld	165
3.2	Gevolge van die sonde	167
3.2.1	Leed/smart	167
3.2.2	Skande	168
3.2.3	Vloek	168
3.2.4	Verharding/verblindings	168
3.2.5	Fisiese dood	169
3.3	Sonde in verhoudinge	170
3.3.1	Sonde teen God	170
3.3.2	Sonde teen die naaste	171
3.3.3	Verdorwenheid en bevryding	172
3.3.4	Sonde teen die aarde	173

3.4	Die Satan	174
3.4.1	Sy mag	175
3.4.2	Die Satan se mag beperk	176
3.4.3	Die Satan verslaan/oorwin	177
3.4.4	Die stryd teen die Satan	177
3.4.5	Die Satan se lot verseël	179
4.	DIE SAKRAMENTE	180
4.1	Die doop	180
4.1.1	Doop en die drie-eenheid	181
4.1.2	Die doop as teken	181
4.1.3	Die betekenis van die doop	182
4.1.3.1	Eiendom van God/Christus	182
4.1.3.2	Inlywing in die liggaam van Christus - die Kerk	183
4.1.3.3	Vereniging met Christus	184
4.1.3.4	Inlywing in die verbond	184
4.1.3.5	Reiniging/afwassing van sondes	185
4.1.4	Die doop en die nuwe lewe	186
4.1.5	Die doop en die kind	188
4.1.6	Die doop deur Christus ingestel	189
4.1.7	Die doop en die ouer	189
4.1.8	God handel in die doop	190
4.1.9	Die doop as troos	190

5.	TOEKOMSVERWAGTING	191
5.1	Individuele toekomsverwagting	193
5.1.1	Die dood	193
5.1.2	Die tussentoestand	194
5.2	Universele toekomsverwagting	196
5.2.1	Algemene toekomsverwagting	196
5.2.2	Tekens van die tye	197
5.2.3	Die antichris	198
5.2.4	Die wederkoms	199
5.2.5	Die opstanding	202
5.2.6	Die laaste gerig	204
5.2.6.1	Die hemel	205
5.2.6.2	Die hel	206
5.2.7	Die nuwe aarde	207
HOOFSTUK VIER - BESPREKING VAN ENKELE TEMAS IN DIE GESANGE		209
1.	GODSBESKOUING	210
1.1	Ou en nuwe beelde (metaforisiteit)	213
1.1.1	Die transendensie van God	216
1.1.2	Die almag van God	220
1.1.2.1	Die almag van God Bybels gefundeerd?	223
1.1.2.2	Probleme rondom die gedagte van 'mag' en 'almag'	227

2.	DIE SKEPPING	238
2.1	Die ekologiese krisis	239
2.2	Die skepping positief én negatief beoordeel	242
2.3	Die Protestantse tradisie en die probleem van die soteriologiese antroposentrisme	246
2.4	'Die wêreld is ons woning nie' (of is dit?)	251
2.5	Die bewaring van die aarde en die <i>dominium terrae</i>	256
3.	DIE SONDE	261
3.1	Waarom oor die sonde skryf?	262
3.2	Die oorsprong van die kwaad	265
3.3	Die wese van die sonde	269
3.4	Die mag van die sonde	277
3.5	Die leer van die erfsonde	281
4.	DIE DOOP	287
4.1	Die kinderdoop in 'n krisis?	289
4.2	Die betekenis van die doop in die Nuwe Testament	293
4.2.1	Eiendom van Jesus Christus	296
4.2.2	Vereniging met die historiese Jesus	298
4.2.3	Inlywing in die verbond	301

4.2.4	Inlywing in die liggaam van Christus	306
4.3	Doop en besnydenis	309
4.4	Doop en geloof	313
5.	TOEKOMSVERWAGTING	318
5.1	Individuele toekomsverwagting	321
5.1.1	Die dood	321
5.1.2	Die tussentoestand	322
5.2	Universele toekomsverwagting	322
5.2.1	Tekens van die tye	322
5.2.2	Die wederkoms	323
5.2.3	Die hel	324
5.3	'n Paar opmerkings oor 'n Bybels verantwoordes toekomsverwagting	325
5.4	Die sending in eskatologiese verband	330
5.5	Die nuwe aarde	338
HOOFSTUK VYF - SAMEVATTENDE BEOORDELING EN AANBEVELINGS		348
1.	DIE GODSBESKOUING	349
1.1	Lof/aanbidding	349
1.2	Titels/metafore	350
2.	DIE SKEPPING	353

	xxv
2.1 Die ekologiese krisis	355
2.2 Die probleem van die soteriologiese antroposentrisme	355
3. DIE SONDE	358
4. DIE DOOP	362
5. DIE TOEKOMSVERWAGTING	368
6. ANDER ONDERWERPE	371
6.1 Die gawes van die Gees	371
6.2 Wonderwerke (genesings)	372
Endnote - Hoofstuk Drie	374
Endnote - Hoofstuk Vier	389
Endnote - Hoofstuk Vyf	410
Literatuurlys	412

DIE TEOLOGIESE INHOUD VAN SEKERE ASPEKTE VAN DIE GESANGE

INLEIDING

In sy boek *Waar Kom ons Afrikaanse Gesange vandaan?*, maak G G Cillié 'n verblydende opmerking: "Elke geslag het die plig om krities na sy Gesangeboek te kyk en om te arbeid om dit nader aan die ideale Kerkboek te bring" (1982:41). Die uitgangspunt is duidelik, naamlik dat ons in die liederebundel nie met 'n afgeronde, kanoniese en dus foutlose poging te make het nie maar slegs mensewerk. Die bestaande liedere moet dus steeds hersien word na vorm en inhoud om seker te maak dat dit nuut en lewensnaby bly, dat dit die evangelie in die nuwe idioom van die mens van vandag vertolk (Barnard 1985:26). In 'n sekere sin is dit dan ook die primere doelstelling van hierdie studie, nie soseer om kritiek te lewer op 'n *magnum opus* soos die Afrikaanse Gesangbundel (1978) nie, maar wel 'n nederige bydrae te maak ten einde hierdie ideaal van 'n ideale Kerkboek nader aan sy verwesenliking te bring.

Die rede tot hierdie beoordeling van die kerklid is voor die handliggend. Liturgiese sang is in die eerste plek nie 'n periferiese verskynsel nie, maar staan vierkantig in die sentrum van kerk-wees. Die lid kan na regte eintlik nie los van die gemeente gedink word nie. Dit is ook nie opsioneel nie, maar onlosmaaklik verbonde met die wese van

die kerk. Die kerk van Jesus Christus behoort dus voluit singende kerk te wees.

Daarom kan die sang as 'n baie belangrike deel van kerk-wees bestempel word. Adolf Brunner reken : "Wer das Singen aus der Kirche verbannen, macht sich einer unbiblischen Intellektualisierung des Gottesdienstes Schuldig" (1960:96). Karl Barth is selfs bereid om sover te gaan as om te sê: "eine Gemeinde, die nicht sänge, wäre gar nicht Gemeinde" (1959, III, 2:994).

Hierdie beskouing onderstreep die belangrikheid van die kerklied. Die belangrikheid van die lied lê veral in sy eskatologiese waarde, "Want niet de preek, maar het lied zal eeuwig blijven in de voltooide gemeenschap van de kerk. Daarom is een liturgie-zonder-lofprijzing een innerlijke tegenstrijdigheid. Dus weet de kerk, die op aarde onderweg is naar de voltooide liturgie in die hemel en in haar lied daaraan nu al deelneemt en daarop vooruitgrijpt, zich ook geroepen om veel aandacht te geven aan haar psalmen en gezangen en die begeleiding daarvan" (Trimp 1983 : 93). Daar is ook 'n verdere waarheid wat hierdie studie wil blootlê en dit is die feit dat elke bepaalde kerklied 'n bepaalde spiritualiteit openbaar. Tereg merk Serfontein op dat die lied een van die besondere vertoonvensters kan wees van die geestelike waarhede wat die kerk verwerf en verwerk het (1972 : 59). Soos mens glo, so sing jy en as jy anders sing en ander dinge sing as wat jy glo, beteken dit net baie duidelik dat jy daardeur self jou geloof en belydenis

ondergrawe (Barnard 1981:582). So sal die verskille byvoorbeeld tussen die Hernhutters, Lutherane en Gereformeerdes in 'n belangrike mate terugvoer kan word tot die verskillende aksente wat in hulle geestelike liedere gelê is. Hierdie studie wil dan o.a. ook bepaal in welke mate die Afrikaanse Gesangebundel 'n weerspieëling van die gereformeerde spiritualiteit is. Die gevaar bestaan altyd, aldus W.D. Jonker, dat terwyl die gereformeerde leer *pro forma* bely word, daar ook 'n andersoortige vroomheid via die spiritualiteit in die lied kan infiltrer (1989:291). Via die lied (se teks en melodie) kan daar in 'n Kerkverband of gemeente 'n spanning ontstaan tussen die geloof wat bely word en die geloof wat beleef word (Strydom 1991:450).

Samehangend hiermee word ook uitgegaan van die fundamentele waarheid dat alles in gereformeerde kringe aan die Skrif, as die hoogste gesag en maatstaf, gemeet behoort te word. In hierdie opsig is die Bybel dan ook konstitutief vir die lied; dit is die *norma normans* vir alle Kerksang; daarmee staan en val alles (Barnard 1983 : 21). Hopelik sal hierdie studie dan ook uiteindelik kan aantoon in welke mate die Afrikaanse Gesangebundel aan hierdie hoë eise voldoen.

Ten slotte die volgende opmerkings. Hierdie studie onderneem slegs om die teologiese inhoud van die 353 Gesange na te vors. Die himnologie as wetenskap met komponente soos die melodie (singbaarheid van die teks), literêre genre ens. word nie hier aangespreek nie. Dit resorteer eerder onder die Praktiese teologie. In hoofstuk 2 van hierdie studie is

'n uitgebreide kategorisering van die Gesange gemaak. Die doel hiervan is om te bepaal oor watter onderwerpe gesing word en wat oor hierdie onderwerpe gesing word. Hieruit sal blyk watter Bybelse onderwerpe minder of glad nie aangespreek word nie. Hierdie taak is bemoeilik deur die feit dat sodanige indeling nog nie voorheen gedoen is nie. Die konkordansie van die Evangeliese Gesange was in 'n mate 'n bron van hulp maar uiteindelik is die kategorisering gedoen aan die hand van die tradisionele gereformeerde dogmatiek. Die beoordeling word ook grotendeels aan die hand van hierdie dogmatiek gedoen behalwe dat die skrywer van mening is dat die dogmatiek nie 'n starre en onveranderlike gegewe is nie maar wel 'n progressiewe wetenskap sodat sekere fasette van die kerklied (hfst. 3 en 4) ook aan die hand van moderne dogmatiese ontwikkelinge beoordeel sal word. Hierdie studie word aangebied met die minimum pretensie dat die indeling wat gedoen is waterdig en volmaak is. Dit is net 'n beginpunt waar die woorde van Jac J. Müller nageprewel word: "Wat die inhoud sowel as bewoording asook die musiek van die kerklied betref, moet ons dus toesien dat ons met niks minder as die beste tevrede is nie" (1964:74). Derhalwe word hierdie studie vergesel met die diep innerlike versugting: *cantate domino canticum novum!*"

HOOFSTUK EEN

ASPEKTE VAN DIE GESKIEDENIS EN VAN DIE FUNDERING VAN DIE KERKLIED

1. 'N BYBELSE FUNDERING

In die vierde band van die korpulente versamelwerk *Leiturgia* skryf Oskar Söhngen: "Die Gemeinde Jesu Christi ist von Anfang an eine singende Gemeinde gewesen" (1961: 2). Die Christelike gemeente is immers 'n verlengstuk van die godsdienstige tradisie van die tempel en die sinagoge waar musiek en lofprysing 'n belangrike rol gespeel het (Vgl. 2 Kron. 5:11-14). Jesus en die apostels het hierdie tradisie voortgesit (Vgl. Mark. 14:26).

Die bestaan van die lied het veral sy fundering in die spontane geloofsreaksie van die Nuwe Testamentiese kerk. Söhngen merk op: "Eine Gemeinde, die es in Glauben erfahren hatte, daß sie nach Gottes unbegreiflichen Ratschluß durch seinem Sohn von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen worden war, konnte auf diese radikale Verwandlung ihrer Existenz nicht anders als in Überschwang des Jubels antworten. Das Lied, der Hymnus wurde die allein angemessene Ausdrucks- und Kommunikationsform des neuen Aeon, der mit der Ankunft des Herrn in den alten Aeon hereingebrochen war (1961:2)."

Wanneer Petrus op Pinksterdag die evangelie verkondig (Hand. 2:33-36), haal hy 'n teksgedeelte uit Ps. 16 aan: "Daarom is my hart bly en my tong jubel" (Hand. 2:26). Die rede tot hierdie *lofuiting* is eenvouding: "Die Zunge wird durch die großen taten Gottes gelöst und antwortet darauf mit dem "neuen" Lied, dem Christus-Lied" (Söhngen 1975:2). Ook die apostel Paulus bevind homself in hierdie kader. Telkens wanneer hy oor die heilsgeskiedenis nadink en die Woord van Gods genade verkondig, is daar sprake van 'n lied in sy hart. Lekkerkerker stel dit onomwonde: "De verkondiging van Paulus gaat telkens over in een hymne" (1960:250). 'n Duidelike voorbeeld hiervan vind 'n mens in Rom. 1 waar die apostel 'n betoog lewer oor die goddeloosheid en die straf op sonde. Paulus wys op die feit dat die waarheid van God deur die leuen vervang is en dat die skepsel in plaas van die Skepper gedien en vereer word (v. 25). Eensklaps onderbreek die apostel homself met die *himniese eksklamasie*: "die Skepper aan wie die lof toekom vir ewig. Amen" (v. 25). Selfs gevangenskap kon nie keer dat Paulus die Here loof (*hymneoo*, o.a. ook ark 14:26) en prys nie (Hand. 16:25).

Die *loci classici* wat egter deur navorsers aangedui word as die begroning van liturgiese sang is onderskeidelik Ef. 5:18-20 en Kol. 3:16. Alhoewel ons studie nie 'n eksegesi *in extenso* op hierdie tekste toelaat nie, sal dit nietemin lonend wees om enkele kanttekeninge te maak. Paulus sê in Ef. 5:18-20: "Moet julle nie aan drank te buite gaan nie,

daarmee gaan losbandigheid gepaard. Nee, laat die Gees julle vervul, en sing onder mekaar psalms, lofgesange en ander geestelike liedere; sing met julle hele hart tot eer van die Here. Dank God die Vader altyd oor alles in die Naam van ons Here Jesus Christus".

Die eerste wat opval is die feit dat daar 'n verband gelê word tussen *liturgiese sang* en *Geesvervulling*. Trimp merk dan ook op dat "Vervuld-worden alles met het lied te maken heeft" (1983:92). En Adolf Brunner skroom nie om die liturgiese sang "als medium des Heiligen Geistes" (1960:93) te tipeer nie. 'n Mens wat vol is van die Heilige Gees is dus iemand wat tot lof van die Here sing! Calvyn praat in sy kommentaar op Efesiërs van die lofsange as "behagelike en lustige vruchten" (1972:83) van die Heilige Gees.

Interessant egter is die feit dat Versteeg in sy boek *Oog voor elkaar* van mening is dat die woord "onder mekaar" (v.19) eerder vervang moet word met "tot mekaar". Sy rede hou steek: "Het gaat om een spreken 'tot' elkaar, in de zin van gericht op elkaar. Op de achtergrond staat de gedachte van de onderlinge opbouw van elkaar als leden van het lichaam van Christus" (1980:48). Hier het ons dus 'n voorbeeld van die *koinoniale funksie* van die kerklied. Die lied is nie 'n individuele sielsuiting, 'n saak tussen God en mens alleen nie, maar wel 'n *gemeente-aangeleentheid*. Söhngen reken: "Die urchristlichen Gemeinde kennen und üben das Singen als ein Element ihres Gottesdienstlichen Lebens" (1961:12).

Die tweede aspek wat vermelding verdien is die woorde "psalms, lofsange en geestelike liedere" (v.19). Op die oog af lyk dit of Paulus drie verskillende kategorieë van sang sou wou aandui. Luther het byvoorbeeld onder die "Psalmoi" die Psalmboek van die Ou Testament verstaan, "hymnoi" wys op die ander gesange in die Skrif byvoorbeeld die cantica en "oodai", die buite-Bybelse liedere wat tot eer van God gesing word. Andersyds is gemeen dat die *trias* alleen na die Psalms van die ou Testament verwys aangesien die drie terme in die opskrifte van die Psalms voorgekom het (Du Toit 1985: 32). Greijdanus dink ook in terme van drie verskillende kategorieë van sang: "Psalmen : dankliederen, waarin het blijde hart zijn erkentelijkheid voor ontvangen genade en weldaden uitzingt. Lofsangen : een erelied ter verhoging en aanbidding van Gods grootheid en deugden en heerlijke werken. Geestelijke liederen : nog weer enigzins andere uitstortingen des harten, wanneer het gemoed vol is van blijdschap en zich uiteten moet in vreugdelied en jubelzang" (1962:118).

Saam met Trimp moet daar egter gekonkludeer word dat, ten spyte van 'n moedige poging, hierdie uiteensetting en verklaring van Greijdanus nie werklik slaag nie. "Hij moet de toevlucht nemen tot betrekkelijk subtiele onderscheidingen die in de pracktijk moeilijk hanteerbaar blijken" (1983:92). Veel eerder moet die rede vir die drie terme gesoek word in die gedagte van volheid. Uit die *rykdom en volheid van die Heilige Gees* sing ons sodat ons

daardeur as gemeente mekaar kan opbou. Myns insiens moet ons met die beskouing van Van Roon volstaan: "De drievoudige opsomming is geen systematische rubricering, maar wil slechts alle liederen omvatten die in de samenkomsten der gelovigen gehoord moeten worden" (1979 : 135).

Kol. 3:16: "Die boodskap van Christus moet in sy volle rykdom in julle bly. Leer en onderrig mekaar met alle wysheid. Met dankbaarheid in julle harte moet julle psalms, lofsange en ander geestelike liedere tot eer van God sing." Hierdie teksvers wemel van interessantheide, maar tegelyk ook tergende probleme.

Eerstens is dit belangrik om die parallellie t.o.v. Ef. 5 :19 in die oog te kry. Net soos by laasgenoemde teks vind ons ook by Kol. 3:16 dat daar melding gemaak word van "psalms, lofsange en ander geestelike liedere." Die "leer en onderrig" word hier duidelik verbind met die "boodskap van Christus wat in sy volle rykdom in julle bly." Met "boodskap van Christus" word die evangelie bedoel. Versteeg meen dat hierdie vertaling nie goed genoeg is nie en stel voor: "Het Woord van Christus wone rijkelyk onder U" (1980:55). Sodoende word die betekenis van die teks genuanseer. Dit handel hier uitsluitlik om die heerskappy van die Woord van Christus in die onderlinge verhoudinge binne die gemeente.

Vervolgens let ons op die betekenis van die woorde "psalms, lofsange en ander geestelike liedere" binne die bepaalde

konteks. Versteeg stel die volgende vertaling voor: "Het Woord van Christus wone rijkelik onder U, zodat gij in alle wijsheid elkaar leert en terechtwijs met psalmen, lofzangen en geestelike liederen en gij Gode zingt met een dankbaar hart" (1980:56). Die bedoeling is duidelik, naamlik dat die lied in Kol. 3:16 verbind moet word met die *lerende en onderrigtende woord van Christus*. Dit beteken dat die karakter van die lied in die liturgie op verrassende wyse onderstreep word. Söhngen se standpunt is: "Mit der überwiegenden Mehrheit der Ausleger will uns darum scheinen, daß der Apostel Paulus auch ein Lehren und Ermahnen im Liede kennt; ja diese Weise der Verkündigung ist die speziell der Gemeinde gegebene und anbefohlene. Während das Christus-Wort vom apostel im Kerygma und in der Lehre weitergegeben wird, sind für die Gemeinde als ganze die Psalmen, Hymnen und Geistgewirkten Oden die Form, in der sie sich gegenseitig belehren und ermahnen soll" (1961 :67).

In teenstelling dus met Ef. 5:19 waar sprake is van die koinoniale funksie van die lied, het ons in Kol. 3:16 'n voorbeeld van die *kategetiese en pastorale funksie* van die lied.

Uit die oorsig van hierdie twee Bybletekste, Ef. 5:19 en Kol. 3:16, het 'n aantal insiggewende aspekte na vore gekom wat vir die studie oor die kerklied van belang is. Söhngen vat dit in die volgende punte saam:

1. "Die Urchristliche Gemeinde kennen und üben das Singen als ein Element ihres gottesdienstlichen Lebens" (1961:7).
2. "Das Singen liegt nicht am Rande des gottesdienstlichen Lebens, sondern stellt eine wesentliche und notwendige Äußerung des einzelnen Christen und der Christengemeinde dar" (1961:7).
Die liturgiese lied het dus 'n sentrale plek in die erediens. Wie die belangrikheid van die lied onderskat doen daarmee ook skade aan die erediens self!
3. "Die Antriebskraft des Singens is der Heilige Geist oder, von einer anderen Seite her gesehen, das einwohnende Christus-Wort, das den Glauben Wirkt" (1961:7). Ef. 5:18 - 20 en Kol. 3:16 bevestig dus die verband tussen die Woord en die lied enersyds en die Gees en die lied andersyds. Die kerklied is dus 'n lied wat gefundeer is in die Woord en geïnspireer word deur die Heilige Gees (vgl. Versteeg 1980:48 - 49; 56 - 57).
4. "Das Singen der Gemeinde geschieht gleichsam nach zwei Richtungen : mit dem Gesicht auf die anderen Gemeindeglieder hin und mit dem Gesicht auf Gott hin" (1961:14).

Die funksie van die kerklied word hier blootgelê. Beide tekste, Ef. 5:19 sowel as Kol. 3:16 bevestig die vertikale en horisontale dimensie wat vervat is in die kerklied. Dit is dokologies van aard maar bevat ook koinoniale en kategetiese elemente. Die belangrikheid van hierdie 'wederkerigheid' (dialogiese karakter) van die lied in die erediens sal op 'n latere stadium in hierdie studie weer te berde gebring word. Viréers kan ons volstaan met die opmerking van Uitman: "Mischien moeten we dus voor een vernieuwing van een kerkdienst, die werkelijk gemeentedienst is, veel meer hier inzetten dan bij een liturgische uitbreiding en vernieuwing. In de nieuwe kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk is in beginsel bijvoorbeeld in artikel 20,2 (van de herderlijke zorg en het opzicht) wel iets van deze wederkerigheid tot uitdrukking gekomen. Maar in de praktische uitwerking vindt men er weinig van terug" (1978:91).

2. DIE REFORMASIE

Die Middeleeue, wat die bloeitydperk van die Katolieke Kerk was, was die tyd van die verval van die ware geestelike lewe van die kerk van Jesus Christus en ook die kerklied (Loots 1964:12). Die kerk was gewoond om alles binne die kring van sy geestelikes saam te trek en alles vir hulle alleen op te eis. Dit het ook vir die kerklied gegeld. 'n Radikale skeiding tussen die *clerici* en die *laeci* het beteken dat die

lidmaat van die kerk net 'n toeskouer was wat onbetrokke in die erediens gelaat is. Sò het die kerklied sy waarde en betekenis vir die lidmaat verloor.

Die Reformasie wat hierna gevolg het, was tot in 'n groot mate 'n herbesinning oor, herwaardering van en herbeplanning van spesifiek die liturgie vanuit bepaalde bybels-teologiese perspektiewe wat opnuut deurgebreek het in die kerk van Christus. In hierdie hele proses het die kerksang nie agtergebly nie. Inteendeel! Dit het in die middelpunt van die liturgiese heroriëntasie te staan gekom (Strydom 1984:83). Die leiers van die Reformasie het besef dat een van die belangrike maniere waarop die eredienste weer wesenlike inhoud kan kry, daarin sal bestaan dat die gemeente 'n aandeel daaraan moet kry.

Hulle oplossing was dat die gemeente deur liedere in die volkstaal in die erediens deel (Serfontein 1972:6). Alhoewel die Protestantse Kerkmusiek nie 'n eie onafhanklike musiekgenre was nie, het dit onmiskenbaar die stempel van die Reformasie gedra. Die wekroep *sola gratia, sola fidei, sola scriptura, solus Christus*, sou dan ook uiteindelik sy neerslag vind in die geestelike lied van daardie tyd!

2.1 Martin Luther

Van hierdie veelsydige hervormer het Johann Walter, tydgenoot, vriend en medewerker, by geleentheid getuig: "So weiß und zeuge ich wahrhaftig, daß der heilige Mann Gottes Lutheres, welcher deutsher Nation Prophet und Apostel

gewest, zu der Musica im Choral- und Figuralgesange große Lust hatte, mit welchem ich gar manche liebe stunde gesungen und oftmals gesehen, wie der teure Mann vom so lustig und frölich im Geistward, daßer des Singens schier nicht konnte müde und satt werden und von der Musica so herrlich zu reden wußte" (Söhngen 1961:72).

Luther het sy studie te Erfurt voltooi waar hy onder andere ook opleiding in die musiek ontvang het. Sy kennis van die *musica practica* was "many-sided, intensive, and theoretically well founded" (Blume 1975: 6). Om hierdie uitstaande man in die Kerk se geskiedenis net te tipeer as iemand met 'n voorliefde vir musiek, is 'n totale onderskatting! Musiek was deel van sy lewe! "Wanneer Luther over muziek schrijft, wordt hij hymnisch. De muziek is een ervaringsfeit voor hem. Hij kan de grote dingen eigenlijk niet zeggen, hij kan er niet "over praten", hij moet ze uitzingen" (Mehrtens 1960:57). In 1530 verklaar hy openlik: "Ich liebe die musik" (Söhngen, 1961:69). Hy ken dan ook die musiek "den ersten Platz nach der Theologie" (Söhngen 1961:65) toe. Sy hervormingswerk (ook t.o.v. die kerkmusiek- en sang), en toto, is 'n merkwaardige vermening van binding aan die tradisie en radikale vernuwing. "Aan de ene kant bewerkt hij oud-kerkelijke hymnen zo letterlijk, dat je er hier en daar haast de latijnse tekst naast moet leggen om te begrijpen wat het duits bedoelt. En aan de andere kant zet hij het hart van het eucharistisch gebed met z'n offertorium om in een proclamatie van het evangelie van

de verzoening; en evenmin schroomt hij de vaste eeuwenoude tekst van het sanctus te vervangen door een lied, dat het visioen van Jesaja bezingt. Zo ziet zijn vrijheid er uit. Ze sluit grote zorgvuldigheid niet uit" (Bakker 1983:13).

Luther se omvattende uitlatings oor die wese en funksie van musiek het 'n stempel afgedruk op die Gereformeerde tradisie wat tot in die twintigste eeu van belang bly. Vir die doel van hierdie studie is dit dan ook essensieël om vas te stel in watter verhouding hy die musiek en die teologie tot mekaar plaas.

2.1.1 Die wese van musiek

In die eerste plek is musiek vir Luther nie primêr ars of scientia nie maar wel "Kreatur Gottes" (Söhngen 1961:67). Hy vind, wat dit betref, ook noue aansluiting by Augustinus wat op sy beurt musiek beskou het as *Donum divinum et excellentissimum* en wat aan die mensheid gegee is *ab initio mundi* (Blume 1975:9). Anders as Calvyn, wat 'n onderskeid gemaak het tussen wêreldse en geestelike musiek (Mehrtens 1960:58), bring Luther se beskouing hom daartoe om ook die *musica artificialis* as *creatura Dei* te aanvaar. Trouens, vir hom is alle musiek eintlik lof aan God.

2.1.2 Die funksie van musiek

Luther was terdeë bewus van die *psigologiese* invloed wat musiek op die mens het. In die voorwoord van sy *Symphoniae iucundae* verklaar hy onomwonde dat musiek 'n geheimnisvolle

mag oor die mens het - *domino et gubernatrix affectuum humanorum* (Söhngen 1961:7). Dit is in staat om te vertroos, te bemoedig, te kalmeer en selfs die hoogmoediges nederig te maak (Brecht 1993:246). Hierin onderskei Luther hom weereens van Calvyn. "Van een eigen waarde van de muziek voor God kan bij Calvijn geen sprake zijn" (Mehrtens 1960:61). Hierdie verskil in uitgangspunt wanneer dit kom by die funksie van musiek sien 'n mens byvoorbeeld duidelik in beide hervormers se benadering en uitleg van 1 Sam. 16:14-23.

Vir Luther is hierdie insident in die Ou Testament (Dawid wat vir Saul op die harp speel) *eksemplaries* van die mag wat God aan die musiek gee. Dit is 'n magtige wapen teen die demoniese *tristitia*. In sy *Tischreden* (Nr. 3945) profileer hy hierdie beskouing van hom met die uitspraak: "*Meae cantilenaе tun dem Teufel sehr wee*" (Söhngen 1961:72). Calvyn daarenteen, omdat hy bewus was van die psigologiese invloed en mag van musiek, was bang vir die irrasionele moment daarin. Daarom verkies hy in sy uitleg van 1 Sam. 16:14-23 eerder die uitgangspunt van "een ingreep van God (*speciali privilegio et favore Domini*), die al het geschapene tot een werktuig van zijn plannen kan maken" (Mehrtens 1960:61). Luther het, vanweë sy mistiese agtergrond, die duiwel as 'n realiteit in sy daaglikse lewe ervaar. Hy het egter ook die mag en die uitwerking van musiek geken. Die duiwel moet daarvoor vlug! *Ad vocem*

musicae paene similiter fugiat, sicut fugit ad verbum theologiae (Söhngen 1961:72).

Luther het in hierdie opsig 'n waardevolle perspektief geopen. Die *ecclesia militans* het 'n wapen ontvang in die stryd teen die Bose. Hierdie wapen is die kerklied. "Die lied is 'n groot krag tot opbou en versterking van die geloof. In die stryd teen die Bose is dit 'n magtige wapen. Die satan vrees die sang van die gemeente met oorgawe" (Barnard 1983:39)

2.1.3 Musiek en teologie

In 'n preek oor Kol. 3:16 e.v. het Luther by geleentheid opgemerk: "Gottes Wort will gepredigt und gesungen sein" (Söhngen 1961:76). Hiermee het die hervormer *expressis verbis* aangetoon watter noue verband daar tussen teologie en die musiek bestaan. Vir hom was musiek pendant met die woord van God, in die sin dat musiek eers sy werklike funksie vervul, sy *opus proprium*, indien dit met die Woord van God verbind word. Daarom volg die musiek op die voetspore van die teologie, beklee dit "den ersten Platz nach der Theologie", is dit *dienaar van die teologie*.

Vir Luther is daar 'n drieërlei band tussen die evangelie en die musiek:

(i) Die evangelie is vol *sang* en *spele*. Musiek is vir Luther dan ook klankgeworde vreugde en die vreugde is die gestalte van die evangelie (Bakker 1983:24).

(ii) *Die geloof wil sing.* In 'n voorwoord tot die Babstschen Gesangbuch (1545) - die laaste Duitse gesangboek wat in Luther se leeftyd verskyn het - skryf hy soos volg: "Gott hat unser Herz und Mut frölich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer solches mit Ernst gläubet, der kanns nicht lassen, er muß frölich und mit Lust davon singen und sagen, daß es andere auch hören und herzukommen. Wer aber nicht davon singen und sagen will, das ist ein Zeichen, daß ers nicht gläubet und nicht ins neu fröhliche Testament, sondern unter das alte faule, unlustige Testament gehöret" (Söhngen 1961:74).

Luther honoreer ook die *dialogiese karakter* van die erediens. In die erediens praat God deur Sy Woord en die gemeente antwoord met gebed en lofsang (Lekkerkerker 1960:250). Daarom moet 'n gemeente wat onder die geklank van die Woord kom, met *oorgawe* en *toewyding* sing. Kostelik is die insident wat Bakker aanhaal uit een van Luther se preke te Wittenberg. Klaarblyklik het die gemeente tydens die erediens nie met die nodige oorgawe en entoesiasme gesing soos verwag is nie. In geen onduidelike taal nie, het die hervormer laat blyk hoe hy hieroor gevoel het: "Godvrezende mensen komen niet in de kerk om daar te blaten of te murmelen, maar om er te bidden en te danken. Willen jullie brullen, brommen, knorren en morren, dan ga je maar naar de koeien en varkens, die zullen jullie wel responderen; maar laat de kerk in vrede" (1983:16).

(iii) Die musiek kan help om die *geloof te wek*. Die regte prediking is *viva vox evangelii*. Net so het Luther geglo, is die regte musiek ook *viva vox evangelii*. "Die Noten machen den Text lebendig", merk hy op in sy Tischreden (Nr. 2545b) (Söhngen 1961:79). Daarom het Luther hom beywer om die jeug by musiek te betrek omdat hy geglo het dat hulle daardeur vir die boodskap ontvanklik word. "Was durch das Lied eingeprägt wird, hält besser" (Söhngen 1961:78).

Luther het 'n betekenisvolle rol ten opsigte van die kerklied gespeel 'n Mens is geensins verbaas om te lees dat van die *Lutherse Korale* gesê is: "Luther het meer mense deur sy liedere vir die Hervorming gewen as deur sy preke" (Cillié 1982:22). Anders as by Calvyn vind ons dat hy ook nie onderskeid gemaak het tussen wêreldse en geestelike musiek nie. Sy uitgangspunt: "De duivel hoeft de mooie melodietjes niet alleen te hebben" (Mehrtens 1960:76). Musiek as "Kreatur Gottes" is volgens Luther gegee in diens van die evangelie en tot lof van die Here!

2.2 Huldrych Zwingli

Die hervormer van Zürich (Switserland) was, in die woorde van Mehrtens, "een fijnbesnaarde, geestelijk en muzikaal hoog ontwikkelde man" (1960:65). 'n Ware instrumentis. Bernard Wycs het dit so saamgevat: "Ich hab ouch nicht von Keinem gehört, der in der kunst musica, das ist im Gesang und allen instrumenten der music, als luthen, harpfen, gigen, rabögli, pfifen, schwäglen - ab guot als ein

Eidgenoss - das Trummscheit, hackprätt, den zinken und das waldhorn, und was man söllichs erdacht und er es sach, schnell kund als bald ers zu handen nam und darzu so glert war, wie ob stadt (Mehrtens 1960:64)".

Zwingli kon dus verskeie musiekinstrumente bespeel. Hy was in alle opsigte vaardig in die *musica artificialis* Tog, ten spyte van sy musikale vaardigheid, het hierdie hervormer geen ruimte vir musiek (ook gemeentesang) in die erediens gemaak nie. Trouens, die sing van liedere het Zwingli só teen die bors gestuit dat hy dit in geen onduidelike taal "Geschrei von den Menschen" (Söhngen 1961:32) genoem het. Die rede tot hierdie warsheid moet gesoek word in die feit dat hy die Woordverkondiging en die aanhoor daarvan in die erediens so hoog aangeslaan het. Zwingli was van mening dat gemeentelede onbevange na die Woord moes luister en hierop slegs kon antwoord deur in stil gebed voor die Here te verkeer. "Zwingli ist also der Überzeugung, daß das singen Zwansläufig aus der Stille des Gebets und der Andacht herausfüre (Söhngen 1961:21). Die vraag ontstaan onwillekeurig waarom iemand van die kaliber van Zwingli dan só 'n negatiewe standpunt ingeneem het ten opsigte van gemeentesang. Verskeie moontlike redes word deur navorsers gebied. Vir die doel van hierdie studie is dit genoegsaam om slegs 'n paar punte aan te sny.

Volgens Lekkerkerker het Zwingli sy standpunt oor gemeentesang geregverdig vanuit sy bepaalde teologiese beskouing en eksegeese van Ef. 5:19 (*adontes kai psallontes*

te kardia humoon). Zwingli het die woorde van Paulus "sing met julle hele hart" verstaan as "een zingen in de stilte van het zwijgen voor Gods aangezicht" (Lekkerkerker 1960:251). Ef. 5:19 dien dus as 'n sanksionering op sy beskouing dat die gemeente, *Coram Deo*, in stil gebed tydens die erediens moet verkeer. "De apostel leert ons, aldus Zwingli, niet het Joodse murmelen van Psalmen in de tempel, maar hij toont ons de ware zang die Gode welgevallig is, zoals ook de profeten in hun harten en kamertjes de Psalmen gezongen hebben" (Lekkerkerker 1960:249).

Lekkerkerker is egter van mening dat Zwingli se negatiewe houding oor gemeentesang gesien moet word teen die agtergrond van die musikale wanpraktyke in die Roomse eredienste. "De koorzang bij de Roomse mis schijnt wel zeer afschrikwekkend gewerkt te hebben" (1960:249). Zwingli se standpunt was dus reaksionêr van aard. Hy het heel waarskynlik die gemeentesang vermy omdat dit, volgens sy maatstawwe, van 'n te lae artistieke gehalte was. Lekkerkerker verwys ook na Hannes Reimann, wat (in sy boek: *Die Einführung des Kirchen gesangs in der Züricher Kirche nach der Reformation*), dieselfde standpunt hieromtrent huldig (1960:249). Hiervolgens was Zwingli nie in beginsel gekant teen die gemeentesang nie, maar het hy bloot uit protes téen die Roomse praktyke 'n negatiewe houding daarteenoor ingeneem. Vir die res van sy lewe egter "heeft hij doorgaans het lied in de eredienst afgewezen, met alle

aandacht voor het stil-worden, het bidden in alle zwijgen, het zingen in ons hart" (Lekkerkerker 1960:249).

Fritz Mehrtens (1960:66) haal op sy beurt weer vir Heinrich Bullinger (Zwingly se opvolger in Zurich) aan as hy vra met watter doel die hervormer eintlik dig en komponeer as hy die liedere nie in die erediens gebruik nie. Dan antwoord Bullinger: "Zwingly war eins fryen, frölichen gemüts gesin, das er ein grosse und vilfalltige arbeit, insonders durch Gottes gnad und sondere hillf, wol hat mögen erlyden, zu dem er dann die musicam gebrucht het, zu erlabung und ergetzung des beschwerten gemüts (Mehrtens 1960:66)." Mehrtens konkludeer: "Hierin is hoorbaar een functieverandering van de muziek. Zij verliest haar innige verbinding met het leven van alle-dagzelf en vershuift naar wat de Duitsers "Feierabend" noemen. Zij wordt tot tegenhanger van de werkdag, aan het einde van deze ontwikkeling staat dan onverbiddelijk de spreuk: "Ernst is das Leben und heiter die Kunst" (1960:66). Die gevolg van dit alles, sê Mehrtens, is dat "de muziek-zelf zich verschansen in een ivoren toren waarop die spreuk staat: "L'Art pour L'Art." Zij is er dan om haar zelfswille, zij is geen medium, communicatiemiddel meer, maar doel in zichzelf"! (Mehrtens 1960:66). Zwingly het hom dus openlik bewyer vir die bevordering van musiek *buite die kerk*. Binne die vier mure van die kerk was dit 'n ander saak. Hier kon die gemeentelede alleenlik in hulle harte sing tot eer van die Here.

Zwingli se beskouing van die gemeentesang sou onvermydelik 'n stempel op die na-Reformatoriese tydperk plaas. Söhngen laat hom soos volg hieroor uit: "Die scheinbare Paradoxie in seinem Verhalten gegenüber der Musik hat bis heute Nachfolge gefunden; denn es hat immer Theologen gegeben, die der Musik-auf grund einer theologischen Vorentscheidung - überall gern begegneten, nur nicht im Gottesdienst. Und diese Vorentscheidung besaß um so Größeres Gewicht, je mehr es sich bei den betreffenden Theologen um wirkliche Freunde und kenner der Musik handelte. Solche Männer, die ein ausgesprochen positives Verhältnis zur Musik besitzen, zum Teil sogar selber Musik ausüben, deren Liebe zur Musik aber mit einer distanzierten Haltung gegenüber der Kirchenmusik, ja bisweilen sogar mit deren entschlossener Ablehnung Hand in Hand geht, sind gar nicht so selten, wie man zunächst annehmen möchte (1961:30).

Die twintigste eeu het dus nie volkome ontkom aan hierdie *Zwingliaanse Kerkliedbeskouing* nie. Dit bly dus 'n ope vraag in hoeverre hierdie benadering van "daß das Singen der Andacht herausführe" (Söhngen 1961:21) ook sy weerklank gevind het onder sommige van die kontemporêre Gereformeerde denkers (predikante?)

2.3 Johannes Calvyn

Tot dusver het dit duidelik geword dat die hervormers elkeen 'n eie beskouing oor musiek en die kerklied daarop nagehou het. Meurtens merk op: "Het is buitengewoon interessant om

dus te konstateren, dat Luther, Calvijn en Zwingli vanuit dezelfde Bijbel tot so verskillende opvattingen inzake de kerkmusiek komen" (1960:67). Oor die vraag wat Calvyn se houding was oor die sing van Gesange in die erediens, is daar klaarblyklik verskil van mening. Du Toit reken dat Calvyn self hom nie veel oor die aangeleentheid uitgelaat het nie (1967:212). Calvyn se beskouing oor musiek en die sing van die Psalms van Dawid het menige navorser egter tot die gevolgtrekking geraak dat die sing van Gesange strydig is met die Gereformeerde Skrifbeskouing en praktyk!

Nadat Calvyn uit Geneve verban is, gaan hy in Augustus 1538 op uitnodiging na Straatsburg en word die eerste herder en leraar van die Franse vlugtelinggemeente aldaar. In Straatsburg het Calvyn in aanraking gekom met Martin Bucer se beskouinge oor die liturgie en himnologie. Bucer het dan ook groot invloed uitgeoefen op Calvyn se opvattinge omtrent die kerklied. Die "Epistre au Lecteur" van die 1543-uitgawe van Calvyn se kerkboek toon merkwaardige ooreenkoms met Bucer se voorrede van die Gesangbundel "Psalmen und geistliche Lieder ..." (1541) en sy "Grund und Ursach" van 1524 (Du Toit 1971:278). Deurdat hy hom by die beskouinge van Bucer aangesluit het, het hy ook die doelstellings van die patristiese kerkvaders aanvaar wat Bucer in sy stukke verwerk het (Hasper 1955:575). Dit was dan ook in Straatsburg waar Calvyn se eerste sangbundel (1539) verskyn het onder die titel: *AVLCVNS pseaulmes et Cantiques mys en chant.* Naas 'n negentien-tal

psalmberymings het dit ook die lofsang van Simeon, die tien gebooie en die *Credo* (onberymd, maar van 'n melodie voorsien) bevat. Al drie Gesange word as van Calvyn se eie hand aanvaar. Twee daarvan kan as Skrifgesange bestempel word en een as 'n vrye kerklied (Du Toit 1971:279). In 1564 het Calvyn gesterf.

Wat was Calvyn se houding ten opsigte van die kerklid en gemeentesang? Sommige is die mening toegedaan dat Calvyn geen eksplisiete uitlating oor die toelaatbaarheid van vrye kerklidere in die erediens gemaak het nie. Tog is dit duidelik dat die hervormer homself *expressis verbis* uitgelaat het oor musiek in die algemeen asook die sing van lidere in die erediens.

2.3.1 Calvyn en musiek

Calvyn het van musiek as sodanig 'n hoë mening gehad. Dit was vir hom "*benedictio Dei, divinae lucis radii, praeclara spiritus dona, excellentes gratiae, divinae inventiones*" (Söhngen 1961:46). Hy was ook daarvan oortuig dat sang in die erediens heilsaam en tot opbouing van die gemeente dien (Mehrtens 1960:58). In sy "*Epistre au lecteur*" (1542) stel Calvyn dit duidelik dat musiek en sang die vernaamste middele is wat God aan die mens geskenk het "*en ioye spirituelle*" (Hasper 1955:14). Maar Calvyn was ook akuit bewus van die feit dat musiek 'n kragtige uitwerking het - "*Et à la verité, nous congnoissons par experience, que le chant a grand force et vigueur d'esmouvoir et enfamber le*

coeur des hommes, pour invoquer et louer Dieu d'un zele plus vehement et ardent" (Hasper 1955:14).

Dit was dan veral hierdie "grand force et vigueur"-uitwerking van musiek wat Calvyn tot versigtigheid gestem het. Daarom het hy ook gewaarsku teen die misbruik daarvan.

"Die Musik wird nach Calvins Meinung dort mißbraucht, wo sie dem bloßen Vergnügen ("*voluptas*") das heißt der Sinnenlust und Eitelkeit dienstbar gemacht wird" (Söhngen 1961:47).

Die musiek kan selfs "worden tot een dodelijk en satanisch gift dat de wereld verderft" (Lekkerkerker 1960:248). Die

vraag ontstaan of Calvyn aan die musiek as sodanig hierdie dodelike en sataniese krag ("*poison mortelle et Satanique*")

toeskryf? Söhngen beantwoord hierdie vraag deur 'n

aanhaling uit een van Calvyn se preke oor Job 21: "*Comme La Musique en soi ne peut être condamnée*" (1961:60). Die

musiek "an sich" kan dus nie verdoem word nie, maar deur die mens se misbruik daarvan moet dit ons op ons hoede stel

("nous devons estre tant plus sur nos gardes") (Söhngen 1961:60).

Hierdie besorgdheid van Calvyn oor die "Mißbrauch der Musik" (Söhngen 1961:49) bring hom uiteindelik daartoe om 'n

onderskeid te maak tussen wêreldse en geestelike musiek. In

sy "*Epistre au lecteur*" sê Calvyn: "Es ist ein großer

Unterschied zwischen der Musik, mit der man die Leute über

Tisch und in ihrem Hause erfreut, und den Psalmen, die in

der Kirche gesungen werden in der Gegenwart Gottes und

seiner Engel" (Söhngen 1961:46). Om hierdie rede het hy ook alle *meerstemmige koorsang* en *orrelspel* uit die kerk geweer.

2.3.2 Calvin en Kerksang

In sy *Institusie III*, 20,32 sê Calvin: "Dat de gewoonte om in de kerk se zingen (om dit ook terloops te zeggen) zeer oud is, staat niet alleen vast, maar dat ze ook bij de apostelen in gebruik geweest is, kan men opmaken uit deze woorden van Paulus (1 Cor. 14:5): "Ik zal zingen met de geest, ik zal ook met het verstand zingen" (1959 :432). In teenstelling met Zwingli wat alle kerksang in die erediens afgewys het, is Calvin diep bewus van die waarde van die lied (Mehrtens 1960:58).

In sy "*La Forme des prières et chantz ecclesiastiques*" (1545) sê hy: "Wat hebben wij nodig? Wij hebben liederen nodig, die niet alleen eerbaar, maar ook heilig zijn en die ons kunnen dienen als prikkels die ons aansporen tot God te bidden, God te loven en zijn daden te overdenken, opdat we Hem liefhebben, vrezen, eren en verheerlijken. Maar wat Augustinus zegt is waarachtig, dat niemand iets zingen kan wat God waardig is, of hy moet het van God ontvangen hebben. Daarom zullen wij, na overal gezocht en gespeurd te hebben, geen betere liederen vinden, noch meer geschikt om dit te doen, dan de Psalmen van David, die de heilige Geest hem geïnspireerd heeft. Als wij deze zingen, dan alleen zijn wij zeker, dat God de woorden in onze mond legt, alsof Hij

zelf in ons zong om zijn glorie te verhogen"! (Vrijlandt 1989:89).

Calvyn het nie alleen die noodsaaklikheid en die nut van die kerklied ingesien en aangemoedig nie, maar ook terselfdertyd hoë vereistes daargestel.

2.3.2.1 Vereistes vir die kerklied

Dit is bekend dat Calvyn alle instrumentale musiek, by name die orrel, in die erediens afgewys het. Enersyds vanweë sy vrees vir die moontlikheid van misbruik daarvan (Mehrtens 1960:73), en andersyds vanweë die inherente moontlikheid dat dit die boodskap van die Woord van God kon verdring. Daarom het hy ook die Gregorianiek en alle meerstemmige koorsang verwerp. "Der mehrstemmige Kunstgesang bringt Gefahr, mehr das Ohr als den Geist zu beschäftigen und Sänger und Hörer dadurch vom Sinn der Worte abzuziehen" (Söhngen 1961:53).

Getrou aan die reformatoriese beginsel van *sola scriptura* was Calvyn dan ook vasbeslote "daß im Gottesdienst das Wort und nur das Wort regieren müsse" (Söhngen 1961:50).

Niks moes dus verhoed nie dat die Woord suiwer en helder aan die gemeente oorgedra word. Selfs die melodie van die lied mag nie verhef word tot 'n status bokant die teks nie, maar moet in sy funksie slegs gesien word as "*convenable au subject*" (Söhngen 1961:5). Sodoende is die lied by magte om die woord (teks) te intensifiseer en na vore te bring.

Die hoë eise wat Calvyn vir die kerklied gestel het, het bygedra tot sy besorgdheid dat die sang in die erediens kan ontaard in 'n tipe van "*legier et volage*." In sy *Institusie III*, 20,32 sê hy: "En ongetwyfeld, wanneer het gezang gematigd is en zich aanpast aan de verhevenheid, welke past voor het aanschijn Gods en der engelen, dan schenkt het aan de heilige handelingen waardigheid en aangenaamheid, en draagt het er zeer veel toe bij om de harten op te wekken tot de ware ijver en vurigheid om te bidden" (1959:433).

Die kerklied moes volgens Calvyn se vereistes, die toets van "*poids et majesté*" en "*sainct et pure*" kon deurstaan. Daarom het Calvyn voorkeur gegee aan die sing van die Psalms omdat daar volgens hom geen beter of geskikter liedere was nie. Du Toit merk op: "Dat Calvyn die Psalmboek as't ware op die voorgrond geruk het by die sang van die gemeente, hang saam met 'n ernstige begeerte om die gemeente van Christus te leer luister na Gods Woord en te leer hoe om sy dankbaarheid vir die regverdiging deur die geloof mag en moet betoon in die heiliging van die lewe. Die in die middelpunt stel van die Woord van God, het Calvyn daartoe gebring om die kerk allereers te steun en te verkwik deur die boek van die Psalms" (1967:217).

Dit is egter nie al nie. Die gemeentelid moet ook verstaan wat hy sing - "*Le coeur requiert l'intelligence*" (Söhngen 1961:52). Vir Calvyn was dit nie voldoende dat lidmate net met die hart en mond sing nie. Die verstand moet ook ingeskakel word. "Darin liegt die außzeichnende Gabe des

Menschen, daß er - im Unterschied zu den Vögeln-nicht nur singt, sondern zugleich auch weiß, was er singt" (Söhngen 1961:52). Die gevaar bestaan dat gemeentelede só ingestel is op die "liefelikhed en streling der oren" (*Institusie III, 20,32:433*) dat hulle die boodskap van die teks mis! "Maar toch moet men er zich naarstig voor hoeden, dat de oren meer aandacht schenken aan de schone melodie dan de harten aan de geestelijke zin der woorden" (*Institusie III, 20,32:433*). Hierdie beskouing van Calvyn herinner onwillekeurig aan Luther wat skryf dat mense net nog kerk toe kom "ad aures et oculos pascendos" omdat alles wat daar gebeur, gerig is "ad titillandos sensus carnis" (Söhngen 1967:105).

Ten spyte van Calvyn se goed bedoelde motiewe, verraai hierdie aksentuering van "het hoog-geestelijk teenover het gewone aardse en lichamelijk" (Jonker s.j.:155) dat hy nie volkome ontkom het aan die invloed van die platoniese dualisme nie. Jonker merk dan ook tereg op: "Dit bovengenoemde Grieks en niet bijbels dualisme treffen wij ook hier en daar in de Westerse Kerk aan en zelfs by Calvijn in *Institusie III, 20,32*, waar hij een tegenstelling maakt tussen het hart dat zich richt op de geestelijke zin der waarden van het lied, en de oren die slechts letten op de schone melodie. Calvijn heeft bij deze uitspraak echter meer geluisterd naar de Griekse vaders met hun dualistich spiritualisme, dan naar het bijbels getuigenis, dat deze

gespletenheid van de mens niet kent, maar juist de klemtoon legt op de totaliteit van de mens" (s.j.:155).

'n Mens moet Jonker op hierdie punt gelyk gee. Calvyn se kerkliedbeskouing openbaar 'n bepaalde twee-heid, 'n "gespletenheid" (Mehrtens 1960:59). Tog moet ons aan die anderkant erken dat hiermee 'n senuwee blootgelê is. Is dit nie *hic et nunc* juis die tendens dat daar meer op die melodie as op die inhoud van die kerklied gelet word nie? Verklaar dit nie ook die neiging waarom daar meer oor die *singbaarheid* van die kerklied uitgewy word as oor die *teologiese inhoud* daarvan nie? Later in die studie word na hierdie punt terugverwys.

Calvyn, meer nog as Luther, het baie hoë eise aan die kerklied gestel, voordat hy dit geskik geag het om te kan dien as 'n offisiële kerklied. Vir die musiek ter wille van die "*L'art pour L'art*" was daar by hom geen ruimte nie! "Wat Calvijn voor ogen stond was een van harte zingende gemeente, die God alleen de eer gaf: *Soli deo gloria*!" (Vrijlandt 1989:90).

3. DIE KERKLIED EN DIE NADERE REFORMASIE

Onder Nadere Reformasie verstaan van der Sluijs "de radicale gereformeerde reformatie, die presiesheid wenst in plaas van vrome (onvrome) algemeenheden, een Piëtisme dus, een bewust wijden van het hele leven aan God" (1989:26). Hierdie beweging het veral in verset gekom teen dinge soos uiterlike vorme, kerklike selfgenoeg-saamheid, geestelike louheid en

dogmatiese starheid. Derhalwe stel die Piëtisme (soos dit in Nederland bekend gestaan het) hom ten doel om alle mense tot *persoonlike bekering en heilige lewenswandel* op te roep. In hierdie sin sou dit foutief wees om die Piëtisme uitsluitend te beoordeel "als een reaktie-beweging" (van Andel 1968:111). 'n Meer eksakte tipering sou eerder wees dat dit 'n beweging is met die leuse: *ecclesia reformata quia semper reformata* - 'n beweging dus wat hom aanvanklik ten doel gestel het om die kerk te dien. Hierdie ideaal het later, aldus Schortinghuis versand tot 'n bedenklike mistisisme! (van der Sluijs 1989:27).

Die Piëtisme het 'n beduidende invloed op die gereformeerde kerklied gehad. Daarom is dit vir hierdie studie van belang om hierdie beweging onder die loep te neem.

Die sinode van Dordt (1618/19) het dit duidelik gestel dat geen Gesange in die kerk gesing mag word nie. Hierdie beskouing is nie heelhartig deur almal ondersteun nie. Gevolglik het die praktyk ontstaan "dat men in de kerk de psalmen zingt, maar thuis of in gemeenschappelijke samenkomsten gezangen of geestelijke liederen" (Vrijlandt 1989:109). In hierdie kringe, waar die *praxis piëtatis* beoefen is, het die Piëtisme gefloreer!

Die piëtistiese prediking en literatuur was veral gerig op die versterking van die geestlike lewe - meer as op die teologiese korrektheid en liturgiese vormgewing. Dit lei dan uiteindelik tot 'n min of meer antroposentriese instelling insake die prediking en pastoraat waardeur die

piëtistiese teologie as 'n leer van die *Deo vivere* diametraal te staan gekom het teenoor die Gereformeerde Ortodokse teologie van *doctrina rerum divinarum* (van der Sluijs 1989:30). Kenmerkend van hierdie teologie is die vrome mens wat in die middelpunt geplaas is. "De persoonlike vroomheid leide tot individualisme en dit weer tot verschraling van het gemeenschapsleven in de kerk. Velen ruilen het objektiewe schriftwoord in voor een subjektief verstaan ervan" (van Andel 1968:111). In die proses is meer nadruk gelê op "de ervaring van het heil" (Vrijlandt 1989:109) as op die heil wat vir ons verwerf is. Die aksentverskuiwing vind plaas vanaf die regverdiging na die heiliging. Die *extra nos* is sonder meer vir 'n meer subjektiewe *in nobis* verruill!

Benewens die kenmerkende *subjektivisme*, was die *platoniese dualisme*, met sy skeiding tussen gees en materie, ook wesenseie aan hierdie beweging. "De weg der bekering eindigt echter met verlangen naar de hemel en verachting van de wereld" (Van't Spijker 1989:31). Sodoende het die 'pelgrims gedagte' sy inslag in menige hart gevind.

Die kerklike ideaal van 'n gemeente van ware wedergeborenes (veral by Jakob Spener) het ook nie uitgebly nie. 'n *Theologia regenitorum*, wat afgewyk het van die Calvinistiese kerkbegrip, het sy beslag gekry. So het 'n *ecclesiola in ecclesiae* ontstaan.

Uit die geledere van die Nadere Reformasie het verskeie digters na vore gekom, "die in hun liederen piëtistiese

tema's besongen: de heiliging, de bekering, de pelgrimsgedachte en het innerlijke leven" (Van Andel 1968:160). Hierdie liedere was egter hoegenaamd nie van literêr-hoogstaande gehalte nie. Trouens, van Andel tipeer dit as "vroom gerijmel" (1968:160).

Dat dit alles 'n stempel op die gereformeerde kerklied sou plaas was onafwendbaar. "Met een ongekende produktiviteit hebben de piëtisten liederen geschreven" (Van Andel 1968:112).

Hierdie liedere sou in latere jare steeds weerklank vind in die kerk se Gesangbundel. Daar is met die hersiening van die 1944 Evangeliese Gesangbundel gepoog om die invloed en vestigings van die Piëtisme uit te wis. In hoeverre hierin geslaag is, sal hierdie studie in latere hoofstukke duidelik aantoon.

4. DIE KERKLIED TANS

Müller het reeds in 1962 gevra: "Hat das Lied der Kirche eine Zukunft?" (1962:65). Hierdie vraag mag op die oog af onnodig pessimisties lyk. Tog is daar genoegsame rede om te glo dat die kerklied tans, in 'n mindere of meerdere mate, in 'n *krisis* verkeer.

Ons leef in 'n tyd wat 'n radikale kentering gebring het in die wyse van sang en van musiek wat daarmee gepaard gaan. Haas elke aspek van sang en van musiek word daardeur geraak (Barnard 1985:26). In Suid Afrika het die kerklied ook nie skotvry daarvan afgekom nie.

Afgesien van die ongelukkigheid wat die invoer van die destydse "Evangelische Gezangen" (9 Jan. 1814) tot gevolg gehad het, het die stof nog lank nie rondom die sing van die "Evangeliese Gesange" (1944 en 1978) gaan lê nie. Daar bly steeds vrae oor en soms uitgesproke besware teen en selfs veroordeling van die genoemde bundels, en teen die vrye Bybelse lied as sodanig.

Ottermann reken stellig dat daar tans vry algemene verwarring rondom die kerkmusiek heers. Hy sê: "In die Ned. Geref. Kerk is die Psalm- en Gesangebundel van 1978, met sy onbetwisbaar hoër teologiese, musikale en poëtiese standaard as die voorganger van 1944, nog altyd sterk omstrede en selfs onpopulêr, en baie mense verkies liedere en koortjies uit 'n ligter en selfs allerligste klas" (1993:75).

Verskeie redes kan as aanleidende faktore tot hierdie 'gevoel' van ongelukkigheid aangevoer word:

4.1. Die eietydse idioom

Een van die prinsipiële besware teen die kerklied überhaupt, is dat dit uit pas uit is met die moderne tyd. Die godsdienssosioloog, Dekker, het by geleentheid opgemerk: "De vormen waarin we ons geloof beleven zijn niet eigentijds. Als ik in een kerk kom, moet ik m'n daagsje (20ste eeuwse) jasje uitdoen en een jasje uit de 19e eeu aantrekken" (Schelling 1989:33). Hierdie kritiek moet nie ligtelik opgeneem word nie. Die moderne mens voel homself dikwels verwyderd van die *tradisionele kerklied* wat met sy

anachronismes en argaïese taalgebruik as 'n "Fremdkörper" beleef word (Eikelboom 1991:75).

Daarom is dit ook nie vreemd "dat onze jongeren er niet meer komen" (Na die kerkdienste - E. van N.)(Schelling, 1989:33) en dat buitestaanders er niets vinden" (Schelling 1989:33). Barnard waarsku eksplisiet dat die lied moet *aanpas* met die tyd en dat nuwe inisiatiewe nie verwerp of negeer moet word nie. Dit lei tot lewensvreemdheid en werklikheidsvreemdheid (1985:26).

Die ander knelpunt rondom die kerklied is die onderskeid tussen *geestelike* en *wêreldlike* musiek. Die vroeë kerk en die Middeleeue het nie 'n onderskeid tussen hierdie twee musiekgenres geken nie. Met die verloop van tyd het daar egter 'n kloof ontwikkel.

Calvyn, die kerkhervormer, het eintlik hierdie tweedeling geïnisieer met sy musiekbeskouing. "Calvijn lehnte also die musikalische Einheit zwischen geistlichem und weltlichem Lied bewußt ab und foderte statt dessen einen eigenen kirchlichen, sakrale Stil" (Söhngen 1961:46). Met hierdie skeiding word die kerklied dan iets *sakraals* (*musica sacra*) en *lewensvreemd* wat slegs vir die ingewydes bedoel is. Die gevoel onder mense is dan ook "dat het zingen van de gemeente een apart verschijnsel is geworden" (Kloppenburger 1980:118) en nie meer deel is van die totale musikale samehang nie.

4.2 Konserwatisme

Die tweede aspek van die kerklied wat in die visier kom is die *tradisie gebondenheid* en *konserwatisme* enersyds en die gehegtheid aan die gevestigde "Apparates" van die kerk andersyds. Die feit dat die orrel byvoorbeeld in die meeste NG gemeentes in ons land as die *enigste* aanvaarde musiekinstrument beskou word, spreek reeds boekdele.

Dit lê in die wese van die kerk dat hy *behoudend* moet wees, in die sin dat hy die basiese waarheid van die Heilige Skrif moet bewaar en handhaaf. Maar hierdie konserwatisme het altyd weer oorgespoel na ander fasette van die kerklike en sosiale lewe en die lewe van die individuele lidmaat; dus ook na die kerkmusiek (Ottermann 1993:76).

Die beste voorbeeld van die *skadelike invloed* wat hierdie soort konserwatisme op gemeentelike sang gehad het, is die welbekende, oftewel berugte, langlewendheid van amptelike Gesangboeke (Ottermann 1993:76). So was byvoorbeeld die Geneefse Psalter in die swak Nederlandse vertaling van Petrus Dathenus vir 205 jaar in gebruik (1568-1773). Sy opvolger, die sogenaamde Stateberyming, is in Suid-Afrika vir nagenoeg 170 jaar gebruik, en die middelmatige "Evangelische Gezangen" vir 130 jaar, albei in hulle laaste aantal dekades ook nog in 'n taal wat die mense nie meer regtig verstaan het nie (Ottermann 1993:76).

Dit is ooglopend dat die tydperk wat verloop het telkens voor die hersiening van die liederebundels heeltemal te lank en dus onaanvaarbaar is. Ottermann reken in die verband 'n

antwoord op die probleem te bied en stel voor 'n *slapband Gesangboek* wat elke 5 jaar hersien kan word.

"Die meeste gesange sou waarskynlik vir baie jare behoue bly as 'n soort aanvaarde kanon, maar hernuwing en byvoeging sou baie maklik wees. Die boek sou dus telkens 'n realistiese weerspieëling kan wees van die ononderbroke metamorfose van die aanvaarde kanon" (Ottermann 1993:76,77).

In sy bekende boek *The Church* skryf Hans Küng: "If the Church wants to remain true to its nature, it cannot simply preserve its past. As an historical church it must be prepared to change in order to fulfill its essential mission in a world which is constantly changing, which always lives in the present, not the past" (1978:24).

Die kerk van Christus is altyd onderhewig aan hervorming en vernuwing - *ecclesia semper reformanda*. Hierdie reël geld ook vir die kerklied indien dit enigsins wil kwalifiseer as *canticum novum*. Vernuwing in die liedereskat van die kerk, is dus van die allergrootste belang. Vernuwing dan nie in die sin van *slegs byvoegings tot die bestaande liederbundel(s)* nie, maar veral in die sin van 'n *deurtastende, teologiese- en himnologiese ondersoek en bydrae*. Sodoende kan die Bybelgetrouheid en lewensvatbaarheid van die teks én melodie getoets word.

Dikwels is in die verlede aan die sogenaamde "ou goud" uit die liedereskat van die Christelike kerk vasgehou ten koste van die noodsaaklike vernuwing. Lovelace et al stel dit só:

"Many congregations are treading the wine press of a dozen or so 'old favorites' from which no further sustenance can be extracted" (1960:14). Dit is dan ook Schelling se mening dat daar nie van vernuwing sprake kan wees solank daar krampagtig aan die tradisie vasgeklou word nie. "Hoe kunnen we vernieuwen en tegeliktijd tradisies, die alleen al hun waarde hebben door de herkenbaarheid en harmonie, handhaven en verder ontwikkelen?" (1989:34).

Hans Ruitersluit in sy bespreking van die sogenaamde "*musica crucis*" by hierdie punt aan. Volgens hom kan dit gebeur dat die vernuwing ten opsigte van die kerklied slegs oppervlakkig is. "Het gevaar bestaat dan ook dat de gangbare, officiële kerkmuziek zich, bij gebrek aan werkelijke vernuwing, gaat richten op de consumptieve smaak van de gemiddelde kerkganger. Een gevaar noem ik zoets, omdat het dan voorbijgaat aan werkelijke creatieve kwaliteit en blijft rondcircelen in een kringetje van restauratieve vakbekwaamheid" (1987:28).

Beide hierdie skrywers het 'n geldige punt in hulle betoog. Tog moet ook gewaak word daarteen om nie die kind met die badwater uit te gooi nie. In plaas daarvan dat die tradisie *per se* veroordeel word, moet die reël eerder geld: As 'n Gesang nie vanweë inherente kwaliteite sy voortbestaan regverdig nie, moet dit geskraap word - al is dit 'n ou lied (Gaum 1970:15).

Aan die ander kant dreig die gevaar om nuwe liedere resloos en kritiekloos te aanvaar ter wille van vernuwing. Dan word vernuwing 'n stuk "restourasie" (Ruiter 1987:28).

Die weg tot vernuwing lê daarin dat bestaande liedere steeds hersien word na vorm en inhoud om seker te maak dat dit nuut en lewensnaby bly, dat dit die ewige evangelie in die nuwe idioom van die mens van vandag vertolk (Barnard 1985:27).

4.3 Die Jeug

Die opdrag van die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk rondom die Gesangbundel lui soos volg: "'n Hersiening van die Gesangeboek, beide van die teks en die musiek behoort ook aandag te geniet. 'n Noodsaaklike uitbreiding van rubrieke soos byvoorbeeld oor die Wederkoms van Christus, Kinder- en Jeugliedere, Evangelisasieliedere en so meer, en 'n aanvulling van geleentheidsliedere soos byvoorbeeld die Christelike feeste, sal onontbeerlik wees" (Acta 1966:318). Hieruit kan die konklusie getrek word dat die kerk terdeë bewus is van die tekortkominge wanneer dit by die jeug en kerksang kom. Intussen is aan hierdie aspek aandag geskenk. 'n Belangrike winspunt van die 1978-bundel is dan ook die liedere wat spesifiek aangemerkt kan word as jeuggesange. Onder hulle is Gess. 188,203,227,235 en veral geskik vir kleuters en laerskool kinders. Die vraag is: het die Kommissie daarin geslaag om hierdie lakune uit te wis en 'n lied daar te stel wat aansluit by die leef- en denkwêreld van die kind? Daar bestaan uiteenlopende menings in die

verband. Strydom is byvoorbeeld daarvan oortuig dat die jeug van die kerk oor die algemeen die inhoud van die bundel geniet en hartlik sing, gemeentelik en by groot jeugsaamtreкке (1983:187). Daarteenoor het ons die standpunt van Coenie Burger (Studenteleraar, Stellenbosch) dat die Gesangbundel nie tuiskom by die adres van die jeug nie. In sy boek *Die dinamika van 'n Christelike geloofsgemeenskap* laat hy hom soos volg oor hierdie aangeleentheid uit: "Ons sal in die N.G. Kerk ernstig moet besin oor die plek van sang in die erediens én oor die sóort liedere wat gesing word. Dit is geen geheim dat 'n groot deel van die kerk nie baie opgewonde is oor die liedere wat tans gesing word nie" (1991:64).

Daar kan aangeneem word dat die skrywer met sy tipering van "'n groot deel van die kerk" heel waarskynlik die jeug in gedagte het en dat die Gesangbundel, ten spyte van die omvattende hersiening wat reeds gedoen is, nog nie voldoen aan die verwagtings nie. "Vir baie mense met 'n verfynde musieksmaak is die bundels baie geskik. Maar vir ander, veral ook vir die jongmense en kinders, is daar nie so goed voorsiening gemaak nie" (Burger 1991:64).

Die betoog dat die bestaande kerke nie genoegsaam rekening hou met die musieksmaak en aanvoeling van die moderne jeug nie, word aangevoer (sien: Kerkbode, 7 Mei, 1986:5). Die gevoel is veral dat jongmense weinig (indien enige) *aanklank vind by die tradisionele kerklied*. "Ze voelen zich over het algemeen meer aangesproken deur popmuziek dan door de

kerkmusiek. Alhoewel de kerk dat wel weet, houdt ze er in haar beleid hoegenaamd geen rekening mee" (Schelling 1989:49). Ook van Empel huldig hierdie standpunt as hy opmerk: "Het is de armoede van de kerken wat wij niet meer hebben aan te bieden dan wat wij hun op een gemiddelde zondag voorschotelen. De jongeren die naar de kerk gaan, dóen het ermee, maar de kerken doen hun tekort. Er is veel te weinig emotie in de liederen" (1992:28).

Daar moet egter in gedagte gehou word dat nie enige musiek geskik is vir die erediens nie. Strydom attendeer reeds daarop dat die Christelike kerk wêreldwyd die verskynsel met kommer gadeslaan dat die eietydse populêre, kommersialistiese konsumpsiemusiek, soos dit homself veral in die popidoom manifesteer, besig is om in die kerklike/liturgiese lewe 'n plek te verower" (1991:627). Dit voorspel, volgens die oortuiging van die groot meerderheid liturgiewetenskaplikes/himnoloë niks goeds vir die toekoms van die liturgiese lewe en die geestelike spierkrag en diepgang van die kerk nie (Strydom a.w:627). Die teendeel is ook waar. Nie alle musiek wat esteties goed is en van 'n hoogstaande artistieke gehalte spreek, is in staat om die jongmense aan te spreek en in hulle geloofslewe te bou nie. Ludik reken: "Om musiek op die gemeente se jeug af te forseer bloot omdat dit esteties goed is, terwyl dit op geen manier by hulle behoeftes (my kursivering) aansluiting vind nie, getuig van gebrekkige deernis" (1994:68). Ongelukkig het die NG Kerk in sy breëre nog nie

vir hierdie belangrike waarheid ontwaak nie! Daar is nog té veel musici én teoloë in die kerk wat met allerlei "connoisseur-vereistes" (Burger 1991:64) die pad na *kerksangvernuwing* versper. Toegegee, nie alle musiek is geskik vir erediensgebruik nie. Musiek is immers 'n draer van spiritualiteit. Indien alle soorte musiek (veral met Amerikaanse inslag) gelegitimeer word, kan dit 'n Trojaanse perd wees waarmee 'n *vreemde spiritualiteit* (Ludik 1994:69) ingesmokkel word. Die taak van die eredienskommissie, as waghond teen hierdie vreemde invloede, is dus nie 'n maklike taak nie. Dit is, by wyse van spreke, geen *kinderspeletjies* nie!

Genoeg is egter gesê om aan te dui dat die laaste woord rondom hierdie belangrike onderwerp nog nie gesprek is nie. As ons in gedagte hou dat musiek 'n geweldige invloed uitoefen op, en 'n belangrike rol speel in die lewe van die jongmens en dat dit in staat is om geloofswaarhede in die hart "in te sing", is dit aksiomaties dat die kerk in die toekoms nog heelwat meer aandag hieraan sal moet skenk. Ons volstaan met die opmerking van Schelling: "Er valt in onze kerkdiensten voor de jeug te weinig te beleven en te zien en daar door te weinig te 'horen'" (1989:46).

4.4 Die Charismatiese beweging

Die invloed van die Charismatiese beweging op die breë scenario van die kerklike lewe mag nie onderskat word nie. Die afgelope dekade is 'n buitengewone belangstelling oor

denominasionele grense in hierdie beweging geopenbaar en word steeds meer lidmate uit gereformeerde geleedere gewerf. David Pass is van mening dat hierdie beweging aanvanklik ontstaan het "from a concern for a more vital Christendom, especially and perhaps solely in the area of worship. It was therefore inevitably that they would both effect church music profoundly" (1989:13).

Die wyse waarop charismatici hulle eredienste liturgies inkleur en die Here met oorgawe en spontaneïteit loof en prys, het veral 'n aantrekkingskrag vir lidmate wat van mening is dat die tradisionele kerke in 'n koue formalisme verval het. Hatting merk op: "Song and music is not merely a religious art form, but is a proclamation of Gods salvation, an expression of an encounter with that salvation, is heartfelt praise and worship" (M. Clark, H. Lederle et al, 1989:74). Die tendens dat al hoe meer lidmate in gereformeerde kringe "lekker wil sing en die sinne wil streel, melodies, harmonies en ritmies" (Ottermann 1993:75), is moontlik 'n aanduiding van die deurwerkende effek van die charismatiese "heartfelt praise and worship." Hierdie vermoede word versterk as in gedagte gehou word dat lidmate dikwels Pentekostalistiese ervarings het (vanweë kontak met hierdie beweging) maar uit oortuiging binne die bestaande kerke bly (Jonker 1981:220). Hierdie lidmate dring dan daarop aan dat "vernuwende sang" in die eredienste ingestel word.

John MacArthur wat in sy boek *The Charismatics* 'n striemende aanval op hierdie beweging se leer loots, is van mening dat die Charismatici die tradisionele kerke in meer as een opsig tot nadenke dwing. "One area in which the Charismatics have definitely gotten people involved is musical expression. A great deal of the tremendous use of music in worship today is rooted in the Charismatic movement. Whether they realize it or not, many non-charismatic churches are using songs that have come out of the Charismatic movement. People are singing again and they are being blessed through the ministry of song. And it is not a professional presentation by someone else. People in the congregation are taking part. They are expressing themselves in worship as never before" (1978:203).

Die vraag is: Hoe moet die aandrang op vernuwing in liturgiese sang, wat via die Charismatiese beïnvloeding ontstaan, beoordeel word? Allereers behoort nuwe ontwikkelinge en tendense in die religieuse musiek met 'n oop gemoed bejeën word. Daarby moet ook in gedagte gehou word dat die kerklied aan sekere vereistes móét voldoen en dat sangvernuwing nie bloot net ter wille van vernuwing aanvaar kan word nie. Dit bly egter 'n ope vraag hoeveel lidmate (veral die jeug) die kerklied en sang in gereformeerde kringe krities bejeën juis vanweë die aanklank wat hulle vind by 'n liturgie van die Charismatiese beweging wat spreek van "heartfelt praise and worship" (Clark et al 1989:74).

4.5 Teologiese navorsing

Dit is noodsaaklik dat nie net die musikale en letterkundige gehalte van die kerklied aandag ontvang nie, maar ook die teologiese gehalte van die individuele kerklied, asook die bundel in sy geheel, intensiewe aandag ontvang. Die rede hiertoe is voor die handliggend: aangesien die lied 'n magtige middel is wat *positief kan beïnvloed* (m.a.w. tot die bevordering van goeie Bybelse lering kan lei) maar ook *negatief kan beïnvloed* (m.a.w. tot onskriftuurlikhede en dwalinge kan lei), is kontinue studie en navorsing op hierdie gebied 'n *sine qua non*.

Daar is allerweë die gevoel dat die himnologie as vakwetenskap nie tot sy reg kom nie en dat daar opnuut na hierdie aspek gekyk sal moet word. Blankenburg is uitgesproke oor die feit dat die himnologie nie ten volle gehonoreer word nie en tipeer dit as "ein Stiefkind im Verband der Theologischen Disziplinen" (Honders 1988:111).

'n Sterk saak kan hiervoor uitgemaak word. Tans word daar nie veel aandag aan hierdie onderwerp by die verskillende teologiese inrigtings in ons land geskenk nie. Gevolglik bevind leraars hulle in die bediening met weinig of geen kennis nie van die kerklied!

Lekkerkerker spaar nie sy kritiek wanneer dit kom by predikante en teoloë se aanvoeling van kerksang nie. "Ik ben trouwens van mening, dat vele predikanten en theologen niet verder zijn dan Zwingli. Mischien zijn ze wel zeer

muzikaal, ze houden van Mozart, ze gaan naar het concertgebouw, maar ze hebben geen enkele positieve relatie tot de zang in die kerkdienst. Eigenlijk zouden ze net zo goed geen psalmen en gezangen kunnen opgeven, ze doen het alleen uit traditie" (1960:250).

Dit is opvallend dat literatuur (en diskoerse) meestal handel oor die *singbaarheid* (melodie) van die teks en nie soseer die *teologiese* inhoud daarvan nie. 'n Mens kan nie anders nie as om met Strydom in sy waarneming saam te stem: "Die musikale en literêre besigwees met die kerklied het die teologiese oorwoeker" (Du Toit 1985:474). Die gebrek aan die nodige teologiese navorsing oor die kerklied bring onvermydelik mee dat ons nie regtig weet wat ons sing nie.

In sy *Kirchliche Dogmatik* kla Karl Barth byvoorbeeld dat selfs die beste liedere oor die opstanding van Christus nie die missionêre implikasies daarvan duidelik genoeg vir die gemeente uitspel nie. "Sie tun es aber doch nur gelegentlich und sie decken jedenfalls nicht auf, was das für die, die um seine universale Tragweite wissen, in sich schließt und mit sich bringt: nicht den Imperativ von Matt. 28, 19f" (1959:352).

Volgens Barth konsentreer die kerklied meer op die "Erstgeburtsrecht" (nl. die nuwe lewe in Christus) en laat na om te wys op die "Erstgeburtspflicht" (nl. die plig tot sending) (1959, III, 1: 352). Oral in die kerk van Christus kan daaraan gedink word om, gedagtig aan Barth se kritiek op sommige liedere, liedere te dig wat meer eksplisiet die

imperatiewe uitspel wat daar in die goddelike *indikatiewe* geleë is. Daarom is dit belangrik dat lakunes in die kerklied (soos bv. die kerk se opdrag en taak t.o.v. die sending) geïdentifiseer en aangevul word.

Du Preez noem in hierdie verband ook die lakune wat bestaan ten opsigte van die *ekologiese dimensie* (sien ook ons bespreking in 4.2 e.v.) van die kerk se sending. "Hierin het 'n skielike ontwaking gekom en begaafde lidmate kan dit op skriftuurlike wyse help verwoord in die kerk se lied" (1992:76). Hierdie en ander voorbeelde versterk die vermoede dat daar *hic et nunc* 'n gebrek aan teologiese besinning oor die kerklied bestaan (Du Toit 1985:490).

5. VEREISTES VIR DIE GEREFORMEERDE KERKLIED

5.1 Teks

"Das pneumatische Singen ist kein lallendes Zungenreden, sondern unauflöslich an das Wort gebunden" (Brunner 1960:95). Meer nog: die kerklied moet die Skrif tot inhoud hê, maar dit kan ook wees beryminge van die Skrif of vrye liedere, wat egter op geen punt mag afwyk van die Skrif nie en met die Skrif moet ooreenkom" (Barnard 1981:589).

Daar moet ook gewaak word daarteen dat die lied *slegs bepaalde aspekte* van die Bybel vervat. Só bestaan die gevaar dat die lied sekere onderwerpe soos die *sosiale welsyn* (armoede ens.), die *ekologie*, *siekte* en *genesing*, en die *eskatologie* oor die hoof sal sien ter wille van die eie

persoonlike verhouding met God. Daarom moet die inhoud van die kerklied *teologies verantwoord* wees.

Die lied is *ipso facto* ook verbonde aan die *belydenisskrifte* van die kerk. Die kerk sou homself trouens ondergrawe as hy 'n mooi belydenis het waaraan hy alles bind, maar by die kerklied dit laat vaar. Die kerklied mag dus nie die belydenis van die kerk *weerspreek* nie (eerder *weerspieël*). Dit mag ook nie *neutraal daarteenoor staan* nie, maar moet *juis positief in lyn lê* daarmee en dieselfde boodskap dra (Barnard 1981:589). In hierdie opsig is die kerklied *articuli fidei*.

5.2 Aktualiteit

Die Evangelie van Jesus Christus word gekenmerk deur *aktualiteit*. Dit is *eksistensieël gerig*, (Strydom 1991:454).

Die kerklied kan 'n *weerspieëling* wees van 'vergange se dae' wat die moderne mens met sy bepaalde *Sitz im Leben* nie meer aanspreek nie. Derhalwe moet alle *argaismes* uit die teks *geweer* word sodat die lied in sy *verstaanbaarheid* almal sal aanspreek.

5.3 Melodie

Die vereistes van Calvyn vir die kerklied nl. *poids et majesté* en *sainct et pure* is steeds geldig. Die kerklied is 'n *aanbiddingsvorm*. Dit is nie *bloot mensgerig* nie maar *primêr Godgerig*. Derhalwe moet die *ritme, tempo en styl* pas

by die wese van die erediens. Daar moet veral gewaak word teen alle luidrugtigheid en onstuimigheid, alle wildheid van tempo, alle buitensporige ritme, ekstreme sinkopasie en alle onnodige oorverdwende klanksterkte moet uit die erediens geweerd word (Barnard 1981:593).

Dit impliseer nie dat die kerk gediend moet wees met 'n styl wat *styf, langsaam* en *doods* is nie. Dit sal nog meer bydra tot 'n steriele formalisme in die erediens. Daar word slegs gepleit vir 'n godsdienstige musiek-idioom wat die toets van musikale verhouding, diepte en trefkrag kan deurstaan!

5.4 Vir gewone mense

"Pneumatischer Gesang ist primär kein ästhetisches Phänomen" (Brunner 1960:93). Hierdie vasstelling beteken volgens Brunner nie "ein Freibrief für schlechtes Singen" (1960:93) nie. Inteendeel, die gemeente moet in sy lied, as antwoord op die spreke van God, altyd die allerbeste lewer.

Die kerklid moet sodanig wees dat dit deur die *gewone mense*, die gemeente, gesing kan word. Daarom moet gewaak word daarteen dat die kerklid moeilike, "hoë" musiek is, en totaal vreemd aan die kultuur-eie van die volk waaronder die kerk bestaan (Strydom 1983:185). Groot pleit vir die *singbaarheid* van die teks. Hy merk op: "Dat is niet hetzelfde als simpel. Er mogen best ook wat minder voor de hand liggende wendingen in de melodie voorkomen. Maar het is reuze vermoeiend om voortdurend te moeten springen van hoge naar lage en van lage naar hoge tonen" (1992:17).

5.5 Ekumene

Die *Una Sancta* word op grond van die Skrif bely en moet ook beleef word. Hiertoe is die kerklied uitmuntend geskik (Strydom 1983:187).

Die kerk bevind hom vanweë die sonde in 'n verskeurde werklikheid. Tans word wêreldwye pogings aangewend om kerke uit verskillende wêrelddele met 'n verskeidenheid kultuurverbande nader aan mekaar te bring. Die kerklied kan hiertoe meehelp as dit 'n ekumeniese inslag het. Terwyl die kerk sing binne 'n verskeidenheid kultuurverbande, moet hy as die één kerk, asof uit één mond die lof van God besing. Die kerklied is een van die magtigste mediums wat daartoe in staat is om eenheid te midde van diversiteit te bewerkstellig. Hierdie eenheidsband word veral tot uitdrukking gebring deur bepaalde Gesange wat internasionaal bekend is en gebruik word (Du Toit 1985:41).

Die vraag ontstaan of die Ned. Geref. Kerk in sy liederebundel (1978) enigsins oor so 'n eietydse lied beskik wat gelowiges oor die wêreld gemeen het. Strydom antwoord: "Persoonlik twyfel ek of ons eie Gesangbundel 'n noemenswaardige bydrae in hierdie verband kan lewer. Dit is miskien nog ons groot behoefte" (1983:188).

6. DIE FUNKSIE VAN DIE KERKLIED

Dit is geensins onvanpas om by hierdie geleentheid weer die belangrikheid van die kerklied te onderstreep nie. Volgens

Schelling is die lied van lewensbelang. Ook van geloofsbelang (1986:48). "Zingen biedt gelegenheid dingen te zeggen die anders nooit gezegd zouden worden. Zingen versterkt eensgezindheid en verzwakt dodelijk individualisme. Daarom draagt de zingende kerk heil uit" (Schelling a.w:65).

Vir die deursnee lidmaat is die kerklied ongelukkig dikwels niks meer nie as net "to fill up a space" (Martin 1982:47), 'n geleentheid om bene te rek of iets waarmee die preek aangevul word! Okke Jager wys daarop dat gemeentesang in die verlede "nauwelijks als een integrerend deel van de eredienst werd beschouwd. Er werd gezongen om de dienst te openen, de kollekten mogelijk te maken, de preek te onderbreken en de dienst weer te sluiten" (1969:105). Die rede hiertoe mag wees dat die funksie en doel van die lied nie altyd genoegsaam (indien enigsins!) aan die lidmaat verduidelik word nie. Dáarom sing mense in die kerk ter wille van die "lekker sing" (vgl. Ottermann 1993:75).

Die kerklied het veel meer om die lyf. Dit is per definisie ook funksioneel van aard. Dit is nie maar sommer net daar nie, dit doen en beteken iets. Van Empel merk op: "Niet alleen met het zingen om het zingen, maar meer functioneel. Een lied moet wat te zeggen hebben, een duidelijke plaats in het geheel hebben" (1992:28).

6.1 Die kerklied as Doksologie

"Den besten Gebrauch, den der Mensch von der Gottesgabe des Gesanges machen kann, ist das Gotteslob. Das geistliche Lied ist dazu da, den zu rühmen, ohne den der Mensch nicht singen kann" (Kranz 1976:88).

In die erediens vind daar 'n ontmoeting tussen God en sy volk plaas, word daar 'n verbondsdialoog gevoer. In hierdie dialoog vervul die liturgiese sang 'n bykans onontbeerlike funksie; só onontbeerlik, dat dit in die geskiedenis van die Jahwe-diens/Christelike erediens nog uiters selde ontbreek het (Strydom 1991:433). Hier sien ons veral die belangrike funksie van die lied as "liturgiese doxologie" (Van Ruler 1972:41). Dit is bedoel om die grootheid en majesteit van God te besing. Calvyn het die liturgiese sang as antwoord van die mens op die aanspreke van God gesien. In die erediens "geht es um Begegnung mit Gott als dem "Ganz Anderen", mit dem so heiligen wie gnädigen Gott" (Söhngen 1975:56). In hierdie ontmoeting moet die sang spreek wat God eerste gesprek het; in die sang moet aan God teruggee word wat Hy eerste gegee het. Loader wil egter hierdie skema van woord - antwoord 'n stappie verder neem. Ons sing volgens hom nie omdat God gesprek het nie, maar ook omdat ons in 'n lewende ontmoeting deur God aangegryp word (1979:163).

Brunner verwoord iets van hierdie waarheid: "Das pneumatische Singen ist Ausdruck der inneren Bewegtheit des Glaubenden durch das Christusgeschehen in seiner ganzen

Fülle. Es zeugt von der Begegnung mit der Person des Erlösers selbst" (1960:94).

Die probleem is dat die formele ritualisering van só 'n sensitiewe saak soos die besig-wees met God, baie maklik kan ontspoor. Die geskiedenis van die kerk is vol voorbeelde waar die geloofsgemeenskap verwyd word dat hulle hierdie rites onnadenkend uitvoer en God met hulle monde en hande dien, maar nie met hulle harte nie (Burger 1991:64).

Die gereformeerde tradisie kan miskien, meer as ander kerktradisies, daarvan beskuldig word dat hierdie gerigtheid op God, die *coram Deo*-dimensie nie tot sy volle verwerkliking kom nie. Sang as liturgiese doksologie word dan afgeswak tot 'n blote kerklike plig-pleging, tot 'n "versje bij de preek" (Trimp 1983:83), tot 'n blote gewoonte.

Daarteenoor wil Trimp die sang as 'n *lofoffer* beskou, 'n geleentheid vir die gelowige om in die erediens sy hart voor God oop te maak (1983:83). Lofprysing is daarom te meer nie net die taak van die gelowige nie, dit is ook sy heerlike voorreg. Dit is ook sy vreugde! (Brueggemann 1988:1). Wanneer die Here op hierdie wyse deur middel van die lied geloof en geprys word, "kan de eeuwige vrede nooit ver meer zijn. Het is het begin van de 'hemel op aarde'" (Trimp 1983:93).

Die taak lê die kerk ten laste om in die toekoms ernstig te besin oor die plek van sang in die erediens, veral die lied as 'n *lofprysing* tot God. Die opmerking van Trimp dien

almal in die gereformeerde tradisie tot nadenke te stem: "Wanneer reeds in het oude verbond het kreupele dier niet geschikt was als offer, dat God aangenaam is, zal de nieuwtestamentiese kerk erop bedacht zijn, dat zij niet met kreupelrijm, uit de tijd geraakt worden woord gebruik en kermend orgelspel haar lofoffer aan God zal opdragen" (1983:93).

6.2 Die kerklied as verkondiging

Volgens Brunner is daar 'n teologiese beskouing wat van die standpunt uitgaan dat "Singen könne wohl der Anbetung dienen, aber nicht Gottes Wort verkündigen" (1960:97). Hierdie beskouing vind sy neerslag, in baie kerklike kringe. Die fokus is hoofsaaklik op die *Woordverkondiging* gerig. Die gevolg is dat die res van die liturgie deur hierdie verabsoluttering van die *Woordverkondiging* totaal oorskadu word (Burger 1992:91). Dit gee ook aanleiding daartoe dat die geslaagdheid van die erediens gemeet word aan hoe goed of sleg die dominee gepreek het. Van Ruler is daarvan egter oortuig dat "de zaak van de kerkdienst er niet mee staat of valt. De hoofdzaak ligt elders. Zij ligt in de hele liturgie, met name in haar karakter van lofzeggende dienst" (1972:47). "Laat de preek eens eenkeer slecht zijn", sê van Ruler, "we zingen dan toch nog een psalm! Dat is toch de essentie van de zaak! Daarin treden we voor het aangezicht van de Schepper en prijzen wij Hem. Dat maakt elke kerkgang in ieder geval goed" (1972:47).

Teen 'n verabsoluttering van die prediking moet dus gewaak word. Strydom is korrek in sy opsomming van die feit dat die gesproke woord wel die kerugmatiese prismaat het maar nie die monopolie nie (1991:434).

Die *kategeties-didaktiese* waarde van die kerklied kan ook maklik onderwaardeer word. Niemand minder nie as Calvin het ingesien dat die Bybelinhoud wat aan die musiek verbind word in die toonsetting van 'n Skrifteks, diep en heg vasgelê word in die gemoed van die gelowige. Die krag van die lied lê dan ook veral daarin dat dit voortdurend herhaal word, vanaf die prilstste jeug tot in die hoë ouderdom (Strydom 1991:437). Sodoende word die Bybelse waarhede en die inhoud van die belydenisskrifte van die kerk in staat gestel om dieper in te dring tot op die bodem van die hart. "Was durch das Lied eingepägt wird, halt besser" (Söhngen 1961:78). In die kerklied het ons dus 'n kragtige bongenoot om positiewe geestelike bouwerk in die gemeente te doen. Die lied het ook 'n evangeliserende en missionêre funksie. Hasper merk op: "De kerk zingt. Het is de ontboezeming teenover God van hetgeen in het hart der gemeente leeft. En het is een ontboezeming teenover de wereld" (1955:11). Hierdie getuigende, werwende en missionêre werking van die kerklied, mag nooit misken word nie. Dit spreek inderdaad soms veel sterker as die gesproke woord (Barnard 1983:24).

Indien die kerk van Christus enigsins die mens van die twintigste eeu met die waarheid van die evangelie wil

bereik, sal daar meer uitgegaan moet word van *die vermoë van die lied om die enkeling sowel as die massa te bereik*. Intussen bied die opmerking van Schelling (1989:60) naamlik dat "die muziek als missionair medium onderbelicht" is, die kerk stof tot nadenke.

6.3 Die kerklied as koinonia

Die kerk het met die kom en gaan van jare besef dat kerkwees nie net met die prediking van die Woord, die bediening van die sakramente en die handhawing van die waarheid (tug en vermaning) te doen het nie, maar ten diepste ook met die eenheid van die kerk soos dit gemeenskaplik tot uitdrukking kom in die *koinonia* en die *onderlinge sorg* (pastoraat) (Louw 1985:25).

Ten spyte van hierdie toenemende behoefte aan koinonia, ly die Ned.Geref. Kerk dikwels aan 'n *koinonia-armoede*. Sang, as liturgiese sang, kan grotendeels hierdie leemte ondervang. Die eiendomlikheid van die lied is dan juis om "das Gefühl der Zusammengehörigkeit" (Kranz 1976:79) te versterk en gelowiges te verenig "in active participation to a degree which is hardly true of any other component in the liturgy" (Wainwright 1980:200). Volgens Pass is die kerklied as koinoniale komponent "saturated with mutuality, reciprocity, and a spirit of actual potential unity" (1989:113).

Die kerk in sy strewe na groter eenheid en solidariteit, kan om hierdie rede gerus weer die lied in die visier kry.

Dit is by magte om wat andersins dalk net 'n blote
"Gesellschaft" van mense sou wees, innig saam te bind tot 'n
"Gemeinschaft" van gelowiges!

HOOFSTUK 2

KATEGORISERING VAN DIE GESANGE

Indien ons *a priori* aanvaar dat die lied die étalage van die kerk is, m.a.w. 'n reflektoring is van die inhoud van die Christelike geloofsgemeenskap, is 'n teologiese beoordeling van die Evangeliese Gesange van groot belang. Die gedagte hiermee is veral om vas te stel waaroor daar gesing word en of dit die toets van die Skrif kan deurstaan. Vir die doel is besluit om die kategorisering op 'n dogmatiese grondslag aan te pak omdat die teologiese gehalte die beste op hierdie wyse na vore kom. Elke onderwerp is met 'n fyn kam deurgegaan sodat 'n geheelbeeld verkry kon word. Sodoende is vasgestel watter onderwerpe die meeste aandag geniet (soos bv. die heiliging. Sien onder: die heil en die heilsweg, (2.10.2.6) en watter onderwerpe minder of selfs géen aandag ontvang nie (soos bv. die doop. Sien onder sakramente: (12.1-12.1.13)). Hierdie *modus operandi* stel ons in staat om bepaalde teologiese strominge (soos bv. die Piëtisme of Grieks-platoniese dualisme) wat moontlik in die Gesange teenwoordig mag wees, en te identifiseer.

1. GOD

1.1 Lof/aanbidding:

Ongeveer 120 maal word lof and aanbidding aan God gemeld (o.a. Gess. 3;5;6;7;9;62 en 63).

1.2 Titels/metafore

Erekoning (Ges. 20:3); Opperheer (Ges. 37:4); Hemelheer (Ges. 7:1). God as lig (o.a. Gess. 40:2; 63:4; 65:1; 101:2; 142:3; 177:5; 225:5; 264:1; 301:2; 353:1); God as die bron van lewe (o.a. Gess. 1:1; 5:3; 51:4; 63:3; 232:1; 243:1 en 3; 288:4; 311:2 en 3; 350:2); God as Moeder (Ges. 226:4); God as Herder (o.a. Gess 14:1 en 3; 20:1 en 3); God as Vader/Hemelvader (o.a. Gess. 22:1; 24:3; 32:1; 46:1; 50:1; 55:4; 59:1; 145:1; 226:5; 335:1; 346:2); vlerke (Gess 63:2; 350:3); rots (o.a. Gess. 4:2; 13:2; 284:2; 353:4); Drie-eenheid (Gess. 3:1; 4:4; 5:3; 8:3; 307:3; 312:3; 345:6).

1.3 Eienskappe

1.3.1 **Heiligheid:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 6:1,2 en 3; 60:1; 68:1; 287:2; 311:1 en 3).

1.3.2 **Almag/Alvermoë:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 5:3; 19:1; 32:1; 60:1; 76:1 en 2; 240:4; 245:1; 294; 298:2; 350:3).

1.3.3 **Alwetendheid:** Ongeveer 8 keer (o.a. Gess. 3:2; 44:2; 253:2; 283:1).

1.3.4 **Ewigheid:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 4:4; 5:3; 24:1; 38:2; 142:3; 181:2; 245:11).

1.3.5 **Alomteenwoordigheid:** Ongeveer 3 keer (Gess. 47:1 en 5; 241:2).

1.3.6 **Onveranderlikheid:** Ongeveer 4 keer (Gess. 26:3; 28:5; 279:2; 292:1).

1.3.7 **Majesteit/Verhewendheid:** Ongeveer 60 keer word daar na die verhewendheid van God verwys asook die feit dat Hy op die troon sit (o.a. Gess 2:2; 4:3; 5:3; 6:1; 7:3; 9:4; 10:1; 32:1; 34:2; 58:2; 86:1; 141:1; 178:1; 226:5; 243:3; 246:1; 257:1; 288:2; 293:2; 308:1; 335:1).

1.3.8 **Nabyheid:** Ongeveer 12 keer (o.a. Gess. 2:2; 78:1,2,3 en 4; 110:1 en 2; 248:3; 301:1; 302:2; 335:1; 353:3).

1.3.9 **Liefde:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 2:3; 6:1; 23:3; 29:3; 40:4; 56:3; 63:3; 74:1,2 en 4; 88:2; 98:1; 105:2; 216:4; 239:4; 317; 337:1; 345:6).

1.3.10 **Genade:** Ongeveer 70 keer (o.a. Gess 5:2; 6:1; 11:5; 17:3; 25:2; 30:3; 42:1; 50:2; 62:2; 79:1; 176:1; 240:2; 249:1; 296:1; 338:1; 346:1; 353:5).

1.3.11 **Barmhartigheid/ontferming:** Ongeveer 25 keer (o.a. Gess. 18:2; 51:1; 230:1 en 2; 284:3; 293:3; 347:1).

1.3.12 **Goedheid/goedertierenheid:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 4:1 en 4; 7:5; 40:4; 51:2; 240:4; 301:2).

1.3.13 **Lankmoedigheid:** Ongeveer 4 keer (Gess. 20:2; 31:1; 68:2; 250:1).

1.3.14 **Geregtigheid/regverdigheid:** Ongeveer 19 keer (o.a. Gess. 10:1; 25:2; 27:2; 37:3; 46:1; 62:4; 75:4; 186:1 en 2; 191:2; 194:2; 337:3).

1.3.15 **Mildadigheid:** Ongeveer 8 keer (o.a. Gess. 17:3; 18:1; 21:2; 24:3; 320:2).

1.3.16 **Trou:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 10:1; 12:1; 21:1; 25:1; 29:3; 41:3; 45:5; 47:3; 79:2; 107:2; 217:4; 284:2; 317:1; 318:3; 353:3).

1.4 **Dade**

1.4.1 **Heerskappy/regering:** Ongeveer 20 keer word daar verwys na God wat regeer en Sy heerskappy uitoefen (o.a. Gess. 4:1; 6:2; 10:1 en 3; 12:1; 45:1 en 4; 161:2; 175:3; 292:1).

1.4.2 **Beskikking/wil:** Ongeveer 18 keer (o.a. Gess. 25:1; 29:1; 34:5; 67:1; 70:3; 275:2; 293:2; 294; 302:2).

1.4.3 **Seën:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 5:1; 11:6; 22:1; 27:1; 29:2; 36:3; 42:2; 46:4; 53:1; 163:3; 296:1; 340:1).

1.4.4 **Straf/tugtuging:** Ongeveer 10 keer (Gess. 20:1; 28:4; 29:1; 34:4; 51:4; 65:3; 67:1; 134:4 en 5).

1.4.5 **Oordeel:** Ongeveer 3 keer (Gess. 72:3; 194:2; 252:3).

1.4.6 **Redding:** Ongeveer 10 keer (Gess. 11:7; 18:2; 33:1 en 2; 39:1; 52:2; 53:1; 62:2; 69:1; 79:1; 229:2; 241:2; 343:3).

1.4.7 **Wonderwerke/genesing:** Ongeveer 7 keer (Gess. 5:1; 42:1; 59:1; 87:1; 247:2; 273:2; 316:2).

1.4.8 **Openbaring:** Ongeveer 8 keer (o.a. Gess. 46:3; 105:2; 160:1; 286:2; 306:1 en 4).

1.5 God en die mens

1.5.1 **Verbondenheid:** Ongeveer 100 keer (o.a. Gess. 13:2; 14:3; 53:1 en 2; 56:3; 87:5; 100:5; 231:2; 239:2; 240:2; 284:5; 293:1; 337:1; 343:3; 346:2).

1.5.2 **God wat lei:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 31:2; 33:3; 40:1; 45:1; 79:2; 245:1; 273:2 en 4; 286:4; 298:1; 311:2; 323:2).

1.5.3 **God wat beskerm:** Ongeveer 11 keer (o.a. Gess 56:2; 70:1; 178:5; 217:1; 230:3; 269:1; 310:1; 343:2).

1.5.4 **God wat bevry:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 36:5; 39:1; 66:2; 69:1; 82:3; 177:2; 178:5; 240:3; 268:1).

1.5.5 **God wat rus en vrede bied:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 3:1; 5:2; 11:3; 32:2; 35:3; 58:3; 66:2; 286:2; 316:8; 337:3; 343:1; 349:3; 350:2).

1.5.6 **God en die nood/leed:** Ongeveer 28 keer (o.a. Gess. 20:4; 28:5; 30:6; 34:4; 40:6; 41:3; 47:2; 55:4; 56:2; 69:2; 70:2; 177:3; 226:4; 268:1; 283:1; 284:2; 296:1).

1.5.7 **God en die armes:** Ongeveer 2 keer (Gess. 84:2; 257:1).

1.5.8 **God wat troos:** Ongeveer 6 keer (Gess. 177:3; 256:2; 268:1; 282:1; 284:2; 318:5).

1.5.9 **God wat vergewe:** Ongeveer 28 keer (o.a. Gess. 32:1; 51:4; 54:1; 62:3; 68:2; 95:1; 240:2; 247:3; 249:3; 253:1; 284:4; 298:3; 305:3; 311:2; 329:1; 350:2; 353:5).

1.6 Ander

1.6.1 **Koninkryk van God:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 10:2; 27:2; 75:4; 208:3; 257:1; 288:2; 293:2; 294).

1.6.2 **Raad van God:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 20:1; 39:2; 44:2; 69:1; 95:2; 114:3; 176:4; 232:2; 298:1; 303:2).

1.6.3 **Spreekende God:** Ongeveer 10 keer (Gess. 66:1; 76:1; 112:3; 241:1; 306:3 en 4; 334:2; 340:2; 348:2; 349:2).

1.6.4 **Beloftes van God:** Ongeveer 8 keer (Gess. 36:6; 41:3; 76:4; 175:3; 239:4; 240:4; 284:4; 301:1).

1.6.5 **Mensvormige spreke oor God:** Ongeveer 150 keer (o.a. Gess. 2:1; 4:1; 8:2; 9:3; 11:6; 12:1; 13:2; 16:3; 34:1; 52:1; 68:3 en 4; 225:5; 247:1; 334:1; 343:1).

1.6.6 **Kennis/wysheid van God:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 11:2; 13:1; 33:4; 239:1; 241:4; 316:1; 318:5).

1.6.7 **God en ons land/volk:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 11:6; 22:1; 30:7; 33:1,2 en 3; 34:1; 36:1,2,3,4,5, en 6; 37:4; 54:1).

2. **DIE SKEPPING**

2.1 **Die wyse van skepping**

2.1.1 **Uit niks geskep:** Ongeveer 9 keer (Gess. 2:1; 9:3; 15:2 en 3; 23:1; 43:1; 47:2; 245:1; 246:1).

2.1.2 **Deur die Woord:** Ongeveer 4 keer (Gess. 3:2; 11:2; 12:1; 253:3).

2.2 **Die doel van die skepping:** Ongeveer 13 keer word gesing van die skepping wat God verheerlik en op Jesus wys. (Gess. 6:2; 8:1; 15:1; 23:1; 24:1; 47:4; 59:2 en 3; 61:2; 62:5; 106:1; 167:1; 193:2).

2.3 **Christus as skeppingsmiddelaar:** (Gess. 167:1; 245:2).

2.4 **Die Gees en die skepping:** (Ges. 15:1).

2.5 **Die geskape werklikheid (creatura):** Ongeveer 20 keer (Gess 2:1; 8:1; 19:1; 22:1; 47:2 en 4; 156:1; 158:2; 174:1 en 4; 175:1; 179:1; 181:1; 183:2; 195:1; 199:1 en 2; 264:1 en 2; 299:1; 344:1).

2.6 Die mens se verhouding tot die skepping:

(Ges.36:2).

2.7 Skepping in verband met verlossing: Ongeveer 3 keer

(Gess. 168:4; 179:2 en 4).

3. DIE MENS

3.1 Die mens voor die sondeval: Ongeveer 2 keer (Gess. 239:1 en 2).

3.2 Die nietigheid van die mens: Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 9:3; 11:5; 18:2; 20:3; 25:1; 26:1; 27:1; 57:1; 162:5; 200:1; 231:1; 235:2; 291:1).

3.3 Die mens as tweegeslagtelike wese: Ongeveer 4 keer (Gess. 239:1; 339:1; 340:1; 341:1).

3.4 Die sondigheid van die mens: Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 9:3; 13:3; 52:1; 108:1; 125:2; 130:1; 186:3; 197:3; 213:3; 222:2; 227:1,2,3,4,5 en 6; 232:2; 240:3; 253:3; 259:2; 265:2; 305:3; 318:2; 325:1).

3.5 Die mens as eenheidswese: Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 9:3; 10:3; 11:6; 29:4; 40:2; 61:2; 62:5; 63:2; 191:1; 212:2; 226:3; 236:3; 265:3; 273:1; 292:1; 319:2; 345:4; 348:1; 353:3).

3:6 Die mens en lyding: Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 25:3; 28:4; 30:6; 39:1; 66:2; 118:3; 134:4; 156:2; 165:2; 174:4; 202:1; 213:2; 226:2; 274:1; 275:4; 282:1; 286:1; 298:4; 328:1; 333:1 en 4; 345:2).

3.7 Die mens en sy sosiale verantwoordelikheid: Ongeveer 6 keer (Gess. 223:4; 260:1,2,3 en 4; 278:2)

3.8 Die mens en sy arbeid: Ongeveer 12 keer (Gess. 16:2 en 3; 17:2; 21:2; 30:2,3 en 4; 36:2; 42:2; 248:2; 249:2; 313:1).

3.9 Die mens en die huwelik: Ongeveer 4 keer (Gess. 316:1; 338:2; 339:3; 340:1).

3.10 Die mens as pelgrim: Ongeveer 4 keer (Gess. 59:4; 174:1; 283:1; 290:1).

3.11 Enkele belangrike eienskappe van die mens

3.11.1 Dankbaarheid: Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 5:1; 7:3; 16:2; 45:1; 66:2; 69:2; 101:4; 122:5; 130:4; 152:1; 180:2; 191:6; 226:3; 230:1; 253:1; 260:3; 312:3; 318:1; 336:1; 344:4; 346:1; 353:5).

3.11.2 **Vryheid:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 36:5; 53:2; 80:4; 99:1; 114:1 en 2; 131:2; 158:3; 163:4; 240:3; 244:2; 245:3; 320:3; 327:3; 337:4; 347:2; 353:2).

3.11.3 **Liefde:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 36:4; 74:2; 81:4; 89:2; 110:2; 121:3; 191:1,4 en 5; 212:4; 233:1; 258:3; 262:2; 289:1; 309:2; 327:4; 341:1).

3.11.4 **Vreugde:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 22:2; 29:1; 41:1; 66:3; 77:1; 88:1; 90:2; 102:1; 106:2; 129:2; 130:3; 137:3; 148:2; 149:3; 166:2; 168:4; 175:5; 181:2; 185:1; 201; 208:1; 213:1; 224:3; 226:3; 280:5).

3.11.5 **Hoop:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 27:2; 41:2; 45:1; 51:1; 57:3; 118:3; 120:6; 144:2; 147:2; 160:5; 169:4; 175:1,4 en 5; 207:4; 222:1; 236:3).

3.12 **Die mens se verhouding met God tot die volgende:**

3.12.1 **Vrees:** Ongeveer 8 keer (Gess. 8:3; 62:3; 67:1; 76:2; 138:3; 178:5; 266:3; 284:5).

3.12.2 **Smeking:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 9:1; 21:2; 41:3; 55:4; 198:1; 222:3; 240:3; 242:3; 284:3; 308:1; 346:3).

3.12.3 **Kind/Vader:** Ongeveer 60 keer (o.a. Gess. 46:1; 49:1; 50:1; 53:2; 74:4; 92:2; 97:5; 177:4; 197:4; 216:3;

228:1 en 2; 230:2; 231:1; 232:5; 245:11; 249:3; 253:1; 256:2 en 3; 265:2; 319:1 en 2; 320:2).

4. DIE VOORSIENIGHEID

4.1 Voorsienigheid en skepping: Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 10:1 en 3; 11:6; 16:2; 17:1 en 2; 19:1; 20:4; 21:1; 22:1; 24:1; 45:4; 47:3; 48:1; 229:1; 245:1; 246:1; 344:1).

4.2 Aspekte van die voorsienigheid:

4.2.1 Sorg/bewaring: Meer as 90 keer (o.a. Gess. 3:4; 5:1; 10:1; 16:2; 18:4; 22:1; 30:7; 36:4; 45:3; 48:1; 63:2; 65:2; 245:1; 253:6; 268:1; 273:2; 282:1; 286:2; 296:1; 318:1; 334:1; 345:2; 353:1 en 3).

4.2.2 God se beskikking/wil: Ongeveer 18 keer (o.a. Gess. 16:3; 25:1 en 3; 28:1; 30:1; 34:5; 35:1; 44:2; 67:3; 70:3; 245:1; 284:2; 302:2; 340:1; 343:2; 353:3).

4.2.3 Regering/heerskappy: Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 2:1; 4:1; 10:1; 24:1; 45:1 en 4; 61:1; 67:2; 84:3; 112:1; 162:1; 175:3; 292:1).

4.2.4 Wonderwerke: Ongeveer 7 keer (Gess. 5:1; 42:1; 59:1; 87:1; 247:2; 273:2; 316:2).

4.3 **Voorsienigheid en owerheid:** Ongeveer 4 keer (Gess. 30:7; 33:3; 37:4; 76:3).

5. DIE SONDE

5.1 Die omskrywing van die sonde

5.1.1 **Erfsonde/Erfsmet:** (Ges. 318:2; 322:2).

5.1.2 **Sonde as daad:** Ongeveer 9 keer (Gess. 4:1 en 2; 5:2; 40:5; 54:1; 122:1; 132:2; 242:3; 330:1).

5.1.3 **Sonde as selfsug:** Ongeveer 8 keer (Gess. 16:4; 66:3; 159:2; 216:2; 242:2).

5.1.4 **Sonde as mag:** Ongeveer 25 keer (Gess. 13:1; 31:2; 78:4; 80:4; 99:1; 135:2; 149:3; 151:3; 191:3; 192:1; 225:2; 226:2; 240:3; 241:1; 247:2;).

5.1.5 **Sonde as skuld:** Ongeveer 70 keer (Gess: 7:4; 27:3; 55:1; 57:3; 68:2; 95:1; 116:2; 149:2; 179:1; 222:2; 239:4; 245:5; 272:2; 302:1; 313:3; 328:3; 351:2).

5.2 Gevolge van die sonde

5.2.1 **Leed/smart:** [5x] Ongeveer 5 keer (Gess. 52:3; 132:3; 186:1; 191:5; 253:2).

5.2.2 **Skande:** Ongeveer 3 keer (Gess. 9:3; 162:4; 191:3).

5.2.3 **Vloek:** Ongeveer 6 keer (Gess 7:4; 118:1; 120:3; 123:2; 191:2).

5.2.4 **Verharding/verblindings:** Ongeveer 5 keer (Gess. 101:2; 220:4; 233:3; 238:1; 242:1).

5.2.5 **Sondedood:** Ongeveer 4 keer (Gess. 237:2; 151:3; 252:1 en 4).

5.3 Sonde in verhoudinge

5.3.1 **Tot God:** Ongeveer 5 keer (Gess. 220:4; 238:1; 239:3; 259:2; 304:2).

5.3.2 **Tot die naaste:** Ongeveer 2 keer (Gess. 165:3; 207:5).

5.3.3 **Sonde in die mens se verhouding tot homself:** Ongeveer 16 keer (Gess. 13:2 en 3; 53:1 en 2; 73:3; 192:3; 238:1; 240:3; 259:2).

5.3.4 **Tot die aarde:** Ongeveer 4 keer (Gess. 20:2; 130:1; 179:1 en 2).

5.4 Die Satan

5.4.1 Die mag van die Satan: Ongeveer 10 keer (Gess. 23:3; 31:3; 40:6; 50:4; 65:2; 216:4; 217:3; 253:4 en 6).

5.4.2 Die Satan se mag beperk: Ongeveer 7 keer (Gess. 24:2; 32:2; 149:1; 210:5; 217:1; 253:8; 353:2).

5.4.3 Die Satan verslaan/oorwin: Ongeveer 11 keer (Gess. 109:3; 118:3; 129:1; 130:2; 131:4; 142:2; 146:1; 150:3; 151:3; 217:3; 339:4).

5.4.4 Die stryd teen die Satan: Ongeveer 18 keer (Gess. 31:3; 36:5; 118:2; 138:3; 163:4; 210:5; 216:4; 217:4; 218:1; 226:2; 227:6; 253:6; 256:1; 293:4; 294; 303:1; 338:1; 345:4).

5.4.5 Die Satan se lot verseël: Ongeveer 3 keer (Gess. 165:2; 217:1 en 3).

6. DIE VERBOND

6.1 Verbond in die algemeen: Ongeveer 8 keer (Gess. 33:1; 35:3; 79:2; 82:3; 177:4; 195:3; 304:1; 337:3).

6.2 Vastheid van die verbond: Ongeveer 4 keer (Gess. 26:2; 43:7; 79:2; 316:3).

6.3 Genadeverbond: Ongeveer 2 keer (Gess. 318:1; 337:1).

6.4 **Heilsverbond:** Ongeveer 6 keer (Gess. 43:2; 158:1; 221:2; 232:1; 249:4; 316:2).

6.5 **Verbond en doop:** Ongeveer 3 keer (Gess. 318:3; 321:1; 323:3).

7. **GEBED**

7.1 **Bid:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 21:2; 33:3; 39:3; 49:2; 59:3; 104:2; 120:8; 134:4; 157:3; 160:5; 187:2; 188:2; 216:4; 234:5; 278:2; 301:4; 309:3).

7.2 **Voorbidding:** Ongeveer 4 keer (Gess. 18:4; 36:1; 156:2; 223:5).

7.3 **Gebedsversoek:** Ongeveer 6 keer (Gess. 51:2; 55:1; 192:3; 296:3; 301:1; 322:3).

7.4 **Gesamentlike gebed:** Ongeveer 3 keer (Gess. 184:2; 293:1; 313:2).

7.5 **Gebed en die onmoontlike:** (Ges. 301:4).

7.6 **Gebedsverhoring:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 21:1; 22:2; 41:1 en 3; 51:4; 55:4; 56:1; 66:2; 69:2; 102:2; 187:1; 198:1; 206:1; 211:2; 237:2; 275:2 en 5; 305:2; 311:3; 314:2; 316:7; 328:2; 334:3; 340:2; 343:1; 349:3).

7.7 **Dankgebede:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 3:1; 7:2; 34:2; 39:3; 59:4; 66:3; 102:2; 314:1; 331:1 en 2).

7.8 **Smeekgebede:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 9:1; 18:2; 21:2; 41:3; 51:4; 55:4; 56:1; 59:4; 198:1; 222:3; 240:3; 243:1; 284:3; 308:1; 313:2; 314:1).

7.9 **Gebed en die Gees:** Ongeveer 10 keer (Gess. 50:2; 55:4; 146:2; 155:1; 163:3; 206:2; 212:4; 213:1; 215:3; 296:3).

8. JESUS CHRISTUS

8.1 **Lof/aanbidding:** Ongeveer 100 maal word lof en aanbidding aan Hom gemeld (o.a. Gess. 1:2; 7:3; 80:2; 87:4; 88:1,2,3 en 4; 90:2; 107:2; 112:5; 173:2; 182:1,2,4 en 5; 183:1; 186:1; 188:2 en 3; 193:2; 221:1; 230:1,2 en 3; 245:11; 265:4).

8.2 Titels en benaminge

8.2.1 **Seun van God:** Ongeveer 17 keer (o.a. Gess. 3:3; 4:2; 93:3; 127:1; 144:1; 170:1; 201:1; 245:2).

8.2.2 **Here:** Ongeveer 70 keer (o.a. Gess. 75:3; 83:1; 99:1; 101:1; 128:3; 137:3; 148:2; 150:1; 236:1; 289:1).

8.2.3 **Christus:** Ongeveer 90 keer (o.a. Gess. 78:2; 80:1; 82:1; 86:3; 108:2; 113:3; 145:2; 186:1; 234:2).

8.2.4 **Heiland:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 57:1; 81:1; 118:2; 120:2; 199:1; 227:6; 231:3; 275:2; 344:4).

8.2.5 **Messias:** Ongeveer 3 keer (Gess. 80:2; 182:2; 220:4).

8.2.6 **Herder/Leidsman:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 73:1; 118:2; 120:6; 185:2; 189:1; 254:3; 267:1; 275:3; 285:3; 290:3; 296:2; 322:3; 347:2).

8.2.7 **Kneg:** Ongeveer 8 keer (Gess. 84:3; 86:2; 164:1; 222:1,2 en 3; 234:7; 329).

8.2.8 **Gesalfde:** Ongeveer 5 keer (Gess. 88:4; 149:3; 161:1; 234:2; 285:3).

8.2.9 **Verlosser:** Ongeveer 25 keer (o.a. Gess. 1:2; 69:1; 73:1; 75:1; 88:2; 104:4; 109:1; 135:2; 241:2; 289:1).

8.2.10 **Saligmaker:** Ongeveer 2 keer (Gess. 76:1; 112:1).

8.2.11 **Vriend:** Ongeveer 5 keer (Gess. 106:4; 122:5; 157:2; 236:1; 260:3).

8.2.12 **Koning:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 19:2; 78:3; 80:2; 81:1; 88:3; 100:3; 106:5; 110:1; 112:2; 138:2; 148:1; 157:1; 162:2; 182:5; 215:1; 234:7; 290:2).

8.2.13 **Priester:** Ongeveer 6 keer (Gess. 149:3; 154:1; 157:2 en 3; 234:2 en 7).

8.2.14 **Profeet:** Ongeveer 2 keer (Gess. 234:2 en 7).

8.2.15 **Regter:** Ongeveer 6 keer (Gess. 227:6; 234:7; 245:5; 246:2; 252:1 en 3).

8.2.16 **Lewensvors:** Ongeveer 5 keer (Gess. 137:2 en 3; 151:3; 154:3; 236:2).

8.2.17 **Middelaar:** Ongeveer 19 keer (o.a. Gess. 75:1; 100:5; 122:2; 124:3; 127:1; 154:2; 169:3; 209:1; 234:3; 305:3; 326:1).

8.2.18 **Raadsman:** Ongeveer 4 keer (Gess. 34:6; 77:3; 88:2; 105:2).

8.2.19 **Wonderbare:** Ongeveer 5 keer (Gess. 34:6; 61:1; 77:3; 88:2; 105:2).

8.3 **Metafore**

8.3.1 **Jesus as Brood/lebensbrood:** Ongeveer 6 keer
(Gess. 141:2; 193:1; 289:1; 303:2; 325:1; 329).

8.3.2 **Jesus as Lig:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 77:1;
78:2; 93:4; 111:2; 142:1; 184:3; 295:3).

8.3.3 **Jesus as die Rots:** Ongeveer 7 keer (Gess. 4:2;
129:2; 192:1 en 4; 200:3; 284:2; 353:4).

8.4 **Geskiedenis**

8.4.1 **Belofte/voorspelling:** Ongeveer 5 keer word daar
gesing oor Jesus se koms wat voorspel is (Gess. 75:2; 79:2;
83:1; 102:1; 172:2).

8.4.2 **Geboorte/menswording:** Ongeveer 90 keer (o.a.
Gess. 7:4; 73:1; 74:1; 78:2; 80:3; 82:1; 88:3; 94:1; 95:2;
101:3; 106:4; 132:1; 157:2; 184:3; 236:2; 245:1; 304:2).

8.4.3 **Aardse optrede:** Daar word ongeveer 4 keer oor
Jesus se aardse optrede gesing (Gess. 184:4; 255:1; 292:5;
339:2).

8.4.3.1 **Doop van Jesus:** (Ges. 112:3).

8.4.3.2 **Wonderwerke:** Ongeveer 3 keer (Gess. 112:4; 163:1;
339:2).

8.4.3.3 **Genesings:** Ongeveer 7 keer (Gess. 123:1; 237:2 en 3; 242:3; 254:2; 275:3; 345:5).

8.4.3.4 **Verdrukted/hongeriges:** Ongeveer 2 keer (Gess. 76:3; 222:3).

8.4.3.5 **Saligsprekinge/lering:** Ongeveer 4 keer (Gess. 237:2; 257:1,2 en 3).

8.4.4 **Vernedering:** Ongeveer 3 keer (Gess. 127:2; 132:1; 164:2).

8.4.4.1 **Lyding:** Ongeveer 80 keer (o.a. Gess. 3:4; 40:3; 41:4; 51:3; 73:1; 109:3; 114:2 en 3; 119:1; 125:1; 132:2 en 3; 194:4; 196:2; 227:2; 242:1; 275:4; 286:1; 326:2).

8.4.4.2 **Kruis:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 3:3; 114:3; 120:6; 124:1 en 4; 134:2; 140:4; 157:1; 221:2; 268:4; 286:1; 345:5).

8.4.4.3 **Dood van Jesus:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 3:3; 44:2; 121:2; 143:3; 150:2; 186:3; 236:2; 253:5; 331:1).

8.4.4.4 **Begrafnis/graf:** Ongeveer 19 keer (o.a. Gess. 86:4; 121:2; 126:1; 136:1; 137:2; 139:1; 140:1; 147:1; 148:1; 196:3; 245:4).

8.4.5 **Verhoging:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 125:3; 147:2; 154:1; 157:1; 158:2; 163:4; 193:3).

8.4.5.1 **Opstanding:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 135:1; 136:1; 137:2 en 3; 139:1; 140:2; 142:3; 144:1; 146:1; 148:1; 151:1; 154:2; 196:3; 236:2).

8.4.5.2 **Hemelvaart:** Ongeveer 10 keer (Gess. 154:2; 157:2; 159:1; 160:1; 161:1; 162:1; 163:1 en 4; 245:4; 323:1).

8.4.5.3 **Wederkoms:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 142:3; 156:1; 159:2; 160:4; 165:1; 166:1 en 2; 168:1; 170:2; 172:1; 173:3; 182:5; 193:3; 223:5; 245:5).

8.5 **Jesus en Verlossing**

8.5.1 **Jesus wat vir die sondaar sterf:** Meer as 40 keer word gesing van Jesus wat vir ons/ in ons plek gesterf het (o.a. Gess. 10:2; 44:3; 51:3; 114:3; 115:2; 118:1; 119:1; 122:5; 127:2; 133:2:144:2; 146:1; 152:1; 164:1; 184:2; 196:2; 253:5; 264:4; 308:2; 315; 326:2; 330:1; 331:1).

8.5.2 **Jesus wat Homself geoffer het:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 53:1; 67:2; 114:3; 120:5; 128:2; 134:1; 135:1; 164:1; 184:1; 202:3; 254:1).

- 8.5.3 **Jesus wat oorwin/sonde, dood en hel:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess 7:4; 83:1; 84:7; 86:4; 88:3; 117:1; 122:2; 129:1; 135:1; 137:1 en 2; 146:1; 151:3; 162:1; 245:4).
- 8.5.4 **Jesus wat van sonde bevry/verlos:** Ongeveer 8 keer (Gess. 40:3; 57:4; 82:2; 84:7; 87:4; 115:1; 118:2; 145:2; 245:3).
- 8.5.5 **Jesus wat die lewe deur Sy dood verwerf:** Ongeveer 12 keer (Gess. 1:2; 114:3; 118:2; 127:3; 135:1 en 2; 146:1; 150:2; 167:2; 184:4; 325:1; 331:1).
- 8.5.6 **Jesus wat vir ons die heil/saligheid verwerf het:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 46:2; 50:4; 80:1; 87:2; 88:1; 106:2; 108:1; 152:1; 184:3; 186:3; 199:3; 211:3).
- 8.5.7 **Jesus wat verlos/bevry:** Ongeveer 60 keer (o.a. Gess. 4:2; 82:3; 90:3; 104:1; 121:2; 123:2; 135:2; 145:2; 149:3; 194:2; 282:1; 286:1; 326:2; 347:2).
- 8.5.8 **Versoening:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 44:3; 57:3; 74:1; 110:2; 120:2; 127:1; 168:3; 186:1; 191:2; 197:3; 221:3; 233:3; 244:2; 253:5; 263:1; 286:3).
- 8.5.9 **Losprys:** (Ges. 186:1).

8.5.10 **Jesus wat die prys betaal:** Ongeveer 7 keer (Gess. 121:1; 122:3; 127:1; 128:2; 186:3; 254:3; 330:2).

8.5.11 **Bloed van Jesus:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 2:3; 4:2; 48:2; 52:3; 57:3; 115:1; 125:2; 131:5; 147:3; 171:2; 199:2; 227:5; 233:1; 264:4; 275:2; 297:3; 304:2; 320:3; 327:3; 331:2; 347:3; 353:5).

8.6 Christus en die mens/gelowige

8.6.1 **Korporatiewe verbondenheid:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 118:2 en 3; 136:2; 138:1 en 2; 139:3; 144:2; 147:3; 149:1 en 2; 150:2; 156:2; 164:3; 174:1; 232:5; 320:3).

8.6.2 **Beskerming/bewaring:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 200:1; 226:2; 235:2; 260:3; 295:5; 345:2).

8.6.3 **Leiding:** Ongeveer 38 keer (o.a. Gess. 66:3; 130:3; 149:1; 175:2; 180:2; 188:3; 194:5; 221:5; 254:2 en 3; 270:1,2 en 3; 275:3; 286:4; 322:3).

8.6.4 **Vrede/rus in die gemoed:** Ongeveer 25 keer (o.a. Gess. 85:1; 113:1 en 2; 119:1; 124:4; 130:1,2 en 4; 199:2; 200:3; 221:4; 295:6; 296:2; 299:1; 353:5).

8.6.5 **Tugtiging:** (Ges. 286:3)

8.6.6 **Troos:** Ongeveer 11 keer (Gess. 138:2 en 4; 200:2; 237:2; 242:1; 275:2; 282:1; 284:2; 286:3; 318:5; 328:1).

8.6.7 **Hulp in nood:** Ongeveer 12 keer (Gess. 197:2; 200:1; 218:1; 278:2; 279:1; 282:1; 299:1,2 en 3; 318:5; 321:4).

8.6.8 **Seën:** Ongeveer 14 keer (o.a. Gess. 148:1; 155:2; 202:1; 203:1 en 2; 209:2; 223:3; 225:5; 277:1; 323:4; 324:2).

8.7 Eienskappe

8.7.1 **Goedheid:** Ongeveer 6 keer (Gess. 33:2; 99:2; 233:1; 295:6; 345:2).

8.7.1.1 **Genade:** Ongeveer 24 keer (o.a. Gess. 97:1; 116:2; 149:1; 163:1; 203:3; 218:2; 268:4; 278:2; 289:2; 295:1; 317; 345:6).

8.7.1.2 **Barmhartigheid/medelye:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 81:2; 194:4; 202:3; 223:3 en 4; 226:2; 227:1; 230:1; 295:5).

8.7.1.3 **Liefde:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 104:3; 114:1; 115:2; 125:2; 130:2; 141:2; 156:3; 163:1; 191:2 en 3; 221:2; 236:2).

8.7.1.4 **Trou:** Ongeveer 14 keer (o.a. Gess. 85:1; 106:4; 123:4; 163:3; 180:1; 195:3; 228:2; 244:2; 290:1 en 2; 316:7).

8.7.1.5 **Lankmoedigheid:** Ongeveer 6 keer (Gess. 119:1; 120:3; 124:1; 254:2; 275:4; 279:3).

8.7.1.6 **Sagmoedigheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 81:2; 296:2).

8.7.1.7 **Vergewe/vergifnis:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 19:2; 115:1; 202:3; 244:1; 265:2; 302:1; 328:3; 345:3; 353:5).

8.7.2 **Mag:** Ongeveer 12 keer (o.a. Gess. 77:2; 88:2; 96:3; 137:1; 163:3; 225:1).

8.7.2.1 **Almag/Alvermoë:** Ongeveer 6 keer (Gess. 77:2; 88:2; 96:3; 137:1; 163:3; 225:1; 345:2).

8.7.2.2 **Heerskappy:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 77:3; 80:2 en 3; 84:3; 88:3; 144:3; 149:3; 162:5; 171:1; 173:1; 180:1; 182:4; 285:3).

8.7.2.3 **Oorwinning:** Sien: Jesus en Verlossing, 2.8.5.4.

8.7.2.4 **Alwetendheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 169:1; 278:1).

8.7.3 **Hoogheid**

8.7.3.1 **Verhewendheid:** Ongeveer 17 keer (o.a. Gess. 5:3; 125:3; 145:2; 158:2; 184:1; 194:5; 199:1; 252:1; 323:1).

8.7.3.2 **Verhoging/verheerliking:** Ongeveer 16 keer (o.a. Gess. 125:3; 147:2; 157:1; 158:2; 193:3; 207:3; 209:1; 289:2; 332:1).

8.7.3.3 **Troon:** Ongeveer 15 keer (o.a. Gess. 158:1; 171:1; 178:1; 193:1; 243:3; 267:1; 282:2; 295:6; 303:1).

8.7.3.4 **Aan God se regterhand:** Ongeveer 6 keer (Gess. 158:2; 160:2; 161:2; 173:1; 218:1; 245:4).

8.7.3.5 **Heiligheid:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 81:2; 183:1; 194:2 en 4; 275:1 en 5; 287).

8.7.4 **Nederigheid:** Ongeveer 3 keer (Gess. 7:4; 99:3; 267:1).

8.7.4.1 **Sagmoedigheid:** Sien: Eienskappe, 8.7.

8.7.4.2 **Gehoorsaamheid:** Ongeveer 4 keer (Gess. 7:4; 114:2; 120:3; 157:1).

8.7.5 **Geregtigheid/regverdigheid:** Ongeveer 16 keer
(o.a. Gess. 77:3; 81:2; 118:1; 135:2; 169:1; 186:1 en 2;
215:1; 222:1; 243:3).

8.8 Ander

8.8.1 **Sondeloosheid:** Ongeveer 6 keer (Gess. 97:1; 99:2;
109:3; 128:2; 130:2; 275:1).

8.8.2 **Christus as God en mens tegelyk:** Ongeveer 10 keer
(o.a. Gess. 45:5; 97:2 en 3; 101:3; 110:1 en 2; 158:2;
196:1; 281:1; 299:1).

8.8.3 **Christus en die ewigheid:** Ongeveer 11 keer (o.a.
Gess. 77:3; 96:3; 110:1; 137:4; 160:6; 181:2; 219:1).

8.8.4 **Christus as Voorspraak:** Ongeveer 9 keer (Gess.
19:2; 41:4; 46:3; 55:1; 155:1 en 3; 156:2; 234:7; 253:5).

8.8.5 **Christus as die Regter/oordeel:** Ongeveer 6 keer
(Gess. 227:6; 234:7; 245:5; 246:2; 252:1 en 3).

8.8.6 **Christus en die hoop:** Ongeveer 12 keer (o.a.
Gess. 144:2; 147:2; 160:5; 169:4; 175:4; 179:3; 322:1).

8.8.7 **Christus en die Skepping:** Ongeveer 4 keer (Gess.
167:1; 183:3; 219:1; 245:2).

8.8.8 **Uniekheid van Christus:** Ongeveer 2 keer (Gess. 149:3; 187:2).

8.8.9 **Die lewende Jesus:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 113:1; 135:1; 137:3; 138:2,3 en 4; 144:3; 145:1; 146:3; 149:2; 150:1; 180:1; 207:2; 279:5; 281:2; 305:3).

8.8.10 **Christus en die uitverkiesing:** Ongeveer 4 keer (Gess. 3:3; 10:2; 95:2; 243:3).

9. DIE HEILIGE GEES

9.1 **Lof/aanbidding:** Ongeveer 18 keer word lof en aanbidding aan die Heilige Gees gemeld (o.a. Gess. 1:4; 4:4; 7:3; 8:3; 72:5; 75:5; 160:6; 178:5; 204:1; 206:2; 214:1; 265:4).

9.2 Benamings:

9.2.1 **Skepper-Gees:** Ongeveer 3 keer (Gess. 206:2; 210:1 en 7).

9.2.2 **Gees van Waarheid:** (Ges. 208:1).

9.2.3 **Gees van God/Vader:** Ongeveer 6 keer (o.a. Gess. 206:2; 210:6; 211:1; 214:1).

9.2.4 **Waarheidsleraar:** (Ges. 207:3).

9.2.5 **Heilbewerker:** (Ges. 120:7).

9.2.6 **Leidsman:** Ongeveer 3 keer (Gess. 207:3; 208:1; 210:5).

9.2.7 **Trooster:** Ongeveer 4 keer (Gess. 7:3; 205:2; 208:2; 210:2).

9.3 Metafore

9.3.1 **Lewensbron:** (Ges. 210:2).

9.3.2 **Lig:** Ongeveer 7 keer (Gess. 55:3; 95:3; 152:2; 207:1; 208:1; 210:3; 235:3).

9.3.3 **Vuur:** Ongeveer 3 keer (Gess. 207:1; 208:1; 214:2).

9.3.4 **Gawe:** Ongeveer 2 keer (Gess. 74:3; 142:2).

9.3.5 **Pand:** Ongeveer 3 keer (Gess. 149:2; 160:2; 232:4).

9.4 Eienskappe

9.4.1 **Almag/Krag:** Ongeveer 9 keer (Gess. 3:4; 5:3; 149:1; 155:1; 207:3; 210:1 en 7; 211:1; 245:6).

9.4.2 **Majesteit/verhewendheid:** (Ges. 5:3).

9.4.3 **Ewig:** Ongeveer 3 keer (Gess. 4:4; 214:4; 246:3).

9.4.4 **Ontferming/goedheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 269:3; 318:4).

9.4.5 **Trou/getrouheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 214:1 en 4).

9.4.6 **Liefde:** Ongeveer 3 keer (Gess. 208:3; 210:4; 215:3).

9.5 Die werk van die Heilige Gees

9.5.1 **Die Gees wat bevry:** Ongeveer 4 keer (Gess. 159:2; 205:2; 208:3; 268:3).

9.5.2 **Die Gees wat toerus/versterk:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 138:3; 155:1; 164:3; 208:1; 210:1 en 7; 212:1; 214:1; 245:6).

9.5.3 **Die Gees wat troos/leer/lei:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 1:3; 4:3; 7:3; 22:3; 34:3; 47:3; 95:3; 120:7; 155:1; 187:4; 199:4; 205:2; 206:1; 207:4; 210:2; 211:1; 226:3; 253:7; 339:3; 345:6).

9.5.4 **Die Gees wat bewaar/beskerm:** Ongeveer 5 keer
(Gess. 3:4; 208:2; 213:3; 214:1; 269:3).

9.5.5 **Die Gees wat in ons woon/oor ons regeer:** Ongeveer
20 keer (o.a. Gess. 7:3; 23:2; 30:3; 158:1; 181:1; 197:4;
206:1 en 2; 213:1; 241:8; 320:4; 321:3).

9.5.6 **Die Gees wat in ons werk:** Ongeveer 22 keer (o.a.
Gess. 51:4; 87:5; 146:2; 164:3; 207:5; 208:3; 210:4; 212:3;
215:2; 259:2; 343:3; 351:3).

9.5.7 **Die Gees wat stuur/getuies maak:** Ongeveer 5 keer
(Gess. 206:1; 208:2; 210:3; 211:2; 212:4).

9.5.8 **Die Gees wat oortuig:** Ongeveer 4 keer (Gess.
155:1; 213:3; 216:1; 351:3).

9.5.9 **Die Gees wat versoen:** (Ges. 57:1).

9.5.10 **Die Gees wat laat herlewe:** Ongeveer 2 keer (Ges.
21:2; 149:2).

9.5.11 **Die Gees wat die beloftes van God realiseer:** Ges.
155:3).

9.5.12 **Die Gees wat ons in gemeenskap met Christus bring:** Ongeveer 7 keer (Gess. 125:3; 163:4; 164:3; 188:1; 195:4; 216:4; 320:4).

9.5.13 **Die Gees wat Christus vir Sy aardse taak toegerus het:** (Ges. 234:2).

9.5.14 **Die vrug van die Gees:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 74:3; 87:5; 205:2; 208:1; 212:4; 215:3; 226:3; 259:1; 315; 325:2; 326:3).

9.5.15 **Die gawes van die Gees:** Ongeveer 6 keer (Gess. 51:3; 207:1; 214:2; 278:2; 313:3; 316:6).

9.6 Ander

9.6.1 **Woord en Gees:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 21:2; 97:5; 145:2; 191:3; 203:3; 205:1; 207:1 en 3; 215:3; 221:5; 235:3; 249:5).

9.6.2 **Die Gees en hoop:** Ongeveer 2 keer (Gess. 45:5; 207:4).

9.6.3 **Die Gees en Koninkryk:** Ongeveer 2 keer (Gess. 208:3; 216:1).

9.6.4 **Die Gees en Christus:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 149:1; 176:2; 195:4; 205:2; 209:1; 210:6; 214:1; 234:2; 246:2).

9.6.5 **Die Gees en heil:** Ongeveer 4 keer (Gess. 204; 205:2; 214:1; 241:9).

9.6.6 **Die Gees en Skepping:** (Ges. 15:1).

9.6.7 **Die Gees en ons gees:** Ongeveer 3 keer (Gess. 4:3; 212:2; 226:3).

10. DIE HEIL EN DIE HEILSWEG

10.1 **Die heil:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 34:4; 40:1; 46:2; 50:3; 54:1; 88:1; 108:1; 113:2; 120:4; 168:3; 174:1; 182:3; 192:1; 193:3; 204; 205:2; 211:3; 224:1; 236:3; 239:3; 241:9; 265:3; 272:1; 287:1; 296:1; 305:3; 316:5; 327:4; 350:2).

10.2 Die heilsweg

10.2.1 **Roeping:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 4:3; 223:2; 227:4; 250:1; 251:1 en 2; 252:1,3 en 4).

10.2.2 **Wedergeboorte:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 9:4; 54:1; 55:3; 74:2; 97:5; 101:2; 107:2; 122:3; 125:2; 138:1; 149:2; 165:4; 186:3; 188:1; 205:1; 207:3; 216:1; 222:2; 227:4; 239:4; 252:4; 272:2; 333:1; 335:1).

10.2.3 **Geloof:** Ongeveer 80 keer (o.a. Gess. 19:2; 39:1; 45:3; 46:1; 51:2; 53:2; 56:3; 70:3; 71:2; 87:5; 97:5; 98:1; 112:5; 145:1; 163:1; 167:1; 169:3; 175:3; 179:3; 198:1; 211:3; 220:5; 238:2; 240:4; 253:3; 255:2; 273:3; 284:4; 297:6; 309:2; 312:2; 337:3; 345:3; 353:2).

10.2.4 **Regverdiging:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 7:5; 53:2; 57:4; 65:2; 68:2; 72:4; 115:1; 117:2; 122:1; 127:3; 131:5; 168:3; 169:3; 194:4; 198:1; 227:6).

10.2.5 **Bekering:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 7:4; 9:2; 44:1; 46:3; 51:2; 57:1; 92:2; 163:1; 182:3; 196:1; 205:1; 208:2; 218:2; 220:1 en 5; 224:3; 227:2; 233:2; 238:2; 243:3; 244:1; 247:3; 248:3; 249:3; 252:1,2 en 3; 256:2; 267:1; 295:2; 310:2).

10.2.6 **Heiliging:** Ongeveer 100 keer (o.a. Gess. 9:4; 40:5; 46:1; 53:2; 74:4; 95:1; 123:4; 135:2; 138:3; 159:2; 174:4; 175:4; 190:1,2,3,4 en 5; 191:3; 199:4; 209:2; 212:1; 213:3; 225:4; 238:3; 241:8; 258:2; 259:1; 262:6; 269:1; 273:1; 274:1; 275:1 en 5; 319:2; 320:4; 328:1; 332; 336:2; 343:3).

10.2.7 **Volharding:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 165:3; 179:3; 188:3; 189:2; 195:2; 200:3; 213:2; 217:2;

235:2; 245:6; 253:6; 258:1; 266:3; 269:3; 321:4; 333:3;
335:2; 337:3).

10.2.8 **Goeie werke:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 25:4;
30:4; 32:2; 49:1; 109:2; 120:8; 169:2; 173:5; 175:4; 209:2;
223:5; 226:2; 232:4; 240:4; 245:8; 264:5; 344:3; 353:2).

11. DIE HEILIGE SKRIF

11.1 Eienskappe van die Bybel

11.1.1 **Betroubaarheid:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 4:4;
41:3; 43:6; 45:2; 79:2; 105:1; 209:1; 228:2; 250:2; 255:1;
256:3; 274:2; 297:5; 306:1 en 2; 335:2).

11.1.2 **Duidelikheid:** Ongeveer 6 keer (Gess. 208:2;
305:1; 307:1; 337:4; 349:2; 352).

11.1.3 **Gesag:** Ongeveer 3 keer (Gess. 30:7; 207:3;
303:1).

11.1.4 **Genoegsaamheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 283:1;
285:2).

11.1.5 **Onfeilbaarheid:** (Ges. 306:1).

11.2 Die Bybel en die gelowige

11.2.1 **Die Bybel as gids:** Ongeveer 8 keer (o.a. Gess.
28:7; 221:5; 235:3; 261:2; 305:1; 307:2).

11.2.2 **Die Bybel as fondament:** Ongeveer 3 keer (Gess. 36:6; 306:4; 312:3).

11.2.3 **Die Bybel as vertroosting:** Ongeveer 2 keer (Gess. 138:4; 302:2).

11.2.4 **God wat deur Sy woord regeer:** Ongeveer 3 keer (Gess. 21:2; 207:3; 245:6).

11.2.5 **God wat Hom deur Sy woord openbaar:** Ongeveer 2 keer (Gess. 306:1 en 4).

12. **SAKRAMENTE**

12.1 **Die doop**

12.1.1 **Die doop en die drie-eenheid:** Ongeveer 3 keer (Gess. 319:1; 320:1; 322:1).

12.1.2 **Die doop as teken:** (Ges. 322:2).

12.1.3 **Die betekenis van die doop.**

12.1.3.1 **Eiendom van God/Christus:** Ongeveer 6 keer (Gess. 318:1; 319:1 & 2; 320:2; 321:1; 322:2).

12.1.3.2 **Inlywing in die liggaam van Christus - die kerk:** (Ges. 316:4).

12.1.3.3 **Vereniging met Christus:** (Ges. 320:3).

12.1.3.4 **Inlywing in die verbond:** Ongeveer 4 keer (Gess. 316:2; 318:3; 321:1; 323:3).

12.1.3.5 **Reiniging/afwassing van sondes:** Ongeveer 2 keer (Gess. 320:3; 322:2).

12.1.4 **Die doop en die nuwe lewe:** Ongeveer 6 keer (Gess. 319:2; 320:3 & 4; 321:4; 322:3; 323:1).

12.1.5 **Die doop en die kind:** Ongeveer 4 keer (Gess. 318:1 en 2; 321:1; 322:2).

12.1.6 **Die doop deur God/Christus ingestel:** Ongeveer 3 keer (Gess. 318:3; 322:1; 323:2).

12.1.7 **Die doop en die ouer:** Ongeveer 2 keer (Gess. 318:4 & 5).

12.1.8 **God handel in die doop:** Ongeveer 6 keer (Gess. 318:1 & 3; 320:2 & 4; 322:2; 323:3).

12.1.9 **Die doop as troos:** Ongeveer 5 keer (Gess. 318:5; 320:1,2,3 & 4).

12.2 Die nagmaal

12.2.1 Nagmaal en Jesus se teenwoordigheid: Ongeveer 3 keer (Gess. 324:1; 327:1; 331:1).

12.2.2 Nagmaal as 'n fees: Ongeveer 2 keer (Gess. 324:1; 330:1).

12.2.3 Nagmaal as teken: Ongeveer 4 keer (Gess. 324:1; 327:4; 330:2; 331:2).

12.2.4 Nagmaal as gedagtenismaal: Ongeveer 5 keer (Gess. 324:2; 325:1; 326:1; 327:2; 330:1).

12.2.5 Nagmaal as versterking van die geloof: Ongeveer 7 keer (Gess. 324:3 en 4; 325:2; 326:3 en 4; 329:1; 331:1).

12.2.6 Nagmaal en die toekoms: Ongeveer 2 keer (Gess. 324:4; 326:4).

12.2.7 Nagmaal en die vergifnis van sonde: Ongeveer 3 keer (Gess. 327:3; 328:1 en 3).

13. DIE KERK

13.1 Ontstaan van die kerk: Ongeveer 5 keer (Gess. 162:3; 196:1; 209:1; 214:2; 229:2).

13.2 **Beelde vir die kerk**

13.2.1 **Volk van God:** Ongeveer 18 keer (o.a. Gess. 23:3; 69:2; 72:4; 73:3; 100:1; 156:3; 161:2; 215:1; 269:2; 309:2; 324:5; 331:1; 334:3).

13.2.2 **Bruid:** Ongeveer 6 keer (Gess. 174:2; 176:2; 177:2; 223:5; 251:1; 341:2).

13.2.3 **Liggaam:** Ongeveer 10 keer (o.a. Gess. 155:3; 156:3; 163:3 en 4; 193:1; 290:3; 309:3; 313:2).

13.2.4 **Kudde:** Ongeveer 4 keer (Gess. 14:1; 83:3; 227:3; 254:3).

13.2.5 **Tempel:** Ongeveer 4 keer (Gess. 205:1; 213:1; 311:3; 335:1).

13.3 **Die kerk as gemeente van Christus:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 146:2; 207:3; 224:3; 225:3; 280:2; 303:3; 309:3; 310:2; 316:5 en 7; 321:1; 331:1; 335:1; 336:2).

13.4 **Eienskappe van die kerk**

13.4.1 **Eenheid:** Ongeveer 14 keer (o.a. Gess. 58:4; 129:2; 208:1; 221:4; 223:1; 234:4; 245:7; 246:3; 309:3; 327:3; 337:2).

13.4.2 **Heiligheid:** Ongeveer 4 keer (Gess. 245:7; 246:3; 309:2; 336:2).

13.4.3 **Algemeenheid:** Ongeveer 2 keer (Gess. 245:7; 246:3).

13.4.4 **Apostolisiteit:** (Ges. 333:1).

13.5 **Ander**

13.5.1 **Die Koninkryk:** Ongeveer 20 keer (o.a. Gess. 10:2; 27:2; 75:4; 96:1; 100:2; 138:2; 156:3; 169:4; 175:4; 208:3; 216:1; 285:2; 293:2).

13.5.2 **Strydend en triomferend:** Ongeveer 8 keer (o.a. Gess. 30:7; 32:2; 218:1; 266:3; 269:3; 321:4).

13.5.3 **God wat Sy kerk regeer:** Ongeveer 4 keer (Gess. 32:3; 207:3; 211:1; 215:1).

13.5.4 **God wat Sy kerk bewaar:** Ongeveer 3 keer (Gess. 7:5; 160:3; 218:1).

13.5.5 **God wat Sy kerk bou:** Ongeveer 10 keer (Gess. 38:4; 160:3; 205:1; 218:3; 224:3; 225:3; 234:5; 316:5 en 7; 339:4).

13.5.6 **Die kerk en die toekoms:** Ongeveer 6 keer (Gess. 173:5; 176:2; 223:5; 251:1; 254:3; 341:2).

14. TOEKOMSVERWAGTING

14.1 Individuele toekomsverwagting

14.1.1 **Die dood:** Ongeveer 30 keer (o.a. Gess. 26:2; 27:3; 28:6; 40:6; 44:2; 50:4; 68:4; 80:4; 122:5; 138:1; 145:1; 175:1 en 2; 195:3; 226:5; 280:1; 281:3 en 4; 285:1; 290:3; 302:4; 314:3).

14.1.2 **Die tussentoestand:** Ongeveer 7 keer (Gess. 180:4; 245:10; 281:2; 282:2; 289:2; 292:1 en 4).

14.2 Universele toekomsverwagting

14.2.1 **Algemene toekomsverwagting:** Ongeveer 50 keer (o.a. Gess. 4:1, 2 en 4; 9:4; 29:4; 40:3; 41:2; 45:1, 3 en 5; 51:1; 57:3; 94:1; 118:3; 143:3; 144:2; 147:2; 175:1,2,4 en 5; 218:3; 222:1; 279:5; 283:2; 288:2,4,5 en 6; 299:3; 321:2; 333:4; 342:3).

14.2.2 **Tekens van die tye:** Ongeveer 8 keer (Gess. 165:2 en 3; 168:1; 170:1 en 2; 172:3; 262:3; 266:2).

14.2.3 **Die antichris:** (Ges. 165:1).

14.2.4 **Die Wederkoms van Christus:** Ongeveer 40 keer (o.a. Gess. 142:3; 156:1; 159:2; 160:4; 165:1; 166:1 en 2; 168:1; 170:2; 172:1; 173:3; 182:5; 193:3; 223:5; 245:5).

14.2.5 **Die opstanding:** Ongeveer 9 keer (Gess. 144:2; 147:1; 168:2; 180:3; 202:2; 232:5; 245:9; 246:3; 289:2).

14.2.6 **Die laaste gerig:** Ongeveer 15 keer (o.a. Gess. 72:3; 143:1; 168:1 en 3; 169:1,2 en 3; 171:3; 173:4; 180:2; 193:3).

14.2.6.1 **Die hemel:** Ongeveer 35 keer (o.a. Gess. 19:2; 26:3; 28:3; 31:2; 57:3; 82:2; 86:3; 141:3; 150:3; 154:2; 156:2; 189:2; 195:1; 199:3; 217:4; 221:5; 226:5; 232:5; 235:3; 295:2; 311:3; 331:3).

14.2.6.2 **Die hel:** Ongeveer 18 keer (Gess. 40:6; 50:4; 114:1; 129:1; 131:4; 146:1; 149:1; 151:3; 211:3; 217:3; 218:1; 239:3; 245:4; 253:4 en 6). Daar word ook oor verloreheid gesing: (Gess. 9:3; 227:6; 245:8; 247:3; 277:4).

14.2.7 **Die nuwe aarde:** Ongeveer 6 keer (o.a. Gess. 23:3; 176:1; 177:1 en 2; 279:5; 291:2).

HOOFSTUK 3

WAT SING ONS IN DIE EVANGELIESE GESANGE?

In hoofstuk 1 is die vraag waarom daar in die kerk gesing word aan die orde gestel. Kennis is geneem van die feit dat die kerk deur die eeue sy identiteit as *ecclesia cantans* behou het en dat die lied *par excellance* geskik is vir o.a. die toe-eiening, artikulering en uitdra van die geloofswaarhede van die gemeente van Christus. Die kerk sing dus nie uit blote gewoonte of omdat die lied slegs as 'n *Lückenbusser* in die liturgie moet dien nie maar veral omdat dit 'n funksionele karakter het. Kerkmusiek is dienende musiek, d.w.s. musiek wat ondergeskik is aan hoër doelstellings; musiek in die rol van *ancilla fidei*, musiek wat in die diens van die evangelie staan (Söhngen 1967:89). Vervolgens is in hoofstuk 2 'n ekstensiewe kategorisering gedoen met die doel om vas te stel watter onderwerpe in die Gesangbundel aan die orde kom en hoeveel aandag daar aan elkeen afsonderlik bestee word, m.a.w. waar die aksente lê. Hierdie dogmatiese indeling is van groot belang en stel hierdie studie dan ook in staat om aan die lig te bring watter onderwerpe bogemiddelde aandag geniet, en watter óf minder óf selfs geen aandag ontvang nie. Sommige van die probleme wat hieruit ge-identifiseer word sal in hoofstuk 4 en 5 bespreek word.

Hoofstuk 3 beoog 'n verwoording van die statistiek van hoofstuk 2, m.a.w. die inhoud van die Gesange kom kortliks ter sprake. Dieselfde indeling as dié in hoofstuk 2 sal gebruik word. Die twee hoofstukke is nie geïntegreer nie om die leser 'n toeganklike oorsig in hoofstuk 2 te bied.

Daar is besluit om slegs die volgende onderwerpe uit hoofstuk 2 te ontleed: die Godsbeskouing, die skepping (natuur), die sonde, die doop en die toekomsverwagting. Daar moet eenvoudig 'n beperking aangebring word en kenmerkende probleme en waardes van die Gesange kan goed uitgewys word aan die hand hiervan.

1. GOD

1.1 Lof/aanbidding: [b. 120X]¹.

Volgens Brueggemann is lofprijsing en aanbidding "the duty and delight, the ultimate vocation of the human community; indeed, of all creation" (1988:1). Dit ontspring uit die hart van die gelowige (in sy gerigtheid op- en lewe voor God) as antwoord en reaksie op die Persoon en daade van God. In hierdie *coram Deo*-relasie vind die gelowige (die kerk) homself op 'heilige grond' waar hy nie anders kan as om met hart en mond die Here te loof nie "simply because of who God is" (Brueggemann 1988:1).

Deurgaans in die Bybel is dit duidelik dat die doksologie onafskeidbaar deel uitmaak van die geloofsbelevinge van die volk van die Here (vgl. veral die Psalms). Die spreekwoord

"waar die hart van vol is loop die mond van oor" is in dié opsig geldig aangesien die kerk deur die eeue nog steeds as 'n 'lofprijsende gemeenskap' bekend gestaan het. Lof en aanbidding is 'n wesenlike deel van die erediens. Schelling is selfs van mening dat in die groeiproses van die gemeente "het loflied en de lofmuziek onmisbaar blijken te zijn" (1989:26, 27).

In die Gesangbundel word heelwat lof aan God gevind. Dit is egter duidelik dat, bo en behalwe die positiewe aspekte, daar ook heelwat leemtes bestaan wat deur 'n hersieningskommissie in die toekoms weer onder die loep geneem sal moet word. Die volgende positiewe aspekte van die Godslof kan uitgelig word:

- (i) Dit is duidelik dat die loflied nie slegs tydelike nie, maar ook ewige waarde het en daarom deur 'n eskatologiese karakter gekenmerk word. So bv. Ges. 4:1: "Eenmaal sal ek, met klere wit, saam met verlostes U aanbid; U ewig loof, o Vader". Vgl. ook Gess. 7:5 en 226:5.
- (ii) God word geprys en geloof vir sy genade (Ges. 11:4); vir sy regering en koningskap oor die wêreld (Ges. 17:1) dat Hy die verhoorder van gebed is (Ges. 22:2), vir sy voorsiening (Ges. 22:3); sy goedheid (Ges. 40:4) ens.
- (iii) Die ganse skepping (kosmos) word opgeroep om Hom te loof en prys (kosmologiese doksologie). Vgl. o.a. Gess. 8:1; 59:3 en 61:2.

(iv) God behoort ook in voor- en teëspoed geloof te word: "Selfs in ons stryd bring ons U lof- en dankgebede" (Ges. 7:2).

(v) Die lof en aanbidding in die Gesange word byna deurgaans in die meervoud ('ons', nie 'ek' nie) aangetref, soos bv. Ges. 3:1: "Drie-enig God, ons wil u eer met smEEK en dankgebede" (die sg. 'ons-liedere').²

Dit is duidelik (ten spyte van pro et contra standpunte) dat daar wel 'n leemte bestaan t.o.v. lofprysing wat direk en persoonlik (individueel) tot God gerig is. Helder se kritiek op die *Liedboek voor de Kerken* is ook vir die Gesange geldig as hy reken dat daar te veel liedere in die tradisionele kerke is wat 'oor' God handel in plaas daarvan dat dit direktief, m.a.w. 'tot' God gerig is (1992:64). Die aanklag dat die bestaande liedere in die 1978 Gesangbundel nie daarin slaag om die deursnee lidmaat van ons dag by dié soort lof te bring waar 'n mens jouself vergeet en jou ganse bestaan op God rig nie (Burger 1991:64), hou steek. Die lofprysings-liedere met die sanger in die enkelvoud (vgl. bv. Ges. 11:4), is in die minderheid.

1.2 Titels/metafore: [b. 50X].

In die Gesangbundel vind ons 'n kaleidoskoop van metaforiese beelde wat gebruik word om die relasie God-skepping mee uit te beeld³. Hierdie beelde moet o.a. aan die volgende vereistes voldoen:

(i) Dit moet verstaanbaar wees vir die postmoderne mens, in hierdie geval die lidmaat van die kerk. Metaforiese teologie is pluralisties, "welcoming many models" (McFague 1987:39). Indien dit blyk dat beelde wat gebruik word sy impak op mense verloor het of onverstaanbaar is moet dit hersien en gere- kontekstualiseer word⁴.

(ii) Dit moet die toets van die idioom van die tyd kan weerstaan. Die gereformeerde protestantisme met sy oorwegend manlike taal en metaforiese beeldgebruik kan gemeet word teen die aksent van bv. die feministiese teologie waar gepleit word vir die rol van die vroulike. Teen die agtergrond van hierdie opmerkings kan daar nou na die beelde oor God in die Gesangbundel gelet word. Die titels en metafore wat aangetref word beklemtoon veral twee aspekte nl.:

1. God se verhewendheid (transendensie). Sien bv. Opper-majesteit (Ges. 315:1), Opper-heer (Ges. 37:4), Majesteit (o.a. Gess. 2 en 3) en Erekoning (Ges. 20:3).

2. Die Vaderskap van God (o.a. Gess. 22:1; 32:1 en 46:1). Die volgende metafore dien vermelding:

(i) God as lig (wat diametraal staan teenoor die duisternis en die sonde) en gevolglik die aksent op Sy heiligheid en reinheid plaas (vgl. Joh. 1:5). So bv. Ges. 264:1: "God, enkel lig, voor u gesig is niks rein op aarde nie".

(ii) God as dié bron/oorsprong van lewe. Hierdie waarheid word veral treffend in Ges. 63:3 verwoord: "Hy skenk die lewe, die wasdom, die sonlig, die reën"! Hierdie

teks beeld die onderskeid tussen God en skepping uit. Die skepping as 'n ontologiese emanasie word verwerp.

(iii) God as rots (die enigste anorganiese beeld vir God). In hierdie beeld word die standvastigheid (onwankelbaarheid, onveranderlikheid) van God besing wat vir die gelowige geborgenheid bied: "U is die rots waarop ek bou" (Ges. 13:2).

(iv) God as Vader/Hemelvader. Hierdie metafoer weerspieël 'n patriargale beskouing waar die manlike dominant is (o.a. Gess. 22:1; 32:1 en 46:1). Ges. 226:4 is die enigste locus waar God as moeder aangewys word: "Sou 'n moeder ooit haar kleine liefdeloos in nood vergeet; as haar kind sou kerm van pyne en dan nog 'n moeder heet?" In hierdie verband kan ons volstaan met Dorothee Sölle se opmerking: "Als God allen 'hij' wordt genoemd, dan wordt God te klein gemaakt" (1992:35)⁵.

(v) God se 'vlerke'. Hierdie beeld spreek van God se voorsienigheid en beskerming (soos 'n arend sy kleintjies). So bv. Ges. 63:2: "Hy is die sterke wat altyd nog by u gebly het; wat in gevaar, hoe groot, hoe dreigend, hoe swaar, oor u Sy vleuels gesprei het". Sien ook Gess. 233:1 en 350:3.

Alhoewel die beelde in die Gesangbundel treffend en Bybels is, is dit nietemin duidelik dat daar 'n behoefte na 'n meer postmoderne, ekologiese- en atoomeuse idioom bestaan⁶.

1.3 Eienskappe:

1.3.1 Heiligheid (*sanctus*): [b.24X].

Die liedere oor die heiligheid van God reflekteer die gedagte dat God ontologies onvergelykbaar is. So bv. Ges. 9:2: "Heilig is o God u wese, reiner as die son se lig". Volgens die tradisionele dogmatiek dui God se heiligheid op Sy onaantasbare majesteit en Sy oneindige verhewendheid bo alles wat kreatuurlik is én Sy radikale afkeer van elke vorm van sondigheid (Heyns 1978:71). Hierdie beskouing vind ook weerklank in die Gesangbundel: "Ons het berou, is oor die kwaad bewoë; ons staan boetvaardig voor U heil'ge oë" (Ges. 52:1). Hiermee saam word die heiligheid van God ook telkemale met Sy verhewendheid in verband gebring. So bv. Ges. 302:1: "Waar is 'n God, 'n majesteit, so vlekkeloos in heiligheid, so ver bo alle lof verhewe?"

1.3.2 Almag/alvermoë: (*potentia absoluta*): [b.40X].

Onder die almag van God verstaan Bavinck dat daar in die Skrif "nooit en nergens aan de macht Gods een grens word gesteld" (1928:215). In die Gesange word dit op die volgende wyse gereflekteer:

(i) God se mag/krag is onbeperk. In Ges. 2:1 sing ons: "Die Heer is God en niemand meer; Sy almag ken geen perke". Hy doen ook wonders! (vgl. Ges. 5:1).

- (ii) God se almag veronderstel ook Sy verhewendheid. In Ges. 5:3 word Sy mag en verhewendheid langs mekaar aangetref: "die Vader, Seun en Gees, almagtig en verhewe".
- (iii) God het die skepping gevorm deur net 'n woord te spreek (vgl. Ges. 76:1). Dit beklemtoon ook Sy mag.
- (iv) God heers oor die skepping (Ges. 4:1), waak daaroor en onderhou dit steeds (vgl. Gess. 19:1 en 24:1).
- (v) God se almag impliseer ook dat Hy onmeetlik sterk is en dat niemand of niks Sy gelyke is nie (vgl. veral Gess. 61:2; 63:2 en 66:1). Daarteenoor word die beperkte mag van die duiwel bely: "U almag stel ook aan die boosheid perke" (Ges. 32:2). In Ges. 253:8 word hierdie waarheid onderstreep: "Ook die Satan het sy perke in die Heer se almagswerke". Hiervolgens word die gedagte dat die duiwel 'n antitheos of gelykwaardige teëstander is uit die liederebundel geweerd.⁷
- vi) God se almag veronderstel ook dat Hy uiteindelik die doel met Sy skepping sal bereik. Dit word o.a. uitgebeeld in die woorde van Ges. 175:3: "Die doel van al Sy liefdewerke bereik Sy almag altyd weer". Hierdie belydenis dien ook as troos vir die gelowige omdat God in Sy alvermoë in staat is om te help (Ges. 240:4), te bewaar (Ges. 217:1) en te behoed (Ges. 298:2).
- (vii) God se almag beteken ook dat die lewensloop van die mens deur Hom alleen gepaal word. Ges 245:1 dien as *locus classicus* hiervan: "Ek glo in God die Vader, wat almagtig wys en goed, aarde en hemel eens gemaak het, nog bestuur en

trou behoed. Deur Hom leef, beweeg en is ek, Hy beskik, bestuur my lot...". Oppervlakkig beskou, blyk dit of God se almag in hierdie verband in terme van 'n kousaal-deterministiese paradigma uitgebeeld word. In hoofstuk 4 sal hierdie aspek weer onder die soeklig kom.

1.3.3 **Alwetendheid** (*omniscientia*): [m.8X]. God se alwetendheid berus volgens die Gesangbundel op die feit dat niks Hom ooit ontwyk nie. So bv. Ges. 2:2: "Hy sien alwetend oral neer, niks kan Hom ooit ontwyk nie".

Die alwetendheid van God beteken ook dat Hy van die diepste begeertes van die mens weet nog voordat dit aan Hom bekend gemaak is (vgl. Ges. 3:2). Die alwetendheid van God dien dus as troos vir die gelowige omdat Hy van al ons lyding weet (vgl. Gess. 30:6 en 283:1) en bewus is van ons aardse smarte (Ges. 253:2). Selfs as die mossie val, weet God van hom! (Ges. 44:2; vgl. Matt. 10:2).

1.3.4 **Ewigheid** (*infinitas Dei*): [16X].

Die tydloosheid van God (en daarmee saam Sy grootheid) word besing. So bv. Ges. 6:3: "U wás en is en sál vir ewig wees" (vgl. ook Gess. 23:1 en 160:6). God ken dus geen grens of tyd in dié sin dat Hy daaraan gebonde is nie (Ges. 60:1). Hy gaan ook die skepping vooraf: "Nog voor die aarde se bestaan en voor ons ruimte en tyd, was U van ewigheid aan - U bly in ewigheid" (Ges. 38:2).

1.3.5 **Alomteenwoordigheid (onmipraesentia):** [m.3X]. Die *locus classicus* vir God se alomteenwoordigheid is die bekende Ges. 47:1: "Op berge en in dale, en oral is my God; waar ons ook telkemale mag swerwe, daar is God." God is selfs tot in die dood teenwoordig: "Selfs in die dood se bande - ja, oral is my God" (Ges. 47:5).

1.3.6 **Onveranderlikheid (immutabilitas Dei):** [m.4X]. In die lierebundel is daar twee Gesange wat die onveranderlikheid van God positief uitbeeld as 'n eienskap van Sy trou (vgl. Gess. 26:3 en 28:5). Insgelyks is daar ook liedere waar die onveranderlikheid van God ontologies uitgebeeld word en wel in die sin dat Hy as persoon nooit verander nie (o.a. Ges. 292:1). Dié gedagte van 'n statiese onveranderlikheid skemer in die Gesange deur: "Rus my siel jou God is koning, oral voer Hy heerskappy; alles wissel op Sy wenke, onveranderlik is Hy" (Ges. 292:1).

As 'n kanttekening kan ons die volgende opmerk: Die onveranderlikheid van God kán inderdaad positief gebruik word, maar dit is te arm. Dit laat nie ruimte vir die betrokkenheid van God by die geskiedenis en Sy reaksies op die mens se dade nie (vgl. König 1975:109).

1.3.7 **Majesteit/verhewendheid** [b.60X].

In die Gesangbundel word heelwat gebruik gemaak van wat Sallie McFague tipeer as "triumphalist and royal metaphors for God" (1987:65). God word besing as Koning op die troon

(vgl. o.a. Gess. 1:3; 19:1; 61:1 en 86:1) wat heers oor alle dinge (Ges. 4:1).

Die majesteit van God word ook onlosmaaklik verbind met Sy verhewendheid wat maklik die indruk laat dat daar tussen God en mens 'n afstand bestaan, want: "God van weldade, skenker van genade, U, hoog verhewe..." (Ges. 58:2). Sien ook Ges. 65:3: "O God, so hoog verhewe..". Ook Ges. 178:1 sing van die hoë God en Here".

Die klassieke voorbeeld van God se majesteit en verhewendheid bly steeds Ges. 293:1: "Ons Vader in die hemel hoog, tot wie ons ophef hart en oog..".

1.3.8 Nabyheid (*immanensie*): [12X].

Die nabyheid van God of Sy "condescendentie" (Berkhof 1985:111) ontvang in die Gesange heelwat minder aandag as die *transendensie* van God. Nogtans word hierdie tweesydigheid (*transendensie/immanensie*) genuanseer: "Hoe hoog Sy troon, Hy is naby." (Ges. 2:2).

Die gedagte dat God Hom na ons toe neergebuig het en dat Hy by ons teenwoordig is (*praesentia realis*), word telkens in die liedere aangetref (vgl. o.a. Gess. 78:1,2,3 en 4 asook 110:1 en 2). Ook word die waarheid onderstreep dat God naby is wanneer die gelowige ly of in nood verkeer. So bv. Ges 302:2: "Waar vind die mens in verdriet 'n troos soos wat Gods Woord hom bied? Waar anders is God aan hom nader?" Hy is ook naby aan die nederiges en verbryselfdes, want: "In hemele van heerlikheid, in glans van skone heiligheid, woon

U volmaak, verhewe. U woon ook by die needriges, die innerlik verbryselfdes..." (Ges. 335:1).

1.3.9 Liefde (*amor Dei*) [b.50X]⁸.

Liefde is een van die sentrale temas van die Skrif. Dit is trouens só dat God se liefde uniek is en gesien kan word as 'n element in die eie-aard van die Bybelse boodskap (König 1975:42). Dit is daarom verblydend dat die Gesangebundel so baie van hierdie eienskap van God maak. Die volgende is kenmerkend:

(i) Hy het nie alleen net lief nie, maar is in Sy wese ook liefde: "God is liefdel juig ons harte..." (Ges 74:1).

(ii) God se liefde is oorfloedig (vgl. Ges. 25:2).

(iii) Sy liefde is nie wisselvallig nie, maar onder alle omstandighede en te alle tye konstant: "...wát ons tref in hierdie wêreld, niks verbreek Sy liefdesband" (Ges. 292:4).

(iv) God se liefde is egter ook 'n liefde wat kasty. Die leed waarvan Ges. 56:3 melding maak, word aan God toegeskryf as sou dit 'n *modus operandi* wees waardeur God Sy kinders nader aan Hom bring (heiliging): "Ons eer U, troue Vader, ook as ons leed verduur; U liefde trek ons nader deur elke lewensuur". Dit bly egter 'n ope vraag of hierdie "liefde wat kasty" en die "slae" (Ges. 56:3) nie onwillekeurig aan 'n straffende God herinner nie.

1.3.10 Genade [b.70X].

Die reformatoriese beginsel van *sola gratia* word in die Gesangbundel nie te kort gedoen nie. Op veelkleurige wyse word oor Gods vrye guns aan die mens gesing. Dit kom veral op die volgende wyse na vore:

(i) Hyself is die skenker van genade: "God van weldade, skenker van genade" (Ges. 58:2). Vgl. ook Gess. 17:3; 25:2 en 99:1. Die genade wat Hy skenk is ook oorvloediglik. So bv. Ges. 45:3: "God wat ryk is in genade..".

(ii) Sy genade is onverdiend: "Niks is van my, dis alles U genade" (Ges. 11:5). Ook die verlossing wat Hy ons deur Sy Seun skenk is *ex gratia* (vgl. Ges. 246:1). Daarom is die ewige lewe nie 'n vanselfsprekendheid of iets wat verdien kan word nie, maar enkel "genadeloon" (Ges. 176:1).

(iii) God se voorsienige sorg is ook genade. Dit is immers Sy genade wat ons "bewaar van ramp en skade" (Ges. 14:2). So ook Ges. 62:2: "Loof Hom wat in groot genade ons deur eeue heen gehou..". Vgl. verder ook Gess. 5:2; 9:2 en 52:2.

(iv) God se genade stel ons in staat om in Sy gebooie te bly (Ges. 40:5) wat uitdrukking is van die totale aangewesenheid van die mens op God. Daarsonder kan ons nie Sy wil in ons lewe volbring nie!

(v) God word o.a. as Regter in die Gesange besing maar dan as die regverdige en genadige Regter op wie die skuldenaar altyd kan hoop (Ges. 51:1).

(vi) Ges. 230:3 stel ook die moontlikheid dat God Sy genade om bepaalde redes (sonde?) van die mens kan weerhou.

1.3.11 Barmhartigheid [b.25X].

In die Gesangbundel word o.a. gesing van God se ontferming oor die sondaar. Die klassieke voorbeeld hiervan is Ges. 51:1. Hier handel dit oor die oordeel, die skuld van die mens en die ontferming van God wat so oneindig groot is. "Op u barmhartigheid bly ons hoop" (Ges. 51:1). Vgl. ook Ges. 18:2.

Die barmhartigheid van God kom veral tot openbaring in Christus Jesus. In Ges. 287:2 word hierdie aspek dan ook op aangrypende wyse verwoord. Die lyding van die Seun van God is niks anders nie as die bewys van God se ontferming oor verlore sondaars.

God se barmhartigheid oor die hele aarde word ook besing (vgl. Ges. 20:2). In Ges. 54:1 word selfs gevra dat God Hom oor die "volk" (die blankes?) moet ontferm en dat die volk se sondes uitgedelg moet word. Hier word die sondeskuld in kollektiewe verband gesien maar nie verder gekwalifiseer nie. Die vraag bly dus wat daar met die volk se 'sondeskuld' bedoel word.

Dit is opmerklik dat die barmhartigheid van God in die liederebundel op 'n individualistiese wyse uitgebeeld word. Dit handel hier veral oor God se ontferming (ook mededoë) oor die sondaar wat in sy skuld en sonde verlore is (m.a.w. barmhartigheid in soteriologiese konteks). God se

barmhartigheid t.o.v. die verdruktes, die armes en diegene wat gebrek ly (m.a.w. barmhartigheid in sosiologiese konteks), word glad nie aangespreek nie! In Ges. 18:2 sing ons wel: "U het in u groot ontferming ons verarming aangesien en ons gered". Dit bly egter 'n ope vraag of hierdie "verarming" op 'n fisiese of geestelike toestand betrekking het.

1.3.12 **Goedheid/goedertierenheid (*bonitas Dei*):** [b. 30X]. In die liederebundel word die goedheid van God telkens besing: "Saam sal ons oor U goedheid juig" (Ges. 59:3). Vgl. ook Gess. 7:5 en 11:5. Selfs die skepping "verkondig Sy goedheid sonder perke" (Ges. 47:4).

In die Gesange word God as die bron van goedheid uitgebeeld en geprofileer. Nie alleen word Hy aan Sy werke nie (*opera Dei ad extra*) maar ook aan Sy wese (ontologies) as die *summum bonum* uitgeken (vgl. veral Gess. 2:3; 4:1,4 en 5:2). Hy is daarom die *causa efficiens, exemplaris et finalis* van al die goed wat ons sien en beleef: "Net U is waarlik goed" (Ges. 20:3). Vgl. ook Ges 34:5. Die mens en sy sondigheid word dan ook duidelik teenoor die goedheid van God gestel: "Die mens is sondig, God is goed" (Ges 239:4).

Hierdie goedheid van God is volgens Ges. 11:5 oral te sien. Dit kom op die volgende wyse na vore:

(i) Sy liefde is primêr die teken (m.a.w. die fundering) van Sy goedheid (Ges. 2:3). Hy ontferm Hom oor die sondaar en skenk vergifnis uit goedertierenheid (Ges. 265:1).

(ii) Sy goedheid is ook onlosmaaklik verbind aan Sy voorsienigheid: "U wat ons onderhou uit goedheid en genade: (Ges. 42:1). Ons kan selfs weet dat Hy oor ons "kleine kommer waak" (Ges. 62:4).

(iii) God se goedheid is ook eindeloos (Gess. 33:1 en 240:4) en onpeilbaar (Ges. 40:1).

1.3.13 Lankmoedigheid (*patientia Dei*): [m.4X].

Die volgende is duidelik:

(i) God is geduldig met die gevalle, sondige skepping (Ges. 20:2).

(ii) Ges. 68:2 vertel van God wat met lankmoedigheid en geduld die boodskap van sondevergifnis aan ons meedeel. Ges. 250:1 is veral 'n sprekende voorbeeld van God se lankmoedigheid wat juis wil keer dat die mens verlore gaan: "Nog steeds roep God, al wil ons soms nie hoor nie. Hy spreek ons aan; Hy gee ons nog nie oor nie. Met groot geduld roep Hy ons weer tot Hom en wil dat ons by Hom tot vrede kom".

1.3.14 Geregtigheid/regverdigheid (*iustitia Dei*): [19X]⁹.

Die tradisionele beskouing van die geregtigheid het in die verlede dikwels tot 'n skewe en eensydige beeld van God gelei. Tereg merk König op: "Gods geregtigheid jaag

skrikbeelde voor ons op van God wat alles weet, wat in die oordeel alles uit die skuilhoeke van my lewe sal uitkrap en niks sal oorsien nie" (1976:63).

In die Gesangbundel is doelbewus van hierdie 'skrikbeelde' af wegbeweeg. God se geregtigheid word derhalwe soos volg uitgebeeld:

(i) In forensiese sin: God is die eskatologiese Regter wat sal oordeel maar word tegelyk ook as die genadige Regter voorgestel (Ges. 51:1). Jesus het reeds die prys vir ons skuld betaal wat beteken dat daar reeds aan die eise van Gods geregtigheid voldoen is (vgl. Gess. 186:1 en 2; 191:2; 194:4 en 215:1).

(ii) Gods geregtigheid en heiligheid word met mekaar in verband gebring (vgl. Gess. 10:1 en 194:4). Die ongeregtigheid kan dus nie sonder meer deur die vingers gesien word nie vanweë die feit dat Hy 'n heilige God is.

(iii) Gods geregtigheid is in Sy liefde gefundeer. Hy is geen straffende God nie maar Iemand wat eerder wil seën en liefhê (Ges. 6:2). Slegs in Ges. 241:3 is melding gemaak van God wat "dié straf wat Hom belaster". In hierdie sin kan ons sê dat God se geregtigheid, as 'n strafeisende geregtigheid, Sy *opus alienum* is terwyl Sy liefdesdade as Sy *opus proprium* beskou moet word.

(iv) Gods geregtigheid neem terselfdertyd geen genoë met die onreg nie. In Ges. 75:4 word dit *expressis verbis* uitgespel: "Op aarde waar die onreg woel, gee U 'n nuwe

lewendesdoel: Soek allereers, tot diens bereid, Gods Ryk en Sy geregtigheid".

God se geregtigheid as 'n skenkende geregtigheid (vgl. Jes. 11:1) in dié sin dat Hy reg laat geskied aan verdruktes, armes, ellendiges, wese en weduwees kom in die Gesange nie tot sy reg nie. Slegs Ges. 76:3 verwys na knegte wat eer ontvang en dié wat honger het wat gevoed word. In Ges. 36:4 het ons 'n klassieke voorbeeld van 'n ongespesifiseerde waarheid: "Behou dan almal wat hier woon in liefde tot mekaar, en laat geregtigheid die band van eenheid steeds bewaar". As in gedagte gehou word dat hierdie Gesang geskryf is in 'n tyd toe apartheid hoogty gevier het, wonder jy onwillekeurig wat die skrywer met hierdie woorde bedoel het.

1.3.15 Mildadigheid [m.2X].

Die Hemelvader is iemand wat ryklik en in oorfloed (ex *abundanti*) skenk (geestelike sowel as tydelike seëninge): "Met seëninge so mildadig..." (Ges. 353:1). Ook in die natuur sorg God dat daar milde reën op die aarde val (vgl. Gess. 18:1; 21:2; 22:1 en 29:3). God is ook oorfloedig in Sy liefde: "En dat U in U milde liefde my neem as erfgenaam en kind" (Ges. 320:2).

1.3.16 Trou [b. 40X]¹⁰

Die trou van God lê opgesluit daarin dat Hy na Sy skepping omsien en dit bewaar, m.a.w. nie die werk van Sy hande laat

vaar nie (vgl. o.a. Gess. 12:1 en 21:1). Alles verander met die verloop van tyd maar God se "trou alleen bly ewig staan" (Ges. 25:1). Dit is dus duidelik: "Jahwe is geen grillige of wispelturige God. Hij houdt zich aan zijn afspraak" (Wentsel 1987:407). Hierdie waarheid is veral geldig t.o.v. die verbond, want: "Aan Sy verbond bly Hy getrou" (Ges 79:2). Ook in Ges. 318:3 word van die "bondstrou" van God gesing.

Daarbenewens bly Hy ook aan Sy Woord getrou en wel in dié sin dat Hy geen belofte daarin ooit sal breek nie (vgl. Gess. 41:3 en 76:4). Gevolglik kan die gelowige God op Sy woord en beloftes neem: "Nooit kan geloof te veel verwag nie, want God bly aan Sy woord getrou. Niks is vir Hom te wonderbaar nie, wat altyd Sy beloftes hou. Wie stel aan Sy vermoë perke, daar Hy oor die heelal regeer? Die doel van al Sy liefdewerke bereik Sy almag altyd weer" (Ges. 175:3). Twee aspekte van God se trou kom in hierdie strofe na vore nl. (i) Hy kom altyd Sy beloftes na (Sy *potentia absoluta* stel Hom daartoe in staat); (ii) Ons kan seker wees van die feit dat Hy Sy doel (teleologies) met alles sal bereik (vgl. König 1975:110).

In 'n meer persoonlike konteks gesien, beteken God se getrouheid dat Hy veral na Sy kinders se daaglikse behoeftes omsien: "U, vader, wat getrou u kinders onderhou en elke oomblik sorg dat niks ons hier ontbreek" (Ges 65:1). En omdat God getrou is aan Sy Woord en Sy beloftes, kan die gelowige ook vrymoedigheid neem om tot Hom te bid met die

wete: "Hy wat die amen is, sal nooit Sy waarheid krenk nie!" (Ges. 301:3).

1.4 Dade

God se daade word in die Gesangbundel besing as volmaak en goed (vgl. o.a. Gess. 70:1 en 3 en 246:1). Vervolgens word na die afsonderlike aspekte van Sy daade gekyk:

1.4.1 Heerskappy/regering (*gubernatio*): [20X].

God se heerskappy word bevestig en onderstreep. Daar word veral gesing oor God wat die regeerder oor die heelal is (vgl. o.a. Gess. 61:1; 175:3 en 226:1), dat Hy die Hoof is (Ges. 10:3) en oor alle dinge heers (Ges. 4:1). Sy heerskappy is onwankelbaar (Ges. 24:1) en as Koning "voer Hy heerskappy" (Ges. 292:1).

Daarbenewens heers Hy ook oor voorspoed en oor nood (Ges. 45:1) wat beteken dat Hy in beheer is van beide. God heers ook oor die magte wat *de facto* beteken dat alles aan Hom onderhewig is (vgl. o.a. Ges. 67:2). In Ges. 32:3 word ook van die *gubernatio ecclesiae* gesing. God is, ten spyte van die "worstelende wêreld" (Ges. 32:3), ook in beheer van Sy kerk op aarde.

In die Gesangbundel is dit duidelik dat God die alleenheerser is en dat Hy gesag uitoefen oor elke fasset van die skepping (elke duimbreedte van ons bestaan behoort aan God - A. Kuyper).

1.4.2 **Beskikking/wil** [18X].

Die liedere wat handel oor God se wil en beskikking sluit die volgende gesigspunte in:

(i) God beskik oor alles. Die lot van die mens is in Sy hande (Ges. 28:1).

(ii) Leed en swaarkry (as keersy van voorspoed en geluk) is fundamenteel herleibaar na God wat Sy kinders beproef. Die neiging om swaarkry en lyding as *instrumentaria* te sien waardeur die gelowige gelouter en geheilig word, kom dikwels in die Gesange voor (vgl. o.a. Gess. 28:4; 67:1 en 70:3). In Ges 70:3 word selfs gesing: "Skink Hy my lydingsbeker, word selfs die bitter eind'lik soet, en eens verstaan ek beter: Dit was sy wil. Dan bly ek stil". In hierdie strofe word dit ondubbelsinnig gestel dat God nie slegs die lyding toelaat nie maar dat dit ook 'n intensionele voltrekking van Sy wil is. God is die *causa efficiens* van die lyding in die gelowige se lewe.

(iii) God bepaal die lot van die mens wat slegs uitvoering of realisering is van wat reeds in Sy ewige Raad vasgelê is: "Wanneer ons voor die heil'ge God van hemel en aarde staan, weet ons: net Hy bepaal ons lot. Laat ons dan op dié weë gaan wat ewig in Sy Raad bestaan"(Ges. 35:1). Ook Ges. 44:2 bevestig die gedagte dat God vanuit Sy Raad alles beskik en dat die mens dit nie kan weerstrewe nie! Vgl. ook Ges. 302:2. Die woorde van Ges. 35:1: "Laat ons dan..." impliseer dat die mens 'n keuse het of hy op hierdie weë wil

gaan of nie. Tog verklaar Ges. 44:2 onomwonde dat dit wat God in Sy Raad beskik nie deur die mens weerstreef kan word nie. Is dit moontlik dat ons hier met 'n *contradictio in terminis* te make het?

(iv) God se beskikking sluit die moontlikheid van toeval (*fatum*) uit: "Bepaal U nie ons lot nie al sou ook wát gebeur? Geen toeval skend u werke...".(Ges. 67:3).

Die gedagte dat God ons leed en swaarkry beskik (tot heiliging!), laat 'n mens onwillekeurig aan Dorothee Sölle se beskuldiging van 'n "theological sadism" (1975:22) herinner. As God 'n God van liefde is wat alles tot ons beswil wil keer, klink die gedagte dat Hy ook ons swaarkry en lyding beskik, na 'n vreemde belydenis.

1.4.3 Seën [20X]

In die Gesange word deurgaans melding gemaak van die feit dat God, in Sy barmhartigheid, ons met Sy guns omvou en ons seën (Ges. 53:1). Hy wil dus die goeie vir Sy skepping gee, daarom word Hy as die bron (*fons*) van volkome heil en seën bely (Ges. 296:1) wat oorvloedig aan ons skenk (Ges. 42:2 en 313:2).

Die seën is eerstens omvattend van aard en sluit die volgende in:

(i) Die individu: veral in ons persoonlike en sosiale lewe (Ges. 68:3).

(ii) Die volk: die land met al sy behoeftes is aangewese op die seën (68:3).

(iii) Die gemeente: die gemeente wat geestelike oorvloed wil ervaar is ook op die seën van die Here aangewese (Ges. 313:2).

Dié seën is tweedens 'n gawe (*donum*) uit Sy hand wat enersyds fisies en andersyds geestelik beleef word (vgl. Gess. 11:6 en 39:3). Daarbenewens is dit nie 'n vanselfsprekendheid nie maar wel voorwaardelik. Ges. 241:4 spel dit in soveel woorde uit: "Gedenk die rusdag, hou dit heilig - en jy sal in die seën deel". Die gevolgtrekking waartoe ons geraak is dat mense wat ongehoorsaam is aan Sy Woord en opdragte hierdie seën van die Here ontbeer!¹¹.

1.4.4 Straf/tugtiging [10X]

Volgens Louis Berkhof moet die onderskeid tussen straf en tugtiging gehandhaaf word (1976:258). In die Gesange kom die straf as 'n daad van God o.a. in Ges. 241 voor: "Hy sal dié straf wat Hom belaster..." (Ges. 241:3). Daar word ook gesing van God wat Sy kinders tugtig of kasty met die bedoeling dat dit die volgende positiewe uitwerking moet hê:

(i) Sodat dit ons ten goede moet strek (vgl. 1.4.4 pt. ii): "Ons neem ter harte u bestrawwing: beproewing is U roede - U tugtig ons ten goede" (Ges. 20:1).

(ii) Sodat Hy daardeur Sy doel met ons en in ons kan bereik (teleologiese motief): "Laat blyk dat U die sondeskuld vergeef; bereik U doel in ons met al U slae" (Ges. 51:4).

(iii) Sodat ons daardeur geleer kan word (pedagogiese motief): "Die Vader wat kasty uit liefde, Hy berei, beproef ons, maak ons kragtig: so leer Sy Gees ons..." (Ges. 134:4).

1.4.5 **Oordeel** (sien Toekomsverwagting: 3.5.3.5. die laaste gerig).

1.4.6 **Redding** [10X]

God word besing as die Redder *par excellence* want "niemand kan soos Hy 'n redder wees nie" (Ges. 11:7). Sy reddingsdade (vgl. Ges. 62:2) bestaan veral daarin dat Hy Hom, deur alle eeue heen, oor die mens in nood ontferm het (Ges. 33:2). Selfs in lyding en gevaar kan ons verseker wees dat Hy sal red en bevry: "Wie op die Heer vertrou in lyding en op Hom bou ook in gevaar, is by Hom seker van bevryding en van Sy redding wonderbaar...." Ges. 39:1). Daarbenewens word Hy ook besing as dié Een wat ons red van die dood (Ges. 53:1) en van die sonde en versoekings (Ges. 343:3).

Oor Ges. 39:1 kan met reg die vraag gevra word: is die inhoud waaroor dit hier handel *ipso facto* waar? Wat van die gelowiges *überhaupt* wat ten spyte van hulle geloofsvertroue, nie uit hul noodsituasies bevry word nie?¹²

1.4.7 Wonderwerke/genesings [m.7X]

In die lig daarvan dat die almag van God so 'n prominente plek in die Gesangbundel inneem (sien 1.3.2) is dit nogal verrassend dat daar so min oor sy wonderdade gesing word. By nadere ondersoek blyk selfs dat verskillende aksente t.o.v. die wonders en genesings gelê is. Die volgende verdien vermelding:

(i) Gess. 5.1. en 59.1 gaan wel van die belydenis uit dat God wonders doen, maar in beide gevalle word dit nie nader gespesifiseer nie (genesingswonders, natuurwonders?).

(ii) Wonders van die verlede sluit in: Jesus se geboorte (Ges. 87:1), Israel wat van sy krankheid genees is (m.a.w. die wonder in geestelike konteks Ges. 247:2) en Israel wat droogvoets deur die see gelei is (Ges. 273:2).

(iii) God is getrou in sy wonderdade wat die onderhouding van die skepping insluit (sien 1.4.2) (Ges. 42:1).

Aan die hand hiervan is dit duidelik dat die Bybelse wonder *strictu sensu* nie in die liederebundel tot sy reg kom nie. Die aksent lê enersyds op die "geschichtliche" (m.a.w. dit wat God in die verlede gedoen het) en andersyds op die geestelike aspek van die wonder (m.a.w. wat God in die mens doen soos bv. die wedergeboorte) (vgl. Gess. 247:2 en 316:2). As in gedagte gehou word dat die kanonieke geskrifte van die kerk, die Ou en Nuwe Testament, so dikwels oor die wonderdade van God en Jesus praat, is die vraag: "Kunnen we dan ooit christelike teologie bedrywen zonder wonderen daarin een belangrijke plaats te geven"? (Van de

Beek 1991:53). Wat geldig is vir die christelike teologie is ook geldig vir die kerklike liederebundel: die wonder moet sy regmatige plek daarin verwerf!

1.4.8 Openbaring [m 8X]

Die God van die Bybel is die *deus revelatus*. In die Gesange word hierdie waarheid soos volg gereflekteer:

(i) God openbaar Hom deur Sy Woord (Ges. 306:1) asook deur Sy Seun Jesus Christus (Ges. 302:1).

(ii) Oor die openbaring word o.a. gesing dat God ons allerbeste Vader is (Ges. 286:2), dat Hy almagtig is (Ges. 160:1) en dat Hy liefde is (Ges. 105:2). Die feit dat God Hom ook deur die natuur (algemene openbaring) aan die mens bekend maak, kom nie in die Gesange voor nie.

1.5 God en die mens

1.5.1 Verbondenheid [b 100X]

Die verbondenheid (wedersydse verhouding) tussen God en mens word op die volgende wyse geartikuleer:

(i) Die Vaderskap van God is 'n sentrale begrip. In die Gesange word deurgans uitgegaan van die feit dat die verbondsverhouding 'n Vader-kind verhouding is: "Ons kom loof U, onse Vader, omdat ons U kinders is" (Ges. 46:3). Vgl. ook o.a. Gess. 49:1; 50:1 en 55:1.

(ii) Die mens se vertrouwe op God. Omdat Hy die sorgsame Vader is (Ges. 34:3) wat Sy kinders nooit begewe of verlaat nie (Ges. 264:3), kan ons Hom volkome vertrou met alles: "In

Hom is ons vertrouwe wat ook al mag gebeur. In Hom bly ons behoue - geen onheil kwel ons meer" (Ges. 304:3).

(iii) God as Koning (Ges. 293:1 en 3). Hierop reageer die gelowige deur Hom te eer (Gess. 31:1 en 42:2) en te gehoorsaam (Gess. 40:4; 62:3 en 87:5).

(iv) Die 'vrees' van God. Die verhouding van die mens tot 'n heilige en verhewe God (Ges. 293:1) is ook dié van 'vrees': "Wonderbaar is u beskutting as ons lewe in u vrees" (Ges. 178:50. Vgl. ook Gess. 240:2 en 284:5). Die vraag dring hom onwillekeurig op of die 'vrees' vir die Here nog enigsins 'n paslike begrip is om te gebruik. Die postmoderne mens bevind hom juis in 'n wêreldsisteem waar vrees (vrees vir 'n atoomoorlog, ekologiese krisis, siektes, armoede ens.) 'n negatiewe betekenis het. In die nuwe Bybelvertaling (1984) kom die woord vrees in hierdie verband trouens glad nie meer voor nie. Voorkeur word gegee aan begrippe soos "ontsag" (Luk. 7:16) en "eerbied" (Ef. 5:21).¹³ Dit is nog een van die slegte gevolge daarvan dat die nuwe Gesangboek voltooi is voor die nuwe Bybelvertaling.

1.5.2 God wat lei [16X]

God se leiding sluit die volgende in:

(i) Deur Sy Woord (Ges. 40:4) bring Hy die gelowige daartoe om in waarheid (Ges. 40:1) en in geregtigheid te lewe (Ges. 79:2).

(ii) God lei ons uit die mag van sonde (Ges. 31:2) en is ook deur Sy leiding tot in die dood toe teenwoordig (Ges. 31:3).

(iii) God bied Sy leiding aan die owerheid sodat hulle met wysheid en insig kan regeer (Ges. 37:4).

(iv) God lei veral in tye van nood en beproewing (Gess. 40:6 en 274:1) deur Sy liefde (Ges. 345:6).

(v) God se leiding impliseer ook dat Hy ons lewens beskik en bestuur (Ges. 245:1) (sien 3.1.4.2).

1.5.3 God wat beskerm [11X]

In die Gesangbundel word die terme 'beskerming' en 'beskutting' afwisselend gebruik om die volgende tot uitdrukking te bring:

(i) Dat God Hom as Vader oor Sy kinders ontferm en in tye van kommer en angs in Sy beskerming neem (Ges. 51:1). Vgl. ook Gess. 24:2; 56:2 en 230:3).

(ii) Vanweë Sy almag (Ges. 20:1) is Hy in staat om ons teen gevare (Ges. 70:1) en dreigende onheil (Ges. 269:1) te beskut.

(iii) Hy beskerm Sy kerk op aarde sodat "ons vir ewig veilig, dan voor U troon mag staan: gereinig en geheilig" (Ges. 7:5).

(iv) Sy beskerming is voorwaardelik m.a.w. slegs vir diegene wat in gehoorsaamheid en toewyding aan Hom verbonde is en bly: "Wonderbaar is u beskutting as ons lewe in U vrees" (Ges. 178:5)

1.5.4 God wat bevry [10X]

Dat die God van die Bybel 'n handelende God is, staan heilshistories vas! Sy daade is steeds op die mens gerig (König 1975:39) sodat dit ons tot meer kennis van Hom sal bring. Hieronder resorteer in die besonder Sy bevrydingsdade (vgl. Eks.12). In die Gesangbundel word die volgende fasette belig:

- (i) Hy bevry ons uit lyding (Ges. 66:2), angste en nood (Ges. 268:1). Dit dien dus as bewys van God wat met Sy skepping bemoeienis maak.
- (ii) Hy bevry ons deur Sy Seun Jesus Christus van alle kwaad (Gess. 69:1 en 82:3).
- (iii) Hierdie vryheid is dialekties van aard. Dit is reeds in en deur Christus 'n werklikheid, maar sal eers by die eschaton volkomenheid bereik: "Reikhalsend bly die skepping wag dat God volmaak die vryheid van Sy kinders openbaar" (Ges. 179:1).
- (iv) Hierdie vryheid sluit ook die vryheid van alle landsburgers in: "Gee U steeds vryheid in ons land aan elke onderdaan" (Ges. 36:5). Uit die konteks blyk dit dat hier van twee 'vryhede' sprake is. Eerstens handel dit oor die algemene, burgerlike vryheid wat elke onderdaan in die land behoort te geniet, en tweedens: die geestelike vryheid wat dan die ware en volkome vryheid is, want: "gee ware vryheid uit U hand om Satan te weerstaan" (Ges. 36:5).

In Ges. 39:1 het ons 'n herhaling van die gedagte dat almal wat in gevaar op die Here vertrou, seker kan wees van hulle bevryding! Sien ook 3.1.4.8.

1.5.5 God wat rus en vrede bied [b.30X]

Die sentraliteit van die vreedestema in die menslike bestaan en in die Bybel noop die kerk om opnuut te kyk wat hieroor in die liederebundel aangetref word. Veral in 'n land soos Suid-Afrika is dit des te meer dringend dat daar nie slegs oor hierdie belangrike onderwerp gepreek word nie, maar dat dit *eodem modo* ook neerslag sal vind in die lied. Teen hierdie agtergrond kan die Gesangbundel gemeet word, wat sy inhoud betref, rondom die tema van rus en vrede.

Dit is met die eerste oogopslag duidelik dat God as die bron (ook die Vors) van vrede bestempel word (vgl. o.a. Gess. 37:4; 51:4 en 66:1). Hy en Hy alleen is die outeur en skenker van ware, blywende vrede. Bo en behalwe die feit dat vrede binne die *entourage* van 'n eskatologiese verwagting geplaas is (vgl. o.a. Ges. 245:10), word dit ook as 'n teenswoordige realisering van die koninkryk van God *hic et nunc* beleef. Die aksent lê egter hoofsaaklik op 'n vertikale vrede in die mens se verhouding met God, as 'n innerlike sielevrede. So bv. Ges. 26:2 "Ewig rus ek in U vrede, veilig in U Vaderhand", of Ges. 40:2: "U bring in ons gemoed die vrede". Vgl. ook Gess. 32:2; 33:4; 35:3; 52:3 en 239:4.

Die Bybel daarenteen leer dat vrede meerdimensioneel en omvattend is.¹⁴ In die Gesangbundel word wel melding gemaak van die vrede in ons land (vgl. Gess. 36:3 en 37:3) asook die rus ná die "krygsgeweld" (Ges. 66:2), maar hierdie insidentale voorbeelde is onvoldoende. Hierdie leemte in die liedboek moet aangevul word en as 'n geleentheid beskou word om in ons land die geartikuleerde vredesboodskap uit te sing!

1.5.6 God en die nood/leed [b.28X]

Lyding is 'n werklikheid. Alle mense ervaar dit in mindere of meerdere mate. Lyding kan ook baie vorme aanneem. Dit kan liggaamlik wees (m.a.w. fisies), soos siekte en dood; psigies, soos wanhoop en angs; sosiaal-polities (insluitende struktureel), soos hongersnood, armoede, onreg en onderdrukking.

Daar is ook 'n ander waarheid en dit is: God is intens by die geskiedenis van die wêreld betrokke. Inderdaad is dit so dat die Skrif ons God laat ken as dié God wat reël betrokke is by die menslike lewe met Sy smart en lyding. Hy is die God wat medelye het, wat nie ongestoord neerkyk op die lyding van die mens nie, maar in hulle benoudhede self benoud word en hulle uit medelye verlos (Du Rand 1976:99). Hy is nie 'n passiewe toeskouer (apaties) wat onbewoë en affekloos toekyk nie maar 'n God wat in ons nood by ons teenwoordig is.

In die Gesange kom hierdie aspek duidelik na vore. Die nood en lyding van die mens word nie geringskat nie maar konkreet uitgebeeld en verdiskonteer. Daar is byvoorbeeld die gevaar van die vyand (Ges. 33:1), die dood en die smart wat dit meebring (Ges. 28:6), die kommervolle dae (Ges. 41:2) en die lyding in die natuur (Ges. 20:4).

God se betrokkenheid word soos volg gereflekteer:

(i) Lyding in die natuur: Droogtes, pessiectes ens. is 'n reële vorm van lyding waardeur die skepping afgetakel word. In Ges. 20:4 is die versugting dat God nie die swaarkry van die natuur sal vergeet nie: "Wil in ons leed ons nie vergeet nie, sien tog die jammer aan dat veld en vee vergaan."

(ii) God neem kennis van die lyding. God is nie onbekend met ons lyding nie. Trouens, Hy weet van ons sorg en swaarkry (vgl. Eks 3:7,9 en 16). Hy is vertrouwd met ons nood: "Die laste en die sorg, behoeftes wat my kwel, is nie vir U verborge - U wat my trane tel" (Ges. 56:2). Vgl. ook Gess. 30:6; 41:2 en 283:1.

(iii) God se bystand en hulp. In tye van nood en lyding kan die gelowige weet: God laat ons nooit in die steek nie (Ges. 41:3); Hy is vir ons 'n toevlug (Ges. 43:5); Hy sorg en waak oor ons in tye van nood (Ges. 31:3). Hy is die getroue God wat in staat is om ons by te staan, want: "Waar niemand anders help, help Hy; as mense wyk, staan Hy ons by" (Ges. 28:5).

Hy is in staat om te beskerm teen gevaar (Ges. 70:1), te red (Ges. 47:2) en ook die omstandighede te verander, want: " Hy omskep die smart in vreug; ons kan ons in Hom verheug" (Ges. 41:1).

Die volgende opmerkings kan as kanttekeninge dien:

(i) Alhoewel God se betrokkenheid by lyding in die Gesange voorkom, ontbreek Sy patos. Die emotiewe aspek van Sy betrokkenheid is soek. Waar is die medelyde (die "väterliche mitleiden Gottes" - Barth) met dié wat ly? (vgl. Jer. 31:20).

(ii) Die sosiaal-politiese (m.a.w. strukturele) aspek van lyding word nie aangespreek nie. Dit is goed en wel om oor die gevare (Ges. 70:1), wanhoop en angs (Ges. 51:1) te sing en oor God wat jou uit daardie omstandighede red (Ges. 33:1), maar dit is nie die volle prentjie nie. "Ondertussen lijdende miljoene deur verdrukking, deur armoede, deur prestatiedrift, deur welvaartsdrang" (van de Beek 1984:129). Die indruk wat die Gesange laat is dat dit deur mense geskryf is wat nie sosiaal-polities die lyding en swaarkry van sommige bevolkingsgroepe in Suid-Afrika aan die lyf gevoel het nie!

(iii) Ges. 39:1 gaan van die standpunt uit dat dié wat ly, seker kan wees van bevryding solank hulle maar net op God vertrou (sien die opmerking by 3.1.4.8).

1.5.7 God en die armes [m 2X]

Daar is al geweldig baie teologies nagedink oor die verskynsel van armoede. In die ekumeniese wêreld het daar algaande konsensus begin ontwikkel oor wat geformuleer is as "God's preferential option for the poor" (Kritzinger 1990:607). Ook in Suid-Afrika het dit onder die soeklig gekom. Die saak het veral in plaaslike kerklike kringe groot aktualiteit verkry met die Belhar-belydenis se formulering, naamlik dat God Homself geopenbaar het as "op 'n besondere wyse die God van die noodlydendes, die arme en verontregte" en "dat Hy Sy kerk roep om Hom hierin na te volg" (Cloete en Smit 1984:9).

Sien ook: *Kerk en Samelewing* 14-25 Okt 1986:27. In die Gesange kom hierdie nadruk nog nie voor nie. Daar word enersyds verwys na God wat in en deur Jesus Christus in ons 'armoed' neergedaal het (Ges. 84:2) en andersyds na die bergpredikasie: "Salig die wat arm voor God is - hulle erf Gods Koninkryk".¹⁵ In beide gevalle het die woord 'armoede' egter 'n geestelike betekenis. Die belangrike Bybelse waarheid dat God optree "as the advocate of the poor, the hungry, and the indebted" (Kysar 1991:17), kom nie in die Gesange tot sy reg nie.

Dit reflekteer waarskynlik nogeens die feit dat armoede 'n ernstige probleem buite die ervaringsveld van die opstellers van die Gesangboek gelê het.

1.5.8 God wat troos [m 6X]

Alhoewel die aksent in die Gesange, wat hierdie onderwerp betref, hoofsaaklik pneumatologies (vgl. o.a. Ges. 4:3) en christologies (vgl. o.a. Ges. 328:1) is, kom die beeld van 'n "liefdevolle Hemelvader" (Ges. 268:1) wat Sy kinders troos, ook voor. Daar is veral drie waarhede wat onderstreep word nl.

(i) God as die bron van troos en bemoediging. So bv. Ges. 257:1: "En wie treur, dié is gelukkig; só kan God Sy troos laat blyk." Vgl. ook Gess. 256:2 en 318:5.

(ii) God troos dié wat in lyding en gevaar verkeer. So bv. Ges. 268:1: "Troos my tog in al my lyding; gee bevryding." Vgl. ook Gess. 282:1 en 284:2.

(iii) God se troos is ook eskatologies. By die realisering van die eschaton (Open. 21) sal Hy die Een wees wat al die trane van die gelowiges se oë afvee (sien Open 21:4). Die troos lê daarin dat alle droefheid dan verby is: "Ja, pyn en smart wyk uit die hart - ons moeite, angs en nood" (Ges. 177:3).

1.5.9 God wat vergewe [b 28X]

Dat God ons sondes vergewe is volgens Berkouwer nie so 'n begryplike en vanselfsprekende saak nie (1960:167). Die gesegde: "*Dieu pardonnera, c'est son métier*" het in die verlede aanleiding daartoe gegee dat vergifnis analoog gestel is met "uit liefde door de vingers zien" (Berkouwer 1960:134). Niks kan verder van die waarheid wees nie! Só

'n beskouing lei onafwendbaar tot 'n geringskatting van die kwaad en maak sodoende van God se genade 'n 'billige Gnade'. God se vergifnis is louter genade (Van Niftrik 1953:334) - nie omdat die sonde nie so ernstig is nie, maar omdat Hy 'n barmhartige God is (vgl. Ges. 265:1). In die Gesange kom die volgende gesigspunte na vore:

(i) God vergewe uit genade (*ex gratia!*). So bv. Ges.240:2: "Wil tog, o God, genadig wees en wil my skuld vergewe"! Vgl. ook Gess. 32:1; 265:1 en 311:2.

(ii) Net Hy kan ons sonde vergewe. Hierdie Bybelse waarheid kan met reg 'n *articulus stantis et cadentis* genoem word, want: U kerk bely: " Ons glo dat U vergewe" (Ges. 32:1). Só ook Ges. 247:3 : "Net Ek, die Heer, kan skuld vergeef". Hierdie sondeskuld omsluit die oortredings van die verlede: "Hy het al ons skuld vergewe" (Ges. 62:1). Dit het ook betrekking op ons daaglikse oortredings: "Vergeef ons, Heer, vandag se skuld - ons dwaling en ons ongeduld" (Ges. 351:2. Vgl. ook Ges. 298:3).

(iii) God vergewe ons in en deur Jesus Christus (Gess. 65:2 en 302:1) en werp al "ons skuld vir ewig in die see"! (Ges. 68:2).

By Gess. 265:1 en 296:1 sou ek graag die volgende opmerking wou maak: Die woord 'pleit' mag dalk 'n negatiewe konnotasie hê in die sin dat 'n mens eers jou sondes moet bely ('pleit om genade') voordat God bereid is om Sy vergifnis uit goedertierenheid te skenk (Ges. 265:1)¹⁶.

Net so kan die 'pleit' en 'smeking' van hierdie twee tekste die indruk skep dat 'n mens eers moet soebat voordat God ons sal vergewe. König merk op:¹⁷ "U moet tog ophou met die gedagte dat u God moet ompraat om u te vergewe, dat 'n mens vreeslik hard moet probeer, dat 'n mens lank moet bid en smeek en soebat voor God jou sal vergewe" (1989:8).

1.6 Ander

1.6.1 Koninkryk van God (*regnum Dei*) [20X]

Die begrip koninkryk is 'n Bybelse begrip waardeur die fundamentele relasie God-wêreld aan die orde gestel word. Hierdie relasie gee uitdrukking aan God se majesteit en heerlikheid, maar ook veral Sy krag én reg om as Koning op te tree. Volgens Heyns vorm hierdie begrip die kerninhoud van die Skrif en kan 'n dubbele perspektief onderskei word, t.w.: die objektiewe, nl. Gods heerskappy (die handeling van God) en die subjektiewe, nl. die aanvaarding van en onderwerping aan Sy heerskappy (die handeling van die onderdane) (1970:12).

In die Gesange word daar heelwat van die sg. "royal metaphors" (McFague 1987:55) gebruik gemaak om die verhouding God-mens (asook God-kosmos) paradigmatisies te verwoord. Vgl. bv. 3.1.2 (titels/metafore), 3.1.3.7 (majesteit/verhewendheid), 3.1.4.1 (heerskappy/regering), ens. Die volgende aspekte verdien vermelding:

(i) Die koninkryk van God is 'n teenwoordige én toekomstige werklikheid. So bv. Ges. 10:2 "In genade en ryk, bou U,

Heer, U Koninkryk." Dit is ook 'n dinamies- eskatologiese gebeure omdat die koms van die koninkryk as 'n ingrype van God (*senkrecht von oben!*) verwag word. In Ges. 175 word hierdie verwagting gekonkretiseer. "Dit sterk ons hande tot die goeie; laat ons die koninkryk verwag, die openbaring van die toekoms wat aanbreek op die laaste dag". Dit onderstreep ook die transendente karakter van die *regnum Dei*, want: "Sy koninkryk so lank verwag, kom nie met aardse luister" (Ges. 100:2). Sien ook Ges. 288:2: "Eens sal ek in Sy koninkryk my God aanskou in heerlikheid" (die *regnum gloriae*). Vgl. ook Ges. 187:2.

(ii) Die sigbaarwording van die koninkryk. Die koninkryk van God word oral sigbaar in die wêreld waar die wil van God gedoen word en waar die Heilige Gees met Sy vernuwende en inwonende werk (*inhabitatio Spiritus sancti in corde*) besig is. Vgl. Ges. 208:3: "O, Heil'ge Gees, bereider van God se koninkryk! O Helper en Bevryder, laat Gods beeld in ons blyk!"

(iii) Die koninkryk van God is universeel: "Hy wat nou heers by God die Vader bevestig eens sy ryk alom" (Ges. 156:3).

(iv) Die koninkryk van Christus (*regnum Christi*) kom ook ter sprake maar dan nie as 'n opsigself losstaande werklikheid wat onderskei moet word van die koninkryk van God (*regnum Dei*) nie: "Jesus leef, heers oor Sy ryk, elk moet Hom vereer as koning" (Ges. 138:2).¹⁸

Die monargale model (koning, koninkryk) vir God word dus *eodem modo* ook op Christus toegepas en andersom. Vgl. ook Ef. 5:5.

(v) Die Koninkryk van God en die mens. Die Koninkryk van God is 'n werklikheid wat 'n "teen-werklikheid" ken (Heyns 1978:7). Die gevalle, sondige skepping staan in antitese en spanning met die ryk van God. Die mens kan derhalwe vir óf téén die koninkryk kies. In Ges. 75:4 word die mens opgeroep om 'n positiewe, ja-woord te gee: "op aarde waar die onreg woel..... soek allereers.... Gods ryk en Sy geregtigheid."

(vi) Die Koninkryk van God en die ryk van die duisternis (*regnum diaboli*). Hierdie twee staan nie in 'n ewewigsverhouding nie. Dit is nie twee groothede van dieselfde omvang, duur en betekenis wat teenoor mekaar staan nie (Heyns 1978:8). Nie die Bose nie, maar God oorwin! "Voor U ryk moet die duisternis swig" (Ges. 96:3).

1.6.2 Raad van God (*consilium Dei*) [20X]

Die liedere wat handel oor die Raad van God, sluit die volgende gesigspunte in:

(i) God se besluite is ewigtydelik: "Laat ons dan op dié weë gaan wat ewig in sy Raad bestaan" (Ges. 35:1). 'n Verkeerde siening van die ewigheid van God het in die tradisionele dogmatiek daartoe aanleiding gegee dat daar ook van 'n "ewige" raadsplan gepraat is (vgl. Ef. 1:11)¹⁹ in die sin van voor alle tyd, en omvat alle dinge sodat die

ganse geskiedenis niks anders is nie as die noukeurige uitwerking van hierdie gedetailleerde plan. In feite beteken dit dat God Sy besluite lank reeds terug geneem het en dat die wêreldgeskiedenis maar net 'n uitvoering van hierdie besluite is. Ook Ges. 302:2 ("Daar leer hy dat sy lewenslot beskik is in die Raad van God") laat die indruk dat die lewenslot van die mens gefikseer is (determinisme?) m.a.w. dat dit slegs die realisering en voltrekking is van besluite wat reeds lank terug in die Raad van God geneem is: "Waar leer die mens so goed verstaan - ook waar beproewing oor hom gaan - die doel van 'n alwyse Vader? Waar leer hy dat sy lewenslot beskik is in die Raad van God." Vgl. ook 3.1.4.2.

(ii) Sien ook Ges. 44:2.

(iii) God se Raad as 'n verborgenheid. In die verlede is dikwels van die standpunt uitgegaan dat die Raad van God nie deursigtig is nie maar eerder 'n *mysterium tremendum* is. Hierdie uitgangspunt is gerugsteun deur 'n onwettige nadruk wat daar in gereformeerde kringe op die verborge Raad van God gelê is asof dít die eintlike wil van God is (König 1975:164)²⁰ Ges.176:4 is 'n moontlike reflektoring van hierdie gedagtegang, want: "Dan skenk die Heer die openbaring van wat ons hier nie kon verstaan; dáár vind Gods raadsplan sy verklaring waarvoor ons hier verbysterd staan." Die antwoord op al die vrae sal, volgens hierdie beskouing, eers by die eschaton opgeklar word.

(iv) God se Raad as geopenbaarde waarheid. Teénoor bogenoemde siening is daar ook Gesange wat bevestig dat die

heilsraad van God verklaar is, m.a.w. geopenbaar is. So bv. Ges. 304:2: "Die Woord wat mens geword het, maak nou Gods raad bekend." Vgl. ook Gess. 303:2 en 307:1.

(v) God se Raad is volbring. Met die koms van Christus in hierdie wêreld en sy sterwe aan die kruis, is die Raad van God vervul (Ges. 114:3). Sodoende het die redding, wat vasstaan in Sy Raad, tot sy kinders gekom (Ges. 69:1).

1.6.3 Spreekende God [m. 10X]

Die God van die Bybel is 'n spreekende God. Die skeppingsgebeure word in Genesis telkens ingelei met die woorde: "En God het gesê" Ook die profetiese boodskap begin dikwels met:

"Luister, hemele, gee aandag, aarde, want die Here het gesê" (Jes. 1:2), of: "Die Woord van die Here het tot hom gekom" (Jer. 1:2, vgl. Eseg. 5:17). Die feit dat God praat beteken dus dat Hy 'n lewende God is wat met Sy skepping bemoeienis maak.²¹ Meer nog: dit is bekend dat die woord van die Here in die Ou Testament nie maar net 'n noëtiese, verduidelikende betekenis het nie, maar dat God deur Sy woord iets doen, dat Sy woorde 'n uitwerking het, ja, dat dit by uitstek Sy woorde is wat die gang van die geskiedenis bepaal (König 1975:34).

In die Gesange word die volgende oor God as die spreekende God gesing:

(i) God se woord het 'n kommunikatiewe funksie. Die God van die Bybel is die *deus revelatus*. Hy openbaar Homself

deur Hom aan mense bekend te maak. So bv. Ges. 241:1: "God het gesprek: Ek is die Here wat...." Daarbenewens maak Hy ook Sy wil bekend: "U spreek, troue Heer, helder keer op keer; ook in nagtelike stiltes toon u Woord ons wat u wil is" (Ges. 349:2).

(ii) God se woord wat iets doen. Eerstens het Sy woord 'n kreatiewe funksie: "U spreek één woord, en dit geskied. Dit staan reeds daar as U gebied" (Ges. 3:2). Hierdie kreatiwiteit van God se woord waardeur Hy die skepping *ex nihilo* in aansyn roep, onderstreep ook Sy mag, want: "Hy spreek en dit geskied; almagtig is ons God" (Ges. 76:1). God se woord kan ook, in die tweede plek, omstandighede verander soos blyk uit Ges. 66:1: "Hy het gesprek en vrolikheid vervang ons angs en smarte." In die derde plek is dit duidelik dat God se woord ook nog iets anders doen: dit maak die sondaar van die oordeel vry: "U spreek my vry om Jesus bloed" (Ges. 353:5).

(iii) God se woord maak ook gebruik van middele. In die Ou Testament het God dikwels direk tot sy volk gepraat. Hy het egter ook van middele soos bv. die *Urim en Tummim* (Eks. 28:30) gebruik gemaak. In Ges. 304:1 sing ons: "Hy praat deur mensemond." Hy praat ook deur Sy geskrewe woord, die Bybel (besondere openbaring), sowel as deur die sakrament van die Nagmaal: "Spreek deur die sakrament en Woord" (Ges. 316:7). Hierdie veelheid van openbaringsgestaltes dui nie alleen op die vryheid van Gods handelinge nie, maar ook op die rykdom van Gods openbaringsinhoud.

1.6.4 Beloftes van God [m.8X]

Die *promissio Dei*, soos dit in die Bybel voorkom, is vir ons geloof van wesenlike belang vanweë die feit dat dit iets van die persoon en karakter van God openbaar. Die naam van God en die beloftes wat in hierdie naam vervat is "sind darum nicht allein Selbstvorstellungs- formeln, sondern sie teilen auch etwas über Gott mit" (Moltmann 1966:105). In die Gesange kom die volgende aspekte na vore:

(i) Getrouheid aan sy beloftes. Die *promissio Dei* word veral aan sy getrouheid gekoppel. Dit beteken volgens Moltmann: "... wenn und sofern er selbst seinen Verheißungen die Treue hält" (1966:106). (Vgl. ook 3. 1.4.2. i). Hierdie waarheid word in Ges. 76:4 soos volg verwoord: "Aan Abraham, Gods vriend, en aan sy nageslag het Hy sy hulp belowe. Hy het sy woord gehou..." S6 ook Ges. 41:3: "Hy sal geen belofte breek nie; ja en amen is sy woord." God is ook in staat, vanweë sy mag om sy beloftes na te kom, want: "Niks is vir Hom te wonderbaar nie, wat altyd sy beloftes hou...." (Ges. 175:3).

(ii) Beloftes en die toekoms. Volgens Moltmann is 'n belofte "eine Zusage, die eine Wirklichkeit ankündigt, die noch nicht da ist. Damit eröffnet Verheißung das Aus-sein des Menschen auf zukünftige Geschichte, in der die Erfüllung der Verheißung zu erwarten ist" (Moltmann 1966:92). Hierdie toekomgerigtheid van die *promissio Dei* vind veral sy konsentrasiepunt op Christus en die naderende eschaton:

"Belofte van die wederkoms en voorspraak van die Gees laat mens en skepping hoopvol wag ..." (Ges. 179:3).

(iii) Vervulde beloftes. Die beloftes wat aangaande Christus in die Ou Testament gegee is (bv. Mig. 5), is a *posteriori* reeds vervul. So bv. word in Ges. 102:1 gesing: "Soos beloof is lank tevore, laat U, Heer, dit gebeur."

(iii) Die *promissio Dei* as troos. Omdat God 'n waarmaker van Sy woord en belofte is, dien dit die gelowige tot troos en bemoediging: "Sy heilsbeloftes troos ons harte en bring die rus in ons gemoed" (Ges. 239:4).

1.6.5 Mensvormige spreke oor God (antropomorfismes):²²

[b. 150x]

Van die vroegste tye af het hierdie verskynsel die aandag getrek. Die vroeë kerk het die menslike wyse waarop daar in die Bybel oor God gepraat word, oorwegend negatief beoordeel (König 1975:74). So bv. het Origenes verklaar dat alle mensvormige uitsprake oor God in die Bybel nie letterlik geïnterpreteer moet word nie aangesien dit teen die *dignum deo* indruis.²³ Ook Calvyn het hom teen die gedagte van 'n *corporalitas dei* verset (Institutie 1959:73). Volgens hom kan die menslike swakheid nie tot die goddelike hoogte reik nie. Daarom moet "de HS neerdalen tot de mate van ons verstand (*ad captum nostrum submittenda*) om door ons begrepen te worden. De Schrift spreekt dus zó, dat ze ons God niet uitbeeldt, zoals Hij is in zichzelf (*qualis in se*

est), maar zoals Hij door ons wordt aanvoeld (*qualis a nobis sentitur*)" (Kuitert 1969:99).²⁴

Moderne teoloë verskil ook in hul mening oor hierdie saak. Vir Kuyper is God asomaties. Sy uitgangspunt is dus dié van die *spiritualitas dei*. Daarteenoor het jy Bavinck wat beweer: "de gansche Schrift is antropomorphistisch" (1928:68). Tans word dit egter al hoe duideliker besef dat die menslike spreekwyse oor God algemeen is in die Skrif (König 1975:74). In die Gesange kan die mensvormige spreke oor God in drie groepe verdeel word nl:

(i) Oor God se gestalte (antropomorfisme). Oor sy gestalte word veral van sy hande (o.a. Ges. 15:3; Ges. 2:1) gesing. Sy hande is na ons toe uitgesteek en bewaar ons (Ges. 26:2). Sy hande bring ook heling vir ons wonde (Ges. 13:2). Voorts word na sy gesig verwys. So bv. Ges. 225:5: "Volk op volk sal tot U nader, saamstroom in u poorte, Vader, neerkniel voor U aangesig..." Daar word ook pertinent van sy oë melding gemaak; Sy "heil'ge oë" (Ges. 52:1) wat alles sien (Vgl ook Ges. 47:3).

(ii) Oor God se gevoelens (antropo-patisme). Onder God se gevoelens geld o.a. sy liefde (sien 3.1.3.9) en barmhartigheid/ontferming (sien 3.1.3.11), en baie ander.

(iii) Oor God se dade (antropo-praxisme). Onder God se dade vind ons veral sy spreke (o.a. Ges. 66:1): "Hy praat en dit geskied" (Ges. 76:1); Sy gehoor: "Hoor ons gebed! Luister na ons klag!" (Ges. 21:1); Sy roepstem: "As Hy ons

roep tot Sy diens....."? (Ges. 222:4) (Sien ook 3.1.4.1 e.v.). In al hierdie fasette is die spreekwyse van die Gesange baie na aan dié van die Bybel.

1.6.6 Kennis / wysheid van God [20x]

In die Bybel word 'n onderskeid tussen die wysheid (*sofia, sapientia*) en die kennis (*gnosis, scientia*) van God getref. Wanneer die apostel Paulus bv. oor God se heilsplan met Israel en die volkere skryf, roep hy in verwondering uit: "O diepte van die rykdom en wysheid en kennis van God! Hoe ondeurgrondelik is sy oordele, hoe onnaspeurlik sy weë!" (Rom. 11:33). Hierdie onderskeid kom in die Gesange op die volgende wyse na vore:

(i) In die kennis handel dit primêr om 'n relasionele, verbondsmatige verhouding tussen God en mens: "om een intensiewe, kwalitatiewe betrokkenheid" (Wentsel 1987:456).²⁵ So bv. die belydenis in Ges. 41:1: "Hy ken jou omstandighede." Hy ken ook ons angs en vrae (Ges. 41:2), ons swakheid (Ges. 157:2) en al die lyding wat ons ondervind (Ges. 162:4). En omdat Hy sò goed vertrouwd is met ons omstandighede, is Hy ook in staat om ons te help en by te staan (vgl. Ges. 47:5). Hierdie kennis van God is onbeperk (Ges. 13:1) (sien ook: alwetendheid, 3.1.3.3); derhalwe kan ons sing: "O diepte van die rykdom van wat U ken en weet!" (Ges. 67:1).

(ii) God se wysheid daarenteen vind veral neerslag in Sy skeppingswerk. So bv. Ges. 239:1: "Here, al U

skeppingswerke - gevorm in wysheid sonder perke - was klaar; U het gesien dis goed." Vgl. ook Ges. 33:4. Sy wysheid kom ook tot openbaring by die skepping van man en vrou (Ges. 316:1). Dit is ook duidelik te bespeur in die wet (Ges. 35:2) en in die Raad van God (Ges. 249:3).

1.6.7 God en ons land / volk [20x]

God se betrokkenheid by die mens (en sy omgewing), strek wyer as net 'n blote individualisme. As die God van die geskiedenis, wat aktief werksaam is, is Hy ook intens betrokke by 'n volk, 'n land en sy mense. Dit is daarom van groot belang dat vasgestel word hoé die kerklied hierdie waarheid reflekteer. In die Gesange kan die volgende aksente opgemerk word:

(i) God en die owerheid. In Ges. 30:7 word gevra dat God die owerheid moet versterk (bystaan?) sodat die volk van twis en stryd bewaar kan word. Voorts word ook gevra dat Hy die owerheid met raad (Ges. 33:3) en leiding sal voorsien: "Lei, Vors van vrede, op u weg húl wat oor ons regeer, dat hul met insig en met reg U opdrag hier hanteer...." (Ges. 37:4).

(ii) God en die voorgeslagte. Melding word gemaak van die feit dat die voorgeslagte van ons land op God vertrou het en dat Hy met die (blanke) volksplanting 'n doel het: "U was ons vadere se Vader, U was hul redder in die nood... Ons glo: deur U bewaring wou U hulle hier as volk behou!" (Ges. 33:1). Daar word in Ges. 33:1 en 3 spesifiek gewys op die

gelofte wat afgelê is en dat God 'n 'redder in die nood' is. In Ges. 36:2 word ook verwys na die 'vaadre' wat in hierdie grond gewerk het waar ons nou almal woon. Vraag is: wat van die ander bevolkingsgroepe wat ook die grond bewerk het? (iii) God en die volk. Daar word baie duidelik gevra dat God die volk genade sal skenk (Ges. 54:1) en ook sal seën (Ges. 68:3). Vgl. ook Ges. 11:6. In Ges. 22:3 word na 'n "groot verskeidenheid" landbouprodukte verwys. Ges. 36:1 is die enigste *locus* wat van die gedagte uitgaan dat God verskillende volkere op aarde 'geplant' het. Daar word egter nie spesifiek na die verskeidenheid in Suid-Afrika verwys nie.

Vrede in die land is ook 'n prioriteit in die Gesange. In Gess. 33:3; 36:3 en 37:3 word gevra dat God vrede sal skenk; vrede in die konteks van: "wil elke vyand van ons weer" (Ges. 36:3).

Dit is egter duidelik dat die Gesange nie bedoel om meer spesifiek en konkreet oor hierdie onderwerp te wees nie. Trouens in al hierdie voorbeelde wat genoem is, is daar nie 'n bevredigende reflektoring van ons land en sy mense aangebied nie. Wat hier gesing word kan net sowel van enige land ter wêreld geld (met uitsondering van die 'gelofte'). Die politiek is ook subtiel hanteer. Daar word bv. in Ges. 54:1 oor die volk se sondeskuld gesing. Vraag is: is dit 'n aanduiding van die onregverdige bestel wat jare lank geseëvier het of dalk maar net sondes in die algemeen? Ges. 36:4 ontlok ook 'n vraag of twee, want: "Behou dan almal

wat hier woon in liefde tot mekaar, en laat geregtigheid die band van eenheid steeds bewaar." Die woordjie 'steeds' veronderstel dat hierdie "band van eenheid" al jare lank bestaan, en dus die status quo in ons land is. Is die teendeel nie dalk waar nie? So ook Ges. 36:5: "Gee U steeds vryheid in ons land aan elke onderdaan...." Is hier regtig sprake van 'n strukturele, politieke vryheid, of is dit net geestelike vryheid? In hierdie opsig is daar veels te veel ongespesifiseerde waarhede wat in die lug bly hang. Daar bestaan 'n dringende behoefte om oor hierdie onderwerp nl. God, ons land en sy mense, meer eietyds en kontekstueel te sing. Die veranderende situasie in Suid-Afrika vra daarvoor!

2. DIE SKEPPING

2.1 Die wyse van skepping

Voordat daar ingegaan word op die verskillende aspekte van die skepping is dit allereers nodig om die begrip "skepping" nader te presiseer. In die teologiese spraakgebruik word daarmee enersyds bedoel die *creatio* as skeppingsdaad van God "in die begin" (Gen. 1:1), maar andersyds die *creatura* as die resulterende geskape werklikheid (Theron 1978:3). Opmerklik is die feit dat hoewel die skepping as daad van God nie ontken word nie (vgl. die *Apostolicum*), die resulterende skepping, die *creatura*, dikwels in die verlede

met minder optimisme bejeën is. Hierteenoor slaan Okke Jager die spyker op die kop met sy uitlating: "In de geloofsbelijdenis staat de aarde parmantig naast de hemel, als tweede-prijswinnaar naast de kampioen" (1990:45). Ongelukkig was dit egter nie altyd waar nie. Inteendeel, die "Jenseits" het dikwels die "Diesseits" oorwoeker! Daarom het dit groot waarde om in hierdie studie te probeer vasstel watter uitgangspunt in die Gesange geld. Die volgende aspekte dien vermelding.

2.1.1 Met sy hande geskep/gemaak [9x]

Die Bybelse skeppingsverhale vertoon 'n rykdom van skeppingsvoorstellings (König 1982:3). Daaronder tel skepping deur daad, woord (ook die *creatio ex nihilo*), ens. In die Gesange blyk dit dat die aksent meerendeels op die daadskepping geplaas word, m.a.w. God wat die aarde maak. So bv. Ges. 2:1: "Voor son en maan daar was, het Hy Sy skepper- hande uitgebrei en alles goed geskape." Ook Ges. 47:2: "Hy het die aarde en hemel geskep aan die begin." Sien ook Gess. 9:3; 15:2 en 3 en 245:1.

2.1.2 Deur die woord [m.4x]

In die Bybel word daad- en woordskepping dikwels langs mekaar aangetref wat volgens König beteken dat die Bybel nie die bedoeling het om vir net een vorm te kies en te sê presies hoe die skepping plaasgevind het nie (1982:19). In Ges. 3:2 kom die woordskepping aan die beurt: "U spreek één

woord, en dit geskied. Dit staan reeds daar as U gebied." Sien ook Ges. 11:2. In beide Gess. 12:1 en 253:3 tref ons weer die skeidingsmotief²⁶ aan: "Hy roep uit duisternis die lig, dat donker voor die lig moet swig..." (Ges. 12:1).

2.2 Die doel van die skepping [13x]

Daar is baie verskillende beskouinge oor die doel van die skepping. Dit is egter belangrik om te onthou dat God "in absolute vryheid scepht, niet gedreven door een natuurnoodzakelijkheid, maar waarin Gods scepplingsdaad wordt begrepen als de vrucht van 'pure kwistige liefde', waarin tevens Gods behagen ligt" (van Hoof 1974:233). In die Gesange word twee motiewe onderskei, t.w.:

(i) God het dit so gewil. Die stoflike, materiële wêreld as die "Gegenüber" van God, is in aansyn geroep doodeenvoudig omdat Hy dit so wou hê. Van Ruler verwys dan ook na die Skepper-God as "in alles de willende, de in vryheid willende" (Van Hoof 1974:233). So bely Ges. 15:1 ook: "Ons Vader, alles in die lewe het deur U wil tot stand gekom. U Gees het oor die vloed geswewe - die aarde is u eiendom."

(ii) Die eer van God. Hierdie is 'n baie belangrike formulering van die skeppingsdoel. Die ganse skepping is op God gerig. So bv. Ges. 24:1: "Gee Hom, skepping, gee Hom eer. Loof Hom, Hy is ewig Heer!" Ook in Ges. 59:3 is daar sprake van hierdie kosmologiese doksologie: "Laat alles wat op aarde lewe, die berge, bosse, see en meer, my onvolkome

lof en bede in stilte aanvul, tot u eer!" Vgl. ook Gess. 6:2; 8:1 en 23:1.

As kanttekening kan opgemerk word dat die mens óf verbond as skeppingsdoel (vgl. König 1982:201) nêrens duidelik na vore kom nie.

2.3 Christus en die Skepping [m.2x]

In die geloofsbelydenis van Nicea word o.a. van Christus bely: "deur wie alle dinge ontstaan het" (vgl. ook o.a. 1 Kor 8:6). Tradisioneel word dit só verstaan dat God alles deur Christus geskape het, d.w.s. dat God die Vader die inisiatief geneem het, en dat Hy die Seun as Middelaar (instrument) gebruik het, d.w.s. as die een deur wie Hy geskep het.²⁷ In Ges. 245:2 sing ons: "Ek glo in Jesus Christus, eengebore Seun van God, deur wie alles is geskape..." Hier is egter nie genoeg grond om die afleiding te maak dat Jesus slegs as Skeppingsmiddelaar (instrument) voorgestel word nie. Die aktief van hierdie passief sou wees: Christus wat alles geskape het. Die gedagte van Christus as Skeppingsmiddelaar kom dus nie in die Gesange voor nie.

In Ges. 167:1 kom die gerigtheid van die skepping op Christus ter sprake: "Dat alles in die skepping jou wys op Hom alleen."²⁸

Vraag is natuurlik: is só 'n belydenis Bybels- teologies houbaar? Is dit nie die legitimering van 'n onaanvaarbare Christomonisme nie? As ons in die Gereformeerde tradisie

die bekende adagium: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*, aanvaar, kan die uitspraak in Ges. 167:1 beswaarlik in sy letterlike vorm so aanvaar word!

2.4 Die Gees en die skepping [m.lx]

Dit is opvallend dat so min aandag geskenk is aan die skeppingswerkzaamheid van die Heilige Gees. Van de Beek merk op: "Tegenover de intensiewe uitwerking van de allesomvattende betekenis van Christus en zijn middelaarschap steekt in de theologiegeschiedenis de aandacht voor de kosmische betekenis van de Heilige Geest bleek af. Weliswaar word erkend dat de Geest betrokken is bij de schepping, maar de schepping door het Woord heeft ver uit de prioriteit boven die door die Geest" (1987:180). Die rede vir hierdie verskraalde beskouing is in die verlede al dikwels voor die deur van die nuwere teologie gelê waarin die neiging bestaan om veel meer begrip te hê vir die *appropriationes* as vir die *perichorese* (Theron 1978:12). Ander is weer die mening toegedaan dat daar te min eksegetiese grond bestaan om 'n sterk verband tussen die Heilige Gees en die skeppingsdaad te aanvaar (König 1982:126).

In die Gesangbundel word slegs een maal melding gemaak van die kosmiese betrokkenheid van die Heilige Gees en wel in Ges. 15:1: "U Gees het oor die vloed geswewe - die aarde is u eiendom" (vgl. Ges. 1:2).

2.5 Die geskape werklikheid (creatura) [20x]

Augustinus se Weltanschauung kan saamgevat word in die woorde: *omnis natura bonum est*. Hierin verskil hy openlik van die Platonisme en die Neoplatonisme wat die wêreld minderwaardig teenoor die hemel voorstel.²⁹

In die Gesange word beide hierdie klanke gehoor: die geskape werklikheid as goed én die geskape werklikheid as minderwaardig teenoor die ewigheid. Die volgende dien vermelding:

(i) Die *creatura* as goed. Daar is aanduidings dat die Gesange tog 'n positiewe waardering vir die geskape werklikheid het. So bv. word in Ges. 19:1 van die "grootheid van U werke" gesing. Die aarde met al die diere, "die visse in die see, die mossie en die arend, die blomme, veld en vee" (Ges. 47:4) word raakgesien. Hierdie waardering vir die kosmos is egter karig en fragmentaries en word heeltemal deur die onderwaardering in die skadu gestel.

(iii) Die *creatura* as onderwaardeer. Die opmerking is al gemaak "that nature, the world, has no value, no interest for Christians" (Santmire 1985:3). In die Gesange blyk dit dat hierdie uitlating nie maar net uit die lug gegryp is nie. Deurgaans skemer daar 'n onderwaardering en selfs 'n negatiewe beoordeling van die aarde deur. So bv. Ges. 183:2: "Hoe skoon die aarde, dit het min waarde." Ook Ges. 199:1 kyk na die skepping deur 'n donker bril, want: "Van wat ons op aarde sien, is daar min wat lof verdien." Hieruit is dit duidelik dat die Gesange nie aan die greep

van 'n Grieks-platoniese dualisme ontkom het nie. Die stoflike (resp. *Diesseits*) word telkens teen 'n glansryke ewigheid (resp. *Jenseits*) afgespeel! So bv. Ges. 174:1: "Hierdie wêreld gaan verby - ons is hier slegs vreemdelinge: pelgrims na die Vaderhuis." Ges. 156 onderstreep hierdie dwaling nog meer. In vs.1 word gesing: "Waarom sal ons op hierdie aarde verlang na alles wat vergaan? Dit alles het vir ons geen waarde! Van al wat is, bly niks bestaan. Verhef u hart omhoog tot Hom wat eenmaal weer sal kom" In vs. 2 word dit opgevolg met die woorde: "Met Hom gaan ons die hemel in...."

Gesien in die lig van die huidige ekologiese krisis waarin die wêreld hom bevind, moet die interpretasie wat die Gesange aan die *creatura* gee is as uiters negatief beleef word. Dit reflekteer nie net 'n baie arm beskouing van die skepping nie, dit lewer ook géén positiewe bydrae tot die bewaring van die aarde nie. Daarom is dit ook die gevoel van talle waarnemers dat die westerse teologiese tradisie weinig meer as 'n ekologiese insolvensie beleef!

2.6 Die mens se houding teenoor die skepping [m.lx]

Die onlosmaaklike verbondenheid van mens en natuur, tree in die Bybel protologies en eskatologies duidelik na vore. Beide mens en natuur (verstaan as die nie-menslike werklikheid) is skepping. Uit die verband tussen Adam en adama blyk hierdie eenheid van mens en natuur reeds (Theron 1978:6).

Hierdie mens-skepping relasie het egter veel meer om die lyf as verbondenheid. Volgens Gen. 2:15 is die bewerking en bewaking van die aarde (adama) ook die mens (adam) se verantwoordelikheid. Hierdie verantwoordelikheid om die aarde op te pas en te bewaar is volgens Steck aan die mens as "Sachwalter Gottes für das Ganze der Schöpfungswelt" (1978:80) opgedra. Waar die mens sy verantwoordelikheid as mede-skepper egter misverstaan, en wel in Cartesiaanse sin as: "*maîtres et possesseurs de la nature*", is "einer umfassenden Katastrophe" (Moltmann 1985:34) onafwendbaar! In die Gesange kom die mens se verantwoordelikheid t.o.v. die bewaring van die aarde nie tot sy reg nie. Hierin bewys die Gesangbundel weereens dat daar slaafs in die voetspore van die kerklike tradisie gevolg is. Ges. 36:2 verwys slegs na: "ons vaadre het in hierdie grond gewerk..." (wat moontlik niks meer is nie as 'n *dominium terrae!*). Die rede tot sodanige leemte in die Gesange het twee verklaringsmoontlikhede nl.

- (i) Dit is in 'n tyd geskryf toe die ekologiese krisis onbekend was (m.a.w. nie as 'n krisis beleef is nie), óf,
- (ii) vanweë 'n piëtisties-dualistiese beskouing waar die geestelike voorrang bo die materiële (aardse) geniet.

2.7 Skepping en verlossing [m.3x]

Die neiging bestaan dikwels om die verlossing in Christus tot 'n blote heilsindividualisme te verskraal en sodoende die kosmos uit die visier te verloor. Dit is wat

Bolkenstein 'n "door het piëtisme geïnfekteerde protestantisme" noem (Theron 1978:59). Volgens hierdie eensydige antroposentrisme (Santmire 1985:124) word die verlossingswerk van Christus in die keurslyf van 'n individualistiese soteriologie ingeforseer. Wie egter gedeeltes soos Kol. 1:15-17, 1 Kor.8:6, Joh.1:3, Rom. 8:19-22, Hebr. 1:2, ens. lees sal inderdaad saamstem dat die verlossing in Christus nie so individualisties is soos wat dikwels voorgestel is nie. Immers, "die littekens in sy hande (Joh. 20:27) is die bewys dat God die werk van Sy hande nie uit Sy hande laat glip nie" (Theron 1978:12). Derhalwe is daar, volgens Kehm, "an urgent need today for a theology that includes the whole of creation in redemption" (1992:89).

Ten spyte van 'n oorwegend antropologiese soteriologie (heilsindividualisme) in die Gesange (vgl. bv. 2.8.6.1 - 8.6.8), is daar tog ook melding gemaak van die skepping wat 'smag na redding en bevryding' (Ges. 168:4). Alhoewel daar in 'bevryding' (vgl. ook Ges. 179:2 en 4) nie direk na Christus se omvattende versoening (*ta panta*, vgl. Kol. 1:20) verwys word nie, lê die veronderstelling hiervan in die teks ingebed. Ook in Ges. 179:2 en 4 word 'n hoopvolle skepping uitgebeeld wat op die eskatologiese bevryding ingevisier is! Die feit dat die Gesange egter nie veel van 'n kosmologiese soteriologie oplewer nie, bevestig steeds die vermoede dat die aarde nog nie sy regmatige plek daarin ingeneem het nie.

3. DIE SONDE³⁰

3.1 Die omskrywing van die sonde

Die geskiedenis van die Christelike teologie lê getuienis af van die intense worsteling rondom die probleem van die mens se skuld en ellende. Van vroeg reeds af is die sonde as 'n "Fremdkörper" in God se skepping beleef. Karl Barth het selfs in sy "Kirchliche Dogmatiek" na die sonde as 'n "unmögliche Möglichkeit" (Van Niftrik 1951:245) verwys.

Daarom is dit ook nie vreemd dat die vraag na die oorsprong van die kwaad (unde malum?) so aanhoudend by die kerkvaders gespook het nie. Ten diepste is dit 'n aanduiding van 'n teologiese soeke (as *fides quarens intellectum!*) en 'n poging om tot op die bodem te kom van dit wat as 'n *mysterium tremendum* ervaar is. In hierdie soeke na 'n bevredigende antwoord, het die hamartologie, met die kom en gaan van jare, tussen twee uiterstes gependuleer nl. die Manicheïstiese dualisme enersyds (waar die kwaad verselfstandig en as antitese teenoor God geplaas is) en die monisme (waar die kwaad herleibaar is na God toe) andersyds. In die moderne teologie bestaan die tendens om die sonde óf te verpolitiseer (waarvan Dorothee Sölle o.a. 'n verteenwoordiger is) óf te "privatiseer" (Wiersinga 1982:68). Beide hierdie aksente is 'n oorvereenvoudiging sowel as 'n eensydige beskouing op die sondeleer. Dit kan uiteindelik nie die toets van die Skrif deurstaan nie. Daarom is dit ook belangrik om in hierdie studie vas te stel

hoé daar oor die sonde gedink is. Die volgende punte kan uitgelig word:

3.1.1 Erfsonde/erfsmet [5x]³¹

Die leer van die erfsonde is volgens Otto Weber "theologisches Interpretament" (1959:658) m.a.w. 'n *modus loquendi theologicus*. In die Bybel self word hierdie term nie gebesig nie en is daar opvallend min gegewens wat in hierdie rigting wys (König 1990:118). Tradisioneel is Ps. 51:7 en Rom. 5:12, e.v. as die *loci classici* vir die erfsonde aangedui. Hierdie tekste is egter nie sonder probleme nie.³²

In die kerkgeskiedenis is die erfsonde deur teoloë verskillend geïnterpreteer. Daar is o.a. die fisies-biologiese standpunt. Hiervolgens erf ek die verdorwenheid van my voorouers deur voortplanting of geboorte, m.a.w. die sonde word in die raamwerk van 'n "angeborenene Natureigenschaft" (Prenter 1960:267) geplaas (*peccatum haereditarium*). Hierdie standpunt is egter nie skriftuurlik houbaar nie. Die sonde is immers geen "empirische Größe" (Prenter 1960:267) nie. Dit het ook allermins met "chromosome und gene" (Brunner 1950:121) te make. Volgens Durand kan ons die leer van die erfsonde eerder omskryf as 'n belydenis wat probeer om te artikuleer dat die sonde 'n historiese mag is wat vanuit die historiese daad van Adam die mensheidsgeskiedenis buite Christus om beheers (1978:129 e.v.). Die mens, as *totus homo*, staan dus *coram Deo* "als

ein Adam da, als eine in unteilbare, indentischer Schuld gerichtete Menschheit" (Brunner 1950:121).

In die Gesange is die uitgangspunt dat alle mense in sonde ontvang en gebore word (die universaliteit van die sonde) (Ges. 52:1). In Ges. 318:2 (wat handel oor die doop) word dit *expressis verbis* gestel dat die kind, net soos die ouer, deel het aan die sonde: "Al is hul klein, hul is onrein, soos ons, in skuld gebore." Hierdie strofe (vs.2) wil egter ook 'n ander waarheid onderstreep en d.i.: die sonde het nie die laaste sê nie! Al is die kind in "skuld gebore", is die genade van God deurslaggewend: "Maar deur U Raad, gered uit kwaad, is hul tot heil verkore." Die mens is dus nie aan die sondelot (erfsonde?) oorgelaat nie, maar word in en deur Christus se soenverdienste geregverdig! Tereg merk König op: 'n Mens kan dus eintlik nie die moed hê om die erfsonde te aanvaar as jy nie eers die 'erfgenade' aanvaar het nie (1990:125). T.o.v. Ges. 322:2 net die volgende opmerking: Dit is die enigste Gesang waar daar direk na "erfsmet" verwys word: "U't vir kinders ook geboet - vir die erfsmet van die sonde." Dit is onwaarskynlik dat hier na die sonde in biologiese sin (in terme van: skuld erf soos ons fisiese eienskappe van ons ouers erf) verwys word. Tog sal dat dit 'n wyse besluit wees om die term "erfsmet" in die toekoms heeltemal weg te laat juis vanweë die inherente moontlikheid tot waninterpretasie (die gewone lidmaat is geen teoloog nie!). Ek skaar my, wat dit betref, heelhartig

by die opmerking van Wiersinga: "M.i. moeten we de term erfzonde laten vallen" (1982:67).

3.1.2 Sonde as daad [b.17x]

Brunner reken: "Sünde ist zuerst als Tat, eben als "Fall" zu verstehen, als aktives brechen mit dem göttlichen Anfang, als aktives Heraustreten aus der göttlichen Ordnung, als verlassen der gegebenen Stellung.

Sünde ist Tat - das ist das erste, was von der Sünde zu sagen ist" (1950:127).

In die Gesange is dit duidelik dat 'n onderskeid tussen die sondaar (as *condition humaine*) en die sondedade (*commission*) getref word. So bv. Ges. 54:1: "Wil, Heer, in liefde U ontferm; skenk U ons volk genade. Delg U tog uit ons sondeskuld; wis uit ons sondedade." Hierdie dade, as vrugte van die sondige wese van die mens, kom tot uiting in "oortredinge" (Ges. 315; 330:1) en word ook as "dwaling" (Ges. 247:2) getipeer. Ook die sondeval is niks anders nie as 'n "swaar misdryf teen Gods gebod" (Ges. 239:3).

3.1.3 Sonde as selfsug [8x]

Die sonde word in die Gesange ook o.a. nog as hoogmoed (Ges. 243:2), as onheiligheid (Gess. 9:2; 253:2) en as ongeregtheid (Gess. 132:2; 165:3) aangedui. Vir die doeleinde van hierdie studie is dit voldoende om slegs op die sonde as selfsug nader in te gaan.

Luther het by geleentheid na die mens as *homo incurvatus in se* verwys. Hierdie treurige werklikheid van 'n mens wat in homself ingekeer is en daarom nie vry is vir 'n groeiproses in die sonskyn van Gods liefde nie (Jonker 1979:62), word in die Gesange uitgebeeld. So bv. Ges. 242:2 waar die wortel van die kwaad in die ego-gesentreerdheid van die mens geleë is: "Die tyd wat U verleen het, het ek, onwys, verspeel, omdat, soos ek gemeen het, ek sêlf my toekoms reël." Hierdie selfsug veroorsaak ten diepste dat ons nie God-gerig leef nie (Ges. 66:3) en dat "wederliefde" (Ges. 74:3) ontbreek. Daarom is dit nodig dat die Heilige Gees ons hiervan bevry (Ges. 159:2).

3.1.4 Sonde as mag (gepersonifieer) [b.25x]

Dit is nodig om te beklemtoon dat sonde nie maar net sinlose dade is nie "sondern vor allem Macht und als solche der sündigen Tat vorgeordnet" (Weber 1959:661). In die Bybel is daar heelwat uitsprake wat die sonde voorstel "als een persoonlike macht, een heer, onder wiens heerschappij men als slaaf verkocht is en nu voorts moet verkeren" (Ridderbos 1971:120). Hierdie sondemag word op verskillende maniere sigbaar. In individue se lewe kan daar 'n verslawing aan bepaalde sondes wees (vgl. Ges. 191:3). In die samelewing is daar sondige strukture (bv. slawerny) en ideologieë. Die mag van sonde openbaar hom ook in bese magte (Ef. 6:12) wat van 'n mens se lewe besit kan neem (vgl. Ges. 115:1).

In die Gesange kom hierdie "personifikasie van die zonde" (Berkhof 1985:204) ook duidelik na vore. Daar word o.a. oor die "sondemag" (Ges. 130:2), "sondeslawerny" (Ges. 78:1) en selfs die "roep van sonde" (Ges. 52:2) gesing. Christus het egter met sy soenverdienste aan die kruis die volle prysgeld betaal en ons sodoende van die sondemag bevry: "Oorwinning is vir ons verkry oor sondemag en -heerskappy" (Ges. 146:2). Die onderskeid tussen die verlose en die ongeredde mens lê daarin dat e.g. (*as simul justus et peccator*) nog dikwels die kwade doen, maar nie meer soos l.g. onder die heerskappy van die sonde staan nie (Ges. 40:5). Dit beteken dat die heilswerk van God in ons lewe minstens twee kante het:

"God moet ons skuld vergewe én ons van die slawerny verlos" (König 1983:88).

In Ges. 303:1 is daar egter 'n onduidelikheid. Hier word (ongespesifiseerd!) gesing van: "Bewaar ons, Vader, deur U Woord, teen bose mag wat in ons stry." Die probleem met hierdie uitspraak is dat 'sonde' en 'bose magte' dikwels jukstaposisioneel in die Gesange aangetref word (vgl. Ges. 115:1). Die vraag is dus: is hierdie "bose mag" van Ges. 303:1 'n bose mag in die sin van 'n demoniese mag? Indien nie, sou dit nie Bybels meer korrek wees om eerder van "sondemag" as van "bose mag" (wat vandag eerder op besetenheid dui) te praat nie?

3.1.5 Sonde as skuld [b.70x]

Die sonde word ook as skuld voorgestel. Vanweë die mens se korporatiewe verbondenheid met Adam het sy sonde ook óns sonde geword. Die *conditio humane* is dus die van skuldenaar voor God! Dit is dan veral hierdie skuld karakter van die sonde wat die afgelope aantal jare reaksie by sommige teoloë uitgelok het. Wiersinga is uitgesproke oor die feit dat, volgens sy beskouing, die Christendom die westerse kultuur tot "een schuldcultuur bij uitstek" (1982:45) gemaak het. Hy is veral krities oor "het zware accent dat de zonde in de kerkdiensten kreeg" (1982:46).

In die Gesange is dit opmerklik hoeveel daar oor die sonde as skuld gesing word. Die volgende punte is belangrik:

(i) Die ganse mensdom is in skuld voor God verlore (Ges. 7:4). In die teologie word hierna as die *peccatum imputatum* verwys. Die skuld staan ook op die rekening van die mens self, want: "Listig uit die hel oorrompel, het hy homself in skuld gedompel en verval in onheilslot" (Ges. 239:3). Die skuld van die mens is dus in pregnante sin van die woord *peccatum proprium*.

(ii) Nie net die mensdom *en toto* nie maar ook elke individu is skuldenaar voor God: "Ek wat so swaar gesondig het - hoe skuldig staan ek voor U wet..." (Ges. 53:2). Hierdie waarheid bevestig die feit dat die mens, as *totus homo*, géén verontskuldiging het nie - hy is ook *totus peccator*!

(iii) Die skuld is weggeneem. Die gedagte dat daar in 'n reeds oorsensitiewe, skuldbelaaide samelewing te veel klem

op die skuld karakter van die sonde gelê word, kom onwillekeurig op. Het die besware van Wiersinga nie substansiële grond nie? Gemeet aan die inhoud van die Gesange moet hierop ontkenning geantwoord word. Dit is opvallend dat wanneer daar oor die skuld van die mens gesing word, dit in die konteks van Christus se versoening swak is. Die skuld van die mensdom is in en deur Christus se afgehandelde werk aan die kruis dus reeds vergewe. So bv. Ges. 115:1: "Deur U bloed is ons verlos, word ons skuld vergewe." Sien ook Ges. 272:2: "Kom ons getuig dit nog 'n keer: die skuld is ons vergewe!" Vgl. ook Gess. 110:2; 131:5; 222:2, e.a. Selfs die skuld van ons daaglikse oortredinge word vergewe, want: "..... wie skuld bely, die word vergeef....." (Ges. 149:2). Hierdeur word die genade karakter van die evangelie onderstreep. Ons skuld - o *felix culpa!* - is aan die kruis reeds vergewe en uitgewis. Iets hiervan wil I.L. de Villiers verwoord wanneer hy in sy gedig Balansstaat skryf:"

"O, Heer, ek dank U vir u groot geduld
met my. Ek is so in die skuld
by U. My bankstaat bly in rooi getik.
Nulle kom voor die komma by - ek sluk
soms swaar daaraan. Ek bied
so min en vra al meer krediet
en kry dit (God weet hoe!)." (1972:32).

3.2 **Gevolge van die sonde**

In die Gereformeerde tradisie was dit nog altyd gebruiklik om van die straf van die sonde te praat. Daarmee word die gedagte weergegee dat God die mens vooraf gewaarsku het oor die implikasies van die sonde en dat Hy gevolglik Sy oordeel in die vorm van straf voltrek het. In beginsel is daar met so 'n siening nie fout te vind nie. König is egter daarvan oortuig dat 'n mens 'n bepaalde standpunt ingeneem het as jy 'n keuse gemaak het tussen die gevolge van die sonde of die straf van sonde. Dit gaan dan oor die ou verskil of die sonde net sekere natuurlike gevolge het wat sleg is vir die mens, en of God ons daadwerklik vir ons sonde straf (1990:193). Daarom verkies hy om met die gevolge van die sonde te volstaan.³⁴

In die Gesange is daar nie 'n keuse tussen gevolge of straf gemaak nie. Enersyds word gesing van die straf wat Jesus vir ons kom dra het (Ges. 132:3; 141:2 e.a.) en dan weer van al die smart (m.a.w. gevolge) wat die sonde meebring het (Ges. 253:2). Dit blyk wel dat die aksent swaarder op die gevolge van die sonde lê.

3.2.1 **Leed / smart [5x]**

Die vraag na waar die lyding sy oorsprong het, word in die Gesange n.a.v. die sonde beantwoord: "Hy peil die maat van al die smart wat ons hier ly oor sonde..." (Ges. 162:4).

Hieruit is af te lei dat die sonde o.a. die smart/lyding van die menslike bestaan meegebring het (vgl. ook Gess. 9:3; 253:2).

3.2.2 Skande [3x]

Saam met die smart is daar ook die skande wat die sonde tot gevolg het: "Wat geskep is deur U hande - dit was heilig, rein en goed; maar die sonde bring die skande..." (Ges. 9:3). Vir hierdie skande van die sonde moes Jesus die hoogste prys betaal (Ges. 134:1). Vgl. ook Ges. 191:3.

3.2.3 Vloek [6x]

Die vloek van die sonde rus op die ganse menslike geslag vanweë die ongehoorsaamheid van Adam en Eva. So bv. Ges. 7:4: "Die mensdom was in skuld en vloek voor God verlore..." Van hierdie vloek moes Jesus ons bevry deur sêlf 'n vloek te word (vgl. Gess. 10:2; 118:1; 191:2).

3.2.4 Verharding / verblinding [5x]

Brunner merk op: "Zur Sünde gehört Blindheit. Der sündige Mensch weiss nicht, wie sehr er Sünder ist, trotzdem er immer vom bösen Gewissen geplagt ist, auch dann, wenn er nichts von Sünde wissen will" (1950:137). In die Gesange word beide hierdie aspekte nl. verharding (van die hart) en verblinding as gevolg van die sonde beskou. So bv. Ges. 238:1: "My God, hoe kragt'loos, hoe ontaard maak my die mag van sonde. Hoe is ek nie verblind, verhard, en in my wil

gebonde." So ook Ges. 242:1: "Ek het my hele lewe die sondaarspad gegaan, verblind in al my strewe." Hierdie 'geestelike blindheid' kan slegs deur Christus genees word: "...gee ons wat blind was, weer gesig..." (Ges. 101:2).

3.2.5 Fisiese dood [4x]³⁵

Weber toon aan dat "die kirchliche Lehre hat seit jeher und ganz allgemein den Tod als "Straf" für die Sünde betrachtet, als das Gericht Gottes über den sündigen Menschen" (1959:684). Tog bestaan daar hieroor nie 'n *omnium consensu* nie. Aan die een kant is daar teoloë wat reken "dat de dood niet iets natuurlijks is, niet iets, dat tot ons wezen behoort, maar een donkere, vijandige macht, die in deze wereld is ingedrongen..." (Dijk 1955:7). Aan die ander kant is daar weer diegene wat standpunt inneem ten gunste van "the 'naturalness' of death for humanity" (Barr 1992:21).³⁶ Selfs Weber openbaar 'n bepaalde huiwering wanneer dit by die dood as direkte gevolg van die sonde kom: "Der Tod, der, "der Sünde Sold" ist, ist nicht der Tod "an sich" (1959:687).

Alhoewel die Gesange nêrens eksplisiet die dood as 'n gevolg van die sonde aandui nie (behalwe miskien Ges. 180:4 waar daar na die "sonde-angel" verwys word) word dit veronderstel. Die dood word as vyand van God en mens beskou (vgl. o.a. Gess. 31:3; 44:2; 139:2; 153:2) wat deur Christus verslaan is (Ges. 246:2). Voorts word die fisiese dood (*mors corporalis*) as die 'sondedood' getipeer. So bv. Ges.

151:3: "Die Lewensvors verbreek die mag van sondedood..." Die geestelike dood (*mors spiritualis*) kom ook ter sprake: "Ontwaak, jy wat slaap, en staan op uit die dood..." (Ges. 252:1). In Ges. 243:3 word die lyn ook deurgetrek na die ewige dood (*mors aeterna*): "U wil geen dood, o God, van sondaars, maar bekering."

3.3 Sonde in verhoudinge

Volgens Sponheim is ons as mense almal "beings in relationship" (1993:25). Ons staan in verhouding tot God (*coram Deo*), ons naaste (*coram hominibus*) sowel as die geskape werklikheid. Die sonde met sy privatio-karakter (Augustinus) is daarom 'n "versteuring van die basiese verhoudings waarin ons staan" (König 1990:138) wat tot gevolg het dat die mens nie aan God se doel kan beantwoord nie. In die Gesange kan die volgende punte onderskei word.

3.3.1 Sonde teen God [5x]

Vir Berkouwer is die sonde in die eerste plek "zonde tegen God" (1960:14) wat inherent beteken die "Gottes Gemeinschaft ist jetzt zerstört" (Brunner 1950:136). In die Gesange word hierdie waarheid in terme van 'vervreemding' uitgebeeld. So bv. Ges. 238;1: "Hoe het my skuld my nie vervreem, gemeenskap, Heer, met U ontnem..." Ook Ges. 239:3: "O droewe lot: vervreemd van God..." Hierdie 'vervreemding' het verder tot gevolg dat die mens afkerig geword het van

God se wil (Ges. 259:2) en daarom ook nie langer in sy liefde wil bly nie (Ges. 220:4).

3.3.2 Sonde teen die naaste [m.2x]

Omdat die wortelverhouding waarin die mens lewe, naamlik dié tot God, deur die sonde aangetas is, daarom is ook alle ander verhoudinge waarin die mens se lewe afspeel, deur die sonde besmet (Heyns 1978:179). Die neiging wat bestaan om die sonde teen God "als eigenlijke zonde" te wil isoleer van die "oneigenlijke zonde tegen de naaste" (1960:14), is volgens Berkouwer nie korrek nie. Die Bybel beklemtoon nou maar eenmaal God én ons naaste, sodat "wanneer wij ons om de naaste niet bekommeren, dan doen wij dat ook niet om de Allernaaste" (Noordmans 1980:118).

In die Gesange blyk dit dat die sonde teen God "als eigenlijke zonde" (Berkouwer 1960:14) die belangrikste is. Die sonde teen die naaste word beswaarlik aangespreek. Ges.165:2 meld slegs van die 'liefde wat verkoel' (vgl. 1 Tim.3:1-4) terwyl Ges. 207:5 na die 'onreg' verwys. Nêrens word die sonde *in concreto* teenoor die naaste uitgespel nie. Gevolglik word die indruk geskep dat dit nie belangrik is nie. Niks kan verder van die waarheid af wees nie! (vgl. 1 Joh. 2:9). "Er is geen 'Godsliefde' zonder mensenliefde. Op grond van de verbondenheid met God kun je de vreemdeling en de slaaf, kortom de medemens, niet verwaarlozen" (Wiersinga 1982:100).

Die vermoede dat die Gesange nie aan 'n "piëtistiese geprivatiseerde teologie" (Wiersinga 1982:71) ontkom het nie word verder bevestig deurdat daar slegs een maal na die sonde in kollektiewe verband (Ges. 54:1) verwys word. In die afgelope aantal jare het die sondebeskouing in Suid-Afrika egter drasties verander sodat daar tans na 'volkssondes' (meer as net individuele oortredings) sowel as 'strukturele sondes' verwys word. Tog word hierdie bepaalde aspek van die sonde nie in die Gesange geakkomodeer nie. Miskien het Moltmann 'n geldige punt wanneer hy opmerk: "Protestantism has underrated the importance of 'structural sin' by looking too exclusively at individuals. But this is a one-sided approach" (1992:128).

3.3.3 Verdorwenheid en bevryding [16x]

Die Reformasie se belydenis van die mens as *corruptio totalis* (vgl. Ges. 239:3) is 'n aanduiding van die verreikende gevolge van die sonde. In die Gesange word hierdie waarheid van verskillende kante belig. Daar word daarop gewys dat die mens as *imago Dei* nie deur die sonde onaangeraak gelaat is nie: "U heil'ge beeld is in die mens verduister omdat hy na die roep van sonde luister...." (Ges. 52:2). Vgl. ook Ges. 238:1. Hierdie 'verduistering'³⁷ van die *imago Dei* word weer deur die werking van die Heilige Gees herstel (*restauratio imaginis*): "Hervorm my hart, my krag, my rede; maak my al meer u beeld gelyk...." (Ges. 275:5).

Die mens as *totus homo* is terselfdertyd ook *totus peccator* (vgl. ook Ges. 13:3) en daarom nie in staat om God se wil te volbring nie (Ges. 259:2) want hy is nog steeds in sy eie "wil gebonde" (Ges. 238:1). Die Hervormers het hierna as die *servum arbitrium* verwys met die implikasie dat ons van hierdie toestand van *cor incurvatum in se ipsum* bevry moet word. So bv. Ges. 240:3: "Hy maak ons uit verknegting vry, herstel die sondeskade." Tog word die mens nooit volkome los van die geneigdheid tot sonde nie (Ges. 238:73) en mag dit selfs gebeur dat ons lewens, ná ons vereniging met Christus, steeds deur 'n "val-en-opstaan" lewe (Ges. 197:2) gekenmerk word. In die opsig is die adagium: *simul justus et peccator* 'n getroue weergawe van die inhoud van die Gesange.

Die sonde het egter nie die laaste sê nie. Van Ruler kon met oortuiging daarop wys dat as ons "maar blijft hameren op het aanbeeld dat de mens zondaar is, schendt men het evangelie op een verschrikelijke manier. Er is meer over de mens te zeggen, dan alleen dat hij zondaar is" (Van Hoof 1974:228). Ook hierin kom die Gesange nie te kort nie en word die gelowige as oorwinnaar geteken (Ges. 238:1; 253:6) wat van die sondemag verlos is. "... 'n sondaar wat verlos is, Heer : in u geen sondaar meer!" (Ges. 236:1)

3.3.4 Sonde teen die aarde [4x]

Noordmans verklaar dat skepping in die Ou Testament 'n kritiese begrip is, d.w.s. wanneer in die eerste hoofstukke

van Genesis gesê word dat God alles goed, ja baie goed geskape het, dan is dit 'n graadmeter van die val, want toe die mens van God afvallig geword het, toe het hy hierdie goeie wêreld van God saam met hom meegesleur in die ellende en die dood (van der Merwe 1981:5).

In die Gesange kom dit duidelik na vore dat die mens se sondeskuld en straf ook die aarde getref het (Ges. 20:2). In 'n sekere sin is mens en skepping dus lotsverbonde - wat met die een gebeur, het gevolge vir die ander (vgl. Gen. 3:16-19). Die lyding wat tans ervaar word is nie eksklusief 'n menslike lyding nie maar ook 'n lyding in die *nienmenslike creatura*: "Reikhalsend bly die skepping wag - ons skuld laat ly dit swaar..." (Ges. 179:1). Die natuur is hoopvol op die *eschaton* ingevisier want God sal uiteindelik volkome bevryding uit die "tirannie" (Ges. 179:2) van sonde bring! Dat God deur die verlossing ook die skepping wil red, ja, die hele skepping, blyk o.a. uit die kontiniüteit tussen protologie en eskatologie. Daarom is daar nie sprake van die *eschaton* as *nova creatio* nie maar wel 'n *re-creatio*! (vgl. Ges. 177:1).

3.4 Die Satan³⁸

Die geloof aan die Bose as "übermenschliche Wirklichkeit" (Brunner 1950:170) toon in die geskiedenis van die kerk 'n interessante grafiek. Daar is styging én daling. Daar is bv. die laagwatermerk van die *Aufklärung* wat gereken het dat die "Vernunft" met die bestaan van die duiwel afgereken

het (Huisamen 1982:9). Hierdie 'rasionalisme' van die Verligting het in die moderne tyd daartoe aanleiding gegee dat iemand soos Bultmann met sy bekende "Entmythologisierung" - rede (1941) die duiwel binne die raamwerk van die mite laat vervlugtig het. Aan die ander kant is daar weer diegene wat die bestaan van die Bose op Bybelse gronde aanvaar en selfs reken: *nullus diabolus nullus redemptor!*

Karl Barth, attendeer daarop dat "men in de laatste tijd met de angelologie ook de demonologie al te veel in de theologie heeft verwaarloosd" (Wurth 1956:26). Daarmee is die moontlikheid geskep dat die kerk dalk die "Ware Gevaar" (de Rougemont 1974:2) uit die oog kan verloor. Gedagtig hieraan is dit dus belangrik om te sien wat die Gesange oor die duiwel (ook: "die Bose" [Ges. 37:1], "Vors van die duisternis" [Ges. 217:3] en "die vyand" [Ges. 218:1]) en sy werksaamhede verwoord en waar die aksente geplaas is. Die volgende punte kan uitgelig word.

3.4.1 Sy mag [10x]

Zähringer skryf oor die realiteit van die Satan in die Nuwe Testament soos volg: "Nie und nirgends wird seine Existenz bestritten, sondern überall als gegeben in Rechnung gestellt" (1967:999 e.v.).

In die Gesange is dit duidelik dat bg. stelling onderskryf word. Die Satan is 'n werklikheid met 'n eie ryk (*regnum diaboli*) (vgl. Ges. 30:7) wat in "Gegnerschaft gegen

Christus und deshalb Feindschaft gegen die Menschen" (Zähringer 1967:1001) staan. In hierdie ryk is hy die "vors van duisternis" (Ges. 217:3) deur wie waarvandaan die hel se leërmagte (Ges. 217:3) uitgestuur word. (De Bondt s.j.: 87).

Die mag van die Satan word ontplooi in sy strategiese aanvalle op die gelowige. So bv. Ges. 293:4 : "Verlos ons van die bose plan; die vangnet vir u kind gespan." Dat hierdie aanvalle, en derhalwe ook die mag van die vyand, nie onderskat moet word nie, lê veral daarin dat die Satan met "lis" (Ges. 23:3) en met "geweld" (Ges.217:3) op sy slagoffers toesak.

3.4.2 Die Satan se mag beperk [7x]

Hoe magtig Satan ookal mag wees, en watter verwoesting hy ookal aanrig, nóoit mag hy anders gesien en beskou word as 'n wese met beperkte mag nie. "Wohl ist er mächtig, viel mächtiger als der Mensch, aber er ist nicht allmächtig wie Gott" (Brunner 1950:158).

In die Gesange word hierdie waarheid nadruklik beklemtoon. So bv. Ges. 32:2: "U almag stel ook aan die boosheid perke..." So ook Ges. 253:8 : "Ook die Satan het sy perke in die Heer se almagswerke..." Hierdie beperking van sy mag is 'n aanduiding dat die Satan nie 'n "Gegengott" (Brunner 1950:158) is nie en derhalwe ook nie kan doen wat hy wil nie : "Satan kan Gods werk nie onderdruk nie - of sy kinders uit sy hande ruk nie" (Ges. 24:2).

3.4.3 Die Satan verslaan/oorwin [11x]

Brunner is daarvan oortuig dat "die wichtigste Lehre vom Teufel ist die, dass er durch Jesus Christus besiegt wurde" (1950:169). Selfs in die demonologie gaan dit ten slotte om Christus en sy oorwinning!

Hierdie oorwinning oor die ryk van die duisternis is volgens die Bybel (Kol. 2:14-15) aan die kruis op Golgota behaal waar die "Entscheidungsschlacht" (Brunner 1950:158)

teen die Satan finaal gewen is. Die duiwel is 'n verslane en oorwonne vyand! Dit sien ons duidelik in Ges. 130:2 : "Trou het U, die Sondelose, self die kruis na Golgota tot oorwinning oor die bose en die sondemag gedra." Ook die opstanding is 'n bevestiging en beseëling van hierdie waarheid, want: "Die Heer het opgestaan! Die Heer het waarlik opgestaan! Vir sondaars het die Heer gesterf, die lewe deur sy dood verwerf! Hy het oorwin die dood en hel..." (Ges. 146:1). 'n Mens kan nie anders as om met Zähringer saam te stem nie: "An Christus hat der Teufel seinen Herrn gefunden..." (1967:1014).

3.4.4 Die stryd teen die Satan [18x]

Die vraag ontstaan egter of hierdie oorwinning nie eventueel daartoe aanleiding gee dat gelowiges die reële mag van die duiwel gaan bagatelliseer nie? Bestaan m.a.w. nie die moontlikheid nie dat gelowiges dalk deur die triomfantelike

karakter van Paasfees in 'n "overwinningsroes" (Berkouwer, s.j.: 199) sal verval nie?

In die Gesange word nêrens die gedagte gesteun of gesuggereer dat die kruis of die leë graf die duiwel nou uitskakel nie. Trouens, daar word met nadruk daarop gewys dat die stryd teen die ryk van die duisternis nog nie verby is nie. Daarom word die gelowige opgeroep om die "wapens van die lig" (Gess. 262:5; 266:3) op te neem en hier die "goeie stryd" te stry (Ges. 163:4). Hierdie wapens van die lig is veral nodig om staande te bly teen die vyand se "verleiding" (Ges. 216:2), "verblindings" (Ges. 226:2) en "sielsversoeking" (Ges. 345:4). In die Gesange word die dialektiek tussen die reeds vervulde en die nog uitstaande karakter van die koninkryk van God ten volle verdiskonteer. Cullmann verwys hierna as "the time between the decisive battle, which has already occurred, and the "Victory Day" (1962:145). Die triomf van die Nuwe-Testamentiese boodskap gaan dus nie gepaard met 'n ontkenning van die realiteit van die stryd teen die ryk van die duisternis nie. Sonder hierdie erkenning kan daar nie meer gesing word: "Verlos ons van die Bose" (Ges. 294) nie.

Dit bly egter belangrik om te onthou dat die boodskap van Christus as die oorwinnaar en van die onderwerping en vernedering van die bose magte, veel meer sentraal is (en behoort te wees!) as die boodskap dat die duiwel tans nog 'n bedreiging is (König 1972:55). In hierdie opsig is dit egter interessant om daarop te let dat daar in die Gesange

meer oor die 'stryd' as oor die 'oorwinning' gesing word (vgl. pt. 3.4.3 met 3.4.4). Die woorde van Berkouwer kan daarom slegs beaam en onderstreep word: "Laten we de triomfantelijke Paasliederen niet gaan besnoeien, maar ze goed zingen. Dan zal ook het verweer groeien en dan zullen de ogen geopend zijn" (s.j.:201).

3.4.5 Die Satan se lot verseël [3x]

Die Satan is reeds verslaan. Aan die kruis op Golgota is sy mag aan bande gelê sodat hy net as 'n 'ontwapende vyand' (Kol. 2:15) bekend kan staan. Die finale oorwinning word egter eers in die eschaton voltrek wanneer Christus die Satan in "die völlige Machtlosigkeit" (Zähringer 1967:1015) sal stort. In die Gesange word twee waarhede geaksentueer:

(i) Die Satan se lot is verseël: "... sy lot is reeds beslis" (Ges. 217:1); "...ons is sy val te wagte" (Ges. 217:3).

(ii) In die eindoordeel sal die weg van die bose finaal gebreek word: "Dan sal die Satan ook homself vir ewig in die afgrond stort!" (Ges. 165:2).

Hieroor kan die kerk haar dus verbly: die Satan se lot is verseël! Sy toekoms is die poel van vuur! (Open. 20:10) "Jesus ist Sieger"! (van de Beek 1991:147 e.v.).

4. SAKRAMENTE³⁹

4.1 Die doop

Die doop is volgens König "een van die min skatte wat alle Christene met mekaar deel - maar tegelyk een van die mees verdelende faktore in die Christendom" (1986:1). Dit geld insonderheid die kinderdoop. Van vroeg reeds het stemme daartéén opgeklink. Tertullianus, wat as die 'doop-kritikus' *par excellence* bekend gestaan het, het byvoorbeeld opgemerk: "Uitstel van de doop is nuttiger; vooral echter waar het kleine kinderen treft" (Blei 1981:15). Op sy beurt het Barth weer opskudding veroorsaak in sy brosjure: "Die Kirchliche Lehre von der Taufe" (1943), toe hy die kinderdoop sonder meer as "een terugvallen in het theologisch judaïsme" (Berkouwer 1947:6) bestempel het.

Hierdie aanslae teen die kinderdoop het sedertdien toegeneem. Die opkoms en verbreiding van die charismatiese beweging (met die klem op die 'bekeringsdoop') het ook in 'n groot mate daartoe bygedra dat die agterdog jeens die kinderdoop verskerp het. Die verskynsel van die oordoop van lidmate van gevestigde kerke is nie meer vir ons vreemd nie. Die probleem is deels daaraan te wyte dat lidmate onkundig is oor die betekenis van die doop (die kinderdoop veral!). Vir baie lidmate is dit niks meer nie as 'n "religieus feest van geboorte en naamgeving" (Blei 1981:111). Daarom is dit van die allergrootste belang dat die kerk weer aan hierdie sakrament, wat deur sommige as "die hart van die

Gereformeerde Protestantisme" (Theron 1983:7) beskou word, volle aandag sal bestee. Hierin het die kerklied 'n positiewe, kategeties-didaktiese rol te speel (sien 1. 6.2).

4.1.1 Doop en die drie-eenheid [3x]

Omdat die doop geskied in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees (Matt. 28:19), kan 'n mens verwag dat die Vader én die Seun én die Heilige Gees by die betekenis van die doop ter sprake sal kom. Volgens König lyf die Vader ons in die verbond in, die Seun gee ons deel aan sy geskiedenis (sterwe, opstanding) en die Gees lyf ons in die kerk as liggaam van Christus in en gee ons deel aan die nuwe lewe van hierdie nuwe gemeenskap (1986:5). In Ges. 320:2, 3 & 4 vind ons iets hiervan: v.2: "Dit is my troos dat U as Vader Uself in trou aan my verbind...", v.3: "Dit is my troos dat U, Heer Jesus, as Seun my deur U bloed wil was, dat U my inlyf in U sterwe...." v.4: Dit is my troos dat U vir ewig, o Heil'ge Gees, in my wil woon. U wil my heilig....

4.1.2 Die doop as teken [1x]

Beide die NGB (art.33) en die H.K. (Sondag 25 antw.66) gaan uit van die standpunt dat die sakramente sigbare tekens en seëls is wat deur Jesus ingestel en aan die kerk gegee is "ten einde het geloof te versterken" (Berkouwer 1954:174). In teenstelling met Rome se *ex opere operato* beskouing, glo die Protestantse tradisie dat die doop 'n heenwysende

(simboliese) karakter het. Die probleem is egter dat die doop in die verlede op hierdie manier alte dikwels tot 'n *nuda signum* gedevalueer is. Daarom is Weber van mening: "Sie ist aber mehr als ein Hinweis. Ist sie, mit Augustin (und mit Röm. 4:11 in analoger Anwendung) zu sprechen, signum, so ist sie, wie man lange nach Augustin gesagt hat, *signum efficax*" (1962:661).

Dit is egter König wat dit regkry om aan te toon dat die Nuwe Testamentiese konsep van die doop méér is as 'n teken of 'n simbool. Volgens hom het die doop nie soseer 'n verwysende as 'n gebeurtenis-karakter⁴⁰ nie want "in die doop gebeur iets" (1986:11). In die Gesange lyk dit of die doop dalk meer as nét 'n heenwysende (simboliese) funksie het, want daar word o.a. ook gesing van God wat Hom aan ons verbind (Ges. 320:2), dat ons by Christus se sterwe ingelyf word (Ges. 320:3) ens.

4.1.3 Die betekenis van die doop

4.1.3.1 Eiendom van God/Christus [6x]

Doop in die Naam van die drie-enige God beteken "dat de drieënige God zijn zeggenschap over het leven van iemand doet gelden" (Versteeg 1983:13). Meer nog: die dopeling "wird in der Taufe zum Eigentum Jesu Christi bestimmt und erklärt" (Weber 1962:663).

In die Gesange word hierdie 'kindskap' d.m.v. die doop onderstreep. So bv. Ges. 319:1: "Ek is gedoop in God die Vader, die Seun en die Heil'ge Gees se Naam en tot U eiendom

vergader....." So ook Ges. 320:2: "Dit is my troos dat U as Vader Usself in trou aan my verbind en dat U in u milde liefde my neem as erfgenaam en kind..." Deur die doop maak God dus ten volle aanspraak op die dopeling; steek Hy as't ware sy 'ring' vir die dopeling aan (Theron 1983:8) en verklaar daarmee sy status as 'koningskind' (Ges. 322:2).

4.1.3.2 Inlywing in die liggaam van Christus - die Kerk [1x]

Die evangelie van Jesus Christus bring mense in bepaalde verbande in, maak ons deel van 'n groot gesin met 'n wonderlike Vader en 'n unieke oudste Broer (König 1986:32). Daarom is die doop dan ook inlywing in die *corpus ecclesiae* wat beteken: "Der Getaufte hat es fortan mit der Gemeinde zu tun, in die er eingefügt ist. Die Taufe bestimmt ihn zu dem in der Gemeinschaft der Glaubenden lebenden Menschen" (Weber 1962:657).

In die Gesange word aan hierdie betekenis van die doop geensins aandag bestee nie. Daar word slegs in Ges. 316:4 (volwasse doop) na "dié nuwe lidmaat/lede" verwys. As ons egter in gedagte hou dat die kerk dikwels 'n stryd het om ná die belydenisaflegging van katkisante, sy jeug te behou, moet dit betreur word dat hierdie aspek van die doop nl. as inlywing in die liggaam van Christus nie meer pertinent uitgespel word nie! Treffend verwoord 'n lied in die *Liedboek voor de Kerken* (1973) dit: "Er is gedoopt! Wij

allen zijn verbonden, het voorgeslacht, de ouders, die hier stonden, de ganse kerk in één geloof" (Gez. 335:9).

4.1.3.3 Vereniging met Christus [m.1x]

Volgens König bestaan die gevaar dat in Gereformeerde geleedere die doop maklik tot 'n blote teken of simbool gedevalueer kan word. Romeine 6, die *locus classicus* van die leer oor die doop, toon egter "daß die Taufe uns am Tode und der Auferstehung Jesu Christi Anteil gibt" (Weber 1962:659). Vanweë die korporatiewe ingeslotenheid van die gelowige in Christus beteken dit inderwaarheid dat ons as gedooptes deel het aan sy totale geskiedenis (as 'n *donum!*). In die Gesange word hierdie sentrale betekenis van die doop byna heeltemal verwaarloos, en slegs in Ges. 320:3 na die feit verwys dat ons deur die doop in Christus se sterwe ingelyf is en dat ons ook met Hom opgestaan het.

4.1.3.4 Inlywing in die verbond [4x]

Ook hier het ons met 'n verenigende of inlywende betekenis van die doop te make. God werk met die mensdom as 'n eenheid (korporatief) en nie net met elkeen afsonderlik nie. Volgens Gal.3-4 is ons as gelowiges almal nakomelinge van Abraham (v.29). Daar is dus 'n direkte verband tussen die doop (wat in 'n sekere sin in die plek van die besnydenis gekom het) en die Ou Testament : die doop lyf ons in die Abrahamverbond in (König 1986:34).

In Ges. 316:2 word hierdie waarheid só verwoord: "U Heilsverbond, getroue God, hou tot die einde toe sy krag. Ons glo dit vas: U, Heer, vermag die wonder dat 'n kleine kind in u verbond die lewe vind." Ook in Ges. 318:3 word die doop en die verbond op mekaar betrek: "Met eie hand het U as pand van u verbond, o Here, die doop gegee; verseël daarmee u bondstrou...." Wat die Gesange egter nalaat om uit te lig is dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het sodat suigelingte ook deel het aan hierdie genadeverbond met Abraham.

4.1.3.5 Reiniging / afwassing van sondes [2x]

In die Nuwe Testament word die doop en die afwassing van sondes met mekaar in verband gebring. Die bekendste van hierdie tekste is seker Hand. 22:16 waar Ananias vir Paulus by sy bekering gesê het: "En nou, waarom nog wag? Kom, laat jou doop en jou sondes afwas...." Volgens Bruce is die doop van Paulus "the outward and visible sign of his inward and spiritual cleansing from sin by the grace of God" (1972:442). In 1 Kor. 6:11 het ons 'n analoë voorbeeld. Ook hier is daar sprake van die doop as afwassing van die sonde. Pop merk op: "De zichtbare afwassing in de doop is een teken en zegel van een onzichtbare reiniging door God. Niet het water reinigt, maar het bloed van Christus" (1978:114 e.v.). Die tekenkarakter van die doop word hiermee opnuut bevestig.⁴² Sien ook die H.Kat. Sondag 26, vraag en antw. 69.

In die Gesange word dan ook nie van bogenoemde belydenis afgewyk nie. Die doop is die uiterlike teken wat heenwys na die bloed van Christus wat ons innerlik reinig. In Ges. 320:3 word ons verseker dat dit die bloed van Jesus is wat ons van ons sondes was.⁴³ Dit is veral Ges. 322:2 wat die reinigende betekenis van die doop onderstreep, want: "Waterdruppels wys op bloed wat gevloei het uit u wonde. U't vir kinders ook geboet - vir die erfsmet van die sonde."

4.1.4 Die doop en die nuwe lewe⁴⁴ [6x]

In Tit. 3:5 lees ons: "Hy het ons verlos, nie op grond van iets wat ons vir ons vryspraak gedoen het nie, maar op grond van Sy eie ontferming. Dit het Hy gedoen deur die wedergeboorte wat die sonde afwas...." Deur die doop bind God my aan Homself in Christus, steek Hy sy ring (pand) aan my vinger, "druk Hy sy merkteken op my voorhoof" (Theron 1983:10). Dit is egter nie waar dit ophou nie. Volgens Cullmann "ist die Taufe Ausgangspunkt eines Taufgeschehens. So wie die ganze Heilsgeschichte sich zeitlich entfaltet, so gibt es im Leben des Einzelnen unabhängig von der natürlichen Geburt einen ersten Heilsakt, auf den in der Zeit die Entfaltung folgt" (1948:42).

Die nuwe lewe wat in Christus ons deel geword het by die doop moet dus uitmond in wat van Niftrik noem: "een antwoordend geloof" (1953:297). Die doop is niks minder nie as die indikatief van Gods genade met die nuwe lewe as "die imperatief of die resies" (König 1986:55). In die Gesange

word hierdie nuwe lewe soos volg gereflekteer. Dit is in die eerste plek 'n weg van heiligmaking waarin Jesus se beeld steeds voller in die dopeling se lewe vertoon word (Ges. 320:4). Hierdie heiligmaking is 'n lewe van gehoorsaamheid waarin die dooplidmaat die Here sal dien (Ges. 322:3) en waarin hy teen die sonde moet stry (Ges. 321:4). Wat egter opval is die feit dat hierdie nuwe lewe as die "Antwort des Menschen" (Cullmann 1948:43) in die Gesange nie ten volle verdiskonteer word nie. Daar word slegs in Ges. 319:2 geïmpliseer dat die dopeling iewers in sy lewe op hierdie indikatief van Gods genade moet reageer (nl. die toe-eiening van God se beloftes, vgl. Doopformulier, p.61): "Ek gee opnuut as offerande aan U my liggaam, siel en gees. Ek stel my lewe in u hande, om net maar, Heer, u kind te wees." Origens lê die oorwig volkome op wat God in die lewe van die dopeling doen (let veral op die passiewe werkwoordsvorme soos: "Laat elkeen grootword as u kind" (Ges. 321:3). "Leer hul..." Ges. 321:4); "Lei ons kinders..." (Ges. 322:3). Indien die doop wel inlywing in die verbond is (pt. 4.1.3.3), met die implikasie van 'n verbondsverantwoordelikheid, bly die vraag steeds: word daar in die Gesange nie te min van hierdie "Antwort des Menschen" (Cullmann a.w.:43) gemaak nie? In hoofstuk 4 kom ons hierop terug.

4.1.5 Die doop en die kind [4x]

Die doop van kinders (suigeling) is in teologiese kringe 'n saak *pro et contra*. Daar is bv. die teëstanders van die Gereformeerde Protestantse beskouing wat daarop attendeer dat "over het dopen van kinderen nergens (in die Bybel E.H.) uitdrukkelijk wordt gesproken" (Blei 1981:14). In feite is dit ook korrek. Maar dit is net die helfte van die waarheid, want: "Für den Taufvorgang gibt das Neue Testament keine Anweisungen, auch nicht für das Alter des Täuflings" (Weber 1962:668).

Daarom is dit dan ook belangrik dat lidmate van die Gereformeerde tradisie sal verstaan waarom die kind/ers van gelowige ouers gedoop móet word (vgl. ook die Doopformulier onder die opskrif: "Verbondskinders moet gedoop word"). In die Gesange kom hierdie boodskap helder en duidelik oor. Daar word o.a. *expressis verbis* daarop gewys dat:

(i) Christus ook vir die kind se sonde aan die kruis betaal het: "U't vir kinders ook geboet - vir die erfsmet van die sonde" (Ges. 322:2).

(ii) Kinders ook deel in die heil in Christus: "Al is hul klein... is hul tot heil verkore" (Ges. 318:2) en,

(iii) kinders deel is van die verbond. So bv. Ges. 321:1: "U neem ons met ons kroos tesaam tot kinders aan in Jesus Naam"! Vgl. ook Ges. 318:1.

4.1.6 Die doop deur Christus ingestel [3x]

Dat die doop 'n saak van God en nie van die mens is nie, staan vas! In die NGB art.34 word dit onomwonde gestel dat Christus die besnydenis afgeskaf en in die plek daarvan die sakrament van die doop ingestel het. In die Gesange word hierdie waarheid ook bevestig. So bv. Ges.318:3: "Met eie hand het U as pand van u verbond, o Here, die doop gegee...." Vgl. ook Ges. 323:2: "U gee die doop..."

Wat die inhoud van Ges. 322:1 betref is daar te veel gesê. Die indruk word hier geskep dat Jesus die kinderdoop ingestel en as 'n bevel geproklameer het, want: "Jesus, Heer, op wie ons hoop, ons maak soos U ons beveel het: Ons bring kinders hier ten doop..." Daar is nêrens so 'n opdrag in die Nuwe Testament nie.

4.1.7 Die doop en die ouer [m.2x]

Die verbondsverantwoordelikheid van die ouer is 'n aspek van die doop wat nooit onderskat of verwaarloos mag word nie (sien die Doopgelofte in: Formulier vir die bediening van die doop aan die kinders van gelowiges). Brienen toon aan dat die verpligting t.o.v. "onderricht in bijbel en leer des geloofs thuis door de ouders" (1983:384) in die 18^e eeu besondere aksent ontvang het.

In die Gesange kry jy egter die gevoel dat die appèl op die ouer se verbondsverantwoordelikheid effens afgeswak is. Daar word slegs op twee aspekte gelet t.w.:

- (i) die ouerplig (sonder spesifisering): "Die ouerplig word in u lig 'n vreugde vir ons harte" (Ges. 318:4) en,
 (ii) God se bystand aan die ouer: "Gee aan ons kroos U hulp en troos aan ons U wysheid Here!" (Ges. 318:5)

4.1.8 God handel in die doop [6x]

In die doop handel God. Dit is die fondament van die Gereformeerde beskouing oor die doop as sakrament. Daarom kan daar byvoorbeeld beswaarlik met Karel Blei saamgestem word wanneer hy die doop "als ontmoetingsgebeuren" (1981:20) tipeer. In die doop is die mens "nicht bloß rezeptiv, sondern passiv - die Taufe geht über ihn hin, in freier Verfügung Gottes" (Weber 1962:671).

In die Gesange word hierdie aspek (ten regte ook!) belig. Die aksent val nie op wat die dopeling of die gemeente doen nie, maar wat God doen! In Ges. 318:1 word verklaar dat God aan die werk is: "Wil U ons kind aan U verbind..." So ook Ges. 320:4: "So maak U tot my eiendom al wat ek reeds besit in Hom." Sien ook Ges.322:4: "Neem ons kleines, maak hul, Here, koningskinders...." Vgl. ook Gess. 320:2 en 323:3.

4.1.9 Die doop as troos [5x]

Die subjektivisme⁴⁵ wat oor jare heen die Protestantisme geïnfiltreer het, dreig om te veel die klem op die "eie innerlikheid" (Theron 1983:8) van die mens te plaas. Daarteenoor het ons die doop wat ons juis herinner aan wat God buite ons (extra nos) aan die kruis vir ons (pro nobis)

gedoen het. Volgens Sondag 1 van die Heid. Kategismus lê die "troos" van die ganse evangelie juis daarin dat ek "nie aan myself nie, maar aan my getroue Saligmaker Jesus Christus behoort." Daarom kon Luther ook, toe die twyfel hom bekruip het, neerskryf: "*baptizatus sum*" (Bijlsma 1972:21).

In die Gesange is die troos (pastorale motief) van die doop nie agterweë gelaat nie. In Ges. 320:1-4 word op treffende wyse die volgende waarhede onderstreep, nl:

(i) dat ek deur die doop aan God behoort: "...dat U in guns U nooit nie skaam as Vader, Seun en Heil'ge Gees om ook my God genoem te wees" (Ges. 320:1). Só ook Ges. 320:2: "Dit is my troos dat U as Vader Uself in trou aan my verbind..."

(ii) dat ek deur die doop ook met Christus verenig is (m.a.w. deel het aan sy geskiedenis van sterwe en opstanding): "Dit is my troos dat U, Heer Jesus, ...my inlyf in u sterwe..." (Ges. 320:3) en,

(iii) dat ek deur die doop die Heilige Gees ontvang wat ook in my die heiligmaking wil voltrek: "Dit is my troos dat U vir ewig, o Heil'ge Gees, in my wil woon. U wil my heilig en steeds voller die beeld van Christus laat vertoon" (Ges. 320:4)

5. TOEKOMSVERWAGTING

Die twintigste eeu kan met reg beskryf word as 'n tydperk met 'n besondere belangstelling in die eindtyd. Daar is

veral die afgelope dekades, volgens Kreck, "einem ungeheuren Einbruch von Eschatologie in der Theologie erlebt" (1966:11). So kan o.a. die Konsekwente eskatologie van Weiss en Schweitzer, die Gerealiseerde eskatologie van Dodd en die Eksistensialistiese eskatologie van Bultmann as die vernaamste strominge in die eerste helfte van hierdie eeu aangedui word.

Vanuit navorsing wat gedoen is, het dit geblyk dat daar in die twintigste eeuse besinning oor die eskatologie veral twee probleme (uiterstes!) is wat om 'n oplossing roep. Die een mag gesien word as die aksentuering van die hede en die verlede ten koste van die toekoms sodat "het uitzicht op het werkelyke einde in de toekomst dreigt te vervagen" (Berkouwer 1961:31).⁴⁶ Die ander probleem lê weer daarin opgesluit dat die eskatologie hoofsaaklik as toekomsverwagting ("End-erwartung") gesien word.

Aan die ander kant het Barth in sy tyd reeds skerp gereageer teen 'n eskatologie wat uiteindelik niks meer blyk te wees nie as 'n "harmloses Schlußkapittelchen am Ende der Dogmatiek" (Berkouwer 1961:29). Wanneer die eskatologie dus gesien word as enkel futuristiese (eind-) gebeure ("Endgeschichtlich"), beteken dit dat dit verskraal word tot 'n blote "Lehre von den letzten Dingen" (Althaus 1949:1) waar die klem hoofsaaklik op aspekte soos die tekens van die tye, die wederkoms, e.d.m. geplaas word.

König het egter oortuigend aangetoon dat die eskatologie nie in die eerste plek 'n "tydskategorie" is nie, maar die "leer

oor 'n Persoon" (1970:263). Jesus Christus self word as die "Eschatos" en die "Telos" (König 1970:166) gesien.⁴⁷

Na hierdie kursoriese lyne wat oor die eskatologie getrek is, is dit nou belangrik om vas te stel hóe daar in die Gesangbundel oor hierdie onderwerp gesing word en waar die aksente geplaas is.

5.1 Individuele toekomsverwagting

5.1.1 Die dood⁴⁸ [b.30x]

In die *meditatio futurae vitae* kom die werklikheid van die dood telkens na vore. Die dood is onontwykbaar, dit "dring hom op" (Rossouw 1981:53), dit plaas "een eindstreep onder de totale inhoud van het leven en maakt daarmee de inhoud, het hele veelvoud van wegen onherroepelijk, d.w.z. de dood maakt elke afzonderlijke beslissing "endgültig" (van Niftrik, s.j.:99). Die dood het egter (gelukkig!) nie die laaste sê nie.

In die Gesange word die volgende aspekte van die dood onderstreep, nl.:

- (i) Die dood as 'n krisisoomblik. Die dood, en dit moet goed begryp word, "ist nicht der Freund sondern der Feind" (Kreck 1966:153). Daarom word daar o.a. ook gesing van: sterwensnood (Ges. 266:5) en verskrikking van die dood (Ges. 281:3). Sien ook Gess. 281:4 en 285:1.
- (ii) Die gelowige hoef egter nie die dood te vrees nie. Ges. 27:3: "In U sal ons die dood nie vrees nie..." Ook

Ges. 44:2: "... en gaan ek deur 'n donker dal van dood, vrees ek geen leed nie." Vgl. ook Gess. 138:1 en 281:3.

(iii) Die lewe hou nie by die dood op nie: "Ons het 'n toekoms saam met Jesus, die einde is maar die begin, die dood die oorgang tot die lewe - ons woon by God vir ewig in" (Ges. 175:2). Sien ook Ges. 175:1: "Ons het 'n hoop wat oor die einde, oor sterwensuur en graf heen reik." Gelowiges hoef dus nie die dood te vrees nie want in Christus kan hulle "oor die horison sien" (Cilliers 1991:62) bedoelende: kan hulle deur die gordyn (die dood) aan die einde van die lewe kyk. Daarom is die dood ook 'n deurgang wat lei tot die *visio Dei* en *frutio Dei*: "Wanneer ons kragte eendag swig, sal U ons hande hou. Dan sal ons, Heer, U aangesig in heerlijkheid aanskou" (Ges. 68:4). Sien ook Ges. 27:3: "Wanneer u bondskind eenmaal sterwe, sal hy, om Jesus wil, beërwe die volheid van die saligheid."

(iv) Die gelowige gaan die dood saam met Christus in: "As ons die doodsvallei betree, kan selfs ons beste vriend nie mee, maar Hy, die troue Vriend in nood, Hy bly by ons déúr graf en dood" (Ges. 28:6). Vgl. ook Ges. 40:6.

5.1.2 Die tussentoestand (m.7x)

Oor die leer van die tussentoestand (*status intermedius*) bestaan daar in die Christelike Kerk nie eenstemmigheid nie. Sommige skrifverklaarders glo dat die afgestorwenes ná hul dood in die doderyk (sjeool) verkeer waar hulle in bewaring gehou word tot op die dag van die wederkoms. Daar is selfs

diegene wat beweer dat die siel van die mens, ná die dood, "losgemaakt van het lichaam, in een toestand van bewusteloosheid geraakt en in diepe slaap neerzinkt" (Dijk 1955:28).⁴⁹ Daarteenoor die standpunt van Althaus wat reken dat "die Lehre vom Zwischenzustande ist durch und durch individualistisch" (1949:156). Dit lei nie alleen tot 'n "verschraling en verarming van het komende koninkrijk Gods, een versmalling van het levende hoop tot een slechts het individuele einde rakende verwachting" (Berkouwer 1961:43) nie, maar openbaar ook 'n skolastiese mensbeeld "dat niet in overeenstemming viel te brengen met het bijbels mensbeeld, dat de mens altijd als eenheid ziet" (Berkouwer 1961:42).

In die Gesangbundel is daar ooglopend reste van sodanige *status intermedius*. So bv. word daar van die doderyk gesing (vgl. Gess. 180:4, 245:10 en 281:2). Die gedagte van 'n tussentoestand word versterk in die oorbekende Ges. 292:1 & 4 : "Rus my siel, jou God is Koning, oral voer Hy heerskappy." Hierdie "splitsing van ziel en lichaam" (Berkhof 1967:76) is 'n duidelike bewys dat daar nie ontkom is aan die eeuouë erfenis van die Griekse substansiefilosofie nie. Die feit dat daar in die Gesange ook oor die "saligheid" (Ges. 29:4) en die *visio Dei* (o.a. Gess. 68:4 en 122:5) ná die dood gesing word, is 'n verdere bewys van die individualisme wat diep gewortel is. Althaus het nie sonder rede die leer oor die *status intermedius* as "spiritualistiesch und akosmistiesch" (1949:157) afgemaak nie!

5.2 Universele toekomsverwagting

5.2.1 Algemene toekomsverwagting [b.50x]

Berkhof merk op: "In het Nieuwe Testament is de toekomst de ontvouwing en voltooiing van wat reeds aanwezig is in Christus en in de Geest, wat zich ten slotte triomfantelijk tegen zonde, leed en dood in zal doorzetten" (1967:19). In die Gesange word dit treffend uitgebeeld in o.a. Ges. 143:3: "U sterwe breek 'n toekoms oop!" Sien ook Ges. 279:5: "My toekoms is gewis, want Jesus leef"! Die uitsig en hoop op die wederkoms en die ewige lewe is dus moontlik omdat dit gefundeer is in die sterwe en opstanding van Christus. Daarom is hierdie verwagting nie maar "utopieën en luchtkastelen" (Berkhof 1967:22) nie, maar Bybels begronde feite wat o.a. die volgende insluit:

(i) Die ewige lewe. Daar word veral uitgesien na die "saligheid (Ges. 29:4), die ewige lewe as "onverdiende erfenis" (Ges. 40:3). Hierdie saligheid word ook omskryf as die stad van God (Ges. 144:2), die koninkryk (Ges. 288:2) en die "vaderland" (Ges. 175:5). Hierdie erfenis wat die gelowige ontvang, is ook onvergelyklik. Waar daar tans nog smart (Ges. 57:3) en dood (Ges. 175:1) aanwesig is, sal dáár net blydskap en vreugde wees (vgl. Gess. 176 & 177). Hier sien ons die dialektiek ("die Spannung zwischen den Zeiten", Kreck 1966:43) van die 'alreeds' (die perfecta van die heilsgeskiedenis) en die 'nog nie' (die antisipasie op die komende).

(ii) om God te sien (*visio Dei*). Die gelowige sien veral uit na dié dag wanneer daar nie meer in 'n "dowwe spieël" (1 Kor. 13:12) gekyk hoef te word nie, maar van aangesig tot aangesig: "Eens sal ek in sy koninkryk my God aanskou in heerlikheid" (Ges. 288:2). Vgl. ook Gess. 68:4; 122:5; en 281:4.

5.2.2 Tekens van die tye (*signa praecursoria*) [7x]

Die tekens van die tye het nog altyd die verbeelding aangegryp. So is daar skrywers soos Hal Lindsey wat met die akrobatiek van 'n Bybelse inlegkunde (Blei 1986:36) die tekens van die tye sien as vooruitgeskrewe geskiedenis van wat in 'n bepaalde (toekomstige) eindtyd sal gebeur. So verloor die tekens egter hulle Bybelse boodskap en waarde. Die tekens van die tye is allermens "kilometerpaaltjies op de grote heerweg der geskiedenis" (Runia 1978:36). Dit is eerder "sinjale wat soos wekkergeluide om aandag én aksie vra" (Müller 1985:18), "ein Alarmruf" (Kreck 1966:191) wat "in elke tyd actueel is" (Berkouwer 1963:19). Die tekens van die tye is daarom geen waarseêry of toekomsvoorspelling⁵⁰ nie, maar eerder 'n oproep, "Aufforderungen zur steten Wachsamkeit" (Berkouwer 1963:21). In die Gesange word die volgende t.o.v. die tekens uitgelig.

(i) die dae van vervolging wat verkort word (n.a.v. Matt. 24: 20-22) (Ges. 165:2).

(ii) die ongeregtigheid wat vermeerder en die liefde wat verkoel (n.a.v. Matt. 24:12 en 2 Tim. 3:1-3) (Ges. 165:3).

(iii) die vyeboom wat bot (n.a.v. Matt. 24:32-33) (Ges.170:1).

(iv) herinnering aan die wederkoms: "Ons sien die tekens van die tyd; Hy kom, Hy kom, die Regter!" (Ges. 168:1). Sien ook Ges. 170:2 : "Ons wag, ons weet U kom gewis, ons hoor van krygsgerugte."

Alhoewel die Gesange weldeeglik die gelowige tot gereedheid én waaksaamheid oproep (vgl. bv. Ges. 172:3) word die dringendheid van 'n spoedige (in die sin van: enige oomblik!) verwagting nie verdiskonteer nie. Uitsprake soos: "...weldra klink die wekroep...." (Ges. 172:3), en: "Die Heer se koms is naby...." (wat van: baie naby!?) is nie in staat om die dringendheid van 'n "Nah-erwartung" ten volle te honoreer nie.

Die woorde "eens" (o.a. Ges. 9:4), "eenmaal" (o.a. Ges.283:2) en "eendag" (o.a. Ges. 4:2) word dikwels i.v.m. die toekomsverwagting in die Gesange aangetref. In 'n sekere sin onderstreep dit die gedagte van dit wat nog uitstaande is (die "noch nicht der letzten Erfüllung." Althaus 1949:28) en waarop gehoop word.

5.2.3 Die antichris [m.lx]

Oor die antichris is daar uiteenlopende menings. Ons staan, aldus Berkouwer, "in de traditie voor een sterke voorkeur voor de persoonlijke opvatting van de antichrist" (1963:42). Die gedagte aan 'n toekomstige figuur, 'n "endzeitliche Antichrist" (Althaus 1949:283) wat "eenmaal" in 'n apart-

lokaliseerbare "eindtyd" sal verskyn (König 1970:415), is 'n gewilde opvatting,⁵¹ ook in die Gereformeerde teologie. Vanuit die Skrif is dit egter duidelik dat die antichris 'n teenwoordige (presentiese) sowel as 'n meervoudige realiteit is.⁵² Die antichris het hom in die geskiedenis agter verskillende *prosopa* geskuil. Tereg het Althaus die erns van hierdie gevaar uitgewys: "Die Kirche soll den Antichristen jeweils als Wirklichkeit in ihrer Gegenwart suchen oder als drohende Möglichkeit ihrer nächsten Zukunft bedenken" (1949:283). Enige ander voorstelling of spekulاسie oor die antichris "ist müßiges und verantwortungsloses Spiel...." (Althaus, a.w.: 285). Vir die kerk van Christus is die antichris "gegenwärtige kampflust-Aktualiteit" (Althaus, a.w.:285). In die Gesange word opvallend min na die antichris verwys - 'n teken dat daar nie oor die antichris gespekuleer word nie. In Ges. 165:1 word slegs gesing van die feit dat hy ons vir die heerlikheid van God verblind.

5.2.4 Die wederkoms [b.40x]⁵³

Vir Althaus is die wederkoms van Christus "das Ende der Geschichte" (1949:250). Dit is die oomblik wanneer die koning van die kerk op die wolke sal verskyn om sy bruid te kom haal. Daarom is die *parousia* ook "een ontmoeting van aangezicht tot aangezicht, met God, met Christus, met God-in-Christus" (Berkhof 1967:40).

In die Gesange word die volgende kenmerke van die wederkoms uitgebeeld.

(i) Dit is kosmies van aard. Daar word o.a. gemeld dat Jesus op die wolke⁵⁴ sal verskyn (o.a. Gess. 73:3; 142:3; 154:2), dat die aarde sal bewe (Ges. 171:1), dat die grafte sal oopgaan (Ges. 168:2) en dat 'n "basuingeskal" (Ges. 171:3) gehoor sal word.

(ii) Dit sal in heerlikheid plaasvind. Berkouwer beklemtoon die feit dat die wederkoms van Christus as 'tweede koms' dan ook geensins 'n herhaling is van sy 'eerste koms' nie, "maar de voleinding in onthulling en vervulling" (1961:195). In die Gesange word hierdie waarheid onderstreep. Oor die andersheid van sy tweede koms sing ons: "Hy kom nie weer as kindjie na Bethlehem se stal. Hy kom nou as oorwinnaar en met basuingeskal! As regter daal Hy neer" (Ges. 171:3). Jesus sal ook met Sy koms bekleed wees met "glans en prag" (Ges. 81:4) want Hy kom as koning na die aarde terug (o.a. Gess. 81:3 en 154:2).⁵⁵

(iii) Dit sal sigbaar wees. Volgens Travis is dit Bybels om te glo "that whereas Christ's presence now is spiritual and invisible, his final coming will be public and visible" (1980:63).

In die Gesange word dit herhaaldelik gemeld dat Jesus op die wolke sal verskyn (o.a. Gess. 73:3; 142:3 en 173:3), en: "Wie Hom nie om guns gesmeek het, sal dan sien wie hul deursteeke het" (Ges. 180:2).

(iv) Dit is egter nie net die wederkoms opsigself wat belangrik is nie, maar ook die gelowige se houding jeens hierdie groot oomblik in die geskiedenis. Die Gesange onderstreep veral die feit dat dit 'n gelowige verwagting (uitsien) moet wees. Ten spyte van die feit dat Christus nog talm om te kom (die sg. "Parusieverzögerung) (vgl. Ges. 43:7), bly die gelowige, vol verwagting, gerig op die wederkoms (Ges. 38:3). So bv. Ges. 81:3 : "Geseënd is die een wat Hom as koning groet, wanneer Hy kom; gelukkig hy wat Hom verwag....." Vgl. ook Gess. 81:4; 113:3; 168:4 en 170:2.

(v) Daar is ook 'n tweede aspek van die gelowige se houding jeens die wederkoms wat uitgelig word en dit is dat dit (die tussentyd) nie 'n ledige verwagting is nie. Besonder treffend word dit deur Müller opgesom as hy sê: "Die uitsig op die toekoms laat die gemeente nie droomverlore na die hemel staar nie (Hand. 1:11) en laat hulle nie vanuit 'n eensydige *theologia gloriae* vroegtydig huisies bou op 'n berg van verheerliking nie" (1985:19). In die Gesange word die gelowige, in sy wederkomsverwagting, opgeroep tot 'n besig-wees met die werk van die Here: "Kom Kerk van Christus, doen sy werk, die einde kom steeds nader..." (Ges. 173:5). So ook Ges. 223:5: "As Hy kom, die vors van vrede, mag Hy ons arbeidsaam vind." Die gevaar is egter immer aanwesig dat 'n personalisering, spiritualisering (Piëtistiese versmalling) en privatisering van die eskatologie sy kop sal uitsteek en dat die aandag sodoende

vir die wêreld verlore gaan. Hierteen moet veral gewaak word want koninkryksverwagting en sending (God se vinger wys in die rigting van die wêreld) bly onlosmaaklik aan mekaar verbonde (van der Merwe 1981:128). In die Gesange dreig hierdie wesenlike gevaar om kopuit te steek (vgl. bv. hoe min daar oor die sending in die konteks van die naderende einde gesing word). Daar is egter 'n tweede tekort t.o.v. die wederkomsverwagting wat die oog vang. Die Gesange slaag nie daarin om genoegsame nadruk op die dringendheid van die nabye einde (Nah-erwartung!) te lê nie. Die versugting van die gelowige is: "Kom, Jesus, ja, kom spoedig, Heer!" (Ges. 169:4). Dit slaag egter nie daarin om die wederkoms uit te beeld as iets wat skielik (*hic et nunc!*), onverwags, te enige oomblik, kan aanbreek nie! (vgl. König 1970:478).

5.2.5 Die opstanding (*resurrectio carnis*)⁵⁶ [m.9x]

Die dood het nie die laaste sê nie. Dit sien ons duidelik in die *Apostolicum* verwoord waar die gemeente bely: ek glo in die opstanding van die vlees. 'n Mondvol voorwaar! Die dood is op Golgota nie net geknou nie, maar wel verslaan. "Zoals men een lat over z'n knie neemt en met een krachtige slag doormidden breekt, zo heeft de Zoon van God de dood over z'n knie genomen en met een slag gebroken" (v.Ruler, s.j.: 108).

Daarom kyk die gelowige vooruit na die "Victory Day" (Cullmann 1962:145) wanneer die finale skeppingsdoel van God met die mens in die opstanding gerealiseer sal word.

Alhoewel die Gesange nie baie oor die opstanding sing nie, vind 'n mens nogtans 'n ryk inhoud en 'n Bybelse hantering van hierdie onderwerp. Die volgende dien vermelding.

(i) Die dooies sal by die geluid van die basuin ontwaak. Tereg merk Althaus op: "Das Aktivum auferstehen" ist ganz in dem Passivum "auferweckt werden" begründet. Nicht in eigener Macht stehen die Toten auf, sondern Gottes erweckende Macht ermächtigt sie zum Aufstehen" (1949:115). In die Gesange word dit só verwoord: "Hul wat in die Heer ontslaap het.... word heerlik opgewek" (Ges. 180:3). Sien ook Ges. 289:2 : "Dan staan ek op, deur U gewek..."

(ii) Die *resurrectio carnis* is in die opstanding van Christus gefundeerd. So bv. Ges. 147:1 : "Die Heer is uit die graf! Hy, Christus, die oorwinnaar, is uit die donker uit! Die Heer, die Sleuteldraer, sal ook my graf ontsluit."

(iii) 'n Liggaamlike opstanding. "Tegenover alle doketisme en spiritualisme heeft de christenheid dit altijd min of meer beseft: vandaar de eerbied, waarmede het lichaam ter aarde wordt besteld. Ik geloof de wederopstanding des vleses" (v.Niftrik, s.j.:123). Met die *resurrectio carnis* bely die kerk dus niks minder nie "als de redding van de echte, gånse mens" (Berkouwer 1961:240). Die Gesange laat ten volle reg aan hierdie belydenis geskied. So bv. Ges. 202:2 : "En die liggaam, sterflik, sal U onverderflik, eenmaal laat herleef..." Só ook Ges. 246:3 : "Die eenge God is Heer wat sondeskuld vergewe, die vlees weer op laat staan, ons ewiglik laat lewe." By die aanhoor hiervan kan

'n mens alleen maar die opstanding as "Wunder Gottes" (Althaus 1949:115) beskryf.

(iv) 'n Verheerlikte liggaam. Nie alleen sal die gelowige opstaan nie, maar hy sal met 'n verheerlikte liggaam (1 Kor 15:35 e.v.) opstaan: "Ek bely dat hierdie liggaam, self tot stof en as vergaan, op die laaste van die dae weer verheerlik op sal staan" (Ges. 245:9). Oor hoe hierdie opstandingsliggaam sal lyk word nie gesing nie. Ons kan alleen maar met Kreck saamstem: "Hier muß man ins Stottern geraten" (1966:174).

5.2.6 Die laaste gerig [15x]

Die eindoordeel is 'n oomblik van ontmaskering (Bavinck 1977:211), "waarin onthuld word, wat de diepste werkelykheid en gerichtheid van het mensenleven is geweest, omdat de mens hier - in het openbaár worden voor de rechterstoel van Christus - wegdraagt hetgeen in het lichaam verricht werd, hetzij goed, hetzij kwaad" (Berkouwer 1961:196). In die Gesange word hierdie geskiedkundige oomblik aan die einde van die tyd soos volg gereflekteer:

(i) Dit is 'n oordeel oor alle mense. Daar word soms die indruk geskep (verkeerdelik!) dat die kinders van God nie saam met die ongelowiges in die oordeel staan nie. Hierdie wanopvatting word nie deur die Gesange gesanksioneer nie. Inteendeel. Niemand word, volgens Ges. 72:3, hiervan kwyteskeld nie, want: "As, aan die einde van die tyd, U almal stel voor die gerig...."

(ii) Die oordeel is noëties, openbarend, bekendmakend van aard "waarin elk hart tot in zijn uiterste schuilhoeken doorlicht wordt" (Bavinck 1977:211). So bv. Ges. 72:3 : "As, aan die einde van die tyd, U almal stel voor die gerig; U sondaars in die oordeel bring en wat verborge is, deurlig." So ook Ges. 169:1 : "O Jesus, laat my nooit vergeet dat U wat alles van my weet, sal oordeel oor my hele lewe. U sien my hart by elke daad, U ken my liefde en my haat, deurskou my wense en my strewe. Al wat verborge is, word lig wanneer dit kom voor U gerig."

(iii) Dit is 'n regverdige oordeel: "Met Hom kom die heil'ge eng'le glansryk op die tyd se kruin en sy oordeel klink regverdig met die laaste groot basuin." (Ges. 180:3).

(iv) Dit is 'n oordeel oor die mens se werke. Die gedagte aan Christus, as die *iudex*, hou vir die gelowige egter géén vrees in nie vanweë die feit dat hy in Christus reeds vrygespreek is (Rom. 8:1). Daarom kan daar met oorgawe gesing word, want: "dan sal ons nie veroordeel wees, al het ons sonde dit verdien, maar vrygespreek Heer, sal u volk u heerlikheid vir ewig sien!" (Ges. 72:4).

5.2.6.1 Die hemel [b.35x]

In die Gesange word heelwat van die hemel gemaak en wel in die sin dat dit die plek is wat gelowiges op grond van die vryspraak beërwe.⁵⁷ So bv. Ges. 57:3 : "Jesus, U versoenend' sterwe bly die ruspunt van ons hart; nou kan ons die hemel erwe - dis ons hoop in alle smart." Vgl. ook Ges.

232:5 : "Ek weet dat ek eens óp sal staan en saam met Jesus lewe; Gods kind sal na die hemel gaan, al sal die aarde bewe." Vgl. verder Gess. 19:2; 26;3; 141:3; 15;0:3 en 154:2.

5.2.6.2 Die hel (*perditio*) : (18x)

Die hel is seker die mees omstrede onderwerp in die Christelike tradisie sedert die 18^e eeu.⁵⁸ Volgens hierdie leer sal die onheil van die goddelike gerig die goddelose tref waardeur hulle vir ewig in hulle ongeloof gefikseer word in 'n plek van smarte (Matt. 25:30). Na liggaam en siel - want as liggaam en siel het hulle God verwerp - sal Hy hulle verwerp in 'n rampsaligheid wat deur geen mensewoorde beskrywe, en deur geen menseverstand begryp kan word nie (Heyns 1978:411).⁵⁹

In die Gesange word die volgende oor die hel aangetref:

(i) Die is die woonplek van die duiwel en sy magte. In Ges.218:1 word na die "hel se woede" verwys, terwyl Gess. 151:3 en 239:3 uitdruklik sing van: "die magte van die hel."

(ii) Die hel en sy magte is oorwin. Die aksent in die Gesange lê hoofsaaklik op die feit dat Christus die magte uitgeklee en daaroor getriomfeer het (vgl. o.a. Gess. 129:1; 151:3 en 245:4). Die gelowige hoef dus nie die "verdoemenis" (Ges. 211:3) te vrees nie (Ges. 217:3).

(iii) Die hel as 'n ewige lot vir diegene wat buite Christus sterf. Daar is dus nie sprake van 'n "Happy-end Theologie" (Kreck 1966:148) waar almal gered word nie

(universalisme), maar 'n waarskuwing teen die wesenlike gevaar van 'n ewige verlorenheid! So bv. Ges. 9:3 : "Buite U is ons verlore ..." Só ook Ges. 277:4 : "Laat dit weerklink in alle ore, herhaal dit, Heer, van uur tot uur; 'Wie buite My is, gaan verlore, die dorre rank is vir die vuur."

5.2.7 Die nuwe aarde [m.6x]

Die belydenis van die *resurrectio* (sien pt. 5.3.4) is onlosmaaklik met die belydenis van die verwagting van 'n nuwe aarde verbonde, want: "Wie van een toekomst voor het lichaam - voor de mens! - spreekt, zal ook over de nieuwe aarde in het geloof moeten nadenken, omdat de mens niet een abstract, spiritueel bestaan heeft, dat met de aarde niets te maken heeft, maar in de wereld een plaats heeft en daarin op veelvoudige wijze functioneert" (Berkouwer 1961:266). Hiermee is alle spiritualisme finaal die nekslag toegedien en die "eschatologisch kosmisch perspectief" (Berkouwer 1961:266) gehandhaaf.

Die nuwe aarde waarna verwys word (o.a. Open. 21) is nie 'n *nova creatio* nie. Dit sou, trouens, die gedagte van diskontinuiteit tussen protologie en eskatologie loshande in die hand werk. Veeleerder blyk die begrip *re-creatio* die dienlikste te wees mits die "re" én die "creatio" gelyke klem ontvang (Theron 1978:11). Deur sy oordeel red God die skepping, op grond van die trou van God (vgl. 3.1.3.16) wat

beteken "das Festhalten an seinem Schöpfungs-und-Vollendungsplan" (Theron 1978:10).

In die Gesänge word die volgende oor die nuwe aarde gesing:

(i) Die nuwe aarde is vry van sonde. So bv. Ges. 176:1: " 'n Nuwe hemel, nuwe aarde daag smetloos in volkomeheid..." Ook dood en lyding sal daar nie meer wees nie (Open. 21): "Die Heer droog al die tranes af, verby is droefheid, dood. Ja, pyn en smart wyk uit die hart - ons moeite, angs en nood" (Ges. 177:3). Vgl. ook Ges.279:5.

(ii) God sal by die mense op die nuwe aarde bly. In Ges. 177:2 en 5 word gesing van die nuwe stad, Jerusalem wat uit die hemel neerdaal. Al die verlostes sal in vreugde op die nuwe aarde bly (Ges. 291:2), en: ".....God sal oor ons skyn" (Ges. 177:5).

HOOFSTUK 4

BESPREKING VAN ENKELE TEMAS IN DIE GESANGE

In hoofstuk 1 is reeds daarop gewys dat die musikale en literêre belangstelling in die kerklied dikwels in die verlede die teologiese oorwoeker het. Die versoeking om méér aandag aan die melodie (singbaarheid van die lied) as aan die teks self (teologiese inhoud van die lied) te skenk, is dus altyd aanwesig. Hierdie tendens in die himnologie moet met die grootste omsigtigheid benader word sodat daar nie in die slaggetrap word van die melodie ten koste van die teks nie. Die kerklied moet eerder gesien word as 'n huweliksluiting tussen die teks en die melodie waar beide kragte inspan om die uiteindelijke doel te bereik en dit is om die *viva vox evangelii* luidkeels uit te dra.

Die 1978 Gesangbundel is in dié opsig dan ook 'n eerlike poging van die kant van die Hersieningskommissie om die teks en die melodie so aan mekaar te verbind dat lg. inderdaad die inhoud van die tekste onderstreep en versterk. Daarom is daar ook besluit¹ om hersiening van beide die teks én die musiek te doen. Aanvullingswerk t.o.v. sekere onderwerpe (o.a. die wederkoms van Christus)² was ook deel van die kommissie se werkopdragte sodat 'n omvattende en doeltreffende Gesangboek die lig kon sien. In hoeverre daarin geslaag is om teologiese 'onsuiwerhede' en eensydige

aksente uit die tekste te weer, sal uiteindelik in hierdie hoofstuk ter sprake kom. Om hierdie doel te bereik is daar aan die hand van hoofstuk 3 (wat handel oor die inhoud van die Gesange) besluit om enkele temas (soos: die Godsbeskouing, die skepping, die sonde, die doop en die toekomsverwagting) teologies te bespreek. Die gevolgtrekkings wat hieruit materialiseer sal dan weer in hoofstuk 5 in die vorm van aanbevelings neerslag vind.

1. DIE GODSBESKOUING

In ons ondersoek na die inhoud van die Gesange (hfst3), het twee aspekte van die Godsbeskouing opgeval nl.

- (i) die titels/metafore wat gebruik is, en
- (ii) die beklemtoning van sekere eienskappe van God.

'n Kaleidoskoop van beelde word in die Gesange aangetref (bv. God as lig, as rots en selfs as moeder). Dit is egter duidelik dat die andromorfe en sg. "triumphalist and royal metaphors for God" (McFague 1987:65) oorheersend is (vgl. 3.1.2). Die monargiale voorstelling van 'n verhewe (transendente) Opper-Majesteit en Erekening (vgl. 3.1.3.7) is opmerklik en weerspieël moontlik die denkstrominge van 'n tradisionele teologie. Daar word t.o.v. die eienskappe van God ook nadruk gelê op sy genade, barmhartigheid en goedheid (vgl. 3.1.3.10-1.3.12) - iets waarvoor 'n mens jou waardering teenoor die opstellers van die Gesangbundel kan uitspreek. Tog is die Griekse invloed onmiskenbaar

aanwesig, veral in die wyse waarop daar oor die almag van God gesing word. 'n Oorwegend monistiese uitgangspunt is gevolg waarin alles (ook lyding, vgl.3.1.5.6) uiteindelik terughertelbaar is na die wil en beskikking van God (vgl. 1.4.4). In die lig van die huidige debatte rondom hierdie kwessie en die feit dat die moderne mens dit moeilik vind om God met die grenselose geweld en lyding in die wêreld te identifiseer, het ons dit nodig gevind om hierdie brandpunte aan te spreek.

Okke Jager reken: "Jezus heeft meer bewonderaars dan God" (1990:65). Hierdie uitlating kan beswaarlik weerlê word. Jesus is op almal se lippe - ook as daar gebid word. Daar word oor hom gesing (die jeug veral!) en geromantiseer. Vir vele is hy die 'Bybelheld wat uit liefde vir die wêreld aan 'n kruis moes hang. Dit is hy wat met sy hemelvaart gegaan het om vir die gelowige plek voor te berei (Joh. 14:2), wat medelye het met sy skepping (Hebr. 4:15) en wat deur sy Gees ook *Deus praesens* is (Matt. 28:20). Met só 'n persoon kan die meeste mense identifiseer.

Die prentjie lyk egter anders wanneer dit by God kom. Terwyl die wêreld hosanna roep vir die Seun van Dawid, het die God-vader figuur in die agtergrond geskuif. In die pre-moderne tyd wat die bestaan van God nog *ipso facto* aanvaar. "Vroeger had God bij alles een vinger in de pap" (van Niftrik 1971:28). Elke reënbus was aan sy persoonlike handeling toegeskryf: "Hy gee sneeu so wit soos wol, Hy strooi ryp uit soos as, Hy laat dit haelstene reën. Wie is

bestand teen die koue wat Hy stuur?" (Ps. 147:16,17). Maar met die aanbreek van die Aufklärung het 'n besliste kentering gekom. Die mens het oornag uit sy kokon van onmondigheid uitgeklim. As denkende (as *cogito ergo sum*) en vraende mens (as *interrogo ergo sum*) het alle vanselfsprekendheid oor God vir hom verval. In die plek van die vroeëre maatskaplik 'religieuse a-priori' het die maatskaplik 'empiriese a-priori' sy verskyning gemaak. Die wetenskap en tegnologie (wat sou uitmond in 'n tegnokratie!) het normatief geword. "As science has progressed and explained more and more by empirical observation and logical deductions, functions formerly fulfilled by God are being increasingly emptied of divine content" (Garrison 1982:11). 'n Moderne samelewing met 'n moderne bewussyn het dit al hoe moeiliker gevind om vrede te maak met 'n konvensionele christendom met sy teïstiese voorstelling van God "as being up there in the heavens, who rules the world" (Kaufman 1972:10). Die wanhopige God-is-dood-teologie van die sestiger jare was net mooi die laaste "strooi" om die teologie van sy dooie, abstrakte rasonale mummieverbande te bevry. Die Protestants-georiënteerde beskouing en beklemtoning van God se totale absolutisme en die mens se relativisme (Barth) is ernstig bevraagteken. Die God wat uit hierdie dampkring van verstarde en abstrakte teologiese denke te voorskyn getree het, is die immanente God, die God as metgesel én verbondspartner van die mens, die God van die moderne era.

1.1 Ou en nuwe beelde (metaforisiteit)

Volgens Zahrnt bevind ons ons in "einer theologischen Währungskrise von ungeahntem Ausmaß" (1970:13). Hy sê: "Alle die großen Worte, Bilder und Begriffe der Bibel, mit denen die Kirche nach wie vor so selbstverständlich umgeht, sind für die meisten Zeitgenossen zu Papiergeld geworden, das sie durch keine entsprechende Erfahrung mehr gedeckt sehen. Und viele Christen und Theologen, sowohl Pfarrer als auch Professoren, sitzen auf einem sehr großen Haufen von solchem Papiergeld und weigern sich, auch nur den geringsten Wertverlust zuzugeben" (Zahrnt a.w:13). Hiermee is 'n senuwee blootgelê. Die teologie met sy kanoniese en dogmatiese interpretasiemo-nopolie (Du Toit 1988:38) het deur die jare verkies om by die tradisionele Godsbeelde en geloofsimbole te bly en het sodoende 'n "verstaanskloof" (Jager 1988:7) tussen die natuur- en geesteswetenskappe uitgediep. Nie net die metafisiese en skolastiese nie, maar ook die eksistensiële en personalistiese spreke oor God het vir die moderne mens "einer unverständlichen und unassimilierbaren Fremdsprache geworden" (Kasper 1982:93). Die verblydende is egter dat die anti-metafisiese en anti-fundamentalistiese ontwikkelinge in die teologie dit reggekry het om die weg te berei vir 'n metafories en simbolies meerduidige siening van God en die menslike werklikheid. Daar word überhaupt tot die besef gekom dat teologiese konstruksies en beelde nie 'onveranderbaar' en gefikseerde waarhede is nie, maar eerder gesien moet word

"as houses to live in for a while, with windows partly open and doors ajar; they become prisons when they no longer allow us to come and go, to add a room or take one away - or if necessary, to move out and build a new house" (McFague 1987:27). Hierdie reël geld in sonderheid wanneer dit kom by die metaforiese spreke oor God. Du Toit stel dit só wanneer hy oor 'n moderne en postmoderne Godsleer skryf. Hy sê: "God is 'n teks. Dié teks is, soos die meeste tekste, deurkruis met ander tekste, vol spore van ander tradisies, nooit finaal verklaarbaar nie, maar altyd oop vir herinterpretasies van bestaande interpretasies. Dus is die geskrif wat God is, 'n oop kanon. Hierdie geskrif is altyd bestem om oorgeskrif te word, en elke outeur vervaag agter die palimpsestiese outeur van die volgende geskrif. Geen laaste magsaanspraak is dus moontlik nie en elke magstrategie word gedekonstrueer in elke nuwe "waarheidsaanspraak." God is 'n aanhaling en bestaan deur Homself in elke aanhaling anders te herhaal. Die naam van God is nie moontlik sonder 'n voetnoot nie. Elke voetnoot is 'n apologie aan die onjuistheid van die teks, want Hy is eintlik anders. So is godsdiens die nimmereindigende interpretasie van die Godsnaam" (1988:45). Sonder om in die dryfsand van 'n sg. postmoderne teologie (bv. God as 'n 'teks') vas te val, is dit nodig om te beklemtoon dat die fundamentalisme met sy univokale waarheidsbegrip nie die antwoord is nie. Van de Beek reken: "The Scripture itself is full of symbols of God's presence. In that way it is

revelation of God. And the symbols of the Scripture in which God is revealed prove again and again to be richer than we knew before" (1994:43-4). God is daarom meer as elke simbool vir Hom. Geen metaforiese beeld van Hom is absoluut nie. In hierdie opsig is Hy altyd '*Deus semper maior*' (Van de Beek 1994:44).

Dit is dan veral hierdie tekstuele pluraliteit en openheid wat nog in 'n groot mate soek is by die Protestantse teologiese tradisie.³ Té veel word gemaak van die beelde wat aan die Grieks-filosofiese synskategorieë ontleen is terwyl die metaforiese 'verbeelding' (Jager 1988:23 e.v.) bloedarm bly. Só skryf Bavinck nog in sy Gereformeerde Dogmatiek oor die "onmededeelbare" eienskappe van God en verklaar dan: "... de wijsbegeerte noemde en omschreef God menigmaal als den eenigen, eeuwigen, onveranderlijken, onbewogen, zich zelf gelijken heerscher aller dinge (met verwysing na Philolaus E.H.). Aristoteles besloot uit de beweging der wereld tot een primum movens die ééne was en eeuwig, noodzakelijk, onveranderlijk ...⁴ En hiermede stemde de Christelijke theologie overeen. God is volgens Irenaeus, *semper idem, sibi aequalis et similis*. Bij Augustinus vloei de onveranderlijkheid Gods rechtstreeks daaruit voort, dat Hij was het hoogste, volmaakte zijn... Door de sintuigen is dit begrip van eeuwig en onveranderlijk wezen niet te verkrijgen, want alle schepsel, ook de mens zelf, is veranderlijk; maar binne in zich ziet en vindt hij dat onveranderlijke, dat beter en groter is dan al wat

verandert. Indien God niet onveranderlijk ware, zou Hij niet God zijn. Zijn naam is zijn...." (1928:123-4).

Hierdie "grieks-essentialistiese denkpatrone" (van der Aalst 1974:151) het wel deeglik in die Gereformeerde teologie weerklank gevind. Daar is skrywers wat dit eens is dat dit juis die Reformasie se taak was "das unselige Erbe griechischen Denkens in der Christliche Theologie zu überwinden" (van der Aalst a.w.:151), maar dat die Reformatore nie radikaal genoeg was in hulle kritiek op hierdie 'vreemde' invloede en 'verleiding' nie.⁵ Fiolet voel só sterk oor hierdie saak dat hy selfs van mening is dat die Nuwe Testamentiese Christen se vervreemding van sy Ou Testamentiese herkoms, voor die deur van die Griekse beïnvloeding gelê moet word (1968:105). Daarom is daar volgens hom 'n dringende vernuwing of 'tweede Reformasie' (die eerste word as 'n Unvollendete beskou) nodig sodat die teologie en die kerk vir eens en vir altyd hiervan verlos kan word! In die verband is ons dalk genoodsaak om met Garrison saam te stem as hy beweer: "The only thing dead about God is our image of God" (1982:15).

1.1.1 Die transendensie van God

Die leer aangaande die transendensie van God het 'n "Sitz im religiösen Leben" verower wat nie maklik uitgewis kan word nie. Hiervolgens word daar hoofsaaklik ruimtelik - metafisies (Jenseitig) oor God gedink as iemand "zo hoog en verhevendat Hij zich nauwelijks met de zaken op aarde

bemoeien kan" (van Niftrik 1971:59). Dit is dan veral die moderne mens wat 'n probleem (nie soseer noëties nie maar wel eksistensieël) met hierdie voorstelling ondervind. Dat God bo in die hemel en ons onder op die aarde is (die polêre denke),⁶ is vir die meeste "een verre, vreemde en koude God" (Berkhof 1985:117) wat nie meer aanvaarbaar is nie.⁷ Robinson is uitgesproke daaroor dat "the old doctrine of transcendence is nothing more than an assertion of an outmoded view of the world" (1963:44). Sölle reken selfs dat só 'n God dood is, "muisdood"! (van Niftrik 1971:84).

Die vraag is: is hierdie felle kritiek op die absolute transendensie van God geregverdig? Is dit nie juis hoe die Bybel God voorstel nie? Om hierdie vraag bevredigend te beantwoord is dit nodig om iets te probeer⁸ vasstel hōe daar oor God in die Ou Testament gedink is. Dit is op hierdie stadium genoeg om daarop te wys dat die God van die skepping en die verbond nie 'n staties-ruimetelike, Übergeschichtliche wese is wat op 'n veraf troon sit en die wêreld met 'n septer regeer nie.⁹ Bette Midler se bekende liedjie: "*God is watching us from a distance...*", het wel goed presteer op die treffersparade, maar is wesenlik niks minder nie as 'n vertekening van die ware God van Israell! Hy is eerder *actuositas*, "handelndes Sein" (Brunner 1946:183). Hy is nie 'n ewige, insigself-rustende syn nie, maar wel die sprekende en handelende God wat in die

geskiedenis ingryp en saam met ons (Immanuel!) die toekoms tegemoet gaan.¹⁰

As gevolg van die ernstige en verhewe wyse (monargisties)¹¹ waarop God in die verlede voorgestel en aanbid is, is Hy des te meer as 'n strenge Koning op 'n hoë veraf troon ervaar. Hierdie 'koue' afstand is ook gereflekteer in die Gesange waar daar dikwels van die Opper-majesteit (vgl. o.a. Ges. 315), Opperheer (vgl. o.a. Ges. 37:4) en Erekening (vgl. o.a. Ges. 20:3) gesing word. Alhoewel die nabyheid van God as 'n *praesentia realis* ervaar word (vgl. Gess. 2:2; 78:1,2,3 en 4 asook 110:1 en 2) en daar op Bybelse wyse gesing word oor Hom wat naby is aan die wat ly (Ges. 302:2) en verbryseld is (Ges. 335:1), is dit tog 'n ope vraag of die talle liedere wat handel oor God se hoog-verhewendheid (vgl. o.a. Gess. 58:2; 65:3; 178:1 en 293:1) nie direk verband hou met die styf-formele aanbidding wat daar in die Gereformeerde liturgie aanwesig is nie. Daar bestaan tans al hoe meer 'n behoefte by gelowiges (die jeug veral) om hulle liefde vir God op 'n meer spontane en informele wyse te beleef - iets wat natuurlik 'n groter egtheid en persoonlike warmte in ons aanbidding bring. Ongelukkig is die beeld wat geskep word deur die absolute transendensie van God (wat versinnebeeld word deur die polêre denke van: Hy bo in die hemel en ons onder op die aarde; Hy koning en ons die diensknegte) nie daartoe in staat om hierdie warmte en intimiteit in die godsdiens te promoveer nie. Dáárom is dit noodsaaklik dat daar opnuut na hierdie teologiese model,

met sy tipies platonies-dualistiese kenmerke, gekyk sal word. Dit beteken nie dat God van sy transendensie afstand moet doen of dit prysgee nie. Inteendeel! "God blijft toch God. God blijft toch anders" (van Niftrik 1971:89). Dit beteken slegs dat daar afstand gedoen word van 'n Griekse voorstelling wat God ver bo die wolke in die hemel opsluit. In elk geval mag die transendensie van God nie tot 'n metafisiese verklaringsbeginsel verhef word nie. God se meerwaarde is nie metafisies nie maar doksologies (Louw 1983:162). Méér sal gemaak moet word van die feit dat Hy (as die transendent immanente) naby aan sy skepping gekom het; dat Hy nie as 'n Gegenüber ervaar word nie, maar veeleerder as iemand wat saam met ons (langs ons?) die geskiedenis meemaak.¹²

"Hij is volstrekt solidair met wie geen leven heeft. Hij omarmt je, deelt je nood, huilt, kreunt, zwijgt en schreeuwt met je mee. Ook in het dal van de allerdiepste duisternis wijkt Hij geen moment van je zijde" (Bouma 1988:20).

Slegs met só 'n voorstelling sal ons God weer tuisbring by 'n samelewing wat andersins krities staan teenoor die uitgediende tradisioneel-metafisiese beskouings. Oók wat die inhoud van die kerklied betref het dit dringend noodsaaklik geword dat beelde gebruik word in 'n idioom wat vir oud en jonk aanvaarbaar en verstaanbaar is. Zahrnt het hierdie waarheid soos volg bewoord: "Wenn es der Kirche wirklich um Gott geht und wenn sie deshalb auf eine neue Weise von Gott reden lernen will, dann muß sie Zunächst

alles loslassen, was durch keine Wirklichkeit mehr gedeckt ist, was ihr im Grunde doch schon nicht mehr gehört und was man ihr, wenn sie es jetzt nicht freiwillig hergibt, sehr bald doch mit sanfter Gewalt entwenden wird; dann soll sie zu jeder Theorie, die nicht mehr eine Reflexion der Praxis ist, zu allen Dogmen und Lehren, die unglaubwürdig, zu allen Ordnungen und Formen, die leer geworden sind, getrost sprechen: "Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden!" Auch für die Zukunft der Kirche und Theologie gilt die schlichte Wahrheit: Ehrlichkeit währt am Längsten" (1970:23-4).

1.1.2 Die almag van God

As die transendensie van God 'n Sitz im religiösen Leben verower het, is dit ewe-eens waar van sy almag. Volgens van Genneep blyk dit "dat de belijdenis van Gods almacht zich diep in de christelijke geloofsvoorstelling heeft genesteld..." (1989:423). Reeds in die vroeë geskiedenis van die kerk is die begrip 'almagtig' in die *Apostolicum* en *Nicaeno - Constantinopolitanum* opgeneem en bely.¹³ Ook die belydeniskrifte maak melding hiervan. Eén van die bekendste formuleringe vind ons dan ook in die Heidelbergse Kategismus, Sondag 10, vraag en antwoord 27. Op die vraag: Wat verstaan jy onder die voorsienigheid van God?, lui die antwoord: 'Die almagtige en oral teenwoordige krag waardeur Hy hemel en aarde en al die skepsels asof met sy hand nog onderhou en só regeer dat lower en gras, reën en droogte,

vrugbare en onvrugbare jare, voedsel en drank, gesondheid en siekte, rykdom en armoede en alles, ons nie per toeval nie, maar uit sy Vaderhand toekom'. Volgens hierdie beskouing geskied alles in die wêreld dus deur die wil van God, m.a.w. "Gott wirkt alles" (Huber 1984:83). Die voorspoed én teëspoed is terugherleibaar na God toe (monisme).

Sedert die Patristiek was die almag van God nog "een niet bediscussieerde vanzelfsprekendheid" (Schillebeeckx 1989:107). Dit sien 'n mens veral in die *De divina potentia* van die Summa van Thomas van Aquino. God was beskou as iemand wat "nooit iets niet kunnen. Hij kan alles"! (Suurmond 1984:12). Hy is die Opperwese wat in beheer van die wêreldgeskiedenis is. Tog was dit ook Thomas wat mettertyd onder die indruk van die 'begrensdheid' van God se almag gekom het. Daarom tref hy onderskeid tussen die *potentia absoluta* (die mag van God waardeur Hy alles kan doen en bereik, óók die dinge wat Hy nie wil nie) en die *potentia ordinata* of *conditionata* (die mag van God soos dit met sy wil ooreenkom). Met die koms van die Renaissance en die Humanisme (met die aksent op die outonomie van die mens) het daar 'n roering in die water gekom. Spanning het veral ontstaan rondom die kwessie van God se almag en die menslike vryheid. Die Molinisme (met die leer van die *scientia media*) veroorsaak uiteindelik dat die Jesuïete en Dominikane mekaar die stryd op hierdie punt aansê. 'n Dooie punt is egter bereik toe die Pous in 1607 verplig was om die polemieke rondom hierdie aangeleentheid te verbied. Die stof

het nie gaan lê nie. Op Gereformeerde werf het 'n felle stryd tussen die Remonstrante en kontra-Remonstrante ontstaan oor die kwessie of die mens met sy vrye wil (*liberum arbitrium*) die genade van God kan weerstaan. Die Remonstrante beroep hulle op Hand. 7:51 maar word uiteindelik in die Dordtse Leerreëls III/IV pt. 10-12 veroordeel.

Genoeg is gesê om aan te toon dat daar dikwels teologiese woelinge en spekulasies rondom die almag van God aanwesig was. Die afgelope aantal jare is daar in dogmatiese kringe 'n vraagteken agter die almag geplaas. "Niet vijftig jaar geleden, maar nú stellen wij inderdaad de vraag of God wel almachtig is, terwijl men dat vroeger vanzelfsprekend vond of louter autoritair verkondigde. Voor onze menselijke ervaring in de tweede helft van de twintigste eeuw is die almacht niet meer zo vanzelfsprekend" (Schillebeeckx 1989:106). Dit is dan veral die *bonitas Dei* en die *potentia absoluta* wat ernstige vrae laat ontstaan. As God almachtig is (in die sin van: Hy kan alles!) waarom is daar soveel ellende in die wêreld? Is Auschwitz - as simbool van soveel sataniese kwaad in ons geskiedenis - nie 'n weerspreking van die almag van God nie? Kan God al die kwaad toelaat en tegelyk nog *Summum Bonum* wees? Hierdie en talle ander vrae dwing die moderne teoloog om opnuut na hierdie 'ou' en vanselfsprekende Bybelse begrippe te gaan kyk. Van Bavel is selfs van mening dat die tyd aangebreek het "om de idee van goddelijke almacht uit te zuiveren" (1988:160).

1.1.2.1 Die almag van God Bybels gefundeerd?

Oor die almag van God in die Gesange (vgl. 3.1.3.2) word die volgende gesing nl.

(i) dat Hy onmeetlik sterk is en dat niemand sy gelyke is nie. Die dualistiese dwaallering van die Manicheïsme (waar die duiwel as 'n antitheos beskou word), word sodoende by die wortel afgesny, en

(ii) dat Hy sy doel met die skepping sal bereik (o.a. Ges. 175:3).

Dit dien as troos vir die gelowige om te weet dat God die geskiedenis planmatig na sy einddoel toe stuur. In die Gesange is daar ook ander klanke t.o.v. die almag wat gehoor word. So bv. is God se mag onbeperk (Ges. 2:1). Hy doen ook wonders (Ges. 5:1 alhoewel daar géén voorbeelde in die Gesange opgeneem is dat Hy dit vandag nóg doen nie!). Dit blyk dus asof die teologiese beskouing van 'n *potentia absoluta* homself ongesiens in die Gesange ingewurm het. Daarbenewens word sy almag ook in 'n kousaal-deterministiese paradigma uitgebeeld waarvolgens alles na die beskikking en wil van God (vgl. 3.1.4.4) terugherleibaar is. In die bespreking wat volg sal sommige van hierdie aspekte aangesny word.

Brunner is uitgesproke daaroor "dass in die Fortsetzung der altkirchlichen Theologie ausgebildete theologische Lehre von den göttlichen Eigenschaften vom platonisch - neuplatonischen, nicht vom biblischen Gottesgedanken geprägt ist" (1946:258). Ons moet dus van meet af in gedagte hou

dat die beeld van God nie 'onbesmet' na ons toe kom nie maar veral in die entourage van die Griekse denke ons aangebied word. Die almag van God kan daarom nie net as 'n opsigselfstaande begrip ontleed en verklaar word nie. Dit moet ook in die konteks van God se totale heilsbemoeyenis met sy volk gesien en geïnterpreteer word. Die deurslaggewende faktor is hoé God Hom aan ons geopenbaar het (openbaringstriniteit).

By nadere ondersoek is dit ook opvallend dat 'almag' as 'n selfstandige naamwoord nie in die Bybel voorkom nie. Brunner merk op: "Das Wort Allmacht findet sich in der Schrift nicht, und das Wort allmächtig, der Allmächtige, nur an einer einzigen Stelle: pantokrator (Off.1,8). Aber die Sache selbst findet sich in den mannigfachsten Ausdrücken. Gott ist der El schaddaj (Gen. 17,1); er ist der Herr aller Herren (Ps. 115,3) ist der einzige Herrscher" (1 Tim. 6,15). Van Gennep wys daarop dat die term El-Shaddai verwant is aan die godsnaam El-Eljon (Gen. 14:18 - die Allerhoogste) en El-Olam Gen. 21:33 - die Ewige). "In het algemeen drukt het woord 'El' de afstand tussen God en mens uit. De term 'schaddaj', evenals de woorden 'eljon' en 'olam', versterkt het woord 'El', God. Het duidt Gods hoogheid en heiligheid aan" (Van Gennep 1989:424). Dit moet ruitelik erken word dat daar in die Skrif bepaalde *loca probantia* bestaan wat die indruk wek dat God se mag onbeperk is en dat niks vir Hom onmoontlik is nie (vgl. Gen. 18:14). Hierdie tekste word veral deur fundamentaliste gebruik om aan te toon dat

God alles kan (en wil!) doen wat daar in die geloof van Hom gevra word. Colin Urquhart is 'n goeie voorbeeld van 'n populêre, fundamentalistiese skrywer, wat in sy boek *Anything you ask*, die gedagte tuisbring dat jy God net op sy beloftes moet neem. "He wants you to be His, so that out of His love for you He can give to you to meet every need in your life" (1978:22). In Ges. 39:1 het ons nie aan hierdie oorvereenvoudigde, fundamentalistiese siening van God se 'almag' ontkom nie (vgl. 3.1.4.6) "Wie op die Heer vertrou in lyding en op Hom bou ook in gevaar, is by Hom seker van bevryding...". Al wat die gelowige moet doen is om God te vertrou. "If we are to pray with faith, knowing that ANYTHING we ask will be done for us en given to us by God....." (Urquhart 1978:23).

Die vraag is: klop dit met die werklikheid? Sien ons nie dikwels die teenoorgestelde nie? Berkhof toon duidelik dat die Heilsgeschiede vol van voorbeelde is van 'n verbondsgod wat met sy volk nie altyd kon bereik wat Hy wou nie. "De geschiedenis die God met Israël doormaakt, is in hoge mate de geschiedenis van een God die zijn plannen ziet mislukken en die steeds opnieuw moet reageren op het vijandige of ten minste ongehoorzame initiatief van zijn partner, zonder blijkbaar de macht te (willen) hebben om die partner naar zijn wil te bedwingen" (1985:138). Hierdie oënskynlike 'onvermoë' van God om sy volk op die regte pad te hou en aan sy wil gehoorsaam te maak, sien 'n mens duidelik in die Ou Testament. Die volk is keer op keer gewaarsku (2 Kon.

17:13-16), "but God, like a human parent, can finally only stand by as Israel goes to ruin" (Fretheim 1984:76): "Wat kan Ek nog vir my wingerd doen wat Ek nie reeds gedoen het nie?" (Jes. 5:4). Om in hierdie konteks steeds van die almag van God uit te gaan, in die sin van 'n *potentia absoluta*, lyk my nie Bybels korrek nie. God is wel magtig, onvergelyklik en "superior to all other powers"¹⁴ (Barth 1949:47), maar nie almagtig in die sin van dat niks vir Hom onmoontlik is nie! Daarom verkies Berkhof om eerder van die "weerloze overmacht" (1985:136 e.v.) van God te praat. In sy verhouding met die skepping het God homself 'ingeperk' (Brunner se 'Selbstbegrenzung Gottes' 1946:267 e.v.) sodat die mens (as verbondspartner) ook sy rol kan vervul. Sonder "een eigen ruimte van vrijheid en initiatief" (Berkhof a.w.:137) word die mens gedegradeer tot die spreekwoordelike marionet aan 'n toutjie.

Die voorstelling van 'n God wat dus alles doen (Allwirksamkeit), "mit ihrem vollkommenen Determinismus ist dem biblischen Allmachtsgedanken entgegengesetzt" (Brunner 1946:318). Só 'n godsbeeld is niks anders as 'n vertekening van die ware God van Israel nie en het in die proses "onnodige berusting, opstandigheid, vertwijfeling en ongelooft" (Berkhof a.w.:141) in die hand gewerk. Oók König is daarvan oortuig dat die huidige paradigmatische uitbeelding van God se almag nie Bybels gefundeerd is nie, want: "Daar is dinge wat God nie kan doen nie, omdat sy wese dit doodeenvoudig nie toelaat nie" (1994:26). Waar God

egter gesien word as Iemand wat in sy liefde bereid is om sy mag in te perk sodat die mens ook sy rol kan vervul, word 'n groter waardering en bewondering vir Hom as Persoon geskep!

1.1.2.2 Probleme rondom die gedagte van 'mag' en 'almag'

Volgens Weber is dit nie korrek om van God as "Macht-ansich" te praat nie. Die rede hiertoe is tweeërlei van aard: "Wer den Begriff der Allmacht abstrakt denkt, der verbindet zwei Begriffskomponenten: den Begriff unbegrenzten Vermögens und den Begriff eines durch nichts beschränkten Willens" (1959:485). Hiermee is die probleem van God se almag (as *potentia absoluta*) aan die orde gestel. Mag opsigself is 'n begrip wat in 'n moderne, atomeeuse tydperk nie altyd goed ontvang word nie.

Dit is in sommige opsigte 'n uiters negatief-belaaide woord wat dikwels met politiek-maatskaplike onderdrukking geassosieer word. Die monargistiese beeld van 'n Opperheerser wat sy onderdane met mag in bedwang hou of regeer, is gevolglik nie meer aanvaarbaar vir baie moderne mense nie.¹⁵

Pasewark reken dan ook stellig: "If power is domination, God can hardly be but despised" (1993:4). In die kerklike taal word die beeld van God as die almagtige dikwels gebruik sonder om die konsekwensies van só 'n premis te besef. Vir sommige christene is dit 'n gerusstellende gedagte om te weet dat hulle onder die heerskappy (en beskerming) van 'n

almagtige Opperheer (Ges.33:4) staan. Vir ander is dit 'n skrikwekkende gedagte. Suurmond getuig dat hy as jongmens probleme met die tradisionele Godsvoorstelling ondervind het. Hy sê: "God was van alles het meest, het hoogst, het Opper-wezen. Een geruststellende, veiligheidsgebiedende gedachte was dat allerminst" (1984:33). John Hall, skrywer van die boek: *God and human suffering* het dieselfde probleem ondervind in sy nadenke oor die mag van God. Daarom reken hy: "It is the power assumption itself that must be questioned. Behind it lies a whole preunderstanding of both God and humanity which does not belong to the tradition of Jerusalem, and which in fact may be the direct antithesis of that tradition, despite obvious linguistic parallels. The Judeo-Christian tradition does not deny the power of God, but neither does it magnify this attribute; moreover, and more to the point, it does not abstract the divine power from the divine-human relationship. The relationship qualifies -radically - the nature and deployment of power on God's part" (1986:97). 'n Godsvoorstelling wat dus uitgaan van die premis van "Macht-an-sich", as *potentia* of as soewereiniteit sonder meer, is dalk, in die woorde van Barth, niks anders nie as "Chaos, Evil, the Devil" (1949:48).

In die Protestantse tradisie word daar na die Alleinwirsamkeit van God verwys terwyl die Katolieke teologie weer van die Allwirsamkeit van God praat. Die Protestantse klem val op die soewereiniteit van God waardeur

Hy in beheer is, terwyl die Katolieke die almag van God gebruik om God se beheer te verduidelik (Zeeman 1992:61). Beide sienings kan moontlik 'n determinisme veronderstel waardeur God alles tot in die fynste detail beplan én beheer. Dit is Bybels onhoudbaar. As God se hand in alles gesien kan word, is dit duidelik dat die geskiedenis 'n sinvolle, voorts krydende ontwikkeling moet wees, teleologies en amper tydloos op pad na die eindbestemming (Du Toit 1988:39). Dan word die openbaringsgeskiedenis maar net 'n voltrekking van wat Barth beskryf het as "ein Monolog im Himmel" waardeur die wêreld as "Bühne und die Menschen als Zuschauer" (Zahrnt 1967:135) gesien word. Die mens se afhanklikheid van God word sodoende uitermate sterk beklemtoon, sodat hy eintlik nie veel meer as 'n instrument in God se hand is nie. In die praktyk bewerk dit 'n houding van passiewe afwagting en gelate aanvaarding by die gelowige (Zeeman 1992:61).

Daarteenoor het ons die siening van die moderne teologie wat die verhouding tussen God en mens eerder as 'n dinamiese of dialektiese verhouding wil beskryf. Dit beoog 'n deurbreking van die subjek-objek-skema sodat God saam met die mens iets van Homself in die wêreld kan laat realiseer. God neem die mens dus ernstig op. Hy maak ruimte vir hom en sy beslissings. Hy beskou hom as 'n volwaardige (nie gelyke nie!) bondgenoot. Fretheim gaan selfs 'n stappie verder. In hierdie 'bondgenootskaplikheid' (Barth) tussen God en mens is daar ook sprake van 'n "power-sharing". Hy sê:

"Any relationship of integrity will entail a sharing of power. God gives up a monopoly on power for the sake of God's relationship with the world - individuals, Israel, and creation" (1984:72). Hiermee kan ons akkoord gaan want mense is nie passiewe toeskouers wat tot stokke en blokke gereduseer word nie, maar (in die geval van gelowiges) volwaardige 'verbondspartners' wat ook met God kan "meedenken en meepraten over die realisasie van het godsrijk" (van de Beek 1984:308). Volgens 1 Kor. 3:9 is ons medewerkers van God wat gedurig tekens van die Koninkryk moet oprig.

Daar moet daarteen gewaak word om die gedagte van die mens as medewerker van God te radikaliseer soos wat dit by die Prosesteologie die geval is.¹⁶ Immers, die feit dat God so baie ruimte gee aan die mens is niks anders nie as 'n genadevoorreg. Tog bestaan die wesenlike gevaar ook dat die mens as medewerker onderwaardeer word. Dit is bv. opmerklik dat in die Gesangbundel daar slegs eenmaal na hierdie belangrike aspek verwys word. In Ges. 335:2 sing ons: "Die voorbereiding van u Gees laat ons u medewerkers wees in wat ons bou op aarde." Die rede hiervoor is heel waarskynlik omdat die uitgangspunt in die Gesange die is van 'n almagtige God wat alles beskik en bestuur sodat die mens slegs as toeskouer sy lot gelate (gelowig?) aanvaar. Ges. 245:1 bevestig hierdie vermoede, want: "Deur Hom leef, beweeg en is ek, Hy beskik, bestuur my lot." Genoegsame

redes is aangevoer waarom hierdie teologiese beskouing nie langer meer kan geld nie!

Dit bring ons by die tweede probleem nl. God en lyding (teodisee). Indien ons *apriories* aanvaar dat God almagtig is en dat Hy oor alles beskik (Heidelbergse Kategismus Sondag 10 vraag en antwoord 27), beteken dit dat die *grandeur* én die *misère* van die lewe met Hom in verband gebring word. Calvyn verwoord dit in sy *Institusie*, I, XVII, II, só: "...dat de hemelse Vader alles zo onder zijn macht heeft, zo door zijn heerschappij en wil regeert en zo door zijn wijsheid bestuurt, dat niets voorvalt dan naar zijn beschikking" (1959:221).

In 'n wêreld met grenselose geweld, politiek-maatskaplike onreg en lyding, moord en doodslag het dit 'n turksvy geword om God op die een of ander manier (direk of indirek) met alles in verband te bring! Hoe versoen jy die gedagte van die *bonitas Dei* met die pyn en ellende van Auschwitz? Van Nagasaki en Hirosjima? Van Sharpeville en Katlehong? Het God hierdie situasies beskik? Wat beteken 'beskik' in dié verband? Is alles wat in die wêreldgeskiedenis plaasvind op monistiese wyse herleibaar na God toe? König toon aan dat die ou Testament meer 'monisties' dink (s.j:45 e.v.). Gesondheid sowel as siekte, lewe sowel as dood, kom van God af. Die rede hiervoor is waarskynlik omdat die 'dualisme' (God en die duiwel teenoor mekaar) eers later ontwikkel het. In die Ou Testament moet ons die sg. 'negatiewe' dade (siekte, lyding en dood) as God se reaksie-dade

interpreteer. Dit is dade wat God nie wil doen nie. Sommige geleerdes is egter daarvan oortuig dat God in die Ou Testament die outeur is, of ten minste die siekte of lyding toelaat. Dit skep 'n vertroostende wete dat die Here absolute mag oor die hele lewe en alle fasette daarvan het. Prinsloo gaan selfs sover om te glo dat die siekteverskynsel (resp. lyding) die gelowige tot 'n loflied (sic!) oor die grootheid en almag van die Here behoort te bring. Hy sê: "Eerder behoort siekte 'n mens te lei om die grootheid van jou Skepper te erken sodat jy in 'n nuwe, lewende verhouding tot Hom te staan kan kom" (1982:27). Hierdie gedagterigting is vreemd, veral as 'n mens dit meet aan die Nuwe Testamentiese beskouing van die kwaad, waar siekte en ellende as negatiewe sake bely word en die duiwel as die outeur aanwys. Daarom behoort gelowiges 'n sterk prinsipiële weerstand teen siekte en lyding te hê. "Hulle verwag immers die nuwe aarde waar daar nie meer siekte sal wees nie" (König s.j:51).

Die Gereformeerde teologie neig dikwels om 'monisties' te dink. Tradisioneel is daar onderskeid gemaak tussen *contra voluntatem Dei* en *praeter voluntatum Dei*. Die sonde en lyding is iets wat God nie wil nie. Hy is daartéén (Berkouwer). Aan die ander kant is dit ook weer iets wat nie buite (*praeter*) sy wil plaasvind nie. Die bedoeling van hierdie formulering is duidelik: daar is veral gewaak om God nie die outeur van die sonde en die lyding te maak nie. Die *contra* is teken van God se protes daarteen. Die *praeter*

is die poging om die moontlikheid van 'n blote Schicksal of Zufall (*contingentia*) by die wortel af te sny. Hiermee is die saak egter nie uit en gedaan nie. Die oorvereenvoudigde siening dat die ellende en lyding nie God se 'aktiewe' of 'positiewe' wil is nie maar sy 'toelatende' wil, bring ons by 'n hele boel ander probleme. Die begrip 'toelating' is doodeenvoudig nie daartoe in staat om te verwoord hoé God werklik by die sonde en lyding betrokke is nie. Dit beeld nie sy afkeer en protes sterk genoeg uit nie. Daarbenewens skep die begrip 'toelating' ook die ruimte om God moreel by die ellende en pyn van die wêreld te betrek. Maurice Wiles gebruik die beeld van 'n skoolhoof wat beheer moet uitoefen, om hierdie punt te illustreer. As die skoolhoof toelaat dat die kinders in die skool gemolesteer word, "we would regard him as blameworthy unless prompt action were taken to bring it to an end" (1986:47). In die klassieke dogmatiek is gepoog om hierdie passiewe element uit die 'toelating' te weer. Heppe het hierna verwys as die *permissio efficax*: "God voorziet in alle technische voorzieningen die nodig zijn voor de boze daden der mensen. God zorgt voor het ijzer; hij zorgt voor de menselijke kennis om te smeden; hij geeft de mens het vermogen om te denken en te kiezen; hij geeft hem zelfs het vermogen om de hand op te heffen om te slaan. Het enige wat God niet actief scheidt, is de keuze van de mens zijn hand met het zwaard op te heffen en zijn slachtoffer te doden. Op dat punt, maar dan ook alléén op dat punt is God passief" (van de Beek 1984:157). Ook

hierdie poging slaag nie daarin om God moreel vry te spreek nie. Moltmann het in hierdie verband opgemerk: "Am Fels des Leidens endet der Theismus vom allmächtigen und allgütigen Gott" (1980:64). Indien God almagtig is en passief toekyk hoe daar gemoor en geplunder en onreg gepleeg word sonder om die situasie te red, is hy, net soos die skoolhoof, 'blameworthy'! "Als je een kwaad had kunnen verhinderen, dan ben je óók schuldig" (van de Beek a.w:148). Hierdie begrippe (*non praeter voluntatem Dei* en *permissio efficax*) kan dus nie net so op God oorgedra word nie. Daarom verkies Louw om eerder van die "inlatende wil van God" te praat. "Die inlatende wil van God beteken dat God uit protes teen die sonde Hom inlaat met die sonde deur Hom solidêr te stel by die sondaar. So wil God die mens begelei om agter die waarom deur te dring tot die daarom"! (1978:131). Die inlatende wil van God beteken in die verloop van die heilsgeskiedenis: in-karnasie. In die vleeswording van Christus demonstreer God sy protes teen die sonde en illustreer Hy sy kwetsbare empatie. Alhoewel hierdie 'n positiewe poging is om van 'n starre tradisionele teologie weg te beweeg en 'n meer dinamiese (en empatiese) Godsbeeld te skep, slaag dit nie heeltemal daarin om aan te toon dat God reaktief by ons lewe betrokke is nie. Hier kan eerder gedink word aan die stryd-oorwinning skema wat o.a. deur König gebruik word (1993:10). God stry teen ons sonde deur ons tot bekering en gehoorsaamheid te roep en ons só te oorwin deur sy Gees. God stry ook teen die duiwel en oorwin

hom op Golgota. "In Christus heeft God gekozen om zieken te genezen, en is elke ziekte geworden tot een kwaad, dat God niet laat voortkomen uit zijn hand, maar waartegen hij ten strijde trekt" (van de Beek 1984:286).

In die teologie vind ons ook die gedagte dat God lyding as *instrumentarium* gebruik, enersyds om daarmee sy doel te bereik (teleologiese motief) en andersyds om die gelowige daardeur geestelik op te bou (die göttlicher Pedagogik). In Ges. 28:1 het ons 'n klassieke voorbeeld hiervan: "Is ons beproewing Gods beleid, dan bring dit ons tot lydsaamheid." Hier moet lyding "dem Menschen zur Besserung dienen" (Gerstenberger & Schrage 1977:200). Dat God die nood en lyding in mense se lewens kan gebruik om die goeie daaruit te laat voortspruit, lei geen twyfel nie. Aan die ander kant is dit 'n feit dat lyding nie altyd 'n positiewe en opbouende uitwerking het nie. Trouens, in die meeste gevalle bring dit eerder verbittering en verwydering tussen God en mens (Kushner 1981:33-4). Lambrecht is daarvan oortuig "dat veel lijden zinloos en zinledig is, absurd, zuiver negatief (1992:13). Dit bly dus riskant om, soos Ges. 28:1, die indruk te skep dat beproewing/lyding God se "beleid" is. Ook Ges. 20:1 kan onder dieselfde kam geskeer word. Hier blyk dit dat God ook bestraf, beproef én tugtig ten einde sy doel met ons te bereik. Daar word selfs van God se "roede" gesing! Die beeld van 'n kastydende (strawwende?) Vader (na analogie van Hebr. 12:5 e.v.)¹⁷ word sodoende geëvokeer.

Die gedagte dat God lyding 'gebruik' en selfs die bese planne van mense daarby betrek, om 'n hoër doel (*gubernatio*) te bereik, is dikwels in die Kerk van Christus terug te vind. Só bring dit byvoorbeeld de Moor daartoe om te beweer dat God die Duitse strafkampe gebruik het om sy doel met die Jode te bereik. Hy sê: "Als God het nodig mocht vinden de Nazi's hun goddelose gang te laten gaan met hem, dan zou Hij daar zijn goede, liefdevolle bedoelingen mee hebben" (1988:231). Hierdie beskouing diskrediteer nie net die beeld van God (wat téén onreg en lyding is) nie, maar skep ook die wanvoorstelling dat Hy teen wil en dank sy doel bereik al moet daar in die proses oor duisende lyke geklim word! Hoe die wreedheid en onmenslike lyding van die SS kampe met God se "liefdevolle bedoelingen" in verband gebring kan word, is ondenkbaar. Die grense van die teleologiese motief word hier loshande oorskry! In Ges. 70:3 word selfs die gedagte gelaat dat God die *causa efficiens*, die Urheber, van lyding is, want: "Skink Hy my lydensbeker, word selfs die bitter eind'lik soet, en eens verstaan ek beter: Dit was sy wil. Dan bly ek stil." Hier het ons die fundamentele uitgangspunt van die monisme nl. dat lyding ook direk van God afkomstig is. Dit is 'n beskouing wat nie deur alle teoloë met geesdrif ontvang word nie. Sölle reken: "The God who causes suffering is not to be justified even by lifting the suffering later. No heaven can rectify Auschwitz" (1975:149). Daarbenewens skep dit ook die indruk dat die gelowige hom in sy lot moet berus

("Dit was sy wil. Dan bly ek stil"). Gerstenberger & Schrage het selfs tot die oortuiging geraak dat die gelowige hom nie net moet 'berus' nie maar ook in sy lyding moet verbly aangesien dit 'n saak van God is: "Der Leidende soll sich glücklich schätzen, wenn Gott ihn seiner harten Zucht unterwirft, Denn so grausam die Prüfungen auch sein mögen, am Ende wird der Geprüfte herrlich gesegnet" (1977:96).

Die moderne teoloog daarenteen is van mening dat 'n passiewe berusting in jou lot nie Bybels verantwoord is nie, want lyding en pyn vernietig God se skepping, verdierlik God se mense en verdraag die koms van die nuwe aarde (Deist 1985:45). Daarom word die gelowige opgeroep om eerder, in antisipasie van die komende aeon, te protesteer teen alle vorme van lyding en om te bid: Laat u koninkryk kom (Matt. 6:10). Die geloof in die *providentia Dei* is geensins 'n geestelike narkose wat ons ten tye van lyding en pyn in 'n dowwe berusting moet laat wegdommel nie, maar is juis 'n aansporing om, op die voetspoor van God, téén alle vorme van lyding te stry en groter empatie te hê met 'n verskeurde wêreld. In plaas daarvan om te 'berus' word die gelowige opgeroep tot "sociale bewogenheid, dit is het medelyden met de lijdende mens en de strijd tegen verdrukking en lijden, te bevorderen" (Lambrecht 1992:13). In die Gesange is enkele voorbeelde (vgl. hfst. 3, pt.3.7) waar die gelowige opgeroep word om aan die noodlydendes bystand te bied (Ges. 260:2) en barmhartigheid te bewys (Ges. 260:4). Die probleem is dat die vertikale, Piëtistiese dimensie (God-

mens) die horisontale dimensie (mens-mens) in die Gesange só oorheers dat die christen se verantwoordelikheid t.o.v. noodlydendes tot drie Gesange beperk bly. Hier is dus 'n leemte wat deur 'n toekomstige Hersieningskommissie onder die loep geneem behoort te word. Die christen se taak is, om in hierdie wêreld, met die gesindheid en barmhartigheid van God na alle verdruktes en noodlydendes uit te reik en te help. Dít kan alleen realiseer indien die onwrikbare geloof in die Allwirksamkeit Gottes afgesweer word!

2. DIE SKEPPING (*creatura*)

Soos aangetoon in 3.2.1 - 3.2.7 word daar baie in die Gesangbundel oor die skepping gesing. Aspekte wat aandag geniet is o.a. die verskillende skeppings-voorstellings (2.1.1-2.1.2), die doel van die skepping (2.2) en Christus en die skepping (2.3). Dit het egter in ons ondersoek duidelik geword dat die *creatura* onderwaardeer is (vgl. 2.5-2.7) en dat uitsprake soos dié wat in Ges.183:2 geartikuleer word, nie Bybels gefundeerd is nie. Die Grieks-platonistiese invloed is hierin onmiskenbaar, veral waar die aarde *vis-à-vis* die hemel (as die eintlike plek waarna die gelowige uitsien!) gestel word (vgl.bv. Ges.174:1).

Gevolglik is besluit om, in die lig van hierdie bevindings, oor die ekologiese krisis¹⁸ te skryf. Die doel hiervan is tweërlei van aard nl. om aan te toon:

(i) dat 'n onderwaardering van die geskape werklikheid in die godsdiens, noodwendig 'n argelose houding van die

christen t.o.v. die bewaring van die aarde tot gevolg sal hê, en

ii) dat die aarde vir God belangrik is (en vir die christen behoort te wees!) en dat die bewaring daarvan ook die verantwoordelikheid van die Kerk van Christus is.

2.1 Die ekologiese krisis

Die voortbestaan van die aarde lê in die weegskaal. Reeds in 1972 het die sg. 'Club of Rome'¹⁹ die wêreld se aandag op die naderende ekologiese krisis gevestig. Die waarskuwings is nie ernstig opgeneem nie. Min mense het op daardie tydstip die erns én die omvang van die saak besef. Die gevolg is dat daar steeds voortgegaan is, *inter alia*, met die eksploitasie van die natuurlike bronne, die 'Bodenschätze', van die aarde. Die ingesteldheid van 'n gulsige konsumpsie maatskappy teenoor die natuur as sg. "herrenloses Gut" (Moltmann 1985:43) het daartoe gelei dat die reserwes in die spens van moeder aarde stelselmatig uitgeput is. Moltmann reken: "Auch abgesehen davon, ob die Menschheit in Zukunft neue Energiequellen entdeckt und durch genetische Techniken neue Nahrungsmittel produziert, treibt dieser Wettlauf in die globale Krise hinein, wenn es bei der Maßlosigkeit der Ansprüche bleibt" (a.w.:43). Dit is dan veral die afgelope dekade dat daar met 'n skok besef is dat die 'ekologiese deteriorasie' (McFague 1993:12) van só 'n aard is dat dit die voortbestaan van die beskawing (en selfs die ganse kosmos!) bedreig. 'n Kruispad is bereik. Die

mensdom het een van twee moontlikhede: óf om hande gevou te sit en toekyk hoe die Umwelt²⁰ stelselmatig afgetakel en vernietig word, óf: om met ingrypende maatreëls vorendag te kom om sodoende in die proses te red wat nog gered kan word. Moltmann se waarskuwing het meriete: "Kommt es nicht zu einer radikalen Umkehr in den fundamentalen Orientierungen dieser menschlichen Gesellschaften, gelingt keine alternative Lebenspraxis im Umgang mit anderen Lebewesen und mit der Natur, dan endet diese Krise in einer umfassenden Katastrophe" (1985:34). Die skrif is aan die muur. Volgens statistiek word 21 hektaar tropiese woude elke minuut vernietig; 34 725 vate olie verbruik; 50 ton vrugbare grond weggespel of weggewaai van landerye af; en laat ons 12 000 ton koolstofdioksied vry wat die atmosfeer verhit. Elke uur word 685 hektaar produktiewe droëland woestyn; sterf 1800 kinders weens ondervoeding en hongersnood (15000 000 elke jaar!); word 55 mense vergiftig deur plaagbeheermiddels waarmee hulle werk; word net in die VSA 60 nuwe gevalle van kanker gediagnoseer a.g.v. die verdunning van die osoonlaag (meer as 500 000 gevalle elke jaar, waarvan 20 000 sterf!). Elke dag sterf 25 000 mense a.g.v. waterbesoedeling of 'n tekort aan water; word 10 ton kernafval geproduseer; val 250 000 ton swawelsuur in die vorm van swawelreën in die Noordelike halfrond, waardeur mere en duisende hektaar woude vernietig word; word 60 ton plastiekverpakkingsmateriaal en 372 ton visnet deur vissermanne in die see gegooi, wat duisende visse, seevoëls

en seediere doodmaak.²¹ 'n Donker prentjie voorwaar, veral as die sg. 'Death Technology' ook in berekening gebring word. Jerry Folk som die wapenwedloop en atoombedreiging soos volg op: "By the end of 1985 the United States possessed approximately 32 000 nuclear weapons, 20 500 of which were tactical and 11 466 strategic. The Soviet Union possessed about 20 000 weapons, of which approximately 9 208 were stragic and the rest tactical. Together, these two nations had the equivalent of approximately one million Hiroshima bombs, enough to kill every man, woman and child on earth eight times" (1991:50-1). Die selfvernietiging van die mensdom is nie net 'n realiteit in die twintigste eeu nie, dit is ook volgens sommige kenners "ein irreversible Prozeß" (Picht 1972:80). Daarom merk Auer tereg op: "Mit dem Wort 'Futurologie' verbinden viele nicht mehr die Vorstellung von Verheißung, sondern von Bedrohung" (1984:15). Die ekologiese krisis²² wat die wêreld in die gesig staar, raak nie net die omgewing (Umwelt) nie maar ook alle lewende organismes!

Alles is egter nie hoop-loos nie. Ten spyte van die feit dat die horlosiewyser op vyf voor twaalf staan, is daar nóg geleentheid om die aarde van ondergang te red, mits al die verantwoordelike partye bymekaar kom en hulle kennis en vernuf inspan ten einde 'n plan van aksie uit te werk. Die bydrae van die teologie is belangrik. Die teoloog het 'n "public responsibility to respond to that crisis in terms of both a critical appropriation of their own tradition and a

constructive exploration of the possibility of new ways of valuing nature, along with new ways of affirming the values of human history" (Santmire 1985:7). Dit is dan vir hierdie studie van belang om vas te stel hoe daar in die Protestantse tradisie oor hierdie onderwerp gedink is én watter positiewe bydraes (indien enigsins) dit tot die bewaring van die aarde lewer. Soos aangetoon sal die Gesangbundel ook onder die soeklig kom.

2.2 Die skepping positief én negatief beoordeel

Van't Veld beweer: "In het Oude Testament wordt louter goeds gezegd van de wereld zoals ze geschapen is. In Gen. 1:31 lezen we dat God alles wat Hij gemaakt had, als zeer goede beschouwde. Deze kwalificatie, die door mensen wordt overgenomen waar zij over de schepping zingen betekent dat er van Gods kant geen enkele kwaad in de schepping is gelegd" (1993:91). Vraag is: kan ons met Van't Veld saamstem dat die skepping slegs 'n positiewe (goeie) kant het?

In die Apostolicum bely die Kerk van Christus: Ek glo in God die Vader, die Almagtige, die Skepper van die hemel en die aarde. Twee fundamentele waarhede lê in hierdie *credo* opgesluit nl.

(i) Die aarde as skepping (resp. handewerk) van God. Dit word dus onderskei van God wat die Skepper is. Die gedagte dat die *creatura* moontlik enige goddelike (of selfs demoniese) eienskappe besit of as 'n emanasie van God gesien

kan word, word hiermee by die wortel afgesny. Saam met Eichrodt kan ons eerder praat van die "Entgötterung der Natur" (Vriezen 1977:459).²³

(ii) Die skepping "als Gabe des Schöpfers an den Menschen" (Auer 1984:194). Die skepping as 'n gawe uit die hand van God is dan ook as 'n goeie skepping te waardeer, want: "Uit u hand kom net wat mooi is" (Ps. 16:11). Daarbenewens is dit ook in die gang van die heilsgeskiedenis duidelik dat die geskape werklikheid nie net 'n goeie (tov, Gen. 1:31)²⁴ skepping is nie, maar dat dit ook vir God belangrik is. Die Bybelse boodskap is dan ook 'n eenrigtingstraat van die hemel na die aarde - wat die belang van die aarde onderstreep. God kom uit die hemel en maak die mens op aarde (en uit die aarde!); God kom uit die hemel en besoek die mens op aarde (Gen. 3:8); God kom uit die hemel en woon onder sy volk op die aarde in Jerusalem; God kom in die Heilige Gees uit die hemel en neem intrek in sy gemeente op aarde (König 1982:34).

Die belangrikheid van die aarde blyk verder daaruit dat God nie die werk van sy hande laat vaar nie (Ps. 138:8), maar dat Hy sy skepping as skepping liefhet en as sodanig tot in ewigheid wil behou (Engelbrecht 1976:134). Daarom is ons eskatologiese verwagting niks minder nie "dan de schepping weer ten volle beleven als datgene, wat zij is, namelijk: als schepping, als glorie van God, heilig tot in de kleinste details en tot in de grofste uitwendigheid, als een 'sieraad', een armband aan de arm van de Schepper. Zo is

het eschaton 'uitsluitend en volstrekt aards gevuld'. Het is niets anders dan de stoffelijke werkelijkheid zelf in haar verlorene en verheerlijkte staat" (van Hoof 1974:234). Uit die ruïnes van die ou skepping bou God sy (en ons) nuwe hemel en nuwe aarde. Nuut, nê in die sin van *nova creatio* nie (want dit sou die moontlikheid van diskontinuiteit tussen skepping en eschaton in die hand werk!), maar nuut in die sin van *re-creatio*, "als een redding en herstel van de schepping" (van Hoof a.w.:235).²⁵

Brueggemann toon op 'n baie interessante en prikkelende wyse aan juis hoë belangrik die geskape werklikheid in die Ou Testament is. Hy sê: "Land is a central, if not the central theme of biblical faith" (1977:3). Volgens Brueggemann is daar in die teologie in die verlede té veel klem gelê op "either existentialist or 'mighty deeds of God in history' formulations" (a.w:3). Die gevolg is dat daar min waarde geheg is aan die sg. "placement." Dit is, volgens hom, 'n groot fout. Hy sê: "It will no longer do to talk about Yahweh and his people but we must speak about Yahweh and his people and his land" (a.w:6). Die bydrae wat Brueggemann in die verband lewer, onderstreep weereens die feit dat dit in die Christelike geloof nie nê om die 'geestelike' nie, maar ook om die 'aardse' (stoflike) gaan. Die natuur staan nie minderwaardig teenoor die hemelse nie! Te dikwels het die teologie ten prooi geval aan die suigkrag van sekere strome in die Griekse denke wat maar altyd weer geblyk het 'n antitese tussen die Diesseits en die Jenseits

te wees. Wolfgang Schrage verwys daarna as "einer anthropozentrischen und individualistischen Jenseits Hoffnung der neue Himmel..." (1986:158). Dit blyk dat die Gesange nie heeltemal aan die greep van hierdie onbybelse (onhebbreuse!) siening ontkom het nie. Die gedagte dat die gelowige slegs 'n pelgrim na 'n hemelse plek op reis is, is nie houbaar nie. (sien 4.2.4).

Daar bestaan egter ook 'n ander uiterste standpunt en dit is dat die geskape werklikheid slegs positief gewaardeer word (deur sg. natuurromantici) sonder om die *malum naturale* in berekening te bring. König wys waarop dat die natuur in die Bybel positief én negatief beoordeel word en dat 'n eensydig-positiewe aksentuering daarvan noodwendig tot 'n naiewe en selfs valse natuurwaardering lei (1982:205-6). Daar is volgens die boodskap van die Bybel radikale dinge verkeerd in die natuur. Die Ou Testament bevat verhale wat vertel van "een strijd tegen de krachten van de ondergang" (Manenschijn 1990:9), en die skepping skilder as 'n geveg met die chaosmagte. God oorwin die dreigende magte deur grense te stel (Ps. 104). In Ps. 104:6-9 word op digterlike wyse vertel van die geweldige stryd met die mitologiese chaosmagte en hoe die Skepper die oorhand verkry het. Volgens vers 6 het die waters selfs die berge oordek en die lewe onmoontlik gemaak. Maar God is soos 'n krygsman, 'n Opperbevel-hebber wat met sy bevel die chaosmagte verslaan en die waters terugdryf sodat hulle nie weer die aarde sal oordek nie (vs. 9) (Burden 1991:56). Selfs die opdrag om

die tuin²⁶ te bewerk en op te pas (te bewaak, OAV), veronderstel reeds dreigende elemente (König 1982:207) (Barth se Schattenseite!). Daarbenewens impliseer Gen. 3 ook dat die natuur deur ons sonde getref is. God vervloek die aarde sodat die mens sy hele lewe lank hard sal moet werk om sy voedsel daarop te produseer. As die sonde van die mens in die vorm van wandade en wanverhoudings materialiseer, het die aarde weer sy dorings, distels en kakiebosse wat die skade aanrig!

Dat daar dus 'negatiewe elemente' is wat endemies is aan die natuur, is ongetwyfeld waar. Maar dit maak die skepping as sodanig nog nie minderwaardig nie, en regverdig nie die wantroue waarmee die natuur in *theologicis* bejeën is nie. Hierdie negatiewe is nie sonder sy konsekwensies nie. Dit het hom veral gewreek in 'n versekulariseerde Westerse Christendom wat die geskape werklikheid slegs as blote objek beskou! In pt. 2.3 sal ons ook aantoon dat die Gesange, wat dit betref, 'n naperter is van die eensydig-negatiewe natuurbeskouing.

2.3 Die Protestantse tradisie en die probleem van die soteriologiese antroposentrisme.

Die historikus Lynn White Jr. is van mening dat daar 'n direkte verband tussen die huidige ekologiese krisis en die christelike houding t.o.v. die natuur bestaan. Hy sê: "Vooral in zijn westerse vorm is het christendom de meest antropocentrische religie, die de wereld ooit heeft leren

kennen. In volstrekte teenstelling tot het antieke heidendom en die aziatiese religies voerde die christendom nie alleen een dualisme in tussen mens en natuur, maar legde het bovendien er die nadruk op, dat Gods wil geschiedt, wanneer de mens die natuur voor eie doeleinde uitbuit" (Van Dijk 1988:176). Auer skroom selfs nie om die antroposentriese aksent in die Protestantse tradisie "den Kernpunkt der ökologischen Problematik" (1984:208) te noem nie. Ook Cobb is daarvan oortuig dat die "ökologische Misere" die gevolg is van "der durch die Schöpfungsgeschichten begründeten Sonderstellung des Menschen" (Auer a.w:205).

Die vraag is: het hierdie kritiek²⁷ enige gronde en legitimititeit? Het Bouma nie dalk gelyk as hy pleit "voor een bekering, te wete van een antroposentriese naer een ecocentriese lewenshouding" (Dengerink 1988:11) nie? Die probleem is, volgens sommige daarin geleë dat daar 'n eensydige aksent geplaas word op: of die "metaphor of ascent", of op die "metaphor of fecundity and migration to a good land" (Santmire 1985:14-29).²⁸ Die geskiedenis van die christelike geloof is 'n klinkklare bewys dat daar nie aan hierdie eensydigheid ontkom is nie. Deurgaans word die 'geestelike motief' verhef tot die enigste werkbare en aanvaarbare model van die Bybel. Die aanklag dat dit (veral in die Protestants-gereformeerde teologie) hoofsaaklik om die "seelische Heilsgewißheit im Reich der Innerlichkeit" (Moltmann 1985:49) handel, is nie ongegrond nie. "Die

irdische, leibliche und kosmische Dimensionen des Heils der ganzen Welt wurden übersehen. Universalität und Totalität des Heils wurden preisgegeben."²⁹ 'n Mens hoef ook nie verder as die Gesangbundel te soek om stawende voorbeelde hiervan te vind nie. Daar word in 'n hoë mate op die Piëtistiese denkrigting gesteun waar die klem hoofsaaklik op die mens, sy verhouding met God, verlossing, heiliging e.d.m. geplaas is (vgl. bv. 2.10.1-10.2.8). Die mens is in die sentrum geplaas terwyl die skepping dikwels as 'minderwaardig' voorgestel word. So bv. die bekende Ges. 183:2: "Hoe skoon die aarde, dit het min waarde..." Selfs in die Sionsgesange (1979) van die NG Sendingkerk vind ons 'n soortgelyke voorbeeld (lied no. 225): "Spreek tot my nie van hierdie aarde..." Ook in die Pinkstertradisie het daar in die afgelope tyd 'n ontwaking vir hierdie probleem gekom. Van der Perk merk op: "Evangelicalen zijn gericht op de relatie van de individuele ziel met God; de problemen van 'de wereld' worden niet in verband gebracht met het geloof. Als er al aandacht voor het milieuvraagstuk is, dan wordt het als teken van de 'eindtyd' gezien" (1988:22).

Die verheffing van 'n individu-georiënteerde antropologie en die negering al van die waarde van die ekologie, word o.a. in die teologiese interpretasies van die Noagitiese verbond en die soteriologie aangetref. Dit is opmerklik dat daar in Gereformeerde geleedere baie aandag aan die verbond in die algemeen geskenk word, maar dat die Noagitiese verbond, wat Anderson as die "ecological covenant"

(1984:167) getipeer het, die aspoestertjie in die verbondsteologie is. Dit word male sonder tal oor die hoof gesien! Selfs Barth word daarvan aangekla "that he also gives skimpy treatment to the Noachic covenant..." (Kehm 1992:93). In Gen. 9 het ons egter 'n gesubstansieerde voorbeeld van God se toewyding (commitment), nie nét aan die mens nie, maar ook aan die ganse kosmos! Anderson merk op: "In the first and last analysis, the hope for the human and nonhuman creation is grounded in die *sola gratia* of God's universal ecological covenant" (1984:167).

Die soteriologie word dikwels op dieselfde wyse verskraal tot 'n uitsluitlik individu-georiënteerde heil. God stuur sy Seun om vir die wêreld (bedoelende: die mens) se sonde te boet. 'n Kosmiese soteriologie wat mens, dier én plant insluit, word meestal nie in berekening gebring nie. God word enkel as Verlosser van die 'siel' van die mens beskou. Sodoende word die soteriologie verspiritualiseer tot 'n a-kosmisme! Dit is 'n onhoudbare situasie. In o.a. die Pauliniese en Deutero-Pauliniese geskrifte is oorvloedige bewys (bv. Rom. 8) dat die ganse kosmos "wird partizipieren an den Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes und frei werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit und der Todesherrschaft" (Schrage 1986:157). Die natuur is dus nie net vervloekte natuur (Gen. 3:17) wat net gebuk gaan onder die sonde nie, maar is ook (veral!) "verloste proton" (van Hoof 1974:32). Die eskatologiese verlossing beteken dan ook nie (soos dikwels deur die Piëtisme voorgestel word),

"Freiheit von der Schöpfung" nie. 'n Eg Bybelse verstaan van die soteriologie "must include the whole of creation, human and nonhuman, in ultimate salvation. Ultimate salvation, the end of all God's ways and works, cannot mean less than the fulfillment of the whole creation originated by God, the 'reconstitution of all things'" (Kehm 1992:104-5).

Soos met alle denkrigtings, het die anti-antroposentrisme ook sy slaggate. Die reaksie teen die polarisering van die geestelike- en ekologiese motiewe, lei uiteindelik tot 'n ontkenning van die feit dat die mens 'n spesiale plek in die wêreld (ook in die heilsgeskiedenis) inneem. Volgens Loader is dit 'n mistasting, want: "...in creation man occupies a special place" (1987:15).³⁰ Ook Berkhof is oortuig daarvan dat die Bybel "een door en door antropocentrisch boek" (1985:166) is, "omdat hij overal de mens tot omkeer uitnodigt met het motief dat deze zo alleen zijn eigen heil bereikt. En in het middelpunt staat de mens Jezus als het grote teken van de philanthropia van God." Waar die mens egter van die natuur geisoleer en ten koste van die natuur verhef word, en die natuur uit die heil uitgesluit word, word die boodskap van die Bybel nl. dat God beide (nl. mens én natuur) van belang ag en wil red, tot 'n eensydig-geestelike en daarom a-kosmiese soteriologie verteken!

2.4 'Die wêreld is ons woning nie' (of is dit?)

Die stelling is al gemaak "that the Christian faith has been a major agent of estrangement between the human race and nature, and that therefore Christianity has to bear much of the blame for the ecological crisis now threatening the world" (Loader 1987:8). Sonder om op die *pro et contra* aspekte van só 'n uitspraak in te gaan, is dit tog belangrik om van meet af aan, aan te toon dat die Bybelse skeppingsgeloof, as sodanig nie in die beskuldigde bank staan nie. Dit is eerder die bepaalde "interpretations and emphasis of modern Christianity" (Loader 1987:9) wat as die eintlike 'sondebok' uitgewys moet word. Daarom is dit belangrik om ondersoek in te stel na die rol en funksie van die sg. pelgrimsmotief in die Christelike geloof.

Sekere strominge in die Christelike teologie word gekenmerk deur die antitese van die Jenseits *vis-à-vis* die Diesseits. Volgens hierdie (platonies-dualistiese) beskouing is die hemel die reële en ideale woonplek van die gelowige, terwyl die wêreld (as die verganklike en sondige wêreld)³¹ slegs as 'n tydelike verblyf, 'n "springplank vir die ewige saligheid" (Engelbrecht 1976:134), beskou word. Ges. 156:1 spel dit in soveel woorde uit: "Waarom sal ons op hierdie aarde verlang na alles wat vergaan? Dit alles het geen waarde"! In vs. 2 word dit opgevolg met 'n 'Jenseits Hoffnung', in die woorde: "Met Hom gaan ons die hemel in..." Hal Lindsey, skrywer van die boek: *There is a new world coming*, is ook daarvan oortuig "that our Kingdom is

not of this world - wer'e just travellers passing through" (1973:27).

Hierdie Grieks-dualistiese en vroom Piëtistiese denke het diep spore getrap in die Gereformeerde teologie. Ons ken almal die gedig van Totius:

Die wêreld is ons woning nie.

Dit merk ek aan die son wat wyk,

en 'k merk dit aan die reier wat

mistroostig na die son sit kyk

op een been, in die biesiesvlei.

En is die laaste strale weg,

dan rys 'n koue op uit die vlei.

'n Koue gril deurhiiwer my;

en 'k sien dit dan aan alle ding

wat in die skemer my omring,

die wêreld is ons woning nie.

(Aangehaal uit: *Treknet* (saamgestel deur Van Wyk Louw, N.P. en Lindenberg, E. 1966:33).

Die vraag is: is ons werklik net "travellers passing through"? Is die kerk van Christus, in die woorde van Käsemann, 'n Wanderndes Gottesvolk? (van der Waal 1985:3). Is die hemel, en nie die wêreld nie, die woonplek van die christen? Die antwoord hierop is belangrik, aangesien dit die houding van die gelowige (die kerk) t.o.v. die geskape werklikheid aan die lig bring. Indien dit waar is dat die aarde 'min waarde' (Ges. 183:2) het, en dat die gelowiges maar net 'pelgrims na die Vaderhuis' (Ges. 174:1) is,

verklaar dit dalk die argelose en onbetrokke houding van die kerk t.o.v. die huidige ekologiese krisis!

In die Bybel blyk dat die 'pelgrimsgedagte' gerugsteun word deur sommige Nuwe Testamentiese skrywers. Die Hebreërskrywer verwys o.a. na die gelowiges as "vreemdelinge en bywoners" (Hebr. 11:13) ("besoekers en tydelike inwoners". L.B.).³² Dit is egter duidelik dat die skrywer nie die bedoeling het om hemel en aarde teenoor mekaar af te speel met die gelowige as slegs 'n "swerwer in die hede" (vgl. Ges. 59:4) nie. Die "beter vaderland" van vs. 16 moet, volgens van de Waal, eerder in die lig van vs. 9 (die beloofde land Kanaän) geïnterpreteer word. Hy sê: "Dit is tyd dat daar 'n einde kom aan hierdie vreemde soort van allegoriese eksemplarisme wat in die skool van Philo en Origenes tuishoort en slegs van 'n pelgrimstog van die siel geweet het" (a.w:6).

Ook in 1 Pet. 2:11 lees ons van "bywoners en vreemdelinge." Hier, soos in Hebr. 11:13 die geval is, is geen sanksionering vir die pelgrimsmotief nie, maar word die gelowige gesien "als Rechtlose in der Fremde" (Brox 1979:111). Die vreemdelingskap (*paroikia*) dui veral daarop dat die gelowiges nie deel van die sondige wêreld uitmaak nie. "Zij behoren niet meer toe aan de afgoden, aan de machten en driften, die er in de wereld zijn. De vleeselijke begeerten mogen niet meer bepalend voor hen zijn. Het 'niet meer', dat in de vreemdelingschap zit opgesloten, komt tot uiting in deze houding" (Bolkestein 1984:92). Hierdie

vreemdelingskap van die kerk beteken dus nie dat die gelowige sy rug op die wêreld draai nie. Nêrens word 'n sieklike asketisme aanbeveel of voorgestaan nie. Daarom is 'n ontmitologisering van die pelgrims- en die vreemdelingsgedagte noodsaaklik om verantwoord op vrae insake die bewaring van die aarde te kan antwoord. Meer nog: 'n nuwe ekologiese paradigma is nodig wat nie net die mens en die natuur in 'n positiewe verhouding teenoor mekaar uitbeeld nie, maar wat ook krities na 'n skeppingsleer kyk wat vasgeval het in die Grieks-dualistiese beskouing.

Téénor die beskouing van Totius, dat die wêreld nie ons woning is nie, en die Gesange (o.a. Gess. 59:4; 174:1 en 290:1) wat van die gelowige as 'swerwer' en 'pelgrim' sing, wil ek beweer dat die wêreld júís ons woning is! "De wereld is een huis om in te wonen. Het is een huis voor de mens, maar hij woont er niet alleen. Hij woont er samen met de dieren en de planten, in een wonderlijk samenspel met water en rotsen, aarde en lucht. De wereld is het huis van ons allen en de anderen zijn niet slechts onderhuurders, al dan niet gewenste gasten of personeel dat naar believen is in te huren en te ontslaan. De wereld is een woning voor ons allen" (van de Beek 1987:214). Moltmann gaan nog 'n stap verder. Vir hom is die ganse skepping ook "Haus Gottes" (1985:12). Die woord ekologie beteken letterlik: "die Lehre vom Haus (oikos)" (a.w:12). Die wêreld is ons woonplek (huis), maar tegelyk ook die woonplek van God deur sy Gees. "Versteht man.... den Schöpfer, seine Schöpfung und

ihr Ziel trinitarisch, dan wohnt der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf ein und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Lebe" (Moltmann a.w:12). So bring dit Moltmann daartoe (in teenstelling met die tradisionele skeppingsleer) om 'n ekologiese skeppingsleer te ontwikkel, wat tegelyk ook 'n ekologiese pneumatologie is. "Daarin zijn prachtige dingen te zeggen over zorg en verantwoordelijkheid voor elkaar, voor de zwakke, voor het kleine. Daarin is een roep voor tederheid en genegenheid. Daarin is de uitdaging om het wonder te aanschouwen. Daarin is de mier geen lastig ongedierte, maar een wonderlijk geheim dat we des te meer bewonderen, naarmate we meer van hem ontdekken en des te minder van hem begrijpen. We kunnen ons verblijden in de zang van de lijster en in de kleuren van het lieven heer beestje. En we bedenken dat alle beestjes, klein en groot, lieve-Heers-beestjes zijn en alle planten lieve-Heers-plantjes en alle mensen lieve-Heers-mensjes" (van de Beek) 1987:214).

In die lig van die voorafgaande is dit skaars nodig om te beklemtoon dat die aarde wel ons woonplek is. Hiér leef ons in verbondenheid met alles en almal om ons sodat iets van die "mitkreatürliche Solidarität (Link 1991:397) aan die lig kom. Hiér leef ons, en verstaan ons, dat die aarde aan óns sorg toevertrou is dat dit deur óns opgepas en bewaar moet word. Hier deel ons, as gelowiges, ook die verwagting van die *consummatio mundi*, wanneer God alles sal wees vir alles

(1 Kor. 15:28). Daarom kan die onderwaardering van die aarde, saam met die voorstelling van die gelowige as 'n blote pelgrim na 'n ewige (hemelse) tuiste, in die Gesange, nie kritiekloos gelaat word nie! Daar kan hoogstens, in die woorde van Young, na die gelowige verwys word as "a resident alien, looking and working for the renewal of the earth given by the creator-God" (1976:175). In plaas van meer 'hemel-georiënteerde' Gesange, kan ons eerder met Du Preez saamstem: "But we need more hymns which sing of our ecological responsibility" (1992:19).

2.5 Die bewaring van die aarde en die dominium terrae

Dit is opvallend hoe min daar in die Gesange oor die mens se verhouding t.o.v. die geskape werklikheid gesing word (vgl. 3.2.6). Trouens, daar word slegs in Ges. 36:2 melding gemaak van: "Ons vaadre het in hierdie grond gewerk waar ons nou woon." Die rede vir hierdie armoede is moontlik tweërlei van aard nl.

(i) die oorheersende belang van die hemel *vis-à-vis* die aarde, en

(ii) die feit dat die Gesangbundel in 'n tydperk hersien is toe die besef van 'n ekologiese krisis nog grootliks afwesig was. Ons het ook in ons skeppingsdiagnose gesien dat die Protestantse tradisie aan 'n (teo-) antroposentriese 'siekte' ly wat tot gevolg het dat daar uitsluitlik aandag aan die mens en sy verhouding met God (en weinig aan die aarde!) geskenk word. Daarom noep hierdie studie ons om, in

die lig van Gen. 1:26-28, na die mens se verhouding met die geskape werklikheid te kyk.

Die huidige gesprek rondom die kwessie van die *dominium terrae* (wat Link as 'n "brutal klingende Ausdruck" tipeer, 1991:395), sluit wyduiteenlopende opvattinge in wat teoloë in verskillende kampe verdeel. So is daar bv. die konserwatiewe beskouing wat die mens, na aanleiding van Gen. 1:28, as kroon, en gevolglik ook as heerser, bokant die res van die *creaturae* stel. Die probleem is daarin geleë dat die begrip 'kroon van die skepping' die indruk skep dat slegs die mens belangrik is (antroposentrisme), terwyl die term 'heers' weer die indruk skep dat die mens na willekeur met die skepping kan omgaan. Hierdie (wan)interpretasie van Gen. 1:28 (wat Steck ook as 'n "moderniserenden Ökobilizismus" uitgekryt het (1978:79), het 'n skuiwergat geword waardeur 'n gulsige en soms gewetenlose konsumpsie maatskappy sy grenselose uitbuiting en oorbenutting van die 'Bodenschätze' van die aarde gelegitimeer het. Dit is veral Carl Amery wat 'n skerp aanval op sodanige interpretasie van Gen. 1:28 geloots het. Hy sê: "Die gnadenlosen Folgen eines Christentums, das den Schöpfungsbefehl nur einseitig befolgt, sich ständig auf das Untertanmachen und Bebauen beruft, aber das Bewahren sträflich vernachlässigt, sind inzwischen offensichtlich" (Steffen 1980:7).

Teenoor die konserwatiewe, verstaan van Gen. 1:28 is daar die moderne, ekologiese beskouing van die sg. *dominium*

terrae. In plaas daarvan dat die mens as die kroon van die skepping *vis-à-vis* die ander *creaturae* geplaas word, is daar die neiging tot 'n meer inklusiewe denke nl. "to view humanity as part of nature, not as a species above or against nature...." (Santmire 1985:1). Die dualistiese "Gegenüberstellung von Mensch und Natur" (Auer 1984:51) word o.a. deur Moltmann as 'n onaanvaarbare "wissenschaftliche Objektivierung der Natur" (1985:42) van die hand gewys. Mens en natuur word nie as twee los van mekaar staande komponente gesien (met die een wat heers oor die ander) nie, maar is met "miteinander verwandt und Schicksalverbunden" (Siegwalt 1979:113). Die winspunt van hierdie beskouing is dat die hamartiologiese tonnelvisie wat dikwels in die Gereformeerde teologie aangetref word, verbreed is na die terrein van die kosmologie. Sonde is nie nét sonde teen God (of teen die naaste) nie, maar ook sonde teen die natuur. Beide mens én natuur is skepping van God. Gevolglik: "Sündigt der Mensch gegen die Natur, so versündigt er sich an sich selbst" (Siegwalt a.w:113). Dit was Max Warren wat daarop gewys het dat daar 'n tuin in die omgewing was waar Christus gekruisig is (Joh. 19:41), "and that his eyes looked down from the cross upon the tragedy of soil-erosion as well as soul-erosion and that his death had something to do with both" (Du Preez 1992:10).

Moderne kritici van die Joods-Christelike tradisie is van mening dat die Bybelse opdrag: "Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit: Heers oor..." (Gen. 1:28),

die direkte oorsaak is vir die huidige ekologiese krisis. Dit bring ons weereens by die onderskeid wat vroeër reeds gemaak is nl. dit wat die Bybelskrywer oorspronklik met hierdie opdrag bedoel het, en die interpretasie daarvan deur die moderne teoloog. Van Selms is byvoorbeeld daarvan oortuig dat God "aan ons de zware taak heeft gegeven de aarde aan ons dienstbaar te maken, maar de aarde verzet zich daartegen en moet met geweld (my kursifisering) onderworpen worden" (1984:38). Vir Moltmann is hierdie beskouing onaanvaarbaar. Hy sê: "Die konkrete biblische Vorstellung vom 'Untertanmachen der Erde' hat gar nichts mit jenem Herrschaftsauftrag zu tun, den die theologischen Tradition jahrhundertlang als das *dominium terrae* gelehrt hat, sondern ist eine Speisegebot: Die Menschen sollen zusammen mit den Tieren von dem Leben, was die Erde durch Pflanzen und Bäume an Früchten hervorbringt. Eine Machtergreifung über die Natur war nicht gemeint" (1985:43).³³ Die opdrag om te 'heers' vind jy, volgens Moltmann, wel in Gen. 1:26: "Toe het God gesê: 'Kom Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld ('na ons beeld, na ons gelykenis...' OAV), sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die wilde diere en al die diere wat op die aarde kruip." Die opdrag om te 'heers' is onlosmaaklik met die mens se Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei*) verbind, wat beteken, "daß der Mensch so über die Erde herrschen soll, wie Gott über die Welt herrscht; genauer: Wie Israel die Herrschaft

Gottes in seiner Geschichte erfahren hat, nämlich nicht als despotische Willkürherrschaft, sondern als lebensermöglichende Fürsorge" (Steffen 1980:12). Die moderne kritici wat dus van mening is dat hulle enige gronde het om die Bybelse skeppingsgeloof self as die sondebok vir die huidige ekologiese krisis aan te wys, en nie net sekere teologiese interpretasies daarvan nie, is besig om die bal mis te slaan. Die besondere plek wat die mens in die skepping inneem is geensins die van 'n "autokratische Gegenüber" (Steck 1978:80) nie, maar wel 'n verteenwoordiger van God wat as opdrag het om die aarde, as "pure gift" (Brueggemann 1977:48), te "Behoedt en bewaart" (Westermann 1981:100).

Daarom is dit van primêre belang dat die sg. eksploitasie-model (wat die mens eensydig as heerser en benutter van die aarde sien) met die koöperatiewe-model vervang sal word. Die gedagte dat God alleen vir die skepping sorg (*creatio continua*), moet dringend plekmaak vir die bondgenootskaplikheid van die mens. As medewerkers is ons voorreg nie net om met God te kan 'saampraat' (vgl. Gen. 2:19-20) oor die skepping nie, maar veral om saam met Hom (met sy gesindheid!) daarvoor te sorg en dit op te bou. "Zo wordt wat onaf is, de pijnlike doornen en distels in de schepping, een prikkel om deze te helpen voltoeien" (Suurmond 1991:23). 'n Toekomstige Hersieningskommissie het verál die taak om hierdie leemte (slegs Ges. 335:2 verwys na die mens as medewerker) op te vul met praktiese voorbeelde

van 'n mensdom (die gelowige veral!) wat 'n positiewe ekologiese bydrae tot die aarde kan lewer. Sodoende kan iets van die gesindheid van Luther gekweek word toe hy in sy bekende uitspraak gesê het: "Selbst wenn das Weltende für morgen wäre, würde ich doch heute meinen Apfelbaum pflanzen" (Siegwalt 1979:114).

3. DIE SONDE

In één van Joane Klink se artikels oor die *Liedboek voor de Kerken* (1973), kla sy dat daar té veel gemaak word van die sonde. Sy merk op: "Een zwaar schuldgevoel klinkt in de gezangen" (Wiersinga 1982:52). Dieselfde kan nie van die *Gesangbundel* (1978) gesê word nie. Ten spyte van die feit dat daar heelwat oor die sonde gesing word, is dit 'n gebalanseerde én Bybelse beskouing wat allermens 'n 'swaar skuldgevoel' opwek. Daar is doelbewus van die sonde-genade struktuur (in teenstelling met die Rooms-Katolieke natuurgenade) uitgegaan sodat die lidmaat onder die indruk gelaat word van die oorwinning en verlossing wat daar in Christus is (vgl. o.a. Gess. 240:3, 242:3, 244:2; 253:1 en 3). Die sonde word nie net as 'n *condition humaine* geskilder nie, maar ook as berekende daad en handeling van die mens (o.a. Ges. 239:3). Daarbenewens is die sonde ook 'n bo-persoonlike mag wat die mens bind (o.a. Ges. 226:2) en verkneg (o.a. Ges. 240:3). Die sonde word *aux sérieux* opgeneem en *inter alia* as selfsug (Ges. 66:3) en geestelike verharding en verblinding (Ges. 238:1) getipeer.

Die Gesange wat handel oor die sonde van die mens, is 'n duidelike weerspieëling van die ou klassiek-Gereformeerde beskouing. Gevolglik word 'n meer moderne beskouing oor die hamartiologie nie verdiskonteer nie. So bv. is die streng geïndividualiseerde hantering van die sonde (as saak tussen God en mens) opmerklik terwyl die kollektiewe sy daarvan in gebreke bly. Jy kry deurgaans die gevoel dat die mens met sy sonde enkel *coram Deo* en nie ook *coram hominibus* nie, staan. Die sonde in sosiale en strukturele verband is soek! In die bespreking wat volg is twee doelstellings nagejaag nl.

(i) Om hoë waardering uit te spreek vir 'n sinvolle en Bybelse hantering van wat andersins as 'n moeilike onderwerp bekend staan, en

(ii) die leemtes wat daar in die Gesange t.o.v. die sondebeskouing bestaan, uit te wys.

3.1 Waarom oor die sonde skryf?

Die hamartiologie is 'n onderwerp wat met voetangels en klemme besaai lê. Dogma-historiese navorsing toon dat die beskouings van teoloë in die verlede tussen twee uiterstes gependuleer het. Aan die een kant is daar die neiging om die *causa peccati* op die een of ander manier *linea recta* met God in verband te bring (monisme). Daartéénoor het die suigkrag van die dualisme (waar twee prinsipia nl. lig en duisternis as antitese bestaan), sommige weer daartoe gebring om die kwaad as 'n selfstandige mag en grootheid

naas God te poneer. Sodoende is die sonde (verkeerdelik!) *sub specie aeternitatis* gekategoriseer.

In die moderne tyd is daar die tendens om die sonde óf te vervlak (Berkouwer 1960:15) tot 'n blote moralisme óf te versmal tot 'n geindividualiseerde "kamertjezonde" (Hoek 1988:9). Wiersinga wys daarop dat die term 'sonde' by baie mense in onbruik geraak het (1982:8) en dat dit verpsigologiseer is tot die spreekwoordelike foute en tekortkominge in die mens. Die moderne eeu gaan mank aan 'n Bybelse sondebewussyn! (vgl. Jes. 6). Ons dink trouens dikwels baie ligweg oor ons sonde. Ons wonder dikwels of dit regtig waar is dat goed opgevoede mense sulke vreeslike sondaars is wat die oordeel van God verdien (König 1983:78). Klaus Runia reken: "Er is (naar het lijkt) weinig bezef van zonde en dus weinig schuldbesef, zelfs bij veel christenen" (1992:68). Daarom is dit dringend noodsaaklik dat ons iets sal terugvind van 'n Anselmiaanse beskouing van: *quanti ponderis sit peccatum* (in: *Cur Deus homo*).

Daar is egter ook nog 'n ander, miskien ouer benadering tot die sonde en dit is: die oormatige (ongesonde!) aksent wat soms daarop geplaas word. Die Christendom word allerweë daarvan beskuldig dat hy die westerse kultuur tot 'n skuld-kultuur *par excellence* gemaak het. Wiersinga attendeer op "het zware accent dat de zonde in de kerkdiensten kreeg" (1982:46) en meen dat dit 'n teelaarde is vir 'n skuldneurose wat tot lewensgevaarlike spanning lei. Hierdie kritiek is nie sonder meriete nie. Runia verwys in sy boek

Schuldig. Hoezo? na 'n preekbundel wat hy by geleentheid gelees het. Sy kommentaar hierop was: "Om eerlik te zijn ben ik van deze preken geschrokken. Het was een en al hameren op de doemwaardigheid van de mens, terwijl de verlossing iets van 'ternauwernood' kreeg" (1992:61). Van Ruler het ernstig beswaar gemaak teen hierdie vereensydiging van die sonde: "Wanneer men (zoals vele orthodoxen) als maar blijft hameren op het aanbeeld dat de mens zondaar is, schendt men het evangelie op een verschrikkelijke manier. Er is meer over de mens te zeggen, dan alleen dat hij zondaar is" (Van Hoof 1974:228). In die lig hiervan is daar groter waardering vir die inhoud van die Gesangbundel (1978). Daar word nie nét gesing van die verlorenheid van die mens (vgl. Ges. 342:3) en die 'gewig' van die sonde nie, maar veral gekonsentreer op die genade en verlossing wat daar in Christus is! So bv. Ges. 236:1: "Verlosser Vriend, ons Hoof en Heer, neem aan die onvolmaakte lied U deur 'n sterfling aangebied - 'n sondaar wat hom tot U keer, 'n sondaar wat verlos is Heer: in U geen sondaar meer!" Ges. 265:2 sing ook van: "Was weg my sondeskuld; laat my genade vind, dán is ek nie 'n sondekneg, maar u verlose kind." Op die voetspoor van die Reformatoriese *simul justus et peccator* hoor ons die blye klanke in die Gesange dat die mens nie nét sondaar is nie, maar ook geregverdigde sondaar (vgl. Ges. 68:2), ja, iemand wat reeds aan die oorwinning van Christus deel het! (vgl. Ges. 180:4). Daar kan met die hersiening van die Gesange in die toekoms selfs nog 'n

groter aksent geplaas word op die feit dat gelowiges in Christus *hic et nunc* méér as oorwinnaars is (Rom. 8:37).

3.2 Die oorsprong van die kwaad

Wie hom met die hamartiologie besighou, sal vind dat hy/sy die een of ander tyd met die vraag na die oorsprong van die sonde gekonfronteer word. 'n Vraag wat tot op hede met minagting deur die sonde self getart is (Hoek 1988:17) en deur Bavinck "het grootste raadsel des levens en het zwaarste kruis des verstands" (1929:29) genoem is. Verskeie pogings in die kerkgeskiedenis om tot die *prima causa* deur te dring, het teoloë slegs daartoe gebring om uit pure radeloosheid die kwelvraag te herhaal: *unde malum?*

Die antwoord op die *mysterium iniquitatis* is in verskillende rigtings gesoek. Naas die onbybelse opvatting van 'n Manicheïstiese dualisme (waaraan o.a. Marcion skuldig was), het die gevaar van die monisme (waar God as *auctor et causa peccati* in die beskuldigde bank geplaas word) ook kop uitgesteek. Alhoewel die monisme die één voordeel bo die dualistiese siening het nl. dat dit "die almag en aloorsaaklikheid van God nie in die gedrang bring nie" (Du Rand 1978:13), werp dit nieteenstaande 'n skaduwee oor sy goedheid! Hiertéénoor het die Reformasie sterk standpunt ingeneem met hulle beskouing van: *deus non est causa et auctor peccati*. Ook Berkouwer beskou die feit dat die sonde op die een of ander manier met God in verband gebring word "als blasfemie" (1958:21). Tog is die kreukels hiermee nie

finaal uit die klere gestryk nie. Bavinck verwerp die idee van *deus auctor et causa peccati*, maar worstel tegelyk met die feit dat niks "buiten zijn kennis, zijn wil en zijne macht" (1929:36) gebeur nie.³⁴ Derhalwe poog hy om die sonde met die wil van God in verband te bring. "De *possibilitas peccandi* is van God. De gedachte der zonde is allereerst geconcipieërd in zijn bewustzijn. God heeft eeuwig de zonde gedacht als zijn absoluut tegendeel, en zóó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen; anders hadde ze nooit in de werkelijkheid kunnen ontstaan en bestaan" (a.w:44). Met 'n wankelrige konstruksie wat Berkouwer beskryf as 'n "tast naar woorden" (1958:46), bring dit Bavinck daartoe om God nie die *causa efficiens* nie, maar wel die *causa deficiens* van die sonde te noem. God is dus hoogstens die negatiewe oorsaak, die *causa per accidens* van die sonde (1929:40). Hierdie beskouing is onhoudbaar en werp 'n groter skaduwee oor God se bedoeling met die skepping. Volgens Berkouwer is daar maar net één verhouding tussen God en die sonde en dit is: Hy is daarteen (1958:36). Daarom is die sonde van meet af *contra voluntatem Dei*.

Elke poging in die verlede om die sonde sinvol en logies te verklaar, het op 'n dooiepunt uitgeloop. Die rede hiervoor is tweërlei van aard nl.

(i) Die sinloosheid, betekenisloosheid en onverstaanbaarheid³⁵ van die sonde. Die sonde is 'n indringer, 'n Fremdkörper in God se skepping. Dit pas nêrens in nie! Die

feit dat dit géén eie, selfstandige bestaan het nie, maar wesenlik parasiterend van aard is, beteken ook dat jy nie jou vinger daarop kan lê nie. Dit is nie substansieël aanwysbaar nie. Dit is veeleerder *non esse*.

En tog bestaan dit. Weber het hierdie paradoksaliteit só beskryf: "Sie ist, obwohl sie nicht 'sein' kann" (1959:656). Ook Barth het nie verder gekom as om die sonde as 'n ontologiese onmoontlikheid (van Genderen 1987:40) te tipeer nie. Elke moontlike deurbraak na die 'causa' van die sonde, verdiep uiteindelik net die *mysterium iniquitatis*. Die feit dat Adam sy vryheid en daarmee sy *justitia originalis* prysgegee het (Hasselaar 1953:43), is onverklaarbaar. Ons kan nie begryp waarom die mens in die tuin (onder ideale omstandighede!) sy verhouding met God verbreek, sy rug op sy medemens draai en in ontrou en liefdeloosheid lewe nie. Dit impliseer dat die sonde ten diepste onbegryplik en ondeursigtig is. Dit is die Unheimliche wat ons elke dag omring! Daarom het Westermann in sy ondersoek en uitleg van Gen. 3:1-7 tot net een slotsom geraak: "Für die Herkunft des Bösen gibt es keine Ätiologie" (1971:131). Teenoor die verleidelikheid van 'n oplossing, dualisties of monisties, moet die raaisel van die sonde, die vreemdheid daarvan in God se skepping, dus ten alle koste gehandhaaf word (Du Rand 1978:77).

(ii) *Tout comprendre, c'est tout pardonner*. Indien die sonde logies en sinvol verklaar kan word, loop dit, volgens Berkouwer, "in de praktijk van het leven uit op een

onmiskenbaar excuus" (1958:8). Die kousale denke i.v.m. sonde en skuld bied sodoende aan die mens 'n alibi waardeur hy die ander party as *prima causa* kan aandui. Adam het verontskuldigend gesê: "Die vrou wat U my gegee het..." (Gen. 3:12). Die vrou het geantwoord: "Die slang het my mislei, en ek het geëet (*prima causa* en *causa secunda*, Gen. 3:13). In die belydenisskrifte is dit egter duidelik dat daar nie sodanige 'alibi's' en 'loopholes' bestaan nie. Die NGB artikel 14 stel dit duidelik dat die mens homself, willens en wetens, aan die sonde onderwerp het. Ook in die *Confessio Augustana* word die mens sêlf as die *causa peccati* aangedui. Dit beantwoord nie die *unde malum* vraag nie. Dit verdiep net die misterie daarvan. Daarom is dit, volgens Bavinck, nie korrek om van die oorsprong van die sonde te praat nie, maar "alleen een aanvang" (1929:48) van die sonde. Op 'n onverklaarbare wyse het die sonde eenvoudig begin in Adam se lewe (König 1990:127). Ges. 239:3 artikuleer hierdie waarheid op 'n treffende wyse: "Maar die mens, so begunadig, met heil en goedheid so versadig, het swaar misdryf teen Gods gebod. Listig uit die hel oorrompel, het hy homself in skuld gedompel, en het verval in onheilslot." Die woord 'oorrompel' wat hier in die teks gebruik word, is 'n baie sterk uitdrukking en kan moontlik die indruk skep dat die mens onder die aanslag van 'n 'fatale oormag' moes swig! Indien wel, sou dit die deur ooplaai om die *causa peccati* demonologies te verklaar. Dit is egter nie wat Ges. 239:3 in gedagte het nie, want:

"...hy (die mens E.H.) het *homself* in skuld gedompel..." Die Heid. kat., Sondag 4, antw. 9 (b en c) praat dan ook nie n t van die *impulsore diabolo* nie, maar ook van die *sua ipsius contumacia* van die mens. Die mens s lf is te blameer. Hy is nie maar net oorrompel nie, maar hy het hom laat oorrompel! Dit bring ons tot die gevolgtrekking dat die sonde nie logies en sinvol verklaar kan word nie. Vogel hou voet by stuk: "Die Sünde will nicht definiert, sondern bek mpf werden" (1951:483). Eerder as om dit te verklaar (wat onafwendbaar tot die beskouing lei van: *Tout comprendre, c'est tout pardonner*), moet dit *coram Deo* erken en bely word. Op die voetspoor van Augustinus wat na die sonde verwys het as: *mea culpa, mea maxima culpa*, het die Gesange dan ook beklemtoon dat die sonde die mens se eie skuld is: "Laat ons swyg, want ons is skuldig; wie mag die Here ooit beskuldig?" (Ges. 239:4). Daarom is daar net  n raad met ons sonde en dit is: Om dit vir God te bring, want: "...wie skuld bely, d e word vergeef en hy oorwin die sonde" (Ges. 149:2).

3.3 Die wese van die sonde

In die voorafgaande is reeds daarop gewys dat die sonde nie substansie l aanwysbaar is nie.³⁶ Dit wil sê: die sonde is geen Gegenstand wat jy onder 'n mikroskoop vir navorsing en analise kan plaas nie. Jy kan dit nie afbaken en empiries ondersoek nie. In 'n sekere sin is die sonde dus *non esse*. Dit is *nihil*. Wie die sonde anders wil tipeer "zou daardoor

in mancheeschen zin het kwade zelfstandig en eeuwig maken en teen het *summum bonum* een *summum malum* overstellen" (Bavinck 1929:121). En tog is die sonde, paradoksaal gesproke, nie niks nie! Barth het reeds verklaar: "Das Nichtige is nicht das Nichts" (1961:403). Dit is 'n verwoestende mag wat nie net subjektief in die lewens van mense voorkom nie, maar ook objektief in (wan-) daade sigbaar word. Die sonde gaan skuil agter verskillende prosopa en manifesteer selfs *sub specie boni*! Daarom praat die Bybel ook nooit eenlynig oor die sonde nie, maar word dit op verskillende maniere omskryf en uitgebeeld. Die vernietigende en katastrofale karakter van die sonde word telkens vanuit 'n ander hoek geteken (Du Rand 1978:152).

Die geskiedenis van die Christelike teologie lê dan ook getuienis af van die vele pogings wat aangewend is om die wese van die sonde onder woorde te bring. Reeds só vroeg as die patristiek tree die gedagte van die sonde as *superbia* en selfverheffing na vore. Dit is egter Augustinus wat met sy sondebeskouing³⁷ 'n blywende invloed op sowel die Katolieke as die Protestantse tradisie sou uitoefen. Hy het veral vir Pelagius die stryd aangesê oor hulle meer gematigde siening van die sonde. Die sonde is meer as net 'n blote *morbis*. Vir Augustinus dui dit op 'n toestand van *corruptio totalis*. Daarom verkies hy ook om die sonde as *privatio boni* te tipeer. Volgens König is hierdie omskrywing om twee redes belangrik (1990:143-4). In die eerste plek is dit 'n negatiewe uitbeelding van die sonde wat ook in die Bybel

onder begrippe soos ongelooft, ongehoorsaamheid, ongeregtheid, ontrou, wetteloosheid en liefdeloosheid aangetref word. Dit suggereer in die tweede plek ook dat die sonde 'n mag is wat die mens van die goeie beroof. Die Reformasie het die hamartiologiese standpunte van Augustinus gehuldig, maar terselfdertyd die gevaar van 'n moontlike relativering en nihilering van die sonde in die begrip 'privatio' raakgesien. Hulle het besef dat die sonde nie *sub specie pura privatio* gekategoriseer kan word nie. Die sonde is immers veel meer as net blote 'verlies' of 'gemis'. Dit is "een actieve, dinamische en destruktiewe macht" (Berkouwer 1960:32). Daarom het die Reformasie verkies om die sonde as *privatio actuosa* aan te dui. Die sonde is nie net (subjektief) 'n blote toestand of selfs berowing van die goeie nie. Dit is veral 'n daad van ongehoorsaamheid. Dit is berekende rebellie en opstand. Volgens Miskotte is die sonde wesenlik "een verachten van de liefde, een opstand tegen de genade..." (1983:336). Hiermee bring dit ons by die kern van ons bespreking nl. die sonde as 'n aktiewe, doelbewuste daad van ongehoorsaamheid en rebellie teen God en ons naaste.³⁸

Omdat die mens 'n verhoudingswese is, 'n wese wat slegs in die regte verhouding tot God, ander mense en die natuur 'n normale lewe kan lei, sal sonde alles met hierdie verhoudings te doen hê (König 1990:137). In die tuin van Eden het Adam en Eva dan ook doelbewustelik gekies om God nie te gehoorsaam nie. Dit was 'n vrye wilsbesluit.

Niemand het hulle daartoe gedwing nie. Hier sien ons die sonde as 'n daad ('n mis-daad!) van verset, "waardoor de mens zijn doel - het verheerlijking van God - totaal mist" (Hoek 1988:61). Hiermee is die antitetiese karakter van die sonde ontbloot. Dit is niks minder nie as "ein 'Nein' gegen Gott" (Schoonenberg 1967:862). God het ons geskape om in die netwerk van hegte, opbouende verhoudings van dienende liefde te leef, maar die sonde het ten doel om hierdie verhoudings af te takel en te nihileer! Daarom het Schoonenberg die sonde kort en saaklik as "Bundesbruch" (1967:871) getipeer. Dit is gemeenskapsverbrekend en vervreem ons in ons verhouding met God.

In die Gesange word die verskillende aspekte van die wese van die sonde onder woorde gebring. Opvallend is die feit dat die sonde nie staties is nie, maar in dinamiese begrippe voorgestel en uitgebeeld word. Die sonde woeker in die mens se lewe! In Ges. 53:1 is die metaforiese beeld van 'n wilde loot baie treffend en gepas: "O Heer, my sonde is so groot! Dit groei net soos 'n wilde loot wat uit my hart gespruit het." Hierdie woorde (glo ek) is veral gerig aan die adres van diegene wat geneig is om die sonde te bagatelliseer (vgl. König 1983:78). Ook in Gess. 240:3 en 328:1 word gesing van die mens se sonde wat só 'groot' is! Die Gesange laat hierdie waarheid egter nie in die lug hang nie. Dit word telkens gemeet aan die genade van God wat *nóg* groter is! Ges. 53:1 stel dit *expressis verbis*: "Ek roem Heer, u genade groot! U red, verlos my uit die dood." Vgl.

ook Ges. 249:3: "Al is ons sonde ook hoe groot... God sal geen sondaar ooit verstoot - wat smEEK om sy genade." Hy herstel en vergewe (Ges. 57:3) al ons sondeskuld. Dit herinner aan die woorde van Runia: "Vergeving is een concreet werkelykheid, waarin we van God een nieuw dak boven ons hoofd krijgen,. Het is een huis waarin we mogen wonen" (1992:102). Wat 'n verblydende gedagte!

Die wese van die sonde kom verder daarin tot openbaring dat dit die mens in homself ingekeerD (en dus van God afkerig) maak. Die sondaar is 'n "eiesinnige" (Ges. 16:4) wese wat op homself (as *homo incurvatus in se*) gerig leef. Daarom sing ons in Ges. 66:3: "O, God van vrede, bly ons by! O Gees maak ons van selfsug vry; o Jesus, rig ons rede. Laat ons geheel op U vertrou..." Vgl. ook Ges. 149:2. Die wesenlike gevaar van die sonde, hou egter nie hier op nie. Dit het ook die neiging om die mens in sy sondige toestand te sus! So bv. Ges. 55:2: "Maar ons word dikwels tóg verlei, gerus gemaak deur sonde om op ons eie weg te bly; dan word ons aardsgebonde. In plaas van op u hulp te wag, steun ons dan op ons eie krag in valse selfvertroue." Die Gesange slaag myns insiens daarin om al die verskillende aspekte van die wese van die sonde uit te lig. Dit aksentueer die feit dat die mens nie nét sonde doen nie (o.a. Gess. 4:2; 40:5; 54:1), maar ook sonde is. Oor Ges. 242:3 het ek 'n bepaalde huiwering. Die doel van die uitdrukking: "Vol van sonde" is heel waarskynlik om die reformatoriese *corruptio totalis* tot uitdrukking te bring.

Tog wonder jy onwillekeurig of sulke beelde nie dalk aanleiding gee tot 'n 'Verdinglichung' van die sonde nie. In die Gesange word die sonde ook in *relasionele* terme, as sonde téén God op verskillende maniere uitgebeeld. Daar word o.a. gesing van ons ongeloof (Ges. 209:2 en 314:2), ongeduld (Ges. 315:2), verharding (Ges. 220:4), wederstrewigheid (Ges. 304:2), en die feit dat ons as sondaars verkies om ons eie weg te gaan (Ges. 28:2). Daar word ook meer direk gesing van die sonde as 'n doelbewuste oortreding teen God. Só bv. Ges. 243:2: "Ons denke deur begeerlikheid en trotse waan verduister, misken u reine heerlikheid, hoe helder ook in luister. Ons bly maar in die hart oortree teen U in al ons strewe, heel ons lewe; wie kan ons dan nog red, so diep in skuld verneder?" Vgl. ook Ges. 239:3: "Maar die mens,... het swaar misdryf teen Gods gebod." Die oortredings teen God het dan ook tot gevolg dat die verhouding tussen Skepper en skepsel onmiddellik verbreek word. In Ges. 238:1 sing ons: "Hoe het my skuld my nie vervreem, gemeenskap, Heer met U ontnem, U beeld in my verduister!" Vgl. ook Ges. 53:2.

Die sonde raak egter nie nét ons verhouding met God nie, maar ook ons verhouding met ons medemens. Dit sou trouens 'n ernstige misverstand (en 'n vertekening van die Bybel se boodskap) wees om sonde teen God eensydig as die vorm van sonde te beklemtoon ten koste van die sonde teen mense. Daarom waarsku Berkouwer ook dat ons nooit die sonde teen God "als eigenlijke zonde kunnen isoleren van de

oneigenlijke zonde teen de naaste" (1960:15) nie. Tog is daar 'n tendens in die teologie in die rigting. Die sonde teen mense het in die geskiedenis selde dieselfde aandag gekry as sonde teen God. Volgens Westermann kan die *raison d'être* hiervan teruggevind word in die wyse waarop Gen. 3 verstaan is. Hy sê: "Wenn aber der eigentliche Sündenfall nur in Kap. 3 gesehen wird, muß eine Verzerrung dieser biblischen Aussage eintreten. Diese Zerreiung des Zusammenhangs von Kap. 3 und 4 und die einseitige Hervorhebung von Kap. 3 hat wesentlich dazu beigetragen, da in der kirchlichen Lehre wie in der kirchlichen Praxis Sünde weithin einseitig individualistisch verstanden wurde" (1971:33). Hierdie neiging tot individualisme (wat ook eie is aan die Piëtisme)³⁹ word ook in die Gesange gereflekteer. Sonde word eensydig as sonde teen God beskou. Daar word slegs een maal na die sonde in kollektiewe verband (wat Heyns ook as die meervoudige subjek van die sonde aandui)⁴⁰ verwys (vgl. Ges. 54:1) en twee maal gesing van sonde wat oënskynlik teen mense bedoel is. So bv. Ges. 165:3: "Word ongeregtigheid al meer, die liefde van die meeste koel - o laat ons tot die end volhard in wat u Gees vir ons bedoel!" Vgl. ook Ges. 207:5. Ges. 294 (Die Onse Vader) is bes moontlik die enigste plek waar daar direk na sonde as 'n oortreding teen mense verwys word: "... en vergeef ons al ons skulde, net soos ons vergewe die wat teen ons sondig." Die eensydige beklemtoning van die sonde (as sonde teen God) skep die indruk dat wandade en verkeerde gesindhede teenoor

jou naaste nie belangrik is nie. Dit is egter nie waar nie. Die boodskap van die Skrif is duidelik: "As iemand sê: 'Ek het God lief', en hy haat sy broer, is hy 'n leuenaar; want wie sy broer, wat hy kan sien, nie liefhet nie, kan onmoontlik vir God liefhê, wat hy nie kan sien nie. En hierdie gebod het ons van Hom gekry: Wie vir God liefhet, moet ook sy broer liefhê" (1 Joh. 4:20-1). "Godsliefde zonder mensenliefde" (Wiersinga 1982:100) is dus nie moontlik nie! *Mutatis mutandis*: sonde teen die naaste is ook sonde teen God! Dit sluit o.a. in: die huwelik (man/vrou verhouding), arbeidsvlak (werkgewer/werknemer), die bure, vriende, politiek ens. Dit is interessant om daarop te let dat die Gesange t.o.v. die huwelik slegs melding maak van die volgende nl.

- (i) die verbreking van die egband (Ges. 241:6)
- (ii) selfsug (Ges. 338:2) en
- (iii) huwelikstrou (Ges. 241:6 en 341:1).

Nêrens word hierdie sake as sonde teenoor die huweliksmaat *in concreto* uitgespel nie. Dit is egter duidelik "dat de relatie van de zonde (van alle zonde) tot God de blik op de zonde tegen de naaste niet doet vervagen, maar veel meer verscherpt" (Berkouwer 1960:21-2). Daar bestaan dus in die Gesange 'n dringende behoefte om hierdie aspek van die sonde meer duidelik en konkreet uit te spel!

3.4 Die mag van die sonde

Dit is belangrik om te beklemtoon dat sonde nie net 'n toestand (*condition humaine*) aandui of sinlose daade van mense is nie. Dit is ook 'n mag wat die mens verkneg en tot sinlose daade dryf. Hierin is die suprapersonale karakter van die sonde geopenbaar.

In die Bybel is daar telkens uitsprake oor die magteloosheid van die mens teenoor die sondemag. Só bv. sê Jesus in Joh.

8:34: "Elkeen wat sonde doen, is 'n slaaf van die sonde."

Petrus verklaar ook uitdruklik: "...want as iets jou in sy mag het, is jy sy slaaf" (2 Pet. 2:19).⁴¹ Ook die apostel

Paulus was terdeë bewus van die feit dat die sonde 'n bo-individuele mag is, "die de mens gevangen neemt, hem meevoert, waar hij niet wil zijn" (van de Beek 1984:165).

In Rom. 7:14-15 sê hy: "Maar ek is aards en soos 'n slaaf aan die sonde verkoop. Ek begryp self nie wat ek doen nie, want wat ek wil doen, dit doen ek nie, maar wat ek haat, juis dit doen ek." Deur sonde laai 'n mens dus nie net skuld op jou, wat deur God vergewe moet word nie, maar die

sonde heers ook oor 'n mens sodat jy deur Christus verlos moet word. *Mutatis mutandis*: "Ich bin Sünder und tue

Sünde. Das muß freilich in dieser Reihenfolge ausgesagt werden. Ich bin nicht Sünder, weil ich Sünde tue" (Weber

1959:678). As sondaars is ons dus almal "slachtoffers van een macht die ons te boven gaat" (van de Beek 1984:165) en

wat ons wil en denke daagliks beïnvloed.

Die mag van die sonde word op verskillende maniere sigbaar. Daar is die verslawing van die individu aan bepaalde sondes. Daar is die sondes van die groep (kollektief). Die mag van die sonde kom egter ook tot uitdrukking in sondige stukture. Nooit kan strukture, na hulle aard en funksionering, van die mens losgemaak word nie, en juis daarom gebeur dit dat die sondige mens, sonde in die strukture inbou (Heyns 1978:183). Die afgelope aantal jare het hierdie denkrigting in die hamartiologie sterk na vore gekom. Dit het egter ook onder felle kritiek gekom. Daar is o.a. aangevoer dat sonde in die mens se hart lê en dat mense tot bekering moet kom en nie strukture nie, of dat dit wat in die strukture verkeerd is, vanself sal regkom as die mense maar verander (vgl. König 1983:95). Tog, ten spyte van die huiwering wat daar by sommige teoloë bestaan om oor die strukturaliteit van die sonde én die heiliging van die strukture te praat, is daar weer andere wat die belangrikheid hiervan vir 'n kontemporêre teologie besef. Hoek reken: "Wie het wezen van de zonde overdenkt, moet niet bij de structuren beginnen, maar mag evenmin bij de verhoudingen op microniveau blijven staan" (1988:64). Daar moet doelbewustelik van 'n versmalde (d.i. Piëtisties-geprivatiseerde) sondebeskouing weg beweeg word, sonder om in die slagat van 'n ander uiterste nl. die verpolitisering en sosialisering van die sonde (soos o.a. by Wiersinga en Sölle aangetref word) te val.

"Ontmenseljkende structuren" (Berkhof 1985:498) (soos bv Kommunisme, Nasional-Sosialisme, apartheid e.a.) bied weinig lewensruimte vir God se skepsele, en is daarom 'n instrument in die hand van die Bose om onreg, onderdrukking, uitbuiting, selfbevoordeling en ongeregtheid in die hand te werk. Nooit kan die mens hiermee vrede hê nie, want só kan hy nie lewe as beeld van God nie (Heyns 1978:183). Sondige strukture moet dus verander word. Vraag is net: hoe geskied dit? Hieroor bestaan daar nie eenstemmigheid nie. Wiersinga som die probleem soos volg op: "Wie zegt: eerst de structuren veranderen en dán de personen, heeft ongelijkt. En wie zegt: eerst moeten personen veranderen en dán volgen de structuren vanzelf, heeft óók ongelijk" (1982:135-6). Volgens Velema bestaan die oplossing daarin dat gelowiges die roeping het om die (sondige) strukture doelbewus te verander "en als geheiligden daarbinnen te leven" (1985:167).⁴³ Die Kerk van Christus sal moet leer om nie alleen die leuse: *ecclesia reformata semper reformanda*, te handhaaf nie, maar veral ook die leuse: *societas semper reformanda* na te jaag!

In die Gesange word daar op Bybelse wyse oor die bo-individuele karakter van die sonde gesing. Die sonde is meer as net 'n *condition humaine* (vgl. Ges. 239:4) of as die kwade wat ons doen (Ges. 40:5). Die sonde is ook 'n mag wat deur die sondeval die mens onder sy régime geplaas en sodoende 'n houvas op hom gekry het. Daar word in die Gesange o.a. verwys na die sondebande (o.a. Ges. 13:1) en

die sondeboeie (o.a. Ges. 135:2) wat ons bind. Die sondaar is dus 'n gevangene van die sonde: "U, Vredevors, Immanuel, U heers oor ons, U Israel. Ons was in sondeslawerny" (Ges. 78:4). Die mens leef van sy geboorte af onder die sondeheerskappy (o.a. Ges. 247:2). Daar is egter die verblydende waarheid: die sonde het nie die finale woord nie. Christus het met sy koms en sterwe aan die kruis, die mag van die sonde verbreek en ons vrygemaak. Daarom sing ons: "Ek, magteloos gebonde, word weer deur U bevry; ek is bevlek met sonde - U kom en reinig my. Nou leef my dankgebede - nou kan ek sing en dien! Nou kan ek sterf in vrede - ek het my Heer gesien"! Dit beteken nie dat die 'vrygemaakte' nou 'n toestand van sondeloosheid bereik het nie. Inteendeel! Hy is nou méér as ooit bewus van die feit dat hy dikwels nog struikel en selfs die kwade doen. Die mens is dus in Reformatoriese terme voluit: *simul justus et peccator*! Hierdie beskouing staan diametraal teenoor die Wesleyaanse heiligheidstipe wat glo dat die gevalle menslike natuur by die bekering heeltemal vernietig word, sodat hy 'n staat van perfeksie kan bereik.⁴⁴ In Ges. 40:5 bely ons dan ook: "Hy sal my sterk deur sy genade, dat ek in sy geboeie bly; al doen ek dikwels nog die kwade, tog héers die sonde nie in my." Die vrygemaakte mens is nie iemand wat 'n toestand van sondeloosheid bereik het nie, maar wat juis onder die indruk van sy sondigheid kom en dit *coram Deo* bely en daarvan afsien (Spr. 28:13).

Daar is ook 'n ander faset van die sondemag wat in die Gesange belig word, en dit is die realiteit van die duiwel en sy ryk. Wentsel het die belangrikheid hiervan onderstreep. Hy reken: "Iedere zondeleer, die geen rekening houdt met de werking van Satan en zijn demonen, blijft oppervlakkig" (1987:716). Die tema oor die Satan is Bybels verantwoord en dek 'n groot deel van die dogmatiese beskouings oor die demonologie. Alhoewel die duiwel 'n verslane vyand is (o.a. Gess. 109:3; 118:3; 142:2), en sy mag beperk is (o.a. Gess. 24:2; 1;49:1; 210:5), is hy nietemin 'n gedugte vyand wat deur die gelowige teëgestaan moet word. Dit is interessant om daarop te let dat ons in die Gesange méér sing oor die stryd teen die duiwel (o.a. Gess. 31:3; 118:2; 210:5; 217:4; 227:6; 293:4) as dat hy reeds verslaan en oorwin is. Persoonlik het ek hiervoor waardering, aangesien die Kerk van Christus maklik in 'n "overwinningsroes" (Berkouwer s.j:198 e.v.) kan verval en vergeet dat die finale oorwinning⁴⁵ oor die Satan 'n eskatologiese verwagting is (vgl. Open. 20:10). 'n Studie van die inhoud van die Gesange het my tot die slotsom gebring dat ons hiér (afgesien van bepaalde leemtes wat voorkom) met 'n goed uitgewerkte 'satanologie' te doen het.

3.5 Die leer van die erfsonde

In die Gesange word 'n paar keer (o.a. Gess. 52:1; 318:2 & 322:2) na die erfsonde verwys. Dit sou dus sinvol wees om enkele gedagtes hieroor saam te vat.

Die leer van die erfsonde is, volgens Bavinck, "een van de gewichtigste, maar ook een van de moeilijkste onderwerpen der dogmatiek" (1929:78). Vanaf die vroegste tye in die kerkgeskiedenis het teoloë oor hierdie leerstuk verskil. Origenes het gemeen dat alle mense alreeds vooraf in Adam bestaan het (as pre-eksistente siele) en so saam met hom sy sonde gedoen het. Tertullianus het op sy beurt 'n streng erfsondeleer daarop nagehou. Die hele menslike geslag is tot in die *radix* bedorwe, 'n *genus de suo semine infectum*. Tog het Tertullianus geen begrip van erfskuld (*peccatum imputatum*) ontwikkel nie. Met sy tradusianistiese psigologie bied hy uiteindelik weinig meer as slegs 'n "gietvorm voor de latere kerkelijke leer" (Hasselaar 1953:36). Pelagius het die strydbyl teen die leer van die erfsonde met mening opgeneem. Hy het volgehou dat elke mens gebore word in dieselfde posisie as Adam voor die sondeval, met dieselfde vrye wil en keuse (Jonker 1989:23). Dat daar in die praktyk van die algemene sondigheid van die mensdom gepraat moet word, moet nie aan die verdorwenheid van die menslike natuur toegeskryf word nie, maar aan die slegte invloed wat die geslagte op mekaar het. Met hierdie standpunt kon Augustinus, wat as die grondlegger en promotor van die erfsondeleer bekendstaan, homself nie versoen nie. Hy beklemtoon die feit dat die mens sondaar is in murg en been (*corruptio totalis*). In sy werk *De Correptione et gratia* sit hy later uiteen hoe die mens voor die sondeval (*status integritatis*) 'n posisie van *posse non peccare*

beklee het. Die mens het egter deur 'n vrye wilsgaaf besluit om God nie te gehoorsaam nie (Vandervelde 1975:16). Augustinus se sondebegrip is dus 'n voluntaristiese verdiskontering. Ná die sondeval (*status corruptionis*) is die mens *non posse non peccare*. Tot hiertoe het Augustinus dit reggekry om die erfsondeleer in Bybelse perspektief te plaas. Die probleem ontstaan egter wanneer hy die *hamartia* met die *concupiscentia* in verband bring. Daarmee beweer Augustinus dat die sonde deur die seksuele daad voortgeplant word. Adam se sonde as *peccatum originale originans* word dus oorgedra (*generatio*) as *peccatum haereditarium* sodat elke individu daarna in hierdie sonde (*peccatum originale originata*) sou deel. Brunner het die *concupiscentia*-gedagte van Augustinus streng veroordeel en beskou dit as 'n "hellenistiese, spätantike Verpönung des Sexuellen" (1950:122). Die Reformasie sou later, volgens Hasselaar, die erfsondeleer van Augustinus "onverzwakt en onveranderd" in hulle teologie opneem, "omdat zij daarin de ernst van het kruis beluisteren" (1953:281).

Die Bybeltekste wat gewoonlik as *loca probantia* vir die erfsondeleer gebruik word, is onderskeidelik Ps. 51 en Rom. 5. Hierdie tekste is egter nie sonder probleme nie (vgl. 3.3.1.1 en die opmerking oor Ps. 51 in endnoot 32).⁴⁶ Rom. 5:12-21 is volgens *communis opinio* die enigste Skrifbewys waarop ons die tradisioneel-kerklike erfsondeleer kan fundeer. Dit was dan ook Augustinus wat sy leer van die *peccatum originale et haereditarium* hoofsaaklik op grond van

Rom. 5:12d geregverdig het. Onnodig om te sê dat dit juis hierdie selfde teks is wat aanleiding gegee het tot verskillende interpretasies van die erfsonde. Vir baie jare het die Latynse weergawe (Vulgaat) van Rom. 5:12: *in quo omnes peccaverunt* - "in wie (nl. in Adam) almal gesondig het" - die toneel oorheers. Hiervolgens is aan die toerekeningsgedagte (*peccatum imputatum*) voorkeur gegee.⁴⁷ Later is ingesien dat hierdie weergawe van die Grieks (*eph' hoi pantes hêmarton*) foutief is en dat *eph' hoi* 'n redegewende betekenis het: *omdat, op grond daarvan dat* (Du Rand 1978:128). Teenoor die representatiewe (toerekenings-) model is die korporatiewe model as alternatief van 'n meer skriftuurlike beskouing van die erfsonde daargestel. Hiervolgens moet ons aanvaar dat ons in Adam ingesluit was en deel het aan sy sonde en deur sy sonde onder die oordeel (*katakrima*) van God gekom het. Net só is ons ook deur die doop (vgl. Rom. 6) (en ook deur die geloof) in Christus ingelyf sodat ons deel in al sy weldade (König 1990:123). Hierdie dialektiese verhouding (nl. in Adam = sonde en dood; in Christus = vryspraak en lewe) kan net reg verstaan en begryp word indien ons aanvaar dat die eerste (in Adam) in die tweede (in Christus) sy einde gevind het. Die meerwaarde van die genade oor die sonde, die oormag van die lewe oor die dood word hierdeur duidelik in die lig gestel. In Christus is ons vrygespreek! (Rom. 8).

In die Gesange is dit duidelik dat daar aan die universaliteit van die sonde vasgehou word. Almal is

sondaars. Ges. 52:1 sing van: "In sondeskuld ontvang en ook gebore, kom ons tot U in sondenood verlore, en stort in onmag voor u voete neer." In Gess. 318:2 en 322:2 (wat beide handel oor die doop), word *expressis verbis* gesing van die kind wat as sondaar in die wêreld kom: "Al is hul klein, hul is onrein, soos ons, in skuld gebore, maar deur u Raad, gered uit kwaad, is hul tot heil verkore" (Ges. 318:2). Hier word die sonde-genade struktuur wat eie is aan die Reformasie, weereens duidelik geillustreer! In Ges. 322:2 is daar ook melding gemaak van die "erfsmet van die sonde" (*macculatio; peccatum inhaerens*).⁴⁸ Volgens van de Beek is die *macculatio* die "zondige geaardheid, die ieder mens meekrijgt. Erfsmet beteken, dat ieder mens zondaar is, de zonde in zich heeft en in zijn leven ook actualiseren" (1984:143).

Daarmee is alles nog nie gesê nie. 'n Paar slotopmerkings in die verband is gepas:

(i) In Ges. 322:2 sing ons: "U't vir kinders ook geboet - vir die erfsmet van die sonde." Die vraag is of die begrip "erfsmet" soos dit hier gebruik word, 'n goeie keuse is. Hierdie woord is nie net misleidend nie, maar kan ook maklik verkeerd geïnterpreteer word. "Und zwar vor allem deshalb, weil er - für unser Ohreinen biologischen Vorgang mit dem Verdacht belegt, Träger der Sünde zu sein" (Weber 1959:674). Die sonde word hiermee 'n "Element eines ontischen Bereichs" (Weber a.w:674). Die vraag is: is die begrip erfsonde/erfsmet houbaar? Van de Beek antwoord bevestigend:

"Ook al zou de koppeling van erfzonde en conceptie een miskennising zijn van wat erfzonde in wezen is, dan kunnen we toch niet zonder het begrip, tenzij er een ander is, dat dezelfde universaliteit en doorwerking van de zonde in zich draagt, zonder deze of andere niet wesenslike bijgedachten" (1984:143). Lekkerkerker, daarenteen, voel dat die begrip "oerzonde" (Ursünde i.p.v. Erbsünde) beter daartoe in staat is "beide aspecten van de algemeenheid der zonde en de perzoonlike verantwoordelijkheid met elkaar te verbindens" (1978:243). As ons in gedagte hou dat dit *strictu sensu* nie om die *peccatum haereditarium* nie, maar om die *peccatum originale* gaan, is dit verkieslik dat daar eerder na 'oorspronklike sonde' as na 'erf-sonde' verwys word (vgl. Weber 1959:675).⁴⁹

(ii) Ten spyte van die feit dat daar in die verlede daarop gewys is dat die erfsondeleer die gedagte van 'n *peccatum alienum* in die hand werk, moet dit met nadruk gestel word dat Adam se sonde ook óns sonde is. *Peccatum proprium!* Vir die sonde is daar geen alibi en geen verskoning nie. Daarom: "Laat ons swyg, want ons is skuldig..." (Ges. 239:4). Volgens Noordmans is daar maar net één raad met al ons sonde: Dit mag nooit gesus word nie, "maar zij moet uit haar holen gedreven en door Christus overwonnen worden" (1980:395-6). Hierdie boodskap word, sonder enige twyfel, klokhelder in die Gesange gehoor!

4. DIE DOOP

Wanneer Theron die doop as die "hart van die Gereformeerde Protestantisme" (1983:7) tipeer, is dit 'n aanduiding van die belangrikheid daarvan. Die gevaar van 'n Rooms Katolieke oorskatting van die sakrament (as *ex opera operato*) het in die verlede dikwels tot 'n onderskatting- en -waardering van die doop gelei. Daarom is dit van wesenlike belang om hierdie onderwerp in die Gesangbundel na te vors om te sien wat die kerk daarvoor sing en watter plek dit inneem.

Dit is uit die staanspoor opvallend dat uit 353 Gesange slegs 6 aan die doop gewy word.⁵⁰ 'n Gevoel van onvergenoegdheid neem ook van jou besit wanneer jy doopdiens na doopdiens onder die besef kom dat die liturg nie van plan is om meer as net Ges. 318:3 en 5 te laat sing nie. Die vraag ontstaan: besef die deursnee liturg en lidmaat werklik waarom dit in die doop gaan? Meer nog: doen gemeentes genoeg om die kinderdoop verstaanbaar en lewendig te maak? Vorster is byvoorbeeld oortuig daarvan dat die verbondsdoop, waar dit reg bedien word, tot 'n lewende kerklike bediening en polsende Christelike lewe lei (1991:242). *Mutatis mutandis*: waar die doop onderwaardeer en geringskat word, is die moontlikheid groot dat lidmate in 'n koue formalisme en daarom ook onverskilligheid t.o.v. hulle doop sal verval. Dít onderstreep die erns van die saak waarmee ons besig is.

In die Gesange word daar aan die sakramentele karakter van die doop vasgehou. God handel in die doop sodat ons met reg, op die voetspoor van die *Confessio Augustana*, kan praat van: *recipi in gratiam*. So bv. Ges. 320:2: "Dit is my troos dat U as Vader Uself in trou aan my verbind en dat U in u milde liefde my neem as erfgenaam en kind." Die doop is veral teken en simbool van die objektiewe heil in Christus wat aan ons geskenk is (vgl. Ges. 322:2). Daarbenewens verseël en betuig die doop ook die volgende:

- (i) dat ons eiendom van God drie-enig is (Ges. 319:1)
- (ii) dat ons ingelyf is by die kerk as liggaam van Christus (Ges. 316:4).
- (iii) dat ons verenig is met Christus se aardse lewe, sterwe en opstanding (Ges. 320:3).
- (iv) dat ons ingelyf is in die verbond (Ges. 318:3).
- (v) dat ons gereinig en gewas is van ons sondes (Ges. 322:2).

Die verhouding doop-geloof kom egter nêrens in die Gesange direk na vore nie. Slegs in Ges. 321:2 word terloops daarna verwys. Ook die belangrike verband van doop en besnydenis is soek! Dit verbaas jou ook dat die verbondsverantwoordelikheid van die ouer teenoor die kind nêrens in praxis uitgespel word nie (sien: Ges. 318:4 & 5). Die oorheersend passiewe doopsterminologie wat in die Gesange gebruik is (met die gevolglike onderwaardering van die dopeling se verantwoordelikheid) is een van die aanleidende faktore wat tot 'n misverstaan van die doop kan

lei. 'n Deeglike ondersoek na die betekenis van die doop in die Gesange, is daarom 'n *sine qua non*!

4.1 Die kinderdoop in 'n krisis?

Sedert Karl Barth op 7 Mei 1943 te Gwatt by die Thunermeer sy veelbesproke lesing: "Die kirkliche Lehre von der Taufe" gehou het (waarmee hy die *baptismus infantium* as "een misvorming van de echte doop achte"⁵¹), is 'n eeouue stryd rondom hierdie kwessie weer ontketen.

Volgens Barth is die kinderdoop nie eksegeties gefundeerd nie (Berkouwer 1947:2) en is die "eigentliche und durchschlaggebende außersachliche Grund" (de Ru 1964:23) vir die kinderdoop hoofsaaklik te vind in 'n heimweë na die ou *corpus christianum* van die Middeleeue. Daarmee wou die kerkvaders, aldus Barth, onwrikbaar aan die "Volkskirche als Staatskirche und Massenkriche" (de Ru a.w:23) vashou. Hy verwerp kategorieë die gedagte dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het en reken dat die klassieke Gereformeerde doopbeskouing aan "de dunne draad van de zg. *oikos*-teksten in de Handelingen" (van der Wal 1979:14) hang. 'n Mens sou natuurlik 'n sterk saak kon uitmaak teen Barth se opvallende gedwonge eksegesië en sy teologiese probleme rondom die kinderdoop.⁵² Jy sou selfs daarop kon wys dat sy verwerping van die sakramentele karakter van die doop (a.g.v. die feit dat hy op Christus sêlf gekonsentreer het as die enigste openbaring van die heil van God aan die mens), saamhang met die feit dat hy nie oog gehad het vir

die *gratia praeveniens* van God nie.⁵³ Hoofsaak is: Barth het met sy openlike verwerping van die legitimiteit van die kinderdoop, die deur wawyd oopgemaak vir vele na hom wat met verskerpte kritiek en vasberadenheid die kinderdoop as onbybels sou afmaak. Vir die gewone lidmaat (selfs predikant) is dit onbegryplik dat iemand van die statuur van Barth (wat dikwels al as die *primus inter pares* van die teoloë bestempel is), hom op hierdie vreemde weg kon bevind. Die agterdog jeens die kinderdoop is hierdeur verskerp. Die stryd is egter nog lank nie verby nie. Met die opkoms en verbreiding van die Pinkstergroepe die afgelope dekades, is die kinderdoop opnuut in die spervuur geplaas. As onfeilbare dogma word gestel dat alleen op belydenis van geloof gedoop mag word, dat die doop van verbondskinders onwettig is en dat wie só gedoop is oorgedoop moet word (Barnard 1984:2). Die "doperse wind" (Van't Spijker 1982:7) wat deur die kerk en die teologie waai, het in 'n groot mate die gewone lidmaat beïnvloed. Dit is gewoonlik die "ernstiger christen" (Van't Spijker a.w:9) wat uit "vroomheidsmotiewe" (König 1986:180) begin twyfel aan die geldigheid van sy/haar eie doop. As 'n teken van gehoorsaamheid aan die Here, laat diesulkes hulle dan oordoop.

Volgens Aland is daar egter nie sprake van 'n "echte Krise der Taufe" (1971:80) nie. Hy reken dat die probleem elders gesoek moet word. Hy sê: "Wäre der Glaube so stark, wären die Gemeinden und die Kirche, zu der sie zusammengefaßt

sind, so lebendig, wie es ihrem Wesen entspricht, gäbe es keine Taufnot und keine Krise der Kindertaufe" (a.w:80). Hieruit kan ons aflei dat die sg. "Krise der Taufe" eerder as 'n sosiologiese probleem as 'n teologiese probleem getipeer moet word. Lidmate van koue, formalistiese (sg. 'dooie') kerke kom dikwels in aanraking met Pinkstergroepe wat bekend staan as 'lewende' kerke. In die proses word die kinderdoop teen die grootdoop⁵⁴ afgespeel. Baie mense kom sodoende onder die indruk dat die kerke wat die kinderdoop aanvaar, juis deur die kinderdoop geestelik dood geraak het en dat net die grootdoop wat van elkeen eers 'n persoonlike bekering vereis, weer die kerk lewendig kan maak (König 1986:178). Dit verklaar moontlik die rede waarom 'n groot aantal lidmate hulle jaarliks laat oordoop. Straus reken selfs dat NG lidmate dikwels verleë staan teenoor die kritiek van die moderne anti-kinderdoop kerke. Die rede hiervoor is volgens hom waarskynlik die feit dat die Kuyperiaanse theologoumenon van die 'veronderstelde wedergeboorte' by ons wye erkenning geniet (het) (1984:376). Die beskuldiging word dikwels gemaak dat die doop in die Gereformeerde Protestantse tradisie nie altyd tot sy reg kom nie. Iets hiervan skemer alreeds deur in die feit dat die doop net in die paar geïsoleerde doopgesange ter sprake kom, en nie 'n geïntegreerde deel van ons verstaan van die evangelie vorm nie. Dit is ook opvallend hoe min daar soms van die doop tydens die erediens gemaak word, 'n saak wat al spreek uit die feit dat ons byna sonder uitsondering

nooit van 'n 'doopdiens' praat nie. Lidmate is van mening dat die liturg die meeste van die tyd deur die doopliturgie 'jaag' om by die preek uit te kom. Die doopplegtigheid self word vinnig afgehandel. Die ouers word huis toe gestuur met gelukwensing van die leraar en 'n teksvers uit die Bybel. In die finale jaar kategesehandboek word die doop weer onder die loep geneem. Die probleem is egter dat baie lidmate (selfs ná belydenisaflegging) nog nie die (kinder-)doop verstaan nie. In teenstelling met die 'groepe wat die kinderdoop verwerp', is die meeste lidmate van die NG Kerk nie daartoe in staat om die kinderdoop op Bybelse grondslag te verdedig nie!

Dit is hier waar die kategetiese waarde en funksie van die kerklied van onskatbare waarde is. Luther kon verklaar: "Was durch das Lied eingepägt wird, hält besser" (Söhngen 1961:78). Die Gesange is byvoorbeeld in staat om die waarhede aangaande die doop weer telkens onder die aandag van die lidmaat te bring ('in te sing'!). Du Plessis reken: "Aan die lied sal baie meer aandag in die erediens gegee moet word. Die lied aan die begin van die doopviering mag nie net 'n geleentheid wees waartydens die kinders die kerk ingebring word nie" (1982:159). Tot op hierdie punt gee ons Du Plessis gelyk. Die lied (en in die besonder die 'doopgesange') kan nie net 'n groter rol speel nie, maar móét ook 'n meer prominente plek tydens die doopviering ontvang. Ongelukkig openbaar Du Plessis 'n baie verskraalde beskouing van die funksie van die kerklied wanneer hy

opmerk: "Aangesien die lied daarop gerig moet wees om die gemeente in die regte stemming (my kursivering) vir die doop te bring..." (a.w:159).

Die Gesange moet veral die ryk inhoud en betekenis van die doop reflekteer! In die lied moet die lidmaat ook kategeties 'onderrig' word en gebring word by die onskatbare waarde van die doop! Enigiets minder as dit, devalueer die Gesange tot 'n blote *instrumentarium* waardeur mense tydens die doopviering slegs in die 'regte stemming' geplaas word. Dit is dan ook die doel van hierdie studie nl. om vas te stel of die ryk inhoud en betekenis van die doop wel só in Gess. 318-323 tot sy reg kom en of daar gronde bestaan om te glo dat die Gereformeerde Protestantse tradisie dalk 'n "veels te arm doopwaardering" (König 1986:11) daarop nahou.

4.2 Die betekenis van die doop in die Nuwe Testament

Die Gereformeerde beskouing van die sakramente kom daarop neer dat dit sigbare, heilige tekens en seëls is wat God ingestel het om ons deur die gebruik daarvan die belofte van die evangelie beter te laat verstaan en dit te beseël (Heid, Kat. Sondag 25, antw. 66). Hierdie tekens het nie 'n Katolieke *ex opere operato* werking in die sin dat dit 'vanself' red nie, maar word in die eerste plek deur die Heilige Gees gebruik om ons op die offerhande van Christus vir ons te wys (Heid. Kat. Sondag 25, antw. 67). Calvyn het hierdie simboliese en heenwysende (teken-) karakter van die doop in sy *Institusie* (IV, XV) beklemtoon. Hy reken: "De

Doop belooft ons geen andere reinigmaking dan door de besprenging van het bloed van Christus, hetwelk door de water wordt afgebeeld, van wege het gelijk vermoogen om te reinigen en af te wassen" (s.j:348). Die doop is, volgens Theron, dan ook meer as net 'n blote simbool, maar dan is dit tog óók 'n simbool (1983:8). Dit het veral die waarde van 'n waarborg "en verzegeling van de belofte Gods" (Berkouwer 1954:176).

In die Gesange word die tekenkarakter van die doop *expressis verbis* aangetref. In Ges. 322:2 sing ons: "Waterdruppels wys op bloed wat gevloei het uit u wonde." Die vraag dring hom aan jou op: is die doop slegs 'Abbild', simboliese handeling wat heenwys na die objektiewe heilswerk van Christus, of is daar ook 'n ryker betekenis? Volgens König het die vroeë Christene 'n geweldige "hoë waardering" (1986:10) vir die doop gehad, veel hoër as die meeste Protestantse kerke vandag. In die Nuwe Testament is die doop méér as net 'n teken of simbool. Die uitsprake oor die doop het, trouens, nie soseer 'n verwysende karakter nie, as 'n gebeurteniskarakter. König wys egter (tereg) die Katolieke *ex opere operato* en die hoogkerklike idee van die *baptismal regeneration* af (1986:10). Die "hoë waardering" van die doop is veral daarin geleë dat dit aan die heilswerk van Christus en die geloof verbind is. Hy sê: "Die doop word in die Nuwe Testament nooit op sigself beskou en behandel nie. Dit kom telkens in verband met ander sake ter sprake, veral in verband met die heilswaardede van Jesus

Christus, die geloof en die nuwe lewe van die Christene" (1986:11).

Ook by de Ru vind jy die gedagte dat die doop meer as net 'n *nudum signum* is. Hy sê: "De doop is niet slechts 'Abbild', symbolische handeling, zinnebeeld en dus niet-echt, onwerkelyk; hij is integendeel een reël gebeuren" (1964:136). Hierdie waarheid word in die Skrif self bevestig. Daar staan byvoorbeeld nie dat die doop 'n teken is van ons vereniging met Christus of 'n *simbool* van die afwassing van ons sondes nie. Die sg. tekenkarakter van die doop wat onder lidmate in Gereformeerde kerke posgevat het, vind ons nie in die Nuwe Testament nie. Wat daar wel oor en oor staan is dat ons deur die doop met Christus *verenig is*, deur die doop saam met Christus *gekruisig en opgewek is*, deur die doop in die liggaam van Christus *ingelyf is*, dat die doop ons sondes *afwas* (1986:10). Die vroeë Christene het nie die doop gesien "als een alleen maar kerkelijke plechtigheid, een handeling door mensen aan mensen verricht, die slechts de waarde heeft van een bekendmaking van het evangelie door de kerk en van een openbare geloofsbelijdenis van de zijde van de dopeling, maar als een handeling, waarbij God (of Christus of de Heilige Geest) het subject is van het wassen, reinigen...." (de Ru 1964:136).

Vervolgens let ons op die verskillende betekenis van die doop met die doel om vas te stel of hierdie selfde "hoë doopwaardering" en ryk betekenis van die doop in die Nuwe Testament, ook in die Gesange gereflekteer word.

4.2.1 Eiendom van Jesus Christus

Daar word dikwels in die Nuwe Testament verwys na die doop "in die Naam van Jesus Christus" (Hand. 2:38; 8:16; 10:48; 19:5). In Matt. 28:19 lees ons ook dat Jesus sy dissipels opdrag gegee het om te doop "in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees." Heelwat wonders vind ook in die Naam van Jesus plaas (Hand. 3:6; 4:10, 30; 19:13 e.v.); daar word gepreek, geleer, geprofeteer, vermaan, in sy Naam (Luk. 24:47; Hand 5:28; Matt. 7:22; 1 Kor. 1:10). In Hand. 16:18 sien ons Paulus selfs in die outoriteit van hierdie Naam téén die bese geeste optree. Hy sê: "Ek beveel jou in die Naam van Jesus Christus: Gaan uit haar uit!"

Die vraag is: wat beteken dit om in die Naam van Jesus Christus gedoop te word?⁵⁵ Is dit 'n blote formule? Schnackenburg antwoord ontkennend hierop. Doop in die Naam van Jesus Christus "bezeichnet den neuen Herrn, dem sie seit ihrer Taufe ausschließlich zugehören" (1950:16). Deur die doop kry Christus as die Here volle gesag oor en reg op die dopeling se lewe. 'n Voorbeeld hiervan vind ons in 1 Kor. 1:10-17. Groepvorming in die gemeente van Korinte het verdeeldheid onder die gelowiges veroorsaak a.g.v. die feit dat hulle hul met bepaalde leidende figure (o.a. Apollos en Sefas) geïdentifiseer het (1 Kor. 1:12). Paulus was daarom verplig om die gemeente skerp aan te spreek. Volgens hom was die groepvorming om drie redes buite die kwessie:-

(i) Christus kan nie verdeel word nie;

(ii) Christus het vir elkeen gesterwe, en elkeen behoort daarom slegs aan Hom (vgl. 1 Kor. 3:23; 6:19; 2 Kor. 10:7), en (iii) hulle is in die Naam van Christus (en geen ander naam nie) gedoop.

Paulus herinner hiermee, volgens Grosheide, die Korintiërs aan hulle doop "omdat daarby uitdrukkelijk de naam van Christus genoemd was, om uit te doen komen, wiens eiendom de gelovigen zijn, naar wien ze zich noemen moeten en mogen, Hand. 10:48." (1957:53). Om dus "in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees" gedoop te word (die "trinitarische Taufformel"), impliseer dat ons eiendom van die drie-enige God is!

In die Gesange is gepoog om aan hierdie betekenis van die doop reg te laat geskied. Deur die doop word ek aan God verbind (Gess. 318:1; 320:2) en beteken dit dat "U in u milde liefde my neem as erfgenaam en kind" (Ges. 320:2). In Ges. 319:1 word die betekenis van die doop wat my eiendom van God maak, treffend geartikuleer: "Ek is gedoop in God die Vader, die Seun en Heil'ge Gees se Naam en tot u eiendom vergader, o Heer, met al u kinders saam. Die Gees gee my getuienis dat ek u kind in Christus is." Hierdie Gesang wil ook sê dat die doop méér is as 'n blote simbool of *nudum signum*. Dit onderstreep veral die waarheid dat daar in die doop iets gebeur - ons word tot eiendom van God drie-enig "vergader".

Vir Schneider is die doop "in die Naam van Jesus Christus" 'n "Übereignung an den gekreuzigten und auferweckten Herrn"

(1979:80) wat in feite die volgende beteken: "Die Taufe auf seinem Namen entreißt den Gläubigen dem Machtbereich der Sünde und des Todes und führt ihn in dem Herrschaftsbereich des lebendigen Gottes, der durch den Messias Jesus eröffnet ist" (a.w:80). Alhoewel hierdie waarheid in die Gesange geimpliseer word (o.a. Gess. 319 en 320) is daar 'n behoefte om dit *expressis verbis* te stel. Die mens word deur die doop onttrek aan die heerskappy van die sonde en die dood en onder die heerskappy van Christus geplaas. Hy word dus bevry tot 'n nuwe lewe (König 1986:20).

4.2.2 Vereniging met die historiese Jesus

Die ryk betekenis van die doop lê voorts daarin dat dit ons ook met die aardse lewe, sterwe en opstanding van Christus verenig. As voorbeeld hiervan kyk ons vlugtig na Rom. 6:1-14.

Rom. 6:1-14

Ons het reeds daarop gewys dat die doop nie maar net, in die tradisionele sin, 'n "ereignismäßiges Zeugnis" (de Ru 1964:137) is nie (vgl. 4.4.2), maar dat dit ons reël betrek by die dood en opstanding van Christus. Hierdie vereniging met die heilswerk van Christus "ist so real gemeint, daß es zu einer vollen Anteilhabe an Jesus kommt" (de Boor 1962:143).

In Rom. 6:1-14, wat ook as die *locus classicus* oor die doop bekend staan, verduidelik Paulus dat die gelowiges vir die sonde dood is. Hy doen dit aan die hand van die doop. Hy

sê: "Of weet julle nie dat ons almal wat in Christus Jesus gedoop is, in sy dood gedoop is nie? Deur die doop is ons immers saam met Hom in sy dood begrawe, sodat, soos Christus deur die heerlike magsdaad van die Vader uit die dood opgewek is, ons ook so 'n nuwe lewe kan lei" (Rom. 6:3,4). Paulus sit sy gedagtegang van Rom. 5:12-21 konsekwent voort, "waar hij immers telkens van het (corporatiewe) begrepen-zijn van 'de velen' in de Ene heeft gesproken" (Ridderbos 1977:125). Wat Adam gedoen het (sy ongehoorsaamheid), het die ganse mensdom geraak omdat almal in hom ingesluit is. Net só het Christus, as die ander 'verbondshoof', nie vir Homself gesterf nie, maar versoening vir die wêreld by God gedoen (2 Kor. 5:18 e.v.). Die mensdom is dus korporatief in die heilswerk van Christus ingesluit d.w.s. op die een of ander wyse in Hom opgeneem en deel van Hom. Schneider oordeel oor die betekenis van Rom. 6:3,4 soos volg: "Es geht nicht nur um eine Bindung an den Erhöhten, nicht nur um die Übereignung an ihn, den jetzt Lebendigen und Gegenwärtigen, sondern es geht um eine Teilhabe an den geschichtlichen Heilsereignissen Tod und Erhöhung," (1979:80).

Die vraag is egter of hier nie 'n té hoë betekenis aan die doop toegeskryf word nie? Hou die gevaar van 'n Katolieke *ex opere operato* betekenis aan die doop nie hier skuil nie? Ons moet, volgens König, in gedagte hou dat die doop in die Nuwe Testament nooit op sigself 'n eie waarde het nie. In Rom. 6 (soos trouens ook by al die ander 'dooptekste') gaan

dit om die doop in samehang met die heilswerk van Christus. Doop en geloof is parallel aan mekaar.⁵⁶ Dit is dus nie die doop op sigself wat ons verenig met die dood en opstanding van Christus nie, maar Christus wat dit deur die doop doen! Die doop maak die "Initiation" (Schneider 1979:81), die "vollen Anteilhabe an Jesus" (de Boor 1962:143) dus amptelik.

Ons word egter, volgens Paulus, nie nêr met die dood en begrafnis van Christus verenig nie, maar ook met sy opstanding. Deur die doop is ons nou vry van die sonde (vs. 7) en het ons ook deel aan die opstandingslewe van Christus (vs. 8). "As gedooptes het ons nou deel aan Christus se lewe (as 'n geskenk!) en Hy is klaar met die sonde. Hy leef volkome vir God. As ons nou 'n lid van sy liggaam (lewe) geword het, leef Hy nou sy lewe deur ons - dit is ons nuwe lewe" (König 1986:24). Hier sien ons die direkte verband tussen die doop en die heiliging.

In die Gesange is dit baie duidelik dat daar oor sowel die tekenkarakter as die gebeurteniskarakter van die doop gesing word. Aan die een kant word daar vasgehou aan die klassiek-Gereformeerde beskouing van die doop se heenwysende karakter, dus 'n gebeurtenis wat heenwys na iets anders. Dit is 'n teken van die heil wat herinner aan die eintlike heilservaring wat elders plaasgevind het. 'n Goeie voorbeeld hiervan vind ons in Ges. 322:2: "Waterdruppels wys op bloed wat gevloei het uit u wonde." Daar is egter in ons bespreking daarop gewys dat die doop méer is as simbool

of teken. T.o.v. Rom. 6:3,4 het Ridderbos opgemerk: "Het gaat hier niet om een doops-symboliek (as zou de doop de dood en begrafenis afbeelden), maar om het door de doop geïncorporeerd worden in Christus en om het op die wijze mede begrepen zijn in zijn dood en begrafenis" (1977:126).⁵⁷ So bv. wil Ges. 318:1 reg laat geskied aan die gebeurteniskarakter van die doop, want dit "verbind" ons aan God. Ook in Ges. 320 (wat deur Jonker geskryf is)⁵⁸ is 'n poging aangewend om te verwoord dat die doop ons met die heilswerk van Christus verbind en verenig (m.a.w. dat die doop nie net 'n teken of simbool is nie). "Dit is my troos dat U, Heer Jesus, as Seun my deur u bloed wil was, dat U my inlyf in u sterwe en vrymaak van my sondelas; dat U my met U óp laat staan en op 'n nuwe weg laat gaan" (vs. 3).⁵⁹ Dit is egter jammer dat daar in die Gesange nie meer gemaak is van hierdie korporatiewe insluiting, die "Teilhabe am Schicksal Jesu Christi"⁶⁰ nie.

4.2.3 Inlywing in die verbond

Net soos by die vorige betekenis van die doop, het ons ook hier te doen met die verenigende of inlywende betekenis van die doop (König 1986:33).⁶¹ Wat veral opval is die feit dat die dopeling hierdeur in 'n groter geheel, nl. die verbond, ingebring word. Dit bevestig nie net die korporatiewe struktuur van die evangelie nie (König a.w.:33), maar onderstreep ook die waarheid dat God nie net met los individue of enkelinge werk nie, maar met die mensdom as

eenheid in hul verskillende verbande. Daarom kan ons ook aanvaar dat die doop t.o.v. die sg. oikos-tekste in Handelingte nie net sommige (nl. die volwassenes) nie, maar die hele huisgesin (kinders insluitende) by die heilswerk van Christus betrek het.⁶² In Gal. 3-4 het ons dan ook 'n treffende voorbeeld van die inlywende betekenis van die doop en sy verband met die Ou Testament.

Gal. 3-4

In Gal. 3:29 sê die apostel Paulus: "En as julle aan Christus behoort, is julle ook nakomelinge van Abraham en erfgename kragtens die belofte van God." In hierdie teks is dit duidelik dat die doop se wortels ingebed lê in die akker van die Ou Testament. Dit bevestig daarom ook hierdie een groot waarheid: die doop lyf ons in die Abrahamverbond in. Kom ons kyk vlugtig hierna.

Volgens Gen. 15:6 het Abraham in die verbond ingekom *deurdat* hy in die Here geglo het. Geloof was dus 'n *conditio sine qua non* vir sy insluiting in die verbond van genade. In die Nuwe Testament werk dit nie anders nie. Hier word die mens opgeroep om in Christus te glo. M.a.w. *deur* die geloof word ons in Christus ingelyf en aan Hom verbind. As Paulus dan vir Christus die "nakomeling" (saad, OAV) van Abraham noem, "is dit maar net 'n ander manier om te sê dat ons net *deur* Hom gered kan word, of soos Paulus sê, net deur Hom in die Abrahamverbond opgeneem kan word" (König 1986:34).

Abraham se nakomelinge "zijn een corporatiewe persoonlikheid, die haar persoonlike uitdrukking vindt in Jezus

Christus" (Van Stempvoort 1979:83). As jy dus in die heil wil deel is daar maar net een manier waarop dit kan realiseer: jy moet deur die geloof met Christus verenig word. Sodoende word jy ook deel van Abraham se nakomelinge. Dit is presies wat Gal. 3:29 by ons wil tuisbring.

Sommige verklaarders (en teëstanders van die kinderdoop) is van mening dat die Abrahamverbond die ou verbond is wat in die Nuwe Testament afgeskaf is. Dit is dus nie meer geldig nie en daarom kan die doop ons nie daarin inlyf nie. Dit is egter uit Paulus se betoog in Gal. 3 duidelik dat dit nie die geval is nie! Trouens, deur die doop en die geloof in Christus (en dit is wat Paulus eintlik wil sê), word ons almal in die Abrahamverbond ingelyf en het ons deel aan die seën wat aan hom toegesê is (Gal. 3:14). Enige twyfel hieromtrent word onmiddellik besweer wanneer jy ook Gal. 4:28 in berekening bring. Paulus sê uitdruklik aan die heidengelowiges (m.a.w. nie-Jode): "En julle, my broers, is net soos Isak kragtens die belofte kinders van God." In hierdie teks het ons weereens 'n onbetwisbare bewys dat die kinderdoop nie maar net "een terugvallen in een theologisch jудаïsme" (Berkouwer 1947:18) is nie, maar eerder 'n terugval op die *gratia praeveniens* van God. Isak is in die verbond opgeneem en besny nog voordat hy kon glo. Daarom kan dit nie anders nie as om die oortuiging te steun dat ook ná Christus kinders van gelowiges in die verbond opgeneem word en daarom gedoop moet word. Om hierdie rede kan ons

nie volmondig met Aland saamstem nie wanneer hy opmerk: "Wer an den Universalismus des Heilswillens Gottes glaubt, kann die Kinder nicht davon ausschließen. Jesus ist das befreiende Angebot der Gnade Gottes an alle Menschen" (1971:69,70). Hiervolgens beteken dit dat alle kinders (ongeaag die ouers se geloof) en trouens alle mense (ongeaag hulle geloof) gedoop moet word.

In die Gesange word die doop met die verbond in verband gebring. Nêrens is daar egter sprake van die feit dat die doop ons in die verbond *inlyf* nie. Daar word wel van die "Heilsverbond" (Ges. 316:2), "verbondsgenade" (Ges. 318:1), "Bondstrou" (Ges. 318:3), en "Verbondseseëling" (Ges. 321:1) gesing. Hieruit kan ons dus aflei dat die doopgesange 'n reflektoring is van die beskouing dat die kind (op grond van die belofte) reeds in die verbond opgeneem is.⁶³ Die doop is hiervolgens nie 'n inlywing in die verbond nie, maar slegs 'n stempel omdat die kind reeds as bondgenoot gebore is (aldus Heyns, 1978:344). Dit laat onmiddellik die vraag ontstaan: as die kind as bondgenoot gebore word, beteken dit nou dat hy reeds die heil deelagtig is? Volgens Jonker kan ongeloof wel die dopeling van die *seëninge*⁶⁴ van die verbond beroof, maar as sodanig nog nie uit die verbond self uitsluit nie (1990:565-6). Op hierdie punt word dit nou moeilik om Jonker te volg. 'n Ongelowige dooplidmaat verbeur wel die seëninge van die verbond, maar bly terselfdertyd nog *in* die verbond! Hy beroep hom hiervoor op 2 Tim. 2:13 wat sê dat die trou van God nie deur

ons ontrou opgehef word nie (1990:566). Jonker beskuldig op sy beurt vir König daarvan dat sy doopbeskouing daarop uitloop dat ongeloof jou uit die verbond uitsluit. Tog is Jonker ook in dieselfde asem bereid om te sê dat 'n verskriklike ding kan gebeur, "naamlik dat die verbond van die kant van die mens verbreek kan word. Verbondskinders wat deel het aan die historiese gestalte van die uitverkiesing kan verlore gaan (my kursivering), omdat hulle deur ongeloof nie hulle roeping en verkiesing vasmaak nie" (1989:183).

Hoe verskil dit met König se standpunt dat ongeloof 'n mens uiteindelik uit die verbond kan uitsluit? Verder, as Jonker sou volhou dat die dopeling deur ongeloof slegs die seëninge van die verbond verbeur, maar nie uit die verbond self uitgesluit word nie, is dit nie vreemd dat sommige lidmate sodoende onder die indruk kom dat die doop jou 'red' nie. Die vraag is dan logies: Maak dit soveel saak of die dopeling later tot geloof kom? Miskien is hier ruimte vir 'n persoonlike belydenis: Dit lyk my as teoloog verstaan ek, na al die jare, ook nie die kinderdoop nie - in elke geval nie soos wat sommige Gereformeerde teoloë dit voorstel nie. Dit laat jou wonder hoeveel lidmate van die NG Kerk werklik die betekenis en die funksie van hulle eie doop verstaan? Meer nog: hoeveel van hulle is bewus van die feit dat die doop sonder geloof eintlik niks beteken nie en dat verbondskinders, om die woorde van Jonker te gebruik, "verlore" kan gaan? (1989:183). Nêrens in die 'doopgesange'

is daar enige vermelding hiervan nie! Die feit dat mense tot die verbond behoort, word dikwels juis gesien as die grond van saligheid en die versekering dat hulle gelukkige besitters is (*beati possidentes*). 'n Eensydige verbondsbeskouing en prediking het daarom tot gevolg dat die mens se verantwoordelikheid teenoor die God van die verbond vergeet word (Barnard 1983:421). Skemer iets hiervan nie dalk in die doopgesange deur nie?

4.2.4 Inlywing in die liggaam van Christus

Dit het uit die voorafgaande bespreking (4.2.3) geblyk dat die doop ons nie as los enkelinge of individue laat nie, maar veral daarop gerig is om ons in 'n breë verband in te bring. Hierdie korporatiewe funksie en betekenis van die doop sien ons ook *ekklesiologies* uitgebeeld.

Deur die doop word ons by die liggaam van Christus (die kerk) ingelyf, sodat ons daardeur ook deel word van "de ware *communio*, de ware *koinonia*" (de Ru 1964:78). In 1 Kor 12:13 (1979 vertaling) sê die apostel Paulus: "Deur die een Gees het ons almal immers een liggaam geword deur die doop." Hier val, volgens König, sterk nadruk op:

- (i) die werking van die Gees in en deur die doop, en
- (ii) die eenheid van alle gelowiges omdat hulle almal deur één Gees in één liggaam (Christus se liggaam) inge-doop is" (1986:32). Die doop verbind ons dus aan Christus én aan mekaar. Oor die vertaling van die Griekse woorde en *pneumati* in 1 Kor. 12:13 is daar nie eenstemmigheid nie.⁶⁵

Dit lyk my verkiesliker om eerder die OAV-vertaling (die NAV praat van: "met die een Gees gedoop...") as uitgangspunt te neem, waar dit duidelik gestel word dat ons deur een Gees gedoop is. Hiermee word die sakramentele karakter van die doop (as handeling van God) onderstreep. Die mens maak homself nie lid van die kerk nie - hy word dit gemaak. "Gott ordnet, er teilt nicht nur mit, dass er einordnet, und in diesem Augenblick besteht daher die Entgegennahme dieses Aktes durch die Täufling in nichts anderem, als dass er passives Objekt dieses göttlichen Handelns ist, dass er von Gott eingeordnet wird. Er wird hinzugetan (Apostelgesch. 2,41), ein unzweideutiges Passivum" (Cullmann 1948:26).

In die Gesange word nie *expressis verbis* oor die doop as inlywing by die liggaam van Christus gesing nie. In Ges. 316:4 (by die volwasse-doop) word terloops melding gemaak van: "...die nuwe lidmaat...", waardeur geimpliseer word dat die dopeling nou deel is van die kerk. Origenis is daar sprake van die feit dat ons die eiendom van God drie-enig is (Ges. 319:1), dat ons aan Hom "verbind" is (Ges. 320:2), dat ons deel het aan die sterwe en opstanding van Christus (Ges. 320:3), ens. *De facto* het dit dieselfde betekenis as om deel te wees van die liggaam van Christus. De Ru attendeer daarop dat 'in Christus', "Kennelijk de betekenis heeft van 'in de Kerk zijn'" (1964:77).⁶⁶ Tog is dit my oorwoë mening dat daar méér (direk) oor die doop én die kerk gesing moet word. Daar is twee redes voor nl.

(i) die groot getal lidmate wat jaarliks ná belydenisaflegging doodeenvoudig net verdwyn sonder om ooit weer by die kerk betrokke te raak. Die moderne filosofie van: ek kan 'n 'christen' wees sonder om by die kerk betrokke te wees, het 'n sindroom geword. Is dit nie dalk belangrik (veral in die lig van die belofte wat tydens belydenisaflegging gemaak word)⁶⁷ dat die 'doopgesange' iets hiervan sal verwoord nie? Om gedoop te wees beteken om deel te wees van die kerk, die gemeente, die liggaam van Christus!

(ii) die verantwoordelikheid van die gemeente teenoor die dooplidmaat. In die Gesange word wel gesing van God se hulp en bystand vir die dooplidmaat. So bv. Ges. 321:4: "Leer hulle teen die sonde stry en wees hul met u hulp naby..." Só ook Ges. 323:2: "U gee die doop; U lei ons kinders, Vader, tot U as troue herder, altyd nader deur hulle aardse lewensloop." Die gemeente se pastorale betrokkenheid t.o.v. die dooplidmaat is egter soek. Nürnberger begryp iets hiervan wanneer dit by die relasie doop-gemeente kom. Hy sê: "Dit is die gemeente wat die kind in die Naam van God in sy geledere opneem. Dit is die gemeente wat op die manier verantwoordelikheid vir die kind opneem. Dit is die gemeente wat sodoende aangesê word om die kind oorfloedig aan die liefdesstroom van die goddelike liefde te laat deelneem. Dit is die gemeente wat verplig word om die kind onder geen omstandighede te verwerp of te verwaarloos nie. Die kind word aan die gemeente oorgedra" (1975:122).

Jongmense het dikwels die klagte (reg of verkeerd) dat hulle hul nie deel voel van die kerk nie. Is die afwesigheid van die gemeentelike betrokkenheid (liefde, sorg ens.) by die jeug in die 'doopgesange' nie dalk 'n teken dat hulle reg is nie?

4.3 Doop en besnydenis

Op die vraag: waar kom die kinderdoop vandaan?, sou die meeste NG Kerk lidmate bes moontlik antwoord: "Dit het in die plek van die besnydenis gekom." Hulle sou 'n sterk saak hiervoor kon uitmaak deur hulle byvoorbeeld op die belydenisskrifte van die kerk te beroep (vgl. Heid. Kat. Sondag 27, antw. 74 (d) en (e); NGB artikel 34). Op 'n 'doopsondag' word hierdie standpunt gewoonlik onderstreep en onder die aandag van die lidmate gebring. Daarbenewens lê die gereformeerde doopsformulier ook 'n direkte inhoudelike verband tussen die besnydenis in die Ou Testament en die doop in die Nuwe Testament met die woorde: "Omdat die doop nou in die plek van die besnydenis gekom het, daarom moet die kinders as erfgename van die ryk van God en van sy verbond gedoop word...."

Die vraag is of hierdie stelling geoorloof is. Teenstanders van die kinderdoop meen dat die stelling dat die "doop in die plek van die besnydenis gekom het" nie eksegeties verantwoord is nie (Vorster 1991:244). Daar is dus ooglopend *pro et contra* standpunte rakende die verband tussen besnydenis en doop. Van Niftrik reken: "Als het

inderdaad juist is, dat de Doop in de plaats der besnijdenis is gekomen, dan is de kinderdoop bijbels volledig verantwoord en behoeft men zich dáárvor geen moeilikheden meer te maken" (1953:299). Daarom is dit belangrik om vanuit die Skrif te probeer vasstel of daar wel enigsins 'n "fundamentale Wesensverband zwischen Beschneidung und Taufe" (Cullmann 1948:51) bestaan.

Die *locus classicus* vir die standpunt vir die doopsformulier is Kol. 2:11-12^a: "Deur julle verbondenheid met Hom is julle ook besny, nie met die besnydenis wat deur mense verrig word nie, maar met die besnydenis deur Christus, en dit bestaan in die wegneem van die sondige natuur van die mens. Dit het by die doop gebeur deurdat julle toe saam met Hom begrawe is." In Kol. 2:11-12^a word die besnydenis en die doop met mekaar in verband gebring. Die rede hiervoor is waarskynlik die Judaïstiese dwaalleer wat wet en evangelie teen mekaar afgespeel het (Vorster 1991:244). Daar was van die gelowiges uit die heidendom verwag om hulle te laat besny. Paulus reageer onmiddellik hierop deur te waarsku teen die *veruitwendiging* van die besnydenis tot 'n doel op sigself. Hendriksen (1971:113) tipeer die dwaling as "Judaistic Ceremonialism". Die waarheid wat Paulus wil benadruk is dat die heidenchristene alreeds besny is! Hy bedoel nie die letterlike besnydenis nie, maar die geestelike besnydenis. "De 'Christus-besnijdenis' is in de plaats der lichamelijke besnijdenis getreden..." (Ridderbos 1960:179). Waar het hulle dit gekry?" Dit het in die doop

gebeur..." (vs. 12) waar hulle dus ook die betekenis van die doop ontvang het: hulle is saam met Christus begrawe en saam met Hom opgewek (vgl. ook Rom. 6:1 e.v.) (König 1986:73). Paulus trek hier die lyn van die besnydenis na die doop omdat hy daarmee wil sê dat die gelowiges in die Nuwe Testamentiese bedeling dieselfde fout kan maak as die Judaïste deur die doop te veruitwendig. Soos met die besnydenis moet die Christene die dieper (geestelike) betekenis van die doop sien.⁶⁸

Miskien is 'n kanttekening hier gepas. Die *letterlike* besnydenis (as teken van die verbond) soos dit in die Ou Testament toegepas is, het natuurlik geen betekenis gehad sonder die geestelike betekenis daarvan (die *figuurlike* besnydenis) nie. Wat beteken dit? Die letterlike besnydenis moet opgevolg word deur 'n hartsbesnydenis (vgl. Lev. 26:41; Deut. 10:16; 30:6; Jer. 4:4; 9:25-26; Eseg. 44:7,9), 'n nuwe lewe, dán eers behou hulle letterlike besnydenis sy waarde as 'n sakrament van hulle verbondenheid aan God. Só word die parallellie tussen doop en besnydenis vir ons duidelik. Of iemand dus besny of gedoop is, dit het van hom 'n nuwe lewe ge-eis. En sonder hierdie lewe in geloof en gehoorsaamheid, is daar geen beroep op die waarde van die sakrament moontlik nie (König 1986:68).

Baie teëstanders van die kinderdoop ontken dat daar enige verband tussen die doop en die besnydenis bestaan. Vir Möller (AGS) is die Gereformeerde beskouing van die kinderdoop in konflik met wat die Bybel leer. Hy sê: "It

identifies baptism with circumcision of Israelites in the Old Testament, instead of seeing it for what it is: an institution of Christ in die New Testament" (1984:75). Gelykluidende aksente word ook in Barth se doopleer aangetref. "K.Barth meint, die offenkundige neutestamentliche Zusammenstellung von christlicher Taufe und jüdischer Beschneidung in ihrer Beweiskraft zur Erfassung des Wesens der Taufe mit der Behauptung entwerten zu können, die Beschneidung bedeute doch nur Aufgenommen werden in eine natürliche Geschlechterfolge und werde nur deshalb an den (männlichen) Kindern vorgenommen. Von hier dürfe also kein Schluss auf die christliche Taufe gezogen werden, in der nicht die Bindung an die Geschlechterfolge, an Familie und Volk, sondern der Glaube des Einzelnen ausschlaggebend sei" (Cullmann 1948:51-2). Hierdie beskouing van Barth het Cullmann dan ook as die "schwächste Punkt innerhalb seiner Lehre von der Taufe" (a.w:51) getipeer.

In die lig van hierdie besware is dit tog 'n jammerte dat daar nêrens in die Gesange 'n poging aangewend is om doop en besnydenis met mekaar in verband te bring nie. Immers, hier het ons, volgens Blei, met "het centrale kinderdoopargument van de gereformeerde traditie" (1981:59) te make. Daarteenoor hou die 'groepe wat die kinderdoop verwerp' voet by stuk: "Im Neuen Testament ist weder direkt noch indirekt von der Kindertaufe die Rede" (Schneider 1984:99). Die enigste fundering van die doop in die Gesange, is die verbond. Dit is ook Bybels korrek! Daar word o.a. gesing

van die "Verbonds-genade" (Ges. 318:1), en die feit dat die doop die "pand" (Ges. 318:3) van die verbond genoem word. Daar word egter niks vermeld van die besnydenis wat 'n teken van die verbond is nie. Origenes is daar 'n poging om die legitimititeit van die kinderdoop vanuit die Nuwe Testament (besmoontlik n.a.v. Matt. 28:19) aan te toon met die woorde: "Jesus, Heer, op wie ons hoop, ons maak soos U ons beveel het: Ons bring kinders hier ten doop - hulle wat ook aan U deel het" (Ges. 322:1). Oor die geldigheid van hierdie uitspraak kan 'n mens alleen maar huiwering hê, want dit laat die indruk dat Jesus die kinderdoop *expressis verbis* sou beveel het. As in gedagte gehou word dat die kinderdoop nie anders as in die verbond en die besnydenis (selfs nie eers uit die sg. oikos-tekste) gefundeer kan word nie, is Ges. 322:1 sterk te bevraagteken. Dit sou meer sinvol en oortuigend gewees het indien die opstellers van die Gesangbundel liever iewers die verband tussen die doop en die besnydenis onder woorde gebring het!

Aan die einde van hierdie bespreking wonder jy onwillekeurig of die Gesange nie te min oor die doop as sodanig sê nie en of daar nie veel meer oor die doop se Ou Testamentiese verbintenis gesing kan word nie.

4.4 Doop en geloof

Met die onderwerp: doop-geloof, bevind ons ons opnuut in die arena van die eeuoue stryd en konflik tussen die Gereformeerdes (met verbondsdoop) en die Anabaptiste (met

die bekeringsdoop). Die "doperse wind" (Van't Spijker 1982:7) dreig dan ook dikwels om die 'maste en seile' van menige Protestantse lidmaat om te waai wanneer die argument geopper word (gewoonlik uit Mark. 16:16) dat die Skrif slegs één kronologiese volgorde ken nl: éérs geloof, dán doop! Ook Barth kon nie nalaat om 'n hou te slaan na diegene wat die kinderdoop onderskryf nie. Tydens 'n onderhoud te Basel in 1943 het hy sinies opgemerk: "Een doopsbediening zonder belijdenden doopeling is even onmogelijk als een executie zonder slachtoffer" (Berkouwer 1947:20).

Vir die deursnee lidmaat van die NG Kerk is die relasie: doop-geloof 'n verwarrende saak veral wanneer die teenstanders van die kinderdoop met 'n sterk appèl beweer dat daar geen duidelike uitsprake in die Skrif vir die kinderdoop bestaan nie.⁶⁹ Daarom spreek dit vanself dat nie net die belydenisskrifte nie, maar ook die kerklied duidelik hieroor sal wees, sodat elke lidmaat (doop en belydend) o.a. die sakramentele karakter van die doop (nl. dat God die handelende agens is) sal verstaan! Uit die bespreking wat volg, hoop ons om vas te stel of die doopgesange hierdie relasie nl. doop-geloof, ten volle verdiskonteer het.

Van Niftrik het indertyd gewaarsku teen die gevaar van die objektivisme enersyds en die subjektivisme andersyds. Die doop word slegs in die regte perspektief geplaas wanneer ons insien "dat de objectiviteit van het heilshandelen Gods een objectiviteit van bijzondere orde is: een objectiviteit, die onze subjectieve beslissing insluit" (1953:295). Die

doop is dus, aldus Van Niftrik, "heilshandelen Gods en geloof" (a.w:296). Hiermee bevestig hy die Gereformeerde denke oor die doop wat bely: "God neemt ... het initiatief.." (Van't Spijker 1982:62). Vir die regte verstaan van die kinderdoop is hierdie uitgangspunt van wesenlike belang. Die groepe wat die kinderdoop verwerp, só het ons gesien, wil die geloof as 'n *conditio sine qua non* vir die doop vooropstel. Onder geloof verstaan hulle dan:

(i) "strikt individueler Akt des Bekenntnisses und der Zustimmung;

(ii) Zeitlich vorausgegangene Predigt (Verkündigung) und zeitlich vorausgegangene Annahme dieser Predigt durch den Täufling;

(iii) ein beträchtliches, abgerundetes, der Sache Jesu Christi angemessenes Maß an Intensität der Selbstverpflichtung" (Schneider 1979:101).

Hier het ons 'n goeie voorbeeld waar die relasie doop-geloof só skeefgetrek word dat die subjektivisme dreig om die genade (*gratia praeveniens*) van God toe te rank en te verstik! Daarom moet daar klem gelê word op die feit dat geloof "met betrekking tot de in de Doop betuigde en geschonken genade altijd een *volgend*, een *ant-woordend* geloof" (Van Niftrik 1953:297) is. "De genade gaat voorop en het geloof volgt ná" (a.w:297).

Hier skuil egter ook 'n ander gevaar en dit is dat die geloof (as uitvloeisel van die doop) as "ant-woordend geloof", afgeswak sal word. Indien dit gebeur, sou dit net

só goed wees as om water by wyn te gooi. Die verbond het immers twee kante (dupleuries): God se kant (genade) en die mens se kant (antwoord op die genade). Die verantwoordelikheid om die heil, soos beliggaam in die doop, toe te eien (Vorster 1991:247), mag nooit in die skaduwee gestel word nie. Waar hierdie aspek van die doop verwaarloos word, lei dit onafwendbaar tot 'n "geestelike selftevreedenheid" (Vorster a.w:247), 'n "Schlaf-christlichkeit" (Schneider 1979:99).

Miskien moet dit nog 'n laaste keer gesê word: geloof en gehoorsaamheid (die nuwe lewe) gaan nie voorop nie, maar is 'n uitvloeisel van die doop. M.a.w. die doop is nie deel van die etiek soos by Barth en die hele doperse geestestroming nie; dit is die basis van die etiek! Die nuwe lewe van gehoorsaamheid en toewyding aan God is 'n teken dát ek gedoop is en dát ek as verbondsmens die beloftes van God my eie gemaak het. Wie hierdie orde omverwerp, span daarmee, spreekwoordelik, die kar vóór die perde. Ja, wie die doop wil verdien met sy geloof, verwerp sodoende juis in ongeloof Gods genade. Met *sola fidei* het die Reformasie bedoel *sola gratia*, d.w.s. Christus alleen!

In die Gesange word die *sakramentele karakter* van die doop ten volle verdiskonteer. Dat God die handelende *agens* in die doop is, is feitlik deurgaans duidelik. So bv. Ges. 319:1: "Ek is gedoop in God die Vader, die Seun en Heil'ge Gees se Naam en tot u eiendom vergader..." Só ook Ges. 320:1,2,3 en 4. Hy "verbind" (vs. 2) ons deur die doop aan

Homself. Dit is ook Hy wat ons deur die doop by die sterwe en opstanding van Christus "inlyf" (vs. 3). Die relasie: doop-geloof kom egter nie tot sy reg nie. In Ges. 321:2 sing ons wel van: "...dat ons deur die doop versterk word in geloof en hoop." Hier word geloof egter nie gesien as die imperatief wat volg op die indikatief van God se genade nie!

Ons kan vervolgens, ook waardering hê vir die feit dat die etiek (die nuwe lewe) in die Gesange die uitvloeisel is van die doop. Sodoende verhoed dit ons om in die dryfsand van ons eie 'goeie werke' weg te sink. Die nuwe lewe (as 'n oorgegewe lewe) (Ges. 319:2) is 'n uitvloeisel van die doop sodat ek as gedoopte, deur die Heilige Gees, steeds voller die beeld van Christus (Ges. 320:4) kan vertoon. Die passiewe karakter van die gedoopte val egter op. Nêrens word gesing van die dopeling wat 'iets' doen nie. Nêrens kom die imperatief van 'antwoordend geloof' op die doop (Van Niftrik 1953:297) in die teks na vore nie. Dit is God wat ons aan Hom verbind (Ges. 320:2). Dit is ook God wat ons op 'n nuwe weg laat gaan (Ges. 320:3) en ons laat "grootword" (Ges. 321:3) as sy kind. Vraag is: wat het geword van die "verantwoordelikheid" (Vorster 1991:247) om die heil vir jouself toe te eien, om "amen" (Douma 1977:34) te sê op dit wat jy alreeds in die doop ontvang het? Ten slotte is daar twee opmerkings oor die 'doopgesange' wat ek wil maak:

(i) Dit is 'n opmerklike verbetering op die 'doopgesange' van die 1944-bundel. Daar is in die 1978-Gesangboek nie net "aanpassings" (Strydom 1983:188) t.o.v. die doopliedere gemaak nie, maar veral gepoog om 'n teologies ryker betekenis daaraan te verleen (vgl. Ges. 320).

(ii) Tog kry jy die gevoel dat König se "veels te arm doopwaardering" (1986:11) betrekking het. Uit die bespreking het dit dan ook duidelik geword dat daar in die toekoms méér aandag aan die omvattende betekenis van die doop geskenk sal moet word. Die kinderdoop is inderdaad in 'n krisis.

5. TOEKOMSVERWAGTING

Die eskatologie is 'n Bybelse onderwerp wat in die verlede as die stiefkind (Müller 1985:11) van die kerk bestempel is. Nie alleen is daar minder aandag hieraan bestee nie, maar die neiging het ook bestaan om dit te versmal tot 'n eensydige klem op die persoonlike lewe hiernamaals.

In hierdie opsig was Karl Barth met sy dialektiek soos 'n aangename bries wat deur die teologie gewaai het. Volgens hom is die eskatologie 'n belangrike deel van die evangelie van Jesus Christus.⁷⁰ Trouens, hy het selfs sover gegaan om te beweer dat "Christentum das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" (Berkhof 1967:87). Ten spyte van die feit dat hierdie aanhaling dreig om 'n gemeenplaas (Theron 1978:79) te word, het dit nogtans die inherente waarde dat

dit gepoog het om die eskatologie te bevry van die keurslyf van 'n blote "harmloses 'eschatologisches' Kapittelchen am Ende der Dogmatik" (Barth 1924:484). In 'n sekere sin het hy dit ook reggekry om die eskatologie sy regmatige plek te gee deur dit los te maak van die aparte locus wat dit in die tradisionele dogmatiek verower het. Die eskatologie het immers veel meer 'om die lyf' as net 'n onskuldige slothoofstukkie aan die einde van die dogmatiek. Daarom het Barth veral aandag gevra vir die feit dat die eschaton ons elke oomblik plaas op die rand van Gods ewigheid, wat nie 'n veraf fenomeen is nie, maar 'n nabyheid, 'n geweldige aktualiteit wat ons in 'n permanente grenssituasie plaas. Die eschaton loer dus om elke hoek en draai in die hele teologie, oor elke muur wat ons in die kultuur daarteen oprig ... die erns van die ewigheid lê in elke situasie opgesluit (Müller 1985:10).

Met die hersiening van die Gesangbundel is die eskatologie ook op die agenda geplaas. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat die bestaande liedere wat oor die toekomsverwagting handel, nie voldoende is nie. Gevolglik is besluit om "aanvullingswerk"⁷¹ t.o.v. hierdie rubriek te doen. Dit was 'n stap in die regte rigting. Met die eerste oogopslag herinner die 1944 Gesangbundel, wat sy toekomsverwagting betref (ingedeel onder: Dood en ewigheid), jou onwillekeurig aan Barth se veelbesproke "Schlußkapittelchen"! Die aantal liedere (Gess. 181-193) wat agter in die ou Gesangbundel (geïsoleerd) voorkom, het

die indruk geskep dat dit weggesteek en van minder belang is. 'n Duidelike piëtistiese versmalling wat grotendeels oor die dood en die hiernamaals handel, is ook kenmerkend van die inhoud van die Gesange. In die opsig is die 1978-Gesangbundel 'n verbetering op sy voorganger. Die rykdom van die Bybelse boodskap kom soveel méér tot sy reg deur aspekte soos die opstanding, tekens van die tye, eindgerig en die nuwe aarde wat aangesny is.

Tog is daar by my huiwering oor die waarde van die "aanvullingswerk" wat gedoen is, en wel in die sin dat daar oënskynlik nie terselfdertyd aandag aan die teologiese inhoud van die bestaande Gesange geskenk is nie. Dit wil plek-plek voorkom asof nuwe Gesange sondermeer by die oues gevoeg is. So bv. is die aksent op die ewigheid (die Jenseitshoffnung) (die hemel méér as 35x) teenoor die van die nuwe aarde (die kosmologiese eskatologie) ('n skrale 6x!) opvallend. Daarbenewens het die klem wat in die Gesange op o.a. die heiliging (sien: 2.10.2.6) geplaas is, ook die neiging om die *missionêre perspektief* (wat onlosmaaklik aan die koninkryksverwagting verbind is) te verdring en op die agtergrond te skuif. In die bespreking wat volg sal derhalwe na hierdie onderskeie punte gekyk word. Die doel hiermee is dan veral:

(i) om vas te stel of die "aanvullingswerk" van die kommissie nie nét *kwantitatief* nie maar ook *kwalitatief* (m.a.w. teologies) van aard is, en

(ii) om te kyk of die Bybelse toekomsverwagting ten volle verdiskonteer is.

Aangesien die toekomsverwagting in hfst. 3 redelik breedvoerig bespreek is, lyk dit my sinvol om op hierdie stadium slegs 'n kort opsomming van die volgende onderwerpe te gee nl. *individuele toekomsverwagting* (die dood en die tussentoestand) en die *universele toekomsverwagting* (die tekens van die tye, die wederkoms, die opstanding, die laaste gerig, die nuwe aarde, die hemel en die hel). Origens sal daar in die teologiese bespreking na die volgende gekyk word: 'n *Bybels verantwoorde toekomsverwagting, die sending in eskatologiese verband en die nuwe aarde.*

5.1 Individuele toekomsverwagting

5.1.1 Die dood

In die *meditatio futurae vitae* kom die werklikheid van die dood telkens na vore. Die dood "ist nicht der Freund sondern der Feind" (Kreck 1966:153). In die Gesange is dit egter duidelik dat die gelowige nie die dood hoof te vrees nie (Gess. 27:3; 44:2 en 138:1). Die lewe hou ook nie by die dood op nie, m.a.w. agter die dood is slegs 'n komma! Die dood is daarom 'n *deurgang* tot die ewige lewe (Gess. 27:3; 68:4 en 175:1).

5.1.2 Die tussentoestand

Oor die *status intermedius* is daar nie eenstemmigheid onder teoloë nie. Tog is dit die mening van Althaus dat "die Lehre vom Zwischenzustande ist durch und durch individualistisch" (1949:156). Daarbenewens bevorder dit ook die skolastiese mensbeeld van die *trigotomie*. In die Gesange is daar ooglopend reste van sodanige *status intermedius*. Daar word o.a. oor die doderyk (Gess. 180:4; 245:10 en 281:2) gesing. In die bekende Ges. 292:1 & 4 word die vermoede dat 'n tussentoestand erken word, bevestig: "Rus my siel, jou God is Koning...." Volgens Althaus is hierdie elemente in die teologie nie net 'n bewys van individualisme nie, maar ook van *spiritualisme* en *akosmisme* (1949:157).

5.2. Universele toekomsverwagting

5.2.1 Tekens van die tye

Die *signa praecursoria* is in die verlede dikwels as "kilometerpaaltjies op de grote heerweg der geschiedenis" (Runia 1978:36) bestempel. In werklikheid is dit niks meer nie as "ein Alarmruf" (Kreck 1966:191) wat die gelowiges tot *waaksaamheid* moet oproep. König wys daarop dat die tekens van die tye alreeds in Bybelse tyd vervul is (1972:463 e.v.) wat beteken dat die wederkoms die afgelope 19^e eeu enige tyd kon plaasvind. In die Gesange is dit duidelik dat die eindverwagting uit en uit *futuristies* (endgeschichtlich) van aard is (sien die bespreking wat volg: 4.5.1). Die tekens

van die tye is ook nie in die Gesange gebruik om die werklike *nabyheid* van die wederkoms te beklemtoon nie. Daar is slegs melding gemaak van die *dae van vervolging* (Ges. 165:2), die *ongeregtigheid wat vermeerder* en die *liefde wat verkoel* (Ges. 165:3), die *vyeboom wat bot* (Ges. 170:1) en die *antichris* (Ges. 165:1), sonder dat die dringendheid wat hierdie tekens in die Nuwe Testament kenmerk, tot sy reg kom.

5.2.2 Die wederkoms

In die Gesange word die volgende aspekte van die wederkoms vermeld:

- (i) Dit is *kosmies* van aard (Gess. 73:3; 142:3; 154:2 en 171:1).
- (ii) Dit sal in *heerlikheid* plaasvind (Gess. 81:3,4; 154:2 en 171:3).
- (iii) Dit sal *sigbaar* wees (Gess. 73:3; 142:3; 173:3 en 180:2).

Die Gesange beklemtoon ook die feit dat die tussentyd (Jesus se geboorte tot by die wederkoms) nie 'n ledige tydperk is nie maar wel 'n tyd is waarin die Kerk van Christus moet *besig* wees! (Gess. 173:5 en 223:5). Uit die bespreking oor die wederkoms het dit veral duidelik geblyk dat die Gesange nie volkome daarin slaag om die dringendheid van 'n *Nah-erwartung* te artikuleer nie!

Die *resurrectio carnis* word in die Gesange aangetref ten spyte van die feit dat die 'siel' van die mens (sien: 2.3.5) méér prominent gestel word as die liggaam.

Daar word in die Gesange veral benadruk dat die gelowiges op die laaste dag opgewek sal word (Gess. 180:3 en 289:2), dat die opstanding van die dooies in die opstanding van Christus gefundeer is (Ges. 147:1), dat dit *liggaamlik* is (Gess. 202:2 en 246:3) en dat dit 'n *verheerlikte* liggaam sal wees (Ges. 245:9).

Die eindoordeel is 'n oomblik van ontmaskering (Bavinck 1977:211) waar almal voor die regterstoel van Christus sal staan. In die Gesange word hierdie oomblik soos volg gereflekteer:

- (i) dit is 'n oordeel oor *alle mense* (Ges. 72:3).
- (ii) dit is *noëties, openbarend, bekendmakend* van aard (Gess. 72:3 en 169:1).
- (iii) Dit is 'n *regverdige oordeel* (Ges. 72:4).

5.2.3 Die hel

Die hel is 'n omstrede onderwerp in die Christelike tradisie. In die Gesange word die volgende aspekte belig:

- (i) dit is die *woonplek* van die duiwel en sy magte.
- (ii) die hel en sy magte is *oorwin* (Gess. 129:1; 151:3 en 245:4).
- (iii) Die hel as 'n *ewige lot* vir diegene wat buite Christus sterf (Gess. 9:3 en 277:4).

Die leer van die *apokatastasis pantoon* is hiermee dus van die hand gewys.

5.3 'n Paar opmerkings oor 'n Bybels verantwoorde toekomsverwagting

In 'n era waarin só baie omwentelinge en ontwikkelinge 'n vraag oor die toekoms plaas, word die leer oor die 'laaste dinge' uiters relevant. Die nood van twyfel oor en vrees vir die (donker) toekoms en die nood van 'n gesekulariseerde materialisme wat aan ons totale lewensbestel vreet, bring ons daartoe om opnuut oor die eskatologie na te dink. Dit is immers die taak en roeping van die kerk (as kosmies-eskatologiese teken)⁷² om die wêreld, wat die trauma van 'n kultuurskok (Toffler 1971:19) moet verwerk, weer nuwe hoop te gee en voor 'n beslissing te stel met betrekking tot dít wat kom - nee, met betrekking tot Hóm wat kom! (Müller 1985:14).

'n Kontemporêre besinning vanuit gereformeerde geledere oor die toekomsverwagting is dus 'n *sine qua non*. 'n Mens kan beswaarlik met Buri verskil wanneer hy daarop wys dat ons vir 'n lang tyd "die Eschatologie vorwiegend den sog. Sekten als ihre Spezialität überlassen und sie in der Dogmatik zu einem harmlosen Schlußkapittelchen von wenigen Paragraphen hat werden lassen..." (1973:200). 'n Besig-wees met die eskatologie kan ook 'n pynlike ervaring wees. Dit kan soos Totius se wag-'n-bietjie langs die pad, vol dorings wees "wat vreeslik haak en steek."⁷³ Daarom maan Berkouwer

ons om hierdie onderwerp met groot omsigtigheid te benader. Hy sê: "In de verwachting is grote soberheid en voorzichtigheid nodig, een ware bezorgdheid voor alle fantasie en constructie, waarbij de mens meer en andere dingen zou gaan verwachten dan die beloofd zijn" (1961:9). Van meet af aan is dit ook duidelik dat 'n Bybelse toekomsverwagting, per definisie, nie gelyk is aan 'n goedkoop fortuinvertellery nie. Dit is nie 'n okkulties-parapsigologiese 'inloer' agter die gordyn van die ewigheid waardeur alles tot in die fynste detail voorspel en beskryf kan word nie.⁷⁴ Inteendeel! Volgens Paulus kyk ons nog in 'n dowwe spieël en sien ons 'n raaiselagtige beeld (1 Kor. 13:12). Daarom sal 'n Bybels verantwoorde toekomsverwagting ook nooit alle vrae kan beantwoord of die tipies menslike nuuskierigheid kan bevredig nie! (Heyns 1978:393).

In die kerkgeskiedenis en die dogmageskiedenis is onder die eskatologie byna sonder uitsondering verstaan: "Lehre von den 'Letzten Dingen' (ta eschata, Jes. Sirach 7,36; in der Vulgata V. 40: novissima), d.h. von dem Letzten, dem Ausgang, dem Ende" (Althaus 1949:1). Onder eskatologie is dan ingedeel leerstukke soos die wederkoms van Christus en die tekens van die tye wat daarmee saamhang (bv. die antichris, die bekering van Israel, die voltooiing van die sendingprediking, die groot verdrukking, die duisendjarige vrederyk), asook die opstanding, die eindoordeel en uiteindelik die nuwe hemel en die nuwe aarde (König 1970:19,20). Die tipering van die eskatologie as slegs die

leer oor die 'laaste dinge' is in die verlede dikwels bevraagteken en o.a. deur Ott as "sachlich nicht ganz zutreffend" (1973:189) bestempel. Die rede hiervoor is dat dit eventueel tot 'n versaak-liking, 'n Verdinglichung, "een depersonalisering van het eschaton" (Berkouwer 1961:11) kan lei. Dan val die klem al te maklik op die *eschata* (dinge!) en nie op die *eschatos* (Christus!) nie. Tog, ten spyte van die inherente gevaar wat in hierdie terminologie opgesluit lê, voel Berkouwer hom gedronge om te pleit vir die behoud daarvan (1961:11). Die *raison d'être* hiervoor is dat dit as kritiek (teenvoeter) op die sg. 'personalisme' moet dien. "Het personalisme concentreert het eschaton in de persoon van Jesus Christus op een zodanige wijze, dat vanuit dit 'komen' en deze 'ontmoeting' nauwelijks of geen ruimte meer oorblijft voor de laatste *dingen*" (Berkouwer a.w:11). Die 'persoonlike' ontmoeting absorbeer dus alle 'ding'-matigheid⁷⁵ en beteken 'n enorme verskraling en verarming van die eskatologiese verwagting, waarby 'n mens ten slotte die vraag moet stel wie en wat nog werklik verwag word! Ooglopend is die feit dat 'n Bybelse eskatologie nie uitverkoop is aan eensydighede nie. Die 'laaste dinge' het dus ook 'n belangrike waarde in die teologiese sisteem. Net so sou dit 'n growwe mistasting wees om die toekoms ten koste van die hede (en andersom) te beklemtoon. Kenmerkend van die eskatologie is eerder die dialektiek, die "Spannung zwischen den Zeit" (Kreck 1966:43), die "Dialektiek zwischen dem 'Jetzt-schon' des Glaubens und dem 'Noch-nicht' des

Erwartens" (Weber 1962:725). 'n Sprekende voorbeeld van sodanige eensydigheid vind ons by Kreck met sy heilshistoriese benadering. Ten spyte van die belowende opskrif van sy boek: *Die Zukunft des Gekommenen* (1966), laat val hy die klem in die eskatologie volledig op die "Zukunft Jesu Christi" (a.w:199). Vir hom is die toekoms (tydsaspek) dus die volledige inhoud van die eskatologie. Sonder om hierdie punt nog enigsins breër uit te werk (dit is immers nie ons doel om 'n dogmatiese verhandeling oor die toekomsverwagting uit te werk nie), kan daar ten slotte melding gemaak word van die opwindende konsipiëring van König se eskatologie. Vir hom speel die tydsaspek (Verlaufzeit)⁷⁶ nie die enigste rol nie aangesien Christus die *eschatos* én die *telos* van die skepping is. Anders as bv. by Barth, wat die eskatologie eers by die opstanding van Christus laat begin, wil König die *hele geskiedenis* van Christus (dus: vanaf die inkarnasie tot en met die wederkoms) as eskatologie dui. Daarom is eskatologie, per definisie, vir hom dan ook *teleologiese Christologie* (1970:188).

Dit bring ons vervolgens by die inhoud van die Gesange. Opnuut staan ons voor die belangrike vrae: Wat sing ons in die Gesange oor die toekomsverwagting? Waar lê die aksente? Watter kategeties-didaktiese waarde het die Gesange vir die toekomsverwagting vir die gewone lidmaat in die kerkbank? Uit die staanspoor is dit duidelik dat die Gesange in die eskatologie 'n *futuristiese* weg bewandel. Dit wemel van

voorbeeld waar die gelowige slegs ingestel is op die heerlijkheid van die hiernamaals. In Ges. 4:2 word byvoorbeeld gesing van Jesus wat vir ons sondes gesterf het.⁷⁷ Onmiddellik hierna verskuif die toneel na die ewigheid: "Maar eendag sal ek hulde bring, in heerlijkheid u Naam besing, u waarheid en genade." Die woorde: *eendag*, *eens* en *eenmaal* (wat die tydsaspek aksentueer) word dikwels gebruik (vgl. o.a. Gess. 9:4; 29:4; 94:1; 283:2; 288:2). Daarteenoor vind ons in die Bybel se wederkomsverwachting eerder woorde soos 'gou' of 'spoedig' wat die dringendheid van die Nah-erwartung onderstreep. (Sien ook die bespreking in: 3.5.2.2 pt. iv). Daarbenewens het die Gesange wat oor die toekomsverwachting handel ook 'n sterk *individualistiese* inslag.⁷⁸ Ges. 29:4 is 'n gepaste voorbeeld waar die gelowige voorgestel word as iemand wat ingevisier is op die "saligheid en vrede" wat eens geniet sal word! So ook Ges. 40:3: "O mens, bedink die ewige lewe, jou onverdiende erfenis, waar jy van heerlijkheid omgewe, met God en al sy kinders is."

Laat ons egter onmiddellik 'n moontlike misverstand uit die weg ruim. Die toekomsverwachting ('n uitsien na die ewigheid saam met God - vgl. Ges. 288:2) is op sigself natuurlik nie onbybels nie! Trouens, die kritiek is nie gerig teen die feit d at die Gesange oor die toekoms (as eendag) sing nie, maar juis dat dit sl egs oor die toekoms sing! Teen s  'n beskouing maak Berkhof byvoorbeeld ernstig beswaar, want vir hom is die toekoms "bevestiging, uitbreiding en voltooiing

van wat God in verleden en heden heeft gedaan" (1967:16). Wanneer die eskatologie egter in Christus gefundeer word (soos by König die geval is), is dit eintlik vanselfsprekend dat die hede, verlede én toekoms ewewigtig geevalueer sal word. Ongelukking is hierdie dimensie in die Gesange totaal afwesig.

5.4 Die sending in eskatologiese verband

Die grootste dreigende gevaar vir 'n gesonde, Bybelse sendingperspektief is die groeiende individualisme en privatisme van die Weste. Ons het oor jare heen hierdie 'onheil' aangewakker deur die Piëtistiese beskouing van "das Heil als die 'persönliche Bekehrung' des Einzelnen" (Jacob 1972:5) in die prediking (asook die kerklied) te akkommodeer. Sodoende is 'n sterk vertikalistiese dimensie en spiritualiteit in die godsdiens en die kerk ingedra wat eventueel tot 'n geestelik-miopiese toestand, 'n ongesonde "introversie" (Berkhof s.j:42) lei!

Visser't hoof het in Uppsala in sy referaat: "*Der Auftrag der ökumenischen Bewegung*", reeds duidelik gewaarsku: "Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren und ist dann nicht nur in sich selbst fade und kraftlos, sondern auch für die Welt unnütz. Hingegen würde ein Christentum, das infolge einer Konzentration auf die vertikale Dimension seine Verantwortung für das Gemeinschaftsleben vernachlässigen würde, die Inkarnation verleugnen, die Liebe Gottes zur

Welt, die sich in Christus dargestellt hat" (Jacob 1972:3). Die kerk van Jesus Christus is ten volle *ekklesia*, uit die wêreld uitgeroep, maar dan nie in die sin van wêreldmyding nie. Die kerk is juis uit die wêreld uitgeroep (geheilig!) om weer in die wêreld (as geheiligdes!) ingestuur te word. Immers Jesus Christus het sy lewe gegee vir die heil van die wêreld. Daarom is dit haas ondenkbaar dat die sending by baie gemeentes in ons land nie meer die hoogste prioriteit geniet nie. Trouens dit is 'n skokkende feit dat lidmate van Sondag tot Sondag slegs bereid is om die evangelie van genade aan te hoor, maar nie sêlf bereid is om hierdie evangelie van genade verder uit te dra nie. Barth het hierdie saak in 'n ernstige lig beskou. Vir hom is daar net één kriterium wat geldig is: "Als diese in die Welt ausgesendete, als Missionskirche ist sie Kirche Jesu Christi oder sie ist es gar nicht" (1967:219-20).⁷⁹ Hiermee word die een Bybelse waarheid weer opnuut onderstreep en dit is: sending is nie opsioneel nie! Dit is nie 'n 'ekstra', bo- en behalwe al die ander funksies van die kerk nie. Onder die sendingopdrag staan in groot letters geskryf: nie onderhandelbaar nie!

Waar gelowiges hulle wêreldvisie verloor en krampagtig vasklou aan die standpunt van: "Des Christen Hoffnung und Ziel lag im Himmel..." (Jacob 1972:6), ontstaan 'n "egoïstiese kerkbegrip" (König 1970:385). Dit sien 'n mens duidelik in die tyd van die Hervorming (by name Calvyn) toe die sending "niet de aandacht had, waarop zij op bijbelse

grond aanspraak mag maken" (van den Berg 1959:10). Vir die Reformatore was die kerk veel meer die moeder van die gelowiges en die wêreld die kerk se vyand, sodat hulle beswaarlik die gelowiges sêlf as die kerk, en die wêreld as die gelowiges se arbeidsveld gesien het (König a.w:385). Hierdie gevaar dreig steeds om die kerk te oorweldig. In plaas daarvan om God se gestuurdes na die wêreld te wees, kan dit gebeur dat gelowiges hulle van die wêreld onttrek. Dan word die kerk 'n terugtrek in die laer ('n "Zufluchtsort der Innerlichkeit"),⁸⁰ 'n afsonderingsaksie waar ons mekaar geestelik warm broei (van Niekerk 1986:100). Só (ver)word die kerk van Christus "zum Getto der Frommen und zu einem Entlastungsinstitut für diejenigen, die noch eine religiöse Antenne besitzen" (Jacob a.w:10).

Daar is ook baie geskryf en gedebatteer oor die vraag of die sending (apostolaat) as funksie of as wese van die kerk bestempel moet word. Bosch is egter daarvan oortuig dat die kerk 'n funksie van die sending is, "nicht die Mission eine Funktion der Kirche" (1959:195). Die beperkte ruimte wat ons studie ons vir hierdie onderwerp toelaat, verhinder ons egter om op hierdie punt uit te brei. Tog is ek van mening dat 'n mens jou volkome met Durand se standpunt kan vereenselwig wanneer hy opmerk: "die sending is nie maar net 'n funksie van die kerk nie, maar 'n wesensnoodwendige uiting daarvan" (König 1970:386). Die *interim fase* ("...der Zeit, in der wir stehen, zwischen der Auferstehung und der Wiederkehr Christi...")⁸¹ is die tyd van die Heilige Gees

(van der Merwe 1981:125) en daarom ook die "Gnadenzeit, die Gott in seiner Langmut der Welt gewährt zur Busse (vgl. Röm. 2,4; 2 Petr. 3,9)" (Bosch 1959:197). Die opdrag van Matt. 28 om al die nasies in die visier te kry vir Gods koninkryk, het op Pinksterdag simbolies 'n werklikheid geword toe die evangelie verteenwoordigers uit al die volke van die destyds bekende wêreld verkondig is (vgl. Hand. 2:5-11). Gelowiges is met die krag van God vervul (Hand. 2:4) en die Woord is in verskillende tale aan mense gebring. Newbigin is daarom in die kol wanneer hy die sending as "a spinoff from Pentecost" (van der Merwe 1981:128) tipeer. Die Geesvervulde gelowiges (die kerk) het die sending as 'n opdrag, gesien wat in die eindtyd ten volle tot uitvoer gebring moes word.

'n Paar ander belangrike opmerkings oor die sending is nodig om geaksentueer te word. In die eerste plek is die sending nie antropologies nie, maar wel teologies gefundeer. "Gott selber missioniert, nicht wir. Die Mission ist Gottes eschatologische Tat" (Bosch 1959:198). Die *missio ecclesiae* is daarom ten diepste 'n *missio Dei*. Dit sien ons duidelik in Joh. 20:21: "Soos die Vader My gestuur het, stuur Ek julle ook." Hierdie woorde onderstreep maar net weer die feit dat sending nie opsioneel is nie, maar eerder "een opgelegde noodzaak" (Berkouwer 1961:168). Die kerk is die *gestuurdes* wat, volgens König se eskatologiese ontwerp, impliseer dat die kerk die mense is in wie én deur wie Jesus Christus die eschaton realiseer (1972:385). Die sending in

die Nuwe Testament kom dus "in eschatologiesch verband voor en in geen ander verband" (Van Ruler 1978:82). Die eerste gemeente was terdeë bewus van die "begrentzen Gnadenzeit" (Bosch a.w:197) en die feit dat die *kairos*, die welaangename tyd, aangebreek het en dat die *massa perditionis* nog buite die koninkryk van God staan. Gedring deur die liefde van Christus word die gelowiges opgeroep om die tyd te benut en die verlore nes in te bring (Gal. 6:10; Kol. 4:5; 1 Tim. 2:6). "Gods familie is groot", reken Noordmans (1980:61). Hy wil daarom nie dat iemand verlore sal gaan nie. Hy wil hê dat *almal* hulle moet bekeer (2 Petr. 3:9).

Die sending is, volgens Van Ruler, ook onmiskenbaar "een van de tekenen der tijden en wordt omschreven als het kerygma van het evangelie van het koninkrijk" (1978:83).⁸² In Matt. 24:14 lees ons: "En hierdie evangelie van die koninkryk sal in die hele wêreld verkondig word, sodat al die nasies die getuienis kan hoor. Eers dan sal die einde kom." Oppervlakkig bekyk, sou 'n mens kon dink dat dit beteken dat die wederkoms van Christus nog nooit voorheen gedurende die afgelope 19 eeue naby kon gewees het nie, aangesien die evangelie eers in hierdie eeu oor die hele wêreld verkondig is. Tog stel Paulus dit *expressis verbis* dat hierdie evangelie alreeds die hele wêreld bereik het (Kol. 1:6, 23) en dat hy die prediking tot sy volle reg gebring het en al die heidennasies dit gehoor het (2 Tim. 4:17).⁸³ Om dit te begryp, moet ons onthou wat die wêreldbeeld van die apostels was. In hierdie lig is dit duidelik dat Jesus Christus in

die 19 eeue wat verby is, werklik enige oomblik kon gekom het, en dan sou geen teken onvervuld gewees het nie (König 1970:466).

In die Gesange is dit duidelik dat 'n oorbeklemboning van die *heilsindividualisme* met 'n gepaardgaande *Jenseits-hoffnung*, die aanleidende faktor is waarom die sending nie tot sy volle reg kom nie. In Ges. 82:2 het ons bv. 'n sprekende voorbeeld (te midde van baie ander!) hiervan: "God stuur sy Seun op aarde neer om mens te word, die Hemelheer. Hy kom van sonde jul bevry en vir die hemel voorberei." Wat die inhoud van hierdie Gesangvers betref kan 'n mens nie anders as om die woorde van du Preez in berekening te bring nie. Hy sê: "In Bybels-eskatologiese verband gesien, is die kerk nooit maar net 'n 'waiting room for eternity' nie. Dit het 'n missie wat 'n weerklank is van die visie van die komende triomf van God" (1992:124).

Op die keper beskou word daar slegs in Gess. 222 en 224 effektief oor die sending gesing! In Ges. 222:1 kom iets van die dringendheid van die sending na vore: "Bring aan die volke die boodskap van hoop en bevryding! So sê die Here verkondig al verder die tyding : "Daar is my Knege! Hy bring na nasies die reg. Volg Hom getrou in sy leiding." Die dringendheid word in vs. 3 verder onderstreep met die woorde: "Duisende wag op sy leer - laat ons hul nood nie vergeet nie." In vs. 4 word twee belangrike waarhede aangesny, t.w:

(i) dat ons die oproep tot sy diens nie mag weier nie. Alhoewel hier nie eksplisiet na die sending verwys word nie, aanvaar ons in die konteks dat dit wel die geval is. Dit herinner aan Berkouwer wat na die sending as "een opgelegde noodzaak" (1961:168) verwys het.

(ii) dat ons slegs "medestryders" van God is. Hyself is die "troue bevryder" wat ons (as sy instrumente) in die oesveld (Matt. 9:38) instuur.

In Ges. 224:2 kom die sendingopdrag van Jesus aan sy dissipels (Matt. 28:19) ter sprake. Die kerugma aan die "hele wêreld" is hier sentraal. In vs. 3 word die motief, die dryfveer agter die sending dan ook aangesny, want: "...laat liefde ons ook dring. Bring sondaars tot bekering, wil u gemeente bou." Die funksie van die sending is: *vermeerdering* en *uitbreiding*. Die Heid. Kat. Sondag 48 antw. 123 (b) praat dan ook van die bewaring en die groei van die kerk van Jesus Christus.⁸⁴ Origenes word daar in die Gesange gewys op die feit dat ons die boodskap moet oordra (Ges. 190:3), dat ons moet getuig (Ges. 212:4) en dat ons 'n werktuig van die Heilige Gees (Ges. 214:4) moet wees. Vgl. ook Gess. 12:1; 17:3; 146:1; 149:3; 164:3; 206:1; 208:2 en 211:2.

Die konklusies waartoe ons gekom het, is soos volg:

(i) Die *onderbeklemtoning* van die sending in die Gesange kan maklik die indruk skep dat dit nie belangrik is nie! In die lig van die heilsindividualisme (wat *oorbeklemtoon* word)

mag dit die gedagte stimuleer dat jou eie verlossing en verhouding met God voorop staan en dat alles wat daarmee saamgaan (soos bv. die sending) van sekondêre (opsionele) belang is. Hierdie beeld sal in die toekoms reggestel moet word.

(ii) In Gess. 222 en 224 word wel oor die sending gesing, maar dit is alles in die meervoud (ons). Nêrens skemer die gedagte deur dat die sending 'n opdrag aan elke *individu*, die gelowige lidmaat van die kerk, is nie. As ons in gedagte hou dat daar onder lidmate van die NG Kerk die valse persepsie leef dat sendingwerk slegs deur 'n klompie sendelinge gedoen word, is die inhoud van die Gesange nie voldoende om hierdie 'wanindruk' die nek in te slaan nie. Barth het dit sterk beklemtoon dat elke gelowige "Mitverantwortlicher wird für die Ausführung des die Gemeinde konstituierenden Missionsbefehls...." (1967:220).

(iii) Nêrens word die sending enigsins met die toekomsverwagting in verband gebring nie. Dit moet as 'n leemte in die Gesange beskou word. Bosch is daarvan oortuig dat: "Mission und Eschatologie gehören wesentlich zusammen....." (1959:196).

In die lig van die onderbeklemtoning van die sending in die Gesange, reken ek dit sinvol om met die woorde van Kotzé te volstaan: "Hoe gesonder die kerk is, hoe aktiewer en kragtiger sal sy sendingprogram wees. Hy vind juis dikwels die opwekking van sy eie krag en die bevordering van sy eie heiligmaking in die uitgaan en die uitvoering van sy

sendingopdrag" (s.j:6). Hopelik sal die inhoud van 'n toekomstige (hersiene) Gesangbundel iets hiervan reflekteer!

5.5 Die nuwe aarde

As Christene leef ons in die verwagting van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde wat God belowe het en waar die wil van God sal heers (2 Petr. 3:13). Ook in die Ou Testament word die belofte van 'n omvattende skepping gehoor: "Ek gaan 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde skep; aan die wat daar nou is, sal daar nie meer gedink word nie, hulle sal nie onthou word nie. Wees bly en jubel....." (Jes. 65:17,18). Hierdie belofte impliseer dat God, ten spyte van die dwarsboming van die sonde, nog steeds sy oorspronklike skeppingsdoel bereik: sy kinders sal met Hom op die aarde leef. Nie as 'n nova creatio nie (dit sou immers die dwarsboming deur die sonde verabsoluteer) maar as re-creatio!

In die kerkgeskiedenis is hierdie Bybelse waarheid nie altyd sonder slag of stoot aanvaar nie. Trouens, die "religieus-soteriologies egocentrisme" (Berkouwer 1961:267) (resp. spiritualisme) het sigself nog altyd met mag en mening téén die eskatologies-kosmiese perspektief verset. Ten spyte van die feit dat die Gereformeerde tradisie onwrikbaar vashou aan die 'aardsheid' van die heil, het die piëtistiese Jenseitshoffnung met sy goue strate en poorte van pêrels dit reggekry om die verbeelding van die gewone lidmaat oor die 'hiernamaals' gaande te maak. Selfs in die kerklied word daar met gloed gewag gemaak van die 'hemel-woning' (o.a.

Gess. 19:2; 138:2; 141:3; 158:3; 226:5)⁸⁵ wat op elke 'pelgrim' op sy reis na die ewigheid wag. "Zó troost zich het volk. Met de waan van een hemel" (Van Niftrik 1972:16). Die vraag is: is dit hemel óf aarde? Waar lê ons heil (eindbestemming) werklik? Is dit hiér (op aarde) of is dit dáár (in die hemel)? Om hierdie vraag enigsins bevredigend te beantwoord is dit nodig om vas te stel wat onder die begrip 'hemel' verstaan word. Immers, teologie is"een kritische bezigheid" (Van Niftrik 1972:24), dit is *fides quaerens intellectum*. Dit is dus die taak van die teoloog om alle begrippemateriaal te toets aan die *norma normans* van die Skrif. Vir die fundamentalis mag dit (vanweë sy bepaalde teologiese invalshoek) na 'n onnodige hermeneutiese vermoëienis lyk. Die Skrif word (volgens die fundamentalis) letterlik geïnterpreteer, wat beteken dat die hemel sondermeer *vis-à-vis* die aarde beskou word. Só eenvoudig en klinkklaar is dit egter nie, want wanneer die woord 'hemel' val, kan dit maklik misverstaan word. Is die hemel 'n bo-aardse geluksoord, 'n Valhalla vir salige siele? Is die hemel 'n plek waarheen die dood ons promoveer om so vir ewig die stof van die aarde van ons voete af te skud? (Rossouw 1981:87). Hierdie vrae roep om 'n antwoord. Dit is des te meer dringend vanweë die feit dat 'hemel' en nuwe aarde resloos langs mekaar in die Gesangbundel geplaas is.

Volgens Ubbink was die hemel en die aarde aanvanklik (volgens God se skeppingsbedoeling) as 'n eenheid beskou. Hy sê: "Er staat niet dat God uit zijn woonplaats de hemel

daalde om de aarde te maken. God is en in den beginne schiep Hij. In Gen. 2 lezen we: Toen God op de zevende dag het werk voltooid had, rustte Hij. Er staat niet: toen ging Hij weer terug naar de hemel, integendeel, Hij blijft op de aarde en formeert de mens en Hij plantte een hof in Eden. Hij bemoeit zich ook verder met Adam en geeft hem zijn geboden" (1981:27). Dit is die mens (met sy sonde!) wat God in die rede geval het, en só van die hemel en die aarde twee wêrelde gemaak het wat teen mekaar vloek (Rossouw 1981:88). Die *platoniese dualisme* het met die tyd gekom en van hierdie skeiding 'n onoorbrugbare kloof gemaak deur die *geestelike* (as die ideale, die hemelse!) teen die *stoflike* (die aardse, die sondige!) af te speel. Soveel só dat ons met oortuiging in die Gesangbundel sing: "Waarom sal ons op hierdie aarde verlang na alles wat vergaan? Dit alles het vir ons geen waarde"! (Ges. 156:1). "Met Hom gaan ons die hemel in..." (Ges. 156:2).

Tog mag die hele konsep van die 'hemel' ook nie sondermeer verwerp word nie. "Immers: allereerst wordt die 'hemel' mèt de 'aarde' getekend als Gods creatuur" (Berkouwer 1961:270). In Gen. 1:1 word uitdruklik gesê: "In die begin het God die hemel en die aarde geskep."⁸⁶ Dikwels word die hemel ook téénoor die aarde gestel as veel 'hoër' en as die *locus de Deo*. "Soos die hemel hoër is as die aarde..." (Jes. 55:9). "Die hemel is net vir die Here, maar die aarde het Hy aan die mense gegee" (Ps. 115:16).⁸⁷ Ons moet dus vanuit die wese van God en die wese van die ruimte as

liefdesruimte, aan die *ruimtelikheid* van die hemel vashou (König 1970:504).⁸⁸ Daarmee is alles nog nie gesê nie. Die *onbegryplikheid* en die *andersheid* van die hemel moet ook beklemtoon word, want dit is die *locus de Deo*. Juis daarom is dit onvoorstelbaar, onbegryplik, met geen ander werklike óf denkbeeldige plek te vergelyk nie en daarom nie te beskryf of selfs aan te dui nie (König a.w:504). Daar is dus, volgens Van Niftrik, "geen ontologie van de hemel an sich mogelijk" (1972:70). Dit is God se woonplek en kan alleen in verhouding met Hom ter sprake kom. "Wie God zegt, zegt ook hemel" (Van Niftrik a.w:68). Daarom is die 'hemel' ook iets anders as die Jenseits.⁸⁹ Die Jenseits is, in die woorde van Rossouw, die Valhalla vir salige siele, die ewige tuiste "voor de vromen" (Van Niftrik a.w:71) en daarom ook gans anders as die nuwe aarde van Open. 21. Althaus is selfs bereid om in die taal van die godsdiens (as synde die taal van die gewone lidmaat) die begrip 'hemel' te akkommodeer mits dit nie die "Preisgabe dieser Welt als Welt, als Schöpfung Gottes" (1949:361) impliseer nie.

In die Bybel is dit duidelik dat die *eschaton* konkreet in die nuwe hemel en aarde (Open. 21) gerealiseer word. Dit sal egter deur die oordeel heen plaasvind! Volgens 2 Petr. 2:10 sal die hemel met 'n gedruis verdwyn en die aarde met alles daarop, vergaan! Vir die nie-teoloog is dit uiters moeilik om te begryp. Die Gereformeerde teologie het dan ook (om dit meer verstaanbaar te maak?) 'n onderskeid tussen die *accidentia* (wat vergaan) en *substantia* (wat bly) getref

(Berkouwer 1961:280). Die aarde sal nie vergaan in die sin van 'n *annihilatio mundi* nie, maar wel *gesuiwer* (bevry)⁹⁰ word. Daarom is dit teologies nie korrek om van die *nova creatio* te praat nie. Volgens Bybelse voorstelling is dit eerder 'n *re-creatio*, want: "Substantieel gaat er niets verloren" (Berkouwer 1961:279). Die feit dat daar *kontinuiteit* tussen die ou en die nuwe aarde bestaan, het egter niks met die inherente kwaliteit van die geskapene te maak nie. Inteendeel! Die feit dat die aarde nuut gemaak word spreek enkel en alleen van die trou van God. Dit is die *Leitmotiv!* Ps. 138:8 staan dan ook borg daarvoor dat God die werk van sy hande nie uit sy hande laat glip nie (Theron 1978:12). Immers: "Die Treue Gottes ist das 'Kontinuum' zwischen Schöpfung, Versöhnung und Erlösung...." (Weber 1959:631).

Dit is 'n opwindende gedagte dat God nie die skepping prysgee, inruil vir 'n ander, *nova creatio* nie, maar dat Hy deur 'n (mags-)daad van herskepping vir ons hierdie aarde nuut (splinternuut!) gaan maak. Thurneysen kon met oortuiging skryf: "Die Welt in die wir kommen in der Zukunft Jesu Christi, ist also keine andere Welt, sie ist diese Welt, dieser Himmel, diese Erde, aber beide vergangen und neu geworden. Diese Wälder, diese Felder, diese Städte, diese Straßen, diese Menschen werden es sein, die der Schauplatz der Erlösung sein werden" (1931:209). Op 'n vraag aan Barth oor die eskatologie het hy soos volg geantwoord: "Ja zeker, zoals u en ik, zoals wij hier bij

elkaar zitten, so kom alles terug. Het kleinste vliegje uit de tyd van Hannibal kom terug. Niets is vergeefs geweest" (Dekker, et al 1969:129). Dit noop jou om die vraag te vra: hoe sal dit op die nuwe aarde lyk? Berkouwer waarksu enersyds teen 'n "fantaseren over het einde" (1961:296) maar stel dit andersyds duidelik dat ons nie grense moet stel aan die eskatologiese wonderdaad van God nie! Wat ons wel weet is dat die nuwe aarde veel méér as 'n *restitutio ad integrum* sal wees.⁹¹ Waar God byvoorbeeld in die begin slegs die mens op aarde besoek het (Gen. 3:8), sal Hy op die nuwe aarde by ons kom woon (Open. 21:3). In die begin is daar sprake van 'n *tuin* (Gen. 2:8), maar op die nuwe aarde is daar 'n *stad* (Open. 21:2).⁹² Trouens, in die begin het God *hemel* en aarde gemaak en volgens die Ou Testament is God in die *hemel* en die *mens* op die aarde (Gen. 1:1; Pred. 5:1). In Open. 21-22 kom die nuwe hemel egter nie meer selfstandig en téénoor die nuwe aarde ter sprake nie. Hier sien Johannes 'n "nuwe hemel en 'n nuwe aarde" (Open. 21:1) en maak dan nooit weer van die "nuwe hemel" melding nie! (König 1970:509). Hieruit kan ons die afleiding maak dat hemel en aarde één is en nie meer hemel teenoor aarde nie. Miskotte het tot dieselfde slotsom geraak: "Niet de mensen gaan naar de hemel, maar de hemel gaat naar de mensen" (Visser 1980:249). Om tuis te kom op die nuwe aarde sal dus niks minder wees nie as hemel op aarde. Daarom roep die gemeente van die Here in die tussentyd: "Maranata! kom gou Here Jesus"!

In die Gesange blyk dit dat beide die hemel (meer as 35X) én die nuwe aarde (slegs 6X) as die ewige tuiste van die gelowige voorgestel word. Oor die hemel word die volgende gesing:

(i) Die *kreatuurlikheid*. So bv. Ges. 47:2: "Hy het die aarde en hemel geskep aan die begin." Dit word dus pertinent gestel dat die hemel (net soos die aarde) nie ewigheidswaarde het nie, maar dat dit (onderskeie van God) in die tyd gemaak is.

(ii) Die *ruimtelikheid*. Die feit dat die hemel veel hoër as die aarde is, word beklemtoon. Daar word *inter alia* gesing van die "hoogste hemel" (Gess. 85:2; 90:3; 155:1; 293:1) en dat dit die *woonplek* van God is (Ges. 294): "...die God van ons verlange, wat woon in ontoeganklik' lig" (Ges. 346:3). Vgl. ook Gess. 108:2; 289:2; 335:1. Die hemel is dus die plek waarvandaan God tot ons neerdaal. So bv. Ges. 101:1: "Ons loof U, Jesus, hoogste Heer! Uit die hemel kom U neer om mens hier onder ons te wees...."

(iii) Die hemel as 'Jenseits'. Daar word heelwat gesing oor die 'hemel' as die ewige bestemming vir gelowiges. In die proses word 'hemel' en aarde opmerklik teenoor mekaar gestel.⁹³ Ges. 156:1 en 2 bly in die opsig 'n klassieke voorbeeld: "Waarom sal ons op hierdie aarde verlang na alles wat vergaan? Dit alles het vir ons geen waarde"! (vs. 1). "Met Hom gaan ons die hemel in...." (vs. 2). Ges. 82:2 skep selfs die indruk dat God ons van ons sondes bevry sodat ons hemel toe kan gaan.⁹⁴ Die kritiek teen sodanige

beskouing is dat die hemel ten koste van die aarde beklemtoon word.⁹⁵ Sodoende word 'n *soteriologiese antroposentrisme* in die hand gewerk wat uiteindelik die geldigheid van 'n *kosmologiese eskatologie* in die weegskaal plaas. Vir Lamparter is dit onaanvaarbaar. Daarom hou hy voet by stuk: "Eine neue Welt, also nicht nur die Rettung einzelner Seelen, eine von Grund aus erneuerte Schöpfung ist Gottes Ziel" (1977:142).

Die 'hemel' as die eindbestemming (bo-aardse geluk!) is dus 'n prominente plek in die Gesange toegestaan (vgl. Gess. 57:3; 82:2; 149:1; 150:3; 154:2; 156:2; 199:3; 217:4; 232:5; 285:1). Daarmee is die vermoede van 'n Piëtistiese invloed in die Gesange versterk.

Oor die nuwe aarde word nie baie gesing nie (Gess. 23:3; 176:1; 177:1 en 2; 279:5 en 291:2). 'n Paar aspekte verdien ons aandag:

(i) Dit is moeilik om presies vas te stel of hier van 'n *nova* of 'n *re-creatio* sprake is. 'n Mens wil aanvaar dat die opstellers van die Gesangbundel openlik gekies het teen 'n *doperse* gedagte van 'n *radikale nova creatio*, d.w.s. 'n tersyde stelling van die bestaande werklikheid en 'n totale verplasing van die oue met die nuwe.⁹⁶ Daar word ongekwalifiseerd oor die nuwe hemel en aarde gesing. So bv. Ges. 177:4: "Kyk, Ek maak alles nuut', sê God..." Slegs in Ges. 179:2 skemer die gedagte deur dat God die skepping uit die "tirannie" van die dood gaan bevry. Die feit dat die 'hemel' (as Jenseits) resloos langs die verwagting van 'n

nuwe aarde geplaas is, verstewig verder die vermoede dat die "aanvullingswerk" t.o.v. die toekomsverwagting nie 'n teologiese ondersoek na al die bestaande Gesange ingesluit het nie. Die lidmaat (wat immers uit die Gesangbundel sing) kan met reg die vraag vra: "is dit nou hemel óf is dit aarde? Is dit hiér (Ges. 177) óf is dit dáár? (Ges. 199:3).

(ii) Die Gesange vermy egter die slagkat van 'n *biblisistiese eskatologie*. Hiervoor kan 'n mens se opregte waardering uitgespreek word. Daar word geensins gespekuleer of gefantaseer oor hóe dit op die nuwe aarde sal lyk nie. Dit word slegs beklemtoon dat dit 'n toestand van "volkomenheid" (Ges. 176:1) is en dat daar geen "sonde, dood en smarte" (Ges. 279:5) meer sal wees nie.

(iii) Die dualiteit van *herstel én oortref* (vgl. König 1970:509) kom ook nie in die Gesange tot sy reg nie. Daar word wel gesing oor die 'ontsluiting van die paradys' (Gess. 122:3; 127:1 en 145:2). Dit is egter moeilik om met sekerheid vas te stel of hier 'n *restitutio ad integrum* gepromoveer word.

(iv) Ten slotte kan (as kanttekening) op die gebrek aan Bybelse vermaning (die oproep tot bekering?) t.o.v. die toekomsverwagting gewys word. Open. 21:27 stel dit immers onomwonde: "Niks onreins en niemand wat iets losbandigs en vals doen, sal ooit daarin kom nie, maar net dié wie se name in die boek van die lewe, die boek van die Lam geskrywe staan." Die nuwe aarde is dus nie vir almal toeganklik nie! Die leer van die apokatastasis pantoon word deur Open. 21

die nek ingeslaan. Slegs mense wat nuut geword het (2 Kor. 5:17) sal op die nuwe aarde bly. Hier is die *societa perfecta* gerealiseer!

HOOFSTUK VYF

SAMEVATTENDE BEOORDELING EN AANBEVELINGS

Vir die Gereformeerde teologie was die *inhoud van die geloof* nog altyd belangrik. Dit het nooit slegs gegaan oor die *fides qua* nie, maar ook oor die *fides quae*. Hierdie waarheid is veral beklemtoon in ons navorsing oor die teologiese inhoud van die Gesange. Alhoewel die *singbaarheid van die teks* op die oomblik in die sentrum van belangstelling en bespreking staan, is tot die slotsom geraak dat dit, na alles, ondergeskik is aan die *inhoud van die teks*.

Dit was dan ook van meet af aan die doelstelling van hierdie studiestuk nl. om te beklemtoon dat die lied inherent 'n reflektering is, 'n *étalge*, van die inhoud van die Christelike geloofsgemeenskap. Brink wys o.m. daarop dat die liederebundel van die kerk niks minder is nie as "een lekendogmatiek" (1979:76-7), want "het gehele geloofsleven van de kerk, ligt in het lied besloten, komt in het lied tot uitdrukking." Dit is ook waar van die Gesangbundel (1978). Dit is in der waarheid 'n 'klein dogmatiek' wat 'n skat van Bybels-teologiese waarhede bevat. Daarom was die navorsing van die inhoud daarvan géén geringe taak nie! Trouens, die gevoel van waardering vir 'n *magnum opus* soos hierdie, het plek-plek die navorser totaal oorweldig. Tog kon die oë,

aan die anderkant, nie gesluit word vir sekere leemtes en 'vreemde aksente' (soos bv. die Piëtistiese en Grieks-platonistiese invloede) wat nog in die teks skuil nie.

Daar is ook 'n ander waarheid wat die skrywer weereens wil onderstreep en dit is dat hierdie studie slegs as 'n *begin* (en nie as 'n eindpunt nie) beskou moet word met die moontlikheid van verdere navorsing en uitbreiding in die toekoms. Daarom vertrou ek dat die *aanbevelings* wat in hierdie hoofstuk gedoen word, nie as 'n teologiese hubris gesien sal word nie, maar as 'n nederige bydrae sodat die verwesenliking van 'n "ideale kerkboek" (Cillié 1982:4) nog 'n stappie nader gebring kan word.

1. DIE GODSBESKOUIING

1.1 Lof/aanbidding

Daar word heelwat lof aan God in die Gesange gevind (vgl. 3.1.1). Hy word o.a. geloof en geprys vir sy genade, sy regering, sy koningskap e.d.m. Die ganse skepping word trouens opgeroep om Hom te vereer (o.a. Ges. 8:1). Dit is egter opmerklik dat die lofprysing en aanbidding deurgaans in die *meervoud* is.¹ Die ek-liedere waar die aanbidder sy aandag volledig op God fokus (Van Nierkerk 1994:290) en wegkyk van homself, is egter soek. Behalwe Gess. 182 en 183 is daar ook weinig voorbeelde van lofprysing- en aanbidding wat genoem kan word. Dit versterk die vermoede dat die Gereformeerde tradisie inherent mank gaan aan 'n lofprysing- en aanbiddingskultuur. In die opsig stel die Jeugsangbundel

(2) 'n navolgingswaardige voorbeeld. In liedere soos: 11:1,3; 12; 17:1,2; 18; 31:1,2 en 3 word die *doksologie* as 'n persoonlike (individuele) gerigtheid op en verering van God ten volle verdiskonteer.

Aanbeveling:

Dat daar met die hersiening van die *Gesangbundel* dringend aandag aan lofprysing- en aanbiddingsliedere geskenk sal word, m.a.w. méér gemaak sal word van liedere wat tot God i.p.v. oor God (vgl. Helder 1992:57) sing! Insgelyks is dit ook belangrik dat konsensus bereik sal word oor die aantal *Ek-liedere* (teenoor die aantal *ons-liedere*) wat in die *Gesange* voorkom.

1.2 Titels/metafore

"Wanneer ons oor God praat, doen ons dit in gewone menslike taal; ons slaan nie abrupt oor na 'n onverstaanbare 'tale Kanaäns' nie" (Van Niekerk 1994:281). Hiermee kan ons akkoord gaan, mits onder "gewone menslike taal" ook verstaan word: die *idioom van die tyd*. Daar is 'n groeiende konsensus dat kerktaal (soos ook in die *Gesange* geartikuleer) nie altyd die *moderne mens* aanspreek nie en dat die metaforiese spreke (beelde) oor God dikwels die indruk van 'n *Fremdkörper* skep.

In die lig hiervan is daar. t.o.v. die inhoud van die *Gesange*, rede tot lof én kritiek. Verskeie beelde word gebruik om God te artikuleer. Hy is bv. die *bron* en die *lig van die lewe* (vgl. Ges. 264:1). Hy is ook die *rots* (Ges.

13:2) (sy trou en onveranderlikheid) wat aan die gelowige weer geborgenheid bied. Tog val die sg. "royal metaphors" (McFague 1987:65) onmiddellik op. Daar word o.a. swaar aksent geplaas op God se *majesteit* en *verhewendheid* (transendensie) (Sien bespreking in: 3.1.2 - 3.1.3.7) terwyl sy *nabyheid* (immanensie) nie dieselfde aandag ontvang nie. Ons kan dus met 'n mate van veiligheid aanvaar dat die opstellers van die Gesangbundel vir 'n 'koninkryksmodel' eerder as 'n 'verbondsmodel' gekies het.² Daarbenewens word God slegs in *manlike* (paternalistiese) terme uitgebeeld en besing. Ges. 226:4 is die enigste plek waar daar na God as *moeder* verwys word.

In hoofstuk 4 (sien: 1.1.2 - 1.1.2.2) is 'n uitvoerige bespreking van die 'almag' van God gedoen. Hieronder word verstaan dat God se mag *onbeperk* is (Ges. 2:1), dat niemand of niks sy *gelyke* is nie (Ges. 61:2) en dat Hy uiteindelik sy *doel* met die skepping sal bereik. Hiermee kan daar teologies nie fout gevind word nie. Wat egter wel 'n bevreemdende gedagte is, is die feit dat God se 'almag' impliseer dat Hy die Urheber van alles (van voor- en teespoed) is. Die *monistiese* uitgangspunt wat beweer dat siekte, lyding sowel as gesondheid na God herleibaar is (vgl. o.a. Gess. 28:1; 70:3) is verteenwoordigend van die inhoud van die Gesange. God bepaal ook die 'lot van die mens' wat beteken dat die 'almag' in terme van 'n *kousaal-deterministiese paradigma* uitgebeeld word. Hiervolgens is dit moeilik (indien nie onmoontlik nie) om God (wat direk of

indirek met die lyding in verband gebring word) ook met die noodlydendes, verontregtes en verdruktes te vereenselwig.

Aanbevelings:

1. In die eerste plek is dit noodsaaklik om die metaforiese beelde weereens in oënskou te neem. Die eensydige beeld van 'n God wat uit die hemel op ons neersien (vgl. bv. *Liedboek voor de Kerken*. Gez. 48:1) en wat alles bepaal, is vir die moderne mens (in 'n na-metafisiese tydperk) 'n vreemde en dikwels onaanvaarbare voorstelling. Die eensydige nadruk op die transendentale verhewendheid van God staan onder verdenking by talle teoloë (vgl. van Niftrik 1972:32 e.v.). Daarom is dit my gevoel dat daar méér van God se nabyheid én betrokkenheid by die geskiedenis van die mens gemaak word. Hy is immers die verbondsgod wat met ons bemoeienis maak en met ons medelye het. In plaas daarvan dat God se 'almag' eensydig en in terme van die *Griekse Platonisme* uitgebeeld word, kan meer gelet word op sy barmhartigheid, genade en liefde. In die *Jeugsangbundel* (2) is daar 'n voorbeeld (lied nr. 9:2) van God wat vir die mens in smart omgee: "My diepste nood bring ek voor U. Ek bid tot U, ek vra U, Heer, sien my tog raak, genees my grootste seer." Só ook lied nr. 11:2: "In angste, laste, sorg, in vreugde en in rou kan ek Sy waarborg steeds onthou : jou Herder sorg vir jou." *Eodem modo* kan daar oor God se barmhartigheid en verbondenheid met die noodlydendes, onderdruktes en armes gesing word.

2. Samehangend hiermee is die feit dat die vertikale dimensie (mens-God) die horisontale dimensie (mens-mens) só

oorskadu in die Gesange dat die gelowige se verantwoordelikheid t.o.v. noodlydendes tot 'n karige drie liedere beperk bly (sien bespreking: 4.1.1.2.2). Hier is definitief 'n leemte wat aangespreek sal moet word.

3. Daar sal ook meer modern oor God gesing moet word. In 'n sekere sin herinner talle van die Gesange eerder aan 'n Godsbeskouing van gister. Daar word té min gemaak van kontemporêre taal én beelde. In die opsig dien die Jeugsangbundel (1) as 'n goeie voorbeeld (lied nr. 46) hoe daar *eietyd*s oor God gesing kan word: "God van yster en beton, Skepper van die vuurrooi son, God van suier, God van stoom, God van vuurpyl en atoom: Hemelvors, U's God van mag, Heer van elke bron van krag." Sien ook vss. 2 en 3. Met só 'n Godsbeeld (wat 'aktueel' en *eietyd*s is) kan die moderne mens homself makliker mee vereenselwig. Die Gesange kom oor die algemeen strak-dogmaties en 'tydloos' voor. T.o.v. die *manlike beelde* vir God in die Gesangbundel, stem die woorde van Sölle tot nadenke: "Als God alleen 'hij' wordt genoemd, dan wordt God te klein gemaakt" (1992:35).³ Hier is dus ruimte vir die *metaforiese verbeelding* (Jager 1988:23 e.v.) om weg te breek van die kulturele en tradisionele eensydigheid waarmee God dikwels voorgestel word.

2. DIE SKEPPING

Soos reeds in hoofstukke 3 en 4 aangetoon, word daar heelwat liedere oor die skepping in die Gesangbundel aangetref.

Daar word o.a. gesing van die verskillende *skeppingsvoorstellings* (sien: 2.1.1 - 2.1.2), die doel van die skepping (sien: 2.2) en *Christus en die skepping* (sien: 2.3). Die tema oor die skepping word dus in die algemeen breed aangesny. Wat egter opval is die feit dat die *geestelike* (resp. die hemelse) voorrang bo die *materiële* (resp. die aardse) geniet. Die *Grieks-platonistiese* invloed is hierin onmiskenbaar, veral waar die aarde *vis-à-vis* die hemel (as die eintlike woonplek waarna die gelowige uitsien!) gestel word (vgl. o.a. Ges. 174:1).

Hierdie beskouing (nl. dat die aardse minderwaardig staan teenoor die hemelse), is nie net Bybels onhoudbaar nie, maar strook ook geensins met die moderne lewensgevoel en ingesteldheid van 'n *bewaring van die aarde* nie. Trouens, in 4.2 is reeds aangetoon dat 'n *onderwaardering* van die geskape werklikheid in die godsdiens, 'n argelose houding van die Christengelowige t.o.v. die bewaring van die aarde tot gevolg kan hê. Daar is selfs teoloë wat die gevoel het dat die ernstigste bedreigings vir die welsyn van die omgewing meestal direk of indirek voor die deur van die ('christelike') Weste gelê kan word (Kritzinger 1993:411). Daarom is in hoofstuk 4 ook besluit om aandag te skenk aan die ekologiese krisis. Hierdie is 'n onderwerp van sóveel belang dat dit nie uit 'n toekomstige (hersiene) Gesangbundel uitgesluit kan word nie.

2.1 Die ekologiese krisis

Trautwein het 'n belangrike opmerking gemaak. Hy sê: "Hoe meer men zich bewust werd van de problematiek van deze tijd, des te meer is men gaan zoeken naar liederen, die bij de concrete situatie pasten" (1974:70). Dit is veral geldig vir die ekologiese krisis wat die wêreld op die oomblik in die gesig staar. Die antwoord (oplossing?) op hierdie probleem lê heel waarskynlik ook daarin dat daar onverwyld op elke lewensvlak pogings aangewend sal word om hierdie doemgang te keer (Robinson 1993:486). Hierin het die kerk 'n beduidende rol te speel. Nie alleen moet daar oor die ekologiese krisis gepraat word nie, maar dit is ook belangrik dat die Christengelowige se gesindheid en houding jeens die bewaring van die aarde deur die kerklied aangespreek sal word. In die aanbevelings kom ons hierop terug.

2.2 Die probleem van die soteriologiese antroposentrisme

Volgens Auer is die antroposentriese aksent in die Protestantse tradisie "den Kernpunkt der Ökologischen Problematik" (1984:208). Hierdie beskouing is nie uit die lug gegryp nie, veral nie as die inhoud van die Gesange in gedagte gehou word nie. Daar word in 'n hoë mate op die Piëtistiese denkrigting gesteun, waar die klem hoofsaaklik op die mens, sy verhouding met God, verlossing, heiliging e.d.m. geplaas is (vgl. 2.10.1 - 10.2.8). Die mens is in die sentrum geplaas (as kroon van die skepping!) terwyl die

skepping dikwels 'minderwaardig' en van minder belang geag word (vgl. bespreking: 4.2.3). Sodoende word die *soteriologie* verskraal tot 'n uitsluitlik *individu-georiënteerde heil*. 'n *Kosmiese soteriologie* wat die mens se omgewing insluit, kom nie in die Gesange tot sy reg nie. Slegs in Ges. 168:4 is daar sprake van die skepping wat "smag na redding en bevryding." Die indruk kan maklik hierdeur gelaat word dat nét die mens (sy siel!) gered word en nie die *ganse skepping* nie.

In 4.2.4 is ook daarop gewys dat reste van die *sg. pelgrimsmotief* in die Gesangbundel voorkom. Volgens hierdie siening is die wêreld slegs 'n *deurgang* ('n springplank!) na die ewigheid (vgl. o.a. Ges. 174:1). Die mens het dus nie verantwoordelikheid teenoor die aarde nie⁴ en word slegs opgeroep om die stof van die wêreld van sy voete af te skud! 'n Toekomstige Hersieningskommissie het die taak om hierdie beeld reg te stel.

Aanbevelings:

1. 'n Groter bewuswording van die *ekologiese krisis* wat die wêreld in die gesig staar. Kritzinger merk op: "Die tyd is nou egter meer as ryp om die jongste paradigma verskuiwing te aanvaar: die ruimte waarbinne die kerk moet funksioneer en die evangelie uitgeleef moet word, mag nie langer beperk bly tot die menslike sfeer nie, dit moet wees ook en in besonder die breë ekologiese konteks van God en mens en wêreld" (1993:412). In die opsig is Nederland ons voor. Himnoloë het die afgelope aantal jare die lied gebruik om

die Christengelowige méér intens bewus te maak van die ekologiese deteriorasie en die kerk se verantwoordelikheid daarteenoor. Só bv. lied 227:4 van Zijlstra en Klein: "Hemel, ozon zonder gaten. 'k zie de walvis weer met rust gelaten. Mensen niet meer blond en wreed, aarde niet meer uitgekleeed."⁵ Ook die lied van van Kol (De Heer heeft ons tot ons behoud) is gerig op die ekologie: "Heb daarom liefde voor wat leeft, omdat de Heer zijn leven geeft; laat niet de grond van ons bestaan door ons bederf te gronde gaan" (vs. 2) (1992:22).

2. 'n Méér positiewe waardering vir die aarde as huidige en toekomstige woonplek van die mens. Teenoor die negatiewe beskouing van 'n aarde wat "min waarde" (Ges. 183:2) het, is dit nodig dat daar gesing word oor die waarde (baie!) van die geskape werklikheid! 'n Treffende voorbeeld hiervan is die lied van Jan van Opbergen (Gegroet het lieve leven): "Gegroet de lieve aarde die onze voeten draagt; onschatbaar is haar waarde, zij voedt ons ongevraagd" (uit: *Land van belofte*, p. 63).

3. Die verwydering van die pelgrimsmotief wat die (wan-) indruk skep dat die aarde van verbygaande (tydelike) aard is. In die plek daarvan moet meer gekonsentreer word om die aarde as woonplek (*oikos*) van die mens te artikuleer. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die lied van van Haeringen en Hardenbol (Dit is de wereld waar ik in woon): "De daken met hun wir-war van antennes. Het ronken van een vliegtuig in de nacht. 't Reklame woord dat telkens aan en uit-flitst.

't Verkeerslicht waar ik dagelijks op wacht. Dit, is de wereld waar ik woon, hier zijn de treden te zien van Gods troon" (1984:66).

4. *Liedere wat 'n positiewe bydrae t.o.v. die bewaring van die aarde kan maak.* Christengelowiges moet opgeroep word "om die aarde as God se eiendom te erken en te bewaar en om daadwerklike geregtigheid teenoor die kosmos na te streef" (Robinson 1993:493). Hans Bouma het 'n lied geskryf (Het lied van de aarde) waarin hierdie aspek uitgelig word: "Wees goed voor deze aarde, het dier, de boom, de plant, want alles heeft zijn waarde, is schepping uit Gods hand. Wees goed voor al het leven, het heeft zijn eigen recht, de Heer gaf het zijn zegen, Hij is er aan gehecht" (1981:44). Nie net die mens se betrokkenheid by die skepping nie, maar ook die feit dat ons medeskeppers (en dus medeverantwoordelik) is, moet die nodige aandag kry. So bv. die lied van Hans Bouma (Het lied van mens en dier): "Wie zal hen liefdevol beschermen, zich aan hen geven als een herder, God gunt de mens de hoge eer om uit te blinken als hun heer. Hij zal het beeld zijn van zijn Schepper wanneer hij hart voor hen zal hebben, de mens is Gods gelijkenis als hem Gods schepping heilig is" (uit: *Geroepen om te zingen*, 1981:10).

3. DIE SONDE

Soos reeds in 4.3 aangetoon is die sondebeskouing in die Gesangbundel in tradisionele sin goed gebalanseerd en Skrifgefundeerd. Die stempel van die Reformatoriese

struktuur van *sonde-genade* is opvallend sodat die lidmaat sonder enige twyfel sing van die *oorwinning* en *verlossing* wat daar in Christus is (vgl. o.a. Gess. 240:3; 242:3; 244:2; 253:1 en 3). Hierdie onderwerp, soos trouens baie van die ander wat behandel is, verdien lof. Daar is egter, vanweë die ou klassiek-Gereformeerde teologiese weg wat bewandel is, ook leemtes wat opval en wat die aandag van 'n Hersieningskommissie sal vra. Vervolgens let ons op die positiewe aspekte wat in hierdie studie oor die sonde na vore gekom het. Daarna word die leemtes en gepaardgaande *aanbevelings* in oënskou geneem.

1. Die wese van die sonde word op Bybelse wyse hanteer en geartikuleer. Opvallend is die feit dat die sonde nie staties nie, maar in *dinamiese begrippe* voorgestel en uitgebeeld word. Só bv. word in Ges. 53:1 die metaforiese beeld van 'n wilde loot baie treffend aangewend om die voortwoekerende werksaamheid van die sonde in 'n mens se lewe uit te beeld. Die sonde maak ook van die mens 'n "eiesinnige" (Ges. 16:4) wese wat in "ongeloof" (Ges. 209:2) en "verharding" (Ges. 220:4) weg van God af (as: *homo incurvatus in se*) leef! In die Gesange word dit ook beklemtoon dat die mens nie net sonde doen nie (o.a. Gess. 4:2; 40:5; 54:1), maar ook sonde is (vgl. ook Ges. 242:3). Die beskouing dat die mens *corruptio totalis* is, word dus gehandhaaf.

2. Die *quanti ponderis sit peccatum* (Anselmus) word onder die aandag van die Christengelowige gebring en wel in die

sin dat die sonde ernstig opgeneem word. Die sonde is 'n gewigtige saak! Daarom word die erns van die sonde (met die gepaardgaande gevolge), as oortreding teen God, in geen onduidelike taal nie, in die Gesange uitgespel.

3. Op die voetspoor van die Reformatoriese belydenis van *simul justus et peccator* is die uitgangspunt in die Gesange ook dat dit nie nét om die sonde handel nie, maar ook (verall!) om die genade van God. So bv. Ges. 236:1 (sien ook: Ges. 265:2). Die aanklag dat daar in sommige kerkliedbundels té veel oor die sonde gesing word (en sodoende 'n somberheid in die teks indra), kan dus nie voor die deur van die opstellers van die Gesangbundel gelê word nie. Hiervoor kan ons alleen waardering hê.

4. Nêrens word God met die sonde in verband gebring nie. Die standpunt van: *deus non est causa et auctor peccati* word konsekwent gehandhaaf. Dit sien ons duidelik in die artikulering van die mens as die eintlike ^{sondebaas} ~~'sondebok'~~. So bv. Ges. 239:4 : "Laat ons swyg, want ons is skuldig; wie mag die Here ooit beskuldig?" (sien ook vs. 3). Daarom is daar net één raad met ons sonde en dit is: om dit vir God te bring, want: "...wie skuld bely, die word vergeef en hy oorwin die sonde" (Ges. 149:2).

Daar is egter ook leemtes t.o.v. die sondebeskouing in die Gesange. Dit kan moontlik te wyte wees aan die feit dat die ou klassiek-Gereformeerde (en dus in sekere opsigte versmalde) teologiese denkrigting gevolg is. Ons let veral op twee punte:

(i) *Sonde as sonde teen God.* Die indruk word geskep dat sonde hoofsaaklik (slegs!) sonde teen God is (vgl. o.a. Gess. 239:3; 243:2). Die *Piëtistiese versmalling* van sonde as sonde *coram Deo* in die Gesange beteken dat die sonde as sonde *coram hominibus* nie ten volle in berekening gebring is nie (sien: 4.3.3).

(ii) *Die sonde as kollektiewe begrip.* Uit die navorsing wat gedoen is kon slegs Ges. 54:1 gevind word waar die sondaar eksplisiet as 'n "meervoudige subjek" (Heyns 1978:185) aangedui is: "Wil Heer, in liefde U ontferm; skenk U ons volk genade. Delg U tog uit ons sondeskuld; wis uit ons sondedade." Die *geindividualiseerde hantering* van die sonde in die Gesange is dus ooglopend!

Aanbevelings:

1. *Dat die sonde teen die naaste pertinent uitgespel word.* Die persepsie leef steeds onder baie Christengelowiges dat sonde hoofsaaklik 'n saak tussen die individu en God is. In 'n land soos Suid-Afrika waar die sonde van apartheid vir jare getollereer is, is dit belangrik dat die sonde *teen mense* weer onder die soeklig kom. Daar moet veral gesing word oor sonde as 'n ernstige skending van menseregte wanneer dit blyk dat verdrukking en uitbuiting van ander aan die orde van die dag is. Waar mense nie *lewensruimte* gegun word nie en hulle *menswaardigheid* in die gedrang kom, is dit niks anders nie as 'n growwe uiting van die sonde. Immers: "As iemand sê: 'Ek het God lief', en hy haat sy broer, is hy 'n leuenaar...." (1 Joh. 4:20).

2. *Insgelyks is dit nodig om die sonde expressis verbis as 'n kollektiewe begrip aan te dui.* Dit is nie net die individu (op sy eentjie) wat oortree nie. Dit kan ook gebeur dat 'n groep (sien: Ges. 54:1) in sonde voor die Here leef. Die voorbeeld van die *apartheidsbeleid* in Suid-Afrika is gepas. Dit is belangrik dat sulke waarhede in ons kerkliedbundels opgeneem en geartikuleer word. Samehangend hiermee sou dit 'n winspunt wees indien daar Gesange is wat sing van sonde in strukture sowel as die *heiliging van die strukture* (sien bespreking: 4.3.4).

3. *Sonde teen die natuur.* Dit is van groot belang dat die Bybelse sondebegrip konsekwent deurgevoer word. Sonde is by uitstek 'n *relasionele konsep*. Daarom is dit belangrik (gesien in die lig van ons bespreking in: 4.2.1 - 4.2.5) om in die Gesange aan te toon dat diegene wat hulle aan die "Bodenschätze" van die aarde vergryp en sodoende die aarde se longe uitruk (Robinson 1993:485), ook besig is om teen die natuur en daarom ook teen God self te oortree. Om die sondeleer met die ekologie te verbind, sal 'n groter bewuswording by gelowiges skep om as 'beskermer' en 'herder' van God se skepping op te tree. Sulke liedere het 'n *sine qua non* in die Protestantse tradisie geword!

4. DIE DOOP

In 4.4 is daarop gewys dat die doop 'n belangrike deel van die dogmatiek en die kerklike lewe uitmaak. Theron is selfs bereid om na hierdie sakrament as die "hart van die

Gereformeerde Protestantisme" (1983:7) te verwys. Dit het dus meriete om hierdie onderwerp in die Gesangbundel deeglik na te vors ten einde te kan vasstel of dit die 'ryk' inhoud van die Bybelse betekenis daarvan reflekteer. Die volgende is gevind:

(i) Die sakramentele karakter van die doop word in die Gesange onderstreep. God handel in die doop sodat ons met reg kan bely: *recipi in gratiam*. Sodoende word die gevaar van die subjektivisme in die wortel afgesny. In teëstelling met die bekeringsdoop waar die verantwoordelikheid van die mens duideliker na vore kom, lê die aksent in die kinderdoop meer op die inisiatief van God. In beide gevalle (bekeringsdoop sowel as kinderdoop) is dit egter God wat na ons toe uitreik en ons as kinders van Sy ryk aanneem. So sing ons bv. in Ges. 320:2: "Dit is my troos dat U as Vader Usel in trou aan my verbind en dat U in u milde liefde my neem as erfgenaam en kind."

(ii) Die gebeurteniskarakter van die doop word naas die tekenkarakter van die doop erken. In Ges. 322:2 is dit duidelik dat daar steeds vasgehou word aan die 'heenwysende' element van die sakrament, want: "Waterdruppels wys op bloed wat gevloei het uit u wonde." Dit is egter nie al nie. Die doop is meer as net 'n *nudum signum*, 'n blote 'Abbild'. In die doop gebeur daar ook iets. So bv. sing ons in Gess. 318:1 en 320:2 dat ons aan God verbind word. Deur die doop word ons dus tot eiendom van God drie-enig "vergader" (Ges. 319:1).

(iii) *Die verenigende en inlywende betekenis van die doop.* Volgens König is die hoë betekenis van die doop o.a. daarin geleë dat dit ons met die aardse lewe, sterwe en opstanding van Christus verenig (sien bespreking: 4.4.2.2). So bv. sing ons in Ges. 320:3: "Dit is my troos dat U, Heer Jesus, as Seun my deur u bloed wil was, dat U my inlyf in u sterwe en vrymaak van my sondelas; dat U my met U óp laat staan en op 'n nuwe weg laat gaan." Die doop het egter ook 'n *inlywende* betekenis (sien bespreking: 4.4.2.3) wat op sy beurt weer die *korporatiewe struktuur* van die evangelie onderstreep. Deur die doop word ons aan God verbind (Ges. 320:2) waardeur ons dan ook eiendom van Hom word (Ges. 319:1). *De facto* het dit dieselfde betekenis as om deel te wees van die liggaam van Christus.

Hiermee is alles nog nie gesê nie. Dit blyk, wat die doopgesange (Gess. 318-323) betref, dat die kritiek daartéén uiteindelik die lof daarvóór totaal oorskadu. Die volgende leemtes kan aangestip word:

(i) Ten spyte van die feit dat die doopgesange in die 1978 bundel die van sy voorganger (1944) in elke opsig oortref, is dit nogtans teleurstellend dat daar só min van só 'n *belangrike onderwerp gemaak is*. Dit is bv. opmerklik dat uit die 353 Gesange slegs 6 daarvan aan die doop gewy word. 'n Mens kry verder die gevoel dat dit nie 'n geïntegreerde deel van ons verstaan van die evangelie vorm nie, want dit kom net geïsoleerd in die paar doopgesange voor. Die kinderdoop verkeer op die oomblik in 'n krisis (sien

bespreking: 4.4.1). Die invloed van die Pinkstertradisie (met die verwerping van die kinderdoop) is besig om uit te kring sodat jaarliks méér Gereformeerdes hulle uiteindelik laat oordoop. 'n Teken dat diesulkes in vertwyfeling is oor die egtheid en Bybelse fundering van die kinderdoop! Daarom moet die leemtes in die Gesangbundel in 'n ernstige lig beskou word.

(ii) *Doop en opstanding.* T.o.v. die verenigende betekenis van die doop is daarop gewys dat dit ons laat deel in die lewe van die historiese Jesus. Só bv. word die relasie tussen die doop en die kruis (sterwe van Christus) (Gess. 320:3; 321:2) en tussen die doop en die hemelvaart (Ges. 323:1) in berekening gebring. Tog kry jy die gevoel dat die relasie tussen die doop en die opstanding (nuwe lewe) nie tot sy reg kom nie. In Ges. 320:3 word net terloops gesing van: ".....dat U my met U óp laat staan en op 'n nuwe weg laat gaan." Vraag is: is hierdie leemtes ('n veels te 'arm' doopwaardering?) in die doopbeskouing nie dalk die aanleidende oorsaak dat die meer "ernstiger christen" (Van't Spijker 1982:9) by die Pinkstergroepe gaan kers opsteek nie?

(iii) *Doop en besnydenis.* Die belangrikheid van die relasie doop-besnydenis kan nie ontken word nie. Trouens, die meeste lidmate van die Ned. Geref. Kerk sal op die vraag na die herkoms van die kinderdoop, bes moontlik antwoord: "Dit het in die plek van die besnydenis gekom." Daarom is dit opmerklik (en teleurstellend!) dat die opstellers van die Gesangbundel nie hierdie aspek van die doop in

berekening gebring het nie. As in gedagte gehou word dat die kerklied nie net die betekenis het om die lidmaat tydens die erediens "in die regte stemming" (Du Plessis 1982:159) te bring nie, maar veral ook 'n *kategeties-didaktiese* (sien: 1.6.2) funksie het, is dit belangrik dat die relasie: doopbesnydenis in 'n hersiene uitgawe van die *Gesangbundel expressis verbis* geartikuleer word. In Ges. 322:1 is selfs gepoog om aan te toon dat Jesus die kinderdoop ingestel het: "Jesus, Heer, op wie ons hoop, ons maak soos U ons beveel het : Ons bring kinders hier ten doop...." Dit sou dalk 'n wyse besluit wees om in die toekoms 'n teks soos hierdie weg te laat en eerder te konsentreer op die relasie: doopbesnydenis!

Aanbevelings:

1. Dat die doopgesange *uitgebrei* word en ook 'n *integrale* deel van die res van die Gesange vorm. In sy huidige vorm skep die doopgesange (318-323) té maklik die indruk dat dit apart staan van die res van die geloofsinhoud van die kerk.
2. Dat daar meer gemaak word van die doop as inlywing in die liggaam van Christus én van die betrokkenheid van die geloofsgenote by die dooplidmaat (sien bespreking: 4.4.2.4 pt. (i) en (ii)). Dit is belangrik dat sekere geloofswaarhede eenvoudiger en in duideliker taal uitgespel sal word, byvoorbeeld: die doop maak ons deel (lidmaat) van die liggaam van Christus (m.a.w. die kerk). In die *Liedboek voor de Kerken* (1973) is ook 'n poging aangewend om die geloofsgenote se betrokkenheid by die dooplidmaat te

artikuleer: "Er is gedoopt! Wij allen zijn verbonden, het voorgeslacht, de ouders, die hier stonden, de ganse kerk in één geloof" (Gez. 335:9).

3. Dat die relasie: *doop-opstanding* groter prominensie sal verkry. Die aanklag dat die Gereformeerde Protestantse tradisie 'n "veels te arm doopwaardering" (König 1986:11) daarop nahou, kom bes moontlik hier die sterkste na vore. In die klassieke formulier vir die bediening van die doop staan uitdruklik geskrywe: "...sodat hy deur die doop saam het Hom in die dood begrawe word en saam met Hom in 'n nuwe lewe opgewek word" In Ges. 320:3 sing ons slegs van: "...dat U my met U óp laat staan en op 'n nuwe weg laat gaan." In die verband stel die *Liedboek voor de Kerken* (1973) 'n beter voorbeeld: "Laat in dit water van de doop de kinderen die Gij ons geeft, bij Jezus Christus ingelijfd begraven worden in zijn dood,- dat zij, tot leven opgestaan met die hen voorging in de dood, kruisdragend, in geloof en hoop en liefde vrolijk verder gaan" (Gez. 338:4,5).

4. Dat die *imperatief* van die doop geaksentueer word. Die *sakramentele karakter* van die doop (die *indikatief*) is só oorheersend in die Gesange dat daar weinig van die dopeling se aandeel tereg kom. Nêrens kom die *imperatief* van die doop as "ant-woordend geloof" (Van Niftrik 1953:297) in die teks na vore nie (sien bespreking: 4.4.4). Daarom is dit belangrik dat die Hersieningskommissie aandag aan hierdie leemte sal skenk. Liedere wat die dopeling se *verantwoordelikheid* (Vorster 1991:247) nl. om die heil vir

hom/haarself toe te eien, in soveel woorde uit te spel, lyk my 'n *sine qua non*! In Gez. 340:2 (Liedboek) het ons 'n goeie voorbeeld hiervan: "Wij moeten kiezen voor U, want Gij hebt ons uitverkoren om te verliezen aan U, uit water en geest herboren. Wij moeten kiezen voor U."

5. *Dat die dopeling (die kind veral!) meer direk en persoonlik in die doopgesange aangespreek word.* Volgens Schelling (Den Haag)⁶ word daar oor die kind gesing, maar nie tot hom nie. 'n Goeie voorbeeld hoe die kind in die kerk-(doop)lied singend aangespreek word, vind jy o.a. in Lied 29 (uit: Alles wordt nieuw, deel III): "Jouw leven staat aan het begin, het heeft nog geen herinnering, het is zo weerloos en zo klein, je weet nog niet hoe het zal zijn." Refrein: "O Heer, bevestig ons bestaan, noem ons bij onze naam." Só ook vs. 4: "Dat teken is een heilgeheim : God wil met jou verbonden zijn. Hij is nabij waar jij ook bent, omdat Hij je bij name kent."

5. DIE TOEKOMSVERWAGTING

Die eskatologie is al meermale as die stiefkind (Muller 1985:11) van die kerk bestempel. Barth het dit selfs as 'n onskuldige slothoofstukkie aan die einde van die dogmatiek getipeer. Nie alleen is daar minder aandag aan hierdie onderwerp bestee nie, maar die neiging het ook bestaan om dit te versmal tot 'n eensydige klem op die *persoonlike lewe hiernamaals* (sien bespreking: 4.5).

Die 1978 Gesangbundel is in die opsig 'n verbetering op sy voorganger (1944). Dit het letterlik 'meer om die lyf' a.g.v. die aanvullingswerk wat deur die Hersieningskommissie gedoen is. Die vraag is: het hierdie aanvullingswerk ook 'n deeglike teologiese navorsing oor die inhoud van die bestaande Gesange ingesluit? Die volgende is gevind:

(i) *Die klem val in alle opsigte op die hiernamaals.* Dit wemel van voorbeelde waar die gelowige slegs ingestel is op die heerlijkheid van die ewige lewe (hemel) (sien: 4.5.3). Daarbenewens het die Gesange wat oor die toekomsverwagting handel, ook 'n sterk *individualistiese* inslag. Ges. 29:4 is 'n goeie voorbeeld waar die gelowige voorgestel word as iemand wat sy visier op die "saligheid en vrede" van die hiernamaals ingestel het. In die opsig skemer die invloed van die Piëtisme (met die *Jenseitshoffnung*), wat die aardse lewe slegs as 'n springplank na die ewigheid bestempel, in die Gesange deur.

(ii) *Die heilsindividualisme in die Gesange verdring die sendingperspektief.* De facto word daar slegs in Gess. 222 en 224 oor die sending gesing (sien bespreking: 4.5.4).

(iii) *Die aksent is tussen die hemel (as Jenseits) en die nuwe aarde verdeel as 'n soort dualisme wat nooit afgelos word nie.* Hierdie feit bevestig die vermoede dat die aanvullingswerk t.o.v. die toekomsverwagting nie genoemsaame teologiese diepte bevat nie. Die *verband* tussen hemel en aarde word nie uitgewerk nie, anders as Openbaring 21 en 22

wat 'n ander prentjie teken. Daarvolgens kom God sigbaar by die mense op die nuwe aarde woon. Aangesien die hemel God se woonplek is, kom die hemel dus nou af na die aarde toe sodat hemel en aarde verenig as die één woonplek van die volk van God, en ons selfs nét van die nuwe aarde kan praat (vgl. König 1970:504). Die leemtes wat in die toekomsverwagting geïdentifiseer is, bring ons uiteindelik daartoe om die volgende aanbevelings te maak:

1. Dat die *dialektiek*, die "Spannung zwischen dem 'Jetzt-schon' des Glaubens und dem 'Noch-nicht' des Erwartens" (Weber 1962:725) ten volle verdiskonteer word. Dit is reeds duidelik uitgespel dat die Gesange té veel van die *toekoms* en té min van die *hede* maak (sien bespreking: 4.5.3).
2. Dat die *sending in eskatologiese verband in berekening gebring word*. Vanweë die *vertikalistiese én individualistiese* tendens in die Gesange, is daar weinig ruimte vir die *horisontalistiese (sending)* (sien bespreking: 4.5.4). Waar daar wel oor die *sending gesing word*, (bv. Gess. 222 en 224), is daar bv. géén verband met die toekomsverwagting nie. Ook die belangrike feit dat die *sending as één van die (reeds vervulde!) tekens van die tye gesien word (Matt. 24:14)*, is nie in berekening gebring nie. Sodoende gaan iets van die dringendheid van 'n Nah-Erwartung verlore! (sien bespreking: 4.5.2.1).
3. Dat die konsep van die hemel (as skepping en woonplek van God, sien: 4.5.5) behoue bly in die Gesange mits die hemel as *Jenseits (vis-á-vis die aarde)* uit die teks geweer

word. Dit is belangrik dat die miskonsepsie (onder lidmate) van die *annihilatio mundi* besweer word deur groter klem te plaas op liedere wat die *consummatio mundi* in soveel woorde uitspel.

6. ANDER ONDERWERPE

Daar is ook ander onderwerpe wat nie in hoofstukke 3 en 4 bespreek is nie, maar wat dringend aandag verg wanneer die Gesangbundel (1978) hiersien word. Twee hiervan is: die *gawes van die Gees en wonderwerke* (genesings). Ons kyk vlugtig hierna.

6.1 Die gawes van die Gees

In die afgelope aantal jare het daar 'n nuwe waardering vir die werk van die Heilige Gees in mense se lewens gekom. Volgens Burger skakel dit met die opkoms (en herwaardering)⁷ van die *gawesteologie* (1991:140). Daar word veral beklemtoon dat gemeentebou *de facto* nie werklik moontlik is indien die gawes van die Gees (o.a. 1 Kor. 12) nie in berekening gebring word nie. Die gawes (charismata) van die Gees is 'n "gemeente-opbouwmiddel" (Te Velde 1992:78) wat veral dienswerk aan ander in 'n baie sterk positiewe lig plaas.

In Gereformeerde kringe is daar egter jare lank die beskouing gehuldig dat die charismata slegs in "de beginperiode van de kerk" (Te Velde a.w:77) gegeld het as sg. "startversterkers", maar dat dit met die totstandkoming

van die kanon verdwyn het. In die lig hiervan is dit dan ook insiggewend om te sien hoe die gawes van die Gees in die Gesange funksioneer. Dit is opvallend dat daar baie meer oor die vrug van die Gees (sien: 2.9.5.14) as oor die gawes van die Gees (sien: 2.9.5.15) gesing word. Die volgende is gevind:

1. Slegs twee direkte verwysings na die gawes van die Gees. So bv. Ges. 214:2: "In tale soos deur God gegee, deel hul sy grote dade mee." Vgl. ook Ges. 207:1.
2. Origens word daar na die Gees verwys wat ons tot "naastediens" (Ges. 51:3) bereid maak. Vgl. ook Gess. 278:2; 313:3; 316:6.

Uit hierdie kort oorsig blyk dit "dat de rijkdom aan charismata in het christendom een 'bevroren krediet' is geworden" (Te Velde 1992:76).

6.2 Wonderwerke (genesings)⁸

In die lig daarvan dat die *almag van God* só 'n prominente plek in die Gesangbundel inneem (sien: 3.1.3.2) is dit vreemd dat daar só min oor sy wonderdade gesing word. In Ges. 5:1 sing ons: "Kom, dank nou almal God met hart en mond en hande; loof Hom wat wonders doen...." Vgl. ook Ges. 59:1. In albei hierdie liedere is daar nie nader gespesifiseer wat met hierdie wonders bedoel word nie. Wat wel opvallend is, is die feit dat daar klem gelê word op die wonders van die verlede (sien: 3.1.4.7 pt. (ii)). Van die God wat vandag nog wonders kan én wil doen, kom min tereg.

Dit geld ook van die wonderwerke en genesings van Jesus (sien: 2.8.5.3.2 en 2.8.5.3.3). In die Gesange word Hy besing as die een wat in sy almag wonderwerke doen (Ges. 123:1). Die wonderwerke wat uitgesonder word is: die water wat in wyn verander het by die bruilof te Kana (Ges. 112:4) en sy genesings (Ges. 237:2). Slegs twee Gesange sing van die moontlikheid dat Jesus vandag nog mense *fisies* kan genees (Gess. 237:3 en 254:2). Origenis is daar sprake van 'n *geestelike* genesing (Ges. 242:3).

Ons volstaan met die insiggewende opmerking van van de Beek: "Kunnen we dan ooit christelike theologie bedrijven zonder wonderen daarin een *belangrijke plaats* (my kursivering) te geven"? (1991:53). Die skrywer sien met verwagting uit na 'n 'nuwe' Gesangbundel wat meer van hierdie opwindende perspektiewe sal bevat.

ENDNOTE - HOOFSTUK DRIE

1. Voortaan sal in hierdie studie van die volgende verwysings uitgegaan word: baie (b) of min (m) met die aantal kere wat oor die spesifieke onderwerp gesing word soos volg aangedui: 24X.

2. Uiteenlopende menings het met die verloop van tyd rondom hierdie aspek van die kerklied ontstaan. So is daar talle skrywers wat 'n *pro et contra* standpunt huldig. Sien ook vir Okke Jager, 1969:121. Hy reken stellig dat die kerklied "vanuit het wij naar het ik en vanuit het ik weer na het wij moet gaan, naar het gemeenschappelijke en toch niet massale". Karl Barth is weer van mening dat die ek-lied, met sy piëtistiese ondertone, nie sonder meer uit die Protestantse tradisie geweer moet word nie. Hy sê: "Die Kritik der bekanneten, seit dem Übergang vom 16 zum 17. Jahrhundert aufgekommenen Ich-Lieder unserer Gesangbücher (vgl. K/D 1,2 S. 275f.) und die der dahinter stehenden Ich-Frömmigkeit als solcher war als Gegensatz gegen der subjektivistische Gesamtentwicklung des neueren Protestantismus eine Zeitlang bitter notwendig, und wird wohl dieser Abirrung gegenüber je und je auch immer wieder notwendig werden. Sie kann aber - schon im Blick darauf, daß es nun einmal notorisch auch in der Bibel

ausgesprochene Ich-Lieder, noch die Ich-Frömmigkeit als solche eliminieren und unterdrücken wollen" (1953:844).

3. Sallie McFague sien dit soos volg: "Metaphorical theology is a kind of heuristic construction that in focusing on the imaginative construal of the God-world relationship, attempts to remythologize Christian faith through metaphors and models appropriate for an ecological, nuclear age." 1987:40.
4. "Die diaforiese "dit is nie"-gedeelte van die metafoor waar paradoks, vaagheid, dubbelsinnigheid en meerduidigheid voorop staan, waarborg juis die taalspanning wat nodig is vir 'n kreatiewe herinterpretasie en rekontekstualisering van dit waaroor die metafoor spreek." Du Toit 1988:41.
5. Die opkoms van die feministiese teologie verdien ook in hierdie opsig vermelding. Die invloed en positiewe bydrae wat van hierdie denkrigting uitgegaan het behoort ernstig geneem te word, veral met die oog op die rol wat dit mag speel in die hersiening van die Gesangbundel in die toekoms. Sien bv. Soeting, De versmoorde vrouwestem in: Mededelingen Afl. 61, 1989: 5354: "De vrouw bleef als zodanig verzwegen in de kerk, niet in

haar teologie, noch in haar liturgie; wel in de gemeentezang, maar altijd bij woorden van mannen, geschreven in mannelijke taal." Sien ook König oor: Die Manlikheid van God, in: NGTT 1992: 81-91.

6. Vgl. bv. die Jeugsangbundel lied no. 46: "God van yster en beton...".
7. Die Manicheïsme - 'n gnosties-dualistiese beskouing wat gefundeer is in die geloof dat daar van ewigheid af twee oerbronne bestaan t.w. God (lig) en die Satan (duisternis). Sien ook D'Assonville, *Dogmageskiedenis*, 1981: 27-28.
8. Die eienskappe van God soos Sy genade, barmhartigheid, goedheid ens. sou desnoods almal onder die titel van die liefde behandel kon word. Volledigheidshalwe is besluit om hierdie eienskappe afsonderlik na te gaan.
9. Regverdigheid en geregtigheid word in hierdie verband as sinonieme beskou. Die geregtigheid van God is dieselfde as die regverdigheid van God. Ook in Afrikaans is beide begrippe van die woord "reg" afgelei. Vgl. A. König 1976: 72.

10. Die woorde "goedertierenheid" en "trou" (chèséd we émét) is dikwels langs mekaar in die OAV (Ou Afrikaanse vertaling aangetref; vgl. bv. Eks. 34:6.
11. Sien ook Westermann, Hoofdlinje van een theologie van het Oude Testament 1981:109: "Nieuw in Deuteronomium is, dat de gehoorzaamheid van het volk nu de voorwaarde wordt van de zegen. Vroegere zegenbeloften waren onvoorwaardelijk, nu gaat er een eis aan vooraf. De zinnen, waarin de zegen in het land gebonden wordt aan de eis tot gehoorzaamheid, zijn overal in Deuteronomium te vinden".
12. Sien Loader, 1979:164 e.v. Loader gaan van die standpunt uit dat sommige liederen in die Gesangbundel slegs in 'n bepaalde sin waar is (soos bv. Ges. 27:1) maar nie in algemene sin geldig is nie. Ges. 39:1 kan, wat dit betref, oor dieselfde kam geskeer word.
13. Op hierdie punt is dit belangrik om daarop te wys dat die woordgebruik in die Gesangbundel (1974) nie ooreenstem met die nuwe Bybelvertaling (1983) nie, en dat dit jammer en vreemd is dat die kerk nie beter beplan het sodat die nuwe Gesangboek eers na die nuwe Bybelvertaling voltooi is nie. Die probleem ontstaan dus dat jy in die Bybelvertaling met 'n nuwe idioom

gekonfronteer word terwyl die liederebundel nog van argaïese- en anachronistiese taal gebruik maak. Sien ook: Vergadering van die kommissie vir die hersiening van die Gesangbundel, gehou in die C.S.V.- komitee kamer te Stellenbosch op 22 Aug. 1968, pt.4.2.1, p.1.

- 14 Die begrip vrede moet teen die agtergrond van die Ou Testamentiese sjalóm gesien word. Sien Wilkinson, 1980:5: "There is therefore general agreement that the root meaning of shalom is that of wholeness, completeness and wellbeing and that it may denote the occurrence of these characteristics in every sphere of life whether physical, mental or spiritual or individual, social and national." Sien ook De Villiers in, 1990:13, waar vrede in die konteks van persoonlike verhoudinge en samelewingsverbande geplaas word.
- 15 In die nuwe Bybelvertaling (1983) is Matt. 5:3 vertaal as: "Geseënd is dié wat weet hoe afhanklik hulle van God is."
- 16 In die NGTT, 1990: pp 520-525 het B.A. du Toit hom hieroor soos volg uitgelaat: "Nêrens in die Bybel kan daar dan enige ondersteuning gevind word vir die valse leer dat ek eers my sonde moet bely voordat

God my kan vergewe nie. Die teendeel is eerder waar. Slegs die mens wat iets belewe van Gods vergifnis sien sy sonde werklik raak en wil dit bely."

Sonder om op die dogmaties- eksegetiese geldigheid van hierdie beskouing in te gaan, kan volstaan word met die gedagte dat Gess. 265:1 en 296:1 wel die moontlikheid laat vir die gewone lidmaat om hierdie waarheid só te interpreteer.

- 17 Reeks Pinksterdienste in 1988 in Pretoriase gemeente Skuilkrans wat te boek gestel is.
- 18 Weber reken stellig: "Es ist daher nicht möglich, zwischen dem regnum Christi und dem regnum Dei patris einen Wesensunterscheid zu machen. Wir werden vielmehr sagen müssen: die Herrschaft des vaters ist in der Herrschaft des Sohnes und durch diese lebendig" (1962:747). Daarteenoor die siening van Van Ruler oor die relasie *regnum Christi* en *regnum Dei* (1974: p.72 e.v.) Enersyds wil hy die indentiteit handhaaf, maar andersyds maak hy ook weer duidelike onderskeid tussen die twee. Die eenheid probeer hy vashou d.m.v. die begrip "modaliteit." Die ryk van Christus is die ryk Gods "op een bepaalde wijze" (1974:89). Hierdie twee "kunen nòch inhaltlich, nòch zeitlich, i.e.w. niet sahlich maar alleen modaal onderscheiden worden" (1974:89).

Die *regnum Christi* is dus, volgens Van Ruler, niks anders nie as "de verberging van het heil in het vleesch" (1974:95).

- 19 Barth het die ewigheid van God in drie momente beskryf nl. Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit en Nachzeitlichkeit (1948:685 e.v.)

- 20 Sien veral die tradisionele beskouing en uitleg van Deut.29:29. Ten opsigte van die 'verborge' en 'geopenbaarde' dinge (sien OAV) is die nadruk gewoonlik op eersgenoemde geplaas. König toon egter dat dit Bybels meer korrek is om die nadruk op die geopenbaarde dinge te plaas. Vgl. ook Hand. 20:27, Ef.1:11; 3:3 e.v. en die Heidelbergse Kategismus Vraag en antwoord 31.

- 21 Sien König se bespreking oor die onvergelyklikheid van God t.o.v. die afgode. Die verskil tussen God en die gode is veral daarin geleë dat God kan praat, wat beteken dat Hy kan doen wat Hy sê. 1975:32 e.v.

- 22 Volgens König is die antropomorfismes 'n bedoelde Bybelse spreekwyse waarin, anders as in Israel se omgewing, gepas oor God gepraat word (1975:103).

- 23 Kuitert toon dat sedert Origenes die anti-antropomorfiere Godsbeeld 'n vastrapplek in die Christelike teologie gekry het (1969:99), en 'n vreemde beskouing oor wat Godwaardig sou wees (*dignum deo*) bepaal het wat in die Bybel oor God letterlik verstaan of vergeestelik moes word.
- 24 'n Tipiese uitgangspunt vir die akkommodasieteorie: antropomorfisme is nie 'n uitdrukking van hoe God presies is nie (*qualis sit Deus*), maar veel eerder 'n aanpassing van God se kennis by ons swakheid (*tentuitati nostrae accommodant*).
- 25 Die woord vir 'ken' in die Bybel word gestempel deur die Hebreeuse (be-) ken (jada) "als een leren kennen in de omgang of een existensieel meemaken of als ervaringskennis. Jahwe maak existensieel mee het lijd van zijn volk en daalt daarom reddend neer" (Wentzel 1987:456).
- 26 Volgens König dui die skeidingsmoetief hoofsaaklik daarop dat God Sy skepping in beskerming neem teen bedreiging, dat Hy omgee vir sy skepping, dat Hy Sy skepping nie sal prysgee aan die chaos nie (1982:21).
- 27 König is die mening toegedaan dat daar nie genoeg rede tot so 'n aanname (Christus as Skeppings-

middelaar) bestaan nie. Sien: Hy kan weer en meer, 1982:113. Die NAV is egter so sterk deur hierdie tradisie van Christus as Skeppingsmiddelaar beïnvloed, dat die Griekse passief in Kol.1:16 (Christus deur Wie alles geskape is) nie in die paslike aktief: 'Christus het alles geskape' vertaal is nie, maar die vreemde: 'God het deur Christus alles geskape.'

- 28 Daar is in die verlede reeds kritiese opmerkings rondom hierdie uitspraak in Ges. 167:1 gemaak. Vgl bv. *Die Kerkbode*, 7 Mei, 1986:5.
- 29 Sodoende het Augustinus die grondslag gelê vir 'n Christelike natuurwaardering "that rejoices in this world, and instead of fleeing from it as a snare to the soul, seeks to use it and share it in gratitude to God for His bountiful goodness" (Hick 1966:51).
- 30 Tot dusver het dit duidelik geword dat die inhoud van die Gesange (wat die Godsbeskouing en die skepping/natuur betref) 'n getroue weergawe is van die tradisionele Gereformeerde dogmatiek. Ons kan dus met 'n mate van sekerheid aanvaar dat die res van die onderwerpe (bv. Christus, die Heilige Gees, e.d.m.) dieselfde patroon sal volg. Om hierdie rede (asook die feit dat die proefskrif te lywig raak) word slegs die volgende onderwerpe in die res

van hoofstuk 3 bespreek: die sonde, die doop en die toekomsverwagting. Die onderwerpe wat nie bespreek word nie, lewer nie ingrypende afwykings van genoemde patroon nie.

- 31 Die term 'oorspronklike sonde' (*originale peccatum*; in Duits: Erbsünde) is vir die eerste keer deur Augustinus in sy werk, *De diversis quaestionibus ad simplicianum* gebruik. Sien Hick 1966:212.
- 32 Bosman wys bv. met oortuigingskrag daarop dat Ps.51:7 'n bykans hiperboliese omskrywing van die digter se sonde bied, wat die klimaks van 'n persoonlike sonde- of skuldbelydenis vorm. Hier is dus geen gronde om te aanvaar dat sonde oorerflik is nie! Sien N.G.T.T. 1983:pp.264-271.
- 34 König huldig o.a. die standpunt dat die grusame strawwe van God in die Bybel en veral die ewige verderf op geen manier met ons moderne westerse lewensgevoel en waardesisteem gerym kan word nie. Mense vind dit gevolglik moeilik om die beeld van 'n 'strawwende God' met die van 'n God van liefde en barmhartigheid te versoen (1988:194 e.v.).
- 35 In 3.5.2.1 (individuele toekomsverwagting) word die dood volledig bespreek.

- 36 Barr probeer 'n saak uitmaak waarom die dood nie as 'n straf op die sonde kan dien nie (vgl. pp 21-56) en toon dat die aksent in Gen. 3 geplaas moet word "upon the loss of a chance of immortality which might conceivably have been seized by humanity" (1992:59).
- 37 Emil Brunner maak bv. die onderskeid tussen die "formale oder strukturelle Seite" en die "materiale Seite" van die *imago Dei* (1950:67-73). Volgens Brunner het die mens die beeld in materiële sin deur die sondeval verloor. Hy reken: "Es heisst die Sunde nicht ernst nehmen, wenn man von einem, ,Rest' der imago spricht, der den Menschen verblieben sei - vorausgesetzt, dass man imago Dei im materialen Sinne versteht, wie das Neue Testament dies tut"(1950:142).
- 39 Onder die sakramente sal slegs die doop bespreek word.
- 40 Karl Blei praat weer van die doop as 'ontmoetings-gebeurtenis' "waarin God in zijn genade en de mens met zijn antwoordend geloof samenkomen." (1981:20 e.v.)
- 41 Sien Versteeg se uitleg van die betekenis van 'n naam in die antieke tyd (1987:74 e.v.).

- 42 König is van mening dat daar op hierdie manier onnodig spanning tussen die doop en die bloed van Christus geskep word. Volgens hom is dit Bybels korrek om te praat van die doop wat ons reinig van ons sondes omdat dit slegs 'n kort manier is waarop die Bybel sê dat Christus ons deur die doop van ons sondes reinig. "Immers, die doop staan nooit teenoor die werk van Christus nie" (1986:47 e.v.).
- 43 In Ges.224:2 word die doop en die vergifnis van sondes met mekaar verbind. Sien König se bespreking hieroor, (1986: 49 e.v.).
- 44 Doop en geloof is 'n ou strydpunt wat gewoonlik tussen twee tradisies verdeel word. Sien Lategan se bespreking van die twee benaderings t.w.: die individuele en die kollektiewe, in sy bespreking van: *Aspects of Baptism in die New testament in: Infant Baptism* (1984: 7 e.v.).
- 45 Met subjektivisme word hier bedoel die neiging om nie jou vastigheid en veiligheid buite jouself in Christus te soek nie, maar in jou geloof in Christus, jou bekering, jou wedergeboorte, ens.
- 46 'n Voorbeeld hiervan is die Eksistensialistiese eskatologie wat bv. elke vorm van "futuristiese

eskatologie" verwerp. Daarvolgens 'n eskatologiese gebeure soos bv. die laaste oordeel, geen dramatiese kosmiese (eind-) gebeure nie, maar gebeure in die verhouding van mense teenoor die Woord van Christus. Sien Müller 1985:10.

- 47 König fundeer die eskatologie in Jesus. Sy ganse geskiedenis (geboorte, sterwe, opstanding, hemelvaart en wederkoms) kan as eskatologie beskou word en nie net bepaalde fases nie (soos bv. Barth vir wie die eskatologie uitsluitlik noëties van aard is [en nie onties nie] en die eskatologie gevolglik eers by die opstanding van Christus sou begin. 1970:144 e.v.)
- 48 Sien ook die bespreking van die fisiese dood, 3. 3.2.5.
- 49 Die leer van die "sielelaap" is in die tyd van die Reformasie veral deur die Anabaptiste voorgestaan en uitgedra.
- 50 Ook Berkouwer verwerp die sg. "reportage-eschatologie" wat ten doel het om d.m.v. die tekens die geskiedenis vooruit te skryf, 1963:23.
- 51 Dit blyk dat Berkhof ook in hierdie rigting dink wanneer hy die antichris 'n "organiese eindproduk van een gekerstend-ontkerstende wereld" noem.

Volgens hom is die antichris "volop een toekomstige figuur" (1959: pp.108-111).

- 52 Die gedagte van "voorlopers van die antichris" (vgl. Dijk, 1952:147 e.v.) word dikwels ten onregte gebruik om die boodskap van Johannes te ontkrag dat die antichris 'n teenwoordige werklikheid is. Sien ook König 1970 : pp. 416 e.v.
- 53 Berkouwer toon aan dat die woord 'wederkoms' "Toch geen zuivere weergave is van het Griekse woord "parousia" en bovendien een verkeerde indruk kan wekken door de parallellie van wederkomst (als tweede komst) met Christus (eerste) komst in het vlees" (1961:176). Die woord "parousia" beteken eerder "aankoms" of "teenwoordig wees". Vgl. *The New International Dictionary of New Testament Theology* Vol.2 (ed. Brown, C. 1976: pp.898 e.v.). In die Gesangbundel word die woord "wederkoms" 5 keer gebruik (vgl. Gess.38:3; 159:2; 169:4; 179:4; 180:2)
- 54 Sien Berkouwer se bespreking oor die betekenis van die 'wolk' in die Ou en Nuwe Testament en veral met verwysing na Christus se wederkoms. 1961: pp.206 e.v.

- 55 In die Gesange word die aksent geplaas op die feit dat Jesus as regter kom wat in ooreenstemming is met die Apostolicum en die Nicaeno-constantinopolitanum wat bely dat Hy kom om te oordeel oor die lewende en die dode.
- 56 Die vervullende (ontiese) betekenis van die wederkoms. Sien König (1970: pp.498 e.v.).
- 57 In hfst. 4 sal meer breedvoerig na die hemel, die hel en die nuwe aarde verwys word.
- 58 Die bedenkinge teen die gedagte van 'n ewige hel val saam met die Aufklärung waar 'n nuwe nadruk op die waarde van die mens gelê is. Sien König se bespreking oor die hel, 1988: pp.227 e.v.
- 59 Hierdie leerstelling is deur sommige met gemengde gevoelens ontvang. So bv. kan die naam van Origenes genoem word as iemand wat die beskouing van die Apokatastasis pantoon voorgestaan het.

ENDNOTE - HOOFSTUK VIER

- 1 Sien die Acta van die Algemene Sinode van die NG Kerk van 1966, p.318.
- 2 Sien die Notule van die Kommissie vir die Hersiening van die Gesangbundel, gehou in die CSV-komitee kamer te Stellenbosch op 22 Aug. 1968, pt.4 p.1.
- 3 Net soos Okke Jager is Walter Brueggemann ook van mening dat die kerk en teologie van die gereformeerde erfenis in 'n impasse beland het t.o.v. die teks. Hy sê: "It is now clear to many of us in die academy and in the church, that we are in a quite new interpretive situation that constitutes something of an emergency" (1993:1). Hierdie impasse kan egter ook volgens hom gesien word "as in fact a positive opportunity to which church interpreters of the Bible may attend with considerable eagerness." Sien Brueggemann, preface, VII.
- 4 Die Aristoteliese godsbedrip het die duidelikste weerklank gevind in die teologie van Thomas van Aquino. Vir Thomas is God wesenlik onveranderlik; Hy is 'n eerste bewegende faktor wat deur niks beweeg word nie. Wesenlik is God 'n vaste, tot rus gekome syn (*esse est aliquid fixam et quietum in ente*) - Hy is die *Deus Immutabilis*.

- 5 Sien ook König se bespreking van die Griekse beïnvloeding in die teologie en die apologete se hantering daarvan, 1975: pp.24-32.
- 6 Sien de Moor, 1988:195 e.v.
- 7 Daarom verkies v/d Beek bv. om eerder van die "Verborgenheid Gods" (1984:43) as van die transendensie te praat.
- 8 Die beperkte reikwydte van hierdie studie laat ons egter nie toe om *in extenso* op die Godsleer in te gaan nie. Derhalwe volstaan ons met enkele opmerkings in hierdie verband.
- 9 Teen só 'n hantering van die Godsbegrip het o.a. Ernst Bloch te velde getrek. Daarom het hy hom beywer om die God van die tradisionele teïsme te ontteokratiseer. "Der Exodus Gott war seinem Wesen nach sowenig als res finita gedacht wie der Exodus selbst; also war er zwar der Inbegriff der höchsten Vollkommenheit aber nicht der höchsten Seinsvorhandenheit" (1959:1516).
- 10 Van Ruler wys die staties-ruimtelike verstaan van God se transendensie van die hand en reken dat dit eerder "terechtkomen in een dualisme in den tijd; transcendensie wordt dan gelijk aan toekomstig" (1974:36).

- 11 In die Gesange is dit duidelik dat die transendensie ook verder genuanseer word deur die vermelding van sy heiligheid. So bv. Ges. 302:1: "Waar is 'n God, 'n majesteit, so vlekkeloos in heiligheid, so ver bo alle lof verhewe?" Fretheim reken ook: "Sometimes it is suggested that the holiness of God is used to stress God's unapproachableness" 1984:71. Sien ook Berkhof se bespreking van die transendensie en die eienskappe van God, 1985:117.
- 12 Sien Sallie McFague se voorstelle van God as moeder, metgesel en vriend, 1987: pp. 97 e.v.
- 13 Berkhof beskou die feit dat slegs die één eienskap van God nl. sy almag in die Apostolicum voorkom 'n "ongelukkige omstandigheid." Hy reken ook: "Deze eenzijdigheid werkt tot vandag de dag door in de liturgie en de catechese" (1985:139).
- 14 Sien König se bespreking van God se superioriteit (onvergelyklikheid) bo die afgode, 1975: pp. 24-41.
- 15 "The monarchical model of God as King was developed systematically, both in Jewish thought (God as Lord and King of the Universe), in medieval Christian thought (with its emphasis on divine omnipotence), and in the Reformation (especially in Calvin's insistence on God's sovereignty). In the portrayal of God's relation to the world, the dominant western

historical model has been that of the absolute monarch ruling over his Kingdom." Sien: McFague, 1987:63.

- 16 Die positiewe bydrae wat die Prosesteoloë gelewer het is heel waarskynlik op die gebied van die Godsleer. Hulle protes is veral teen die Griekse synsmetafisika wat van die lewende God van Israel 'n dooie, statiese, onbeweeglike "hoogste" syn gemaak het. As sodanig is hierdie nuwe rigting nog 'n oproep aan die kerk en die teologie om God se betrokkenheid by die geskiedenis ernstig te neem en die dooie gewig van sy Aristoteliese verlede af te werp. Sien König, 1975:239-241.
- 17 Braun se uitgangspunt in sy kommentaar op Hebr. 12:6 is: "Züchtigung und Strafe sind nicht abzuweisen: denn sie entspringen ja der Liebe der Gottheit und erweisen den Sohn gerade als voll akzeptiert", (1984:411). Buchanan daarenteen wys daarop dat die grieks paideuein nie noodwendig 'kasty' of 'tugtiging' beteken nie "but might also be rendered "instruction", "training" or "child development" (1972:211).
- 18 Steck merk op: "Worte wie 'Umweltverschmutzung', 'Ökologische Krise' 'Umweltschutz',

'Energieproblem', 'Rohstoffressourcen', 'Überbevölkerung', sind ganz junge Begriffe. Sie stehen für Erscheinungen der Welt von heute, für überlebensgefährliche Bedrohungen, die erst im Gefolge der technischen Möglichkeiten und qualitativen Ansprüche moderner Industriegesellschaften aufgetreten sind; sie kommen deshalb in den biblischen Texten ausdrücklich noch gar nicht vor" (1978:17). Daar word niks in die 1974 Gesangbundel oor hierdie kwessie gevind nie, bloot omdat dit op daardie tydstip nog nie belangrik was nie. Dit is egter vir 'n toekomstige hersieningskommissie van die Gesangbundel belangrik om hieraan aandag te skenk. In hfst 5 word aanbevelings in die verband gemaak.

- 19 Herman Verbeek toon aan dat die 'Club of Rome' gewaarsku het met die woorde: "er zijn grenzen aan de groei. Houd op deze kleine aarde kapot te consumeren." Sien *Liefde Gaat Langzaam*, 1991:14
- 20 Engelhardt verstaan onder die begrip 'Umwelt' "das Gesamt unserer Lebensbedingungen, also nicht nur die 'urwüchsige Natur', sondern auch den vom Menschen gestalteten Lebensraum" (1978:65).

- 21 Aangehaal uit: *Jy kan God sien!* 'n Bybeldagboek vir Jongmense, Deist, F. 1991.
- 22 Vir Moltmann is die term 'ekologiese krisis' (wat ook as 'Umweltverschmutzung' aangedui word) 'n afgeswakte en onjuiste uitdrukking. Daarom verkies hy om eerder te praat van "eine Krise der ganzen Lebenssystems der modernen industriellen Welt" (1985:36). Dit raak nie n t (soos daar verkeerdelik geglo word) die "wissenschaftlich-technischen Bereich" (Auer 1984:20) nie, maar alle sisteme "mit allen seinen Teilsystemen, von Absterben der Wlder bis zur Ausbreitung der Neurosen, von der Verschmutzung der Gewsser bis zum nihilistischen Lebensgefühl vieler Bewohner der Massenstdte" (Moltmann a.w.:37).
- 23 Van't Veld toon aan dat die "ontgoddelijking van de wereld" (1993:91) ten doel het om die Joodse geloof van die antieke heidense gelowe te onderskei en af te grens. So bv. is die hemelliggame, die sterre, maan en son deur die skrywer (P) in Gen. 1 nie as gode vereer soos by die godsdienste van die destydse Umwelt nie, maar "worden gezien als een onderdeel van de schepping." Vgl. ook König se bespreking hieroor, 1982:25-6.

- 24 Die Hebreeuse woord *tob* is nie 'n aanduiding dat die wêreld volmaak geskape is nie, maar het eerder die betekenis van "'geschikt voor zijn doel', nl. voor de omgang tussen God en mens" (Berkhof 1985:172).
- 25 Ook die leer van die sg. *annihilatio mundi* is onaanvaarbaar. Volgens Moltmann is dit niks anders nie as 'n "Vulgäre Erwartung" (1985:105). 'n Algehele uitwissing van die aarde ken die Bybel nie. Dit is wel duidelik dat daar sprake is van 'n *transformatio mundi* - 'n gedagte wat weereens die belangrikheid van hiêrdie aarde bevestig!
- 26 Daar word dikwels ook na die paradys verwys. Volgens Oosterhof is dit 'n Latynse erfenis "via de latynse vertaling van de bijbel, de Vulgata, van de kerkvader Hiëronymus (348-420), die het hebreeuwse woord *gan* (hof) door *paradisus* heeft vertaald. Hij deed dat in overeenstemming met de griekse vertaling, de *Septuaginta*, die *paradeisos* heeft" (1972:107). Manenschijn beklemtoon die feit dat "de hof van Eden is geen paradijs, maar een tuin, die behoed moet worden tegen verwildering en ondergang: En de Here God nam de mens en plaatste hem in de hof van Eden om die te 'bewerken en te bewaren' (Gen. 2:15). Niet een beetje tuinieren, die leuke ontspanning voor Vut-ers en gepensioneerden, maar harde arbeid op de akker. Zoals

vroeger de aardappels werden gerooid : liggend op je knieën en wroetend in de grond. Het gevecht tegen de chaos" (1990:9).

- 27 Berkhof bevestig die feit dat die Bybel "een door en door antropocentrisch boek" (1985:166) is, "omdat hij overal de mens tot omkeer uitnodigt met het motief dat deze zo alleen zijn eigen heil bereikt. En in het middelpunt staat de mens Jezus als het grote teken van de philanthropia van God."
- 28 Die "metaphor of ascent" is die 'geestelike motief' "Just as a mountaineer strives upward, away from the world and against gravitational forces, so man strives upwards so that his spirit can ascend away from earth to heaven" (Loader 1987:11). Die "metaphor of fecundity and migration to a good land", is die 'ekologiese motief'.
- 29 Die Afrikaanse Christelike literatuur wemel van voorbeelde waar dit hoofsaaklik om die 'geestelike', die sieleheil, en nie om die materiële nie, gaan. Vgl. bv. Willie Marais se boek: *Hy wat siele win is wys* (s.j.). Vgl. ook König se bespreking van: die heil en die aarde, 1983:6 e.v.

- 30 Derr reken ook "dat de mens in oorsprong boven de natuur werd gesteld is ecologisch gezien niet fout" (1975:84). Volgens hom het die vervreemding tussen mens en natuur met die sondeval (Gen. 3) gekom! In 4.2.5 (Die bewaring van die aarde en die *dominium terrae*) kom ons terug na die vraag of die mens kroon (of deel) van die skepping uitmaak.
- 31 In 1 Joh. 2:15 lees ons bv: "Moenie die sondige wêreld en die dinge van die wêreld liefhê nie." Die woord kosmos het by Johannes 'n verskeidenheid van betekenis. Wanneer hy wel kosmos in negatiewe sin gebruik, dui dit, soos in hierdie geval op "human society, temporarily controlled by the power of evil, organized in opposition to God" (Smalley 1984:81). Johannes, net soos al die ander Bybelskrywers "does not regard God's creation, the material world itself, as inherently evil" (a.w:83).
- 32 "Strangers or passing travellers on earth" (NEB).
- 33 Aan die anderkant kan ons nie Van Selms se beskouing buite rekening laat nie. "Immers, die aarde is self vol geweld: aardskuddings, vuurspuwende berge, vloede, orkane en storms, grondverskuiwings, droogtes, hittegolwe, siektes, peste, plaes en die dood. Dit is teen hierdie magte en kragte in dat

die mens 'n bestaan en voortbestaan moet verseker. Wanneer dus skerp geoordeel word oor die mens wat die omgewing met soveel kragdadigheid oorheers, moet terselfdetyd rekening gehou word met die geweld waarmee die mens in in bestaanstryd te kampe gehad het en nog steeds het" (Robinson 1993:490).

- 34 Ook Arntzen is daarvan oortuig dat die sonde nie buite die Raad van God staan nie, maar daarin opgeneem is sodat Hy sy doel daarmee kan bereik. Hy gaan selfs sover as om te verklaar: "Het heeft God behaagd, dat de zonde in de wereld kwam" (1987:55).
- 35 König is van mening dat God self nie die sonde verstaan nie - en dit juis omdat Hy God is (1983:81).
- 36 Die neiging tot 'n Verdinglichung van die sonde was nog altyd in die teologie aanwesig.
- 37 Augustinus word allerweë as die grondlegger van die sondeleer van die Gereformeerde tradisie bestempel.
- 38 Vgl. ook die Heid. Kat. vr. en antw. 5.
- 39 Vgl. die bespreking van die Piëtisme in 1.3.
- 40 Dogmatiek (1978:105).

- 41 Hierdie is 'n spreekwoordelike uitspraak wat aan die antieke krygsmag ontleen is, naamlik dat die verowerde die slaaf word van die veroweraars (vgl. Groenewald, 1977:134).
- 42 Sien ook König se bespreking van: sonde in 'n struktuur (sondige fasette) en 'n sondige struktuur, (1983:97 e.v.).
- 43 Hierin verskil Velema van Berkhof (vgl. Christeljk geloof 1985:442-519; 520-542; 543-584) wat die strukturele heiliging van die persoonlike heiliging losmaak. Berkhof beskou die heiliging van die strukture (die wêreld, maatskappy) die mandaat van die Heilige Gees wat ook buite om die gelowige werk. "Het is immers evident, dat de vernieuwing van de wereld voor een groot deel niet door gelovige mensen tot stand is gebracht" (a.w:489).
- 44 Vgl. Jonker 1981:82.
- 45 Vgl. König 1972:52 e.v.
- 46 Calvyn het in sy verklaring van Ps. 51:7 gesê dat die oordra van die sonde van die ouers op die kinders 'n doolhof is waarin hy hom nie wil begewe

- nie (vgl. *Het Boek der Psalmen*, vertaal deur Knottnerus, 1970:682.
- 47 Ook Bavinck het hom vanweë sy foederalistiese beskouing op die toerekeningsgedagte beroep. Berkouwer verwerp egter hierdie beskouing: "We menen, dat dit begrip der 'toerekening' niet klopt op de gedachtegang in Rom. 5:12-21" (1960:283).
- 48 Hoek wys daarop dat die term erfsmet nie in die Bybel of die belydenisskrifte voorkom nie. Dit word ook nie deur Calvyn gebruik nie (1987:71).
- 49 Vgl. ook Hoek 1987:68.
- 50 Behalwe die paar 'doopgesange' (Gess. 318-323) is daar ook 'n verwysing na die doop in Ges. 224:2 (n.a.v. die sendingopdrag in Matt. 28:19).
- 51 Sien Blei 1981:18.
- 52 Vgl Berkouwer 1947. Sien ook König se bespreking van Barth se standpunte 1986:221 e.v.
- 53 Volgens Moltmann is die kinderdoop natuurlik nie 'n teken van die *gratia praeveniens* nie, "it is a sign of the preventient faith of the parents" (1993:230).

- 54 In die kerklike omgangstaal word soms verkeerdelik verwys na 'grootdoop' en 'kinderdoop' as aanduiding van die strominge wat aanwesig is. Volgens Vorster is dit meer korrek om tussen "bekeringsdoop" en "verbondsdoop" (1991:242) te onderskei.
- 55 Schnackenburg wys daarop dat "in der Sprache der Geschäftsleute und Juristen bedeutete eis tov onoma: 'au Konto von' und besagte eine Zueigenung an den, dessen Namen in der Urkunde genannt war" (1950:16,17).
- 56 König verduidelik hierdie "parallelliteit" van doop en geloof n.a.v. die feit dat daar in die Nuwe Testament altyd gou, dadelik gedoop is. Hy sê: "Prakties het die persoon se bekering en sy doop saamgeval. Juis omdat daar gou gedoop is nadat die persoon tot geloof gekom het en sy geloof en sy doop dus prakties saamgeval het, kan die betekenis van geloof en doop ook saamval. Dat die doop iemand se sondes afgewas het, het beteken dat Christus sy sondes afgewas het toe-hy-gedoop-is-by-sy-bekering" (1986:14).
- 57 Dit is dus duidelik dat Paulus ook geensins in gedagte gehad het om (n.a.v. Rom. 6) 'n bepaalde

doopvorm (nl. onderdompeling) hier voor te staan nie. Die kerke wat die besprinkeling verwerp hou egter voet by stuk dat die dopeling deur die doop begrawe word om daarna weer op te staan. Die onderdompeling stel dit, volgens hulle, simbolies voor. Die dopeling verdwyn eers onder die water (die simbool van die begrafnis) en daarna verskyn hy weer (as simbool van sy opstanding). Met hierdie standpunt is daar ernstige probleme. Sien König se bespreking hiervan 1986:208 e.v. As die doopmetode in Rom. 6 'n simbool is van Christus se begrafnis en opstanding is dit histories nie korrek nie. Mense is vroeër begrawe in 'n grot wat in 'n wal of rotswand uitgekap is (Jes. 22:16; Matt. 27:60; Joh. 11:38), terwyl die opening dig gesluit is deur 'n klip (Matt. 28:2; Mark. 16:3). Die lyk is nie in 'n gat in die grond neergelaat en met grond bedek, soos water die hoof van 'n ondergedompeelde persoon bedek nie. Sien Du Preez, 1984: 272-3. Onderdompeling kan dus nooit ons vereniging met Christus se begrafnis en opstanding simbolies voorstel nie.

58 Sien Cillie 1982:497.

59 In 'n telefoniese gesprek met prof. Jonker het lg. bevestig dat die doop nie net 'n heenwysende karakter het nie, maar dat dit juis 'n beseëling is

van die beloftes van God aan die dopeling. Daar gebeur dus, volgens Jonker, iets in die doop. Dit sien ons veral in Ges. 320.

60 Schneider 1979:79.

61 Hier skei die weë van König en Jonker wanneer lg. met beslistheid beweer dat dit nie die doop op sigself is wat die kinders in die verbond inlyf nie. Volgens Jonker is kinders van gelowiges reeds in die verbond kragtens die belofte van God. "Die doop verseël dit sakramenteel aan hulle en dien daarin as 'n versteking van hulle geloof wanneer dit deur die Gees & Woord in hulle harte gewek word." Sien NGTT 1990:565 e.v. Ons kom later in ons bespreking op hierdie aspek terug.

62 Stauffer gaan selfs sover om te beweer, "dat bij de oikos formule niet óók aan de kinderen, maar hoofdzakelijk aan de kinderen en niet in de laatste plaats aan de kleine kinderen gedacht werden" (De Ru 1964:172).

63 In 'n gesprek met een van die Hersienigskommisielede het die my verseker dat Ges. 318:1 ("Wil U ons kind aan U verbind ") nie die bedoeling het van 'n inlywing in die verbond nie. Tog bly die vraag

knaend in die gemoed van die skrywer: is die gebed in Ges. 318:1 nie juis 'n aanduiding dat daar iets in die doop plaasvind nie? Is dit nie 'n aanduiding dat God ons deur die doop by die verbond inlyf (m.a.w. aan Hom verbind!) nie?

- 64 Ongelukkig verduidelik Jonker nie wat hy onder die "seëninge" verstaan nie. Dit is dus moeilik om uit te maak presies wat hy hiermee bedoel.
- 65 Pop is daarvan oortuig dat die voorsetsel en "hier niet met 'door'" (1978:283) vertaal moet word nie, "want dan suggereert men, dat de doop door de Geest voltrokken wordt." De Ru, daarenteen, is weer van mening dat die inkorporasie in die liggaam van Christus, pneumatologies begrond is: "Door Christus' Geest.... wordt een mens lid van zijn lichaam" (1964:76).
- 66 Van't Spijker reken: "Het betekent een stuk vervreemding van werkelijk reformatorisch denken en belijden, wanneer men tussen de inlijving in Christus en de inlijving in de gemeente een dusdanige afstand scheidt, dat het één nauwelijks met het andere schijnt te maken hebben" (1982:60).

- 67 Sien: Formulier vir die openbare belydenis van geloof.
- 68 Volgens Douma is die besnydenis in die Ou Testament "een symbool van vernieuwing en reiniging van het hart. De doop in het Nieuwe Testament is dat eveneens" (1977:8).
- 69 Sonder inagneming van die historiese situasie van die Nuwe Testament waarin al die voorbeelde van die doop sendingdope is. Vgl. König 1986:157 e.v.
- 70 Een van die bevreemdende aspekte van Barth se eksatologiese ontwerp is egter die feit dat hy nie die einde (telos) vanuit die hele geskiedenis van Christus struktureer nie, maar eers by die opstanding van Christus laat begin.
- 71 Sien: Vergadering van die Kommissie vir die hersiening van die Gesangbundel, gehou in die CSV-komiteekamer te Stellenbosch op 22 Aug. 1968, p. 1, 2.
- 72 Sien Theron 1978.
- 73 Sien: Die Godsbesluit, in: *Die braambos brand* 1987:4.

- 74 König attendeer daarop dat die Bybelse beloftes verkeerd verstaan word indien dit gesien word as voorspellings wat presies uitkom, 1970:109 e.v. Hierdie "terughoudendheid" en "versigtigheid" (a.w:461) oor 'n gedetailleerde toekomsontwerp moet egter volgens König, weer nie verwar word met die gedagte dat daar überhaupt géén voorstelling van die einde gemaak kan word nie.
- 75 Waar die personalisme resloos gehandhaaf word, verdring dit die Bybelse verwagting van 'n nuwe aarde en die opstanding van die vlees.
- 76 Sien Weber 1962:729.
- 77 Volgens die strukturering van König se eskatologiese ontwerp bereik Jesus Christus die eschaton as God se doel vir ons hoofsaaklik tydens sy eerste koms - veral deur sy kruisiging en opstanding. Vgl. 1970:167 e.v.
- 78 Berkouwer verwys na hierdie tendens as 'n "eschatologiese individualisering" wat noodwendig op 'n "egoïstiese versmalling van de verwagting" (1961:38) uitloop.

- 79 Barth het dan ook skerp kritiek ge oefen op die reformatoriese definisie van die ware kerk, naamlik dat die ware kerk daar is, waar
1. die suiwer evangelie verkondig word;
 2. waar die sakramente suiwer bedien word volgens die instelling van Christus;
 3. waar die kerklike tug gehandhaaf word, omdat hierdie definisie deur baie geïntroverteerde kerke en gemeentes soos hierbo beskrywe, sonder enige of die minimum aan sendingaktiwiteit, met heilige ywer op hulleself van toepassing gemaak is - alhoewel dit moeilik is om te glo dat die evangelie van Jesus Christus wel daar suiwer verkondig word! (van der Merwe 1981:129).
- 80 Jacob 1972:10
- 81 Bosch 1959:195
- 82 Bosch benadruk die feit dat ons die wêreldsending nie as 'n "Vorzeichen des Endes" (1959:165) moet beskou nie. Hy sê: "Mission wird ja nicht nur unmittelbar vor dem Ende geübt, sondern während der ganzen Zwischenzeit."
- 83 Vgl. König 1970:466.

- 84 Sien König se bespreking hieroor, in 1970:385 e.v.
- 85 Vgl. ook Van Niftrik 1972:16.
- 86 Sien ook Gen. 1:14-18; 2:1, Ps. 115:15 e.a.
- 87 Van Niftrik beskou die hemel as "Gods ambtelijke woning: daar komt het vandaan"! (1972:69).
- 88 Tog het hierdie ruimtelikheid (transendensie?) vir die moderne mens 'n probleem geword. Van Niftrik sê: "De ruimte staat theologisch onder verdenking" (1972:32).
- 89 "De hemel is in de taal van de bijbel allereerst de verborgen zijde van de geschapen kosmos: in verhouding tot de aarde volkomen andersoortig, de hógere zijde van de kosmos, en als zodanig in tegenstelling tot de aarde de verbórgen zijde van de kosmos" (Van Niftrik 1972:71).
- 90 Rom. 8:21.
- 91 Vgl. König se boek hieroor, 1982.
- 92 Sien König, *ibid*:209.

- 93 Ook Van Niftrik meld van die "min of meer piëtistische wijze over de hemel zingen" (1972:16) in die kerkliedbundels.
- 94 Só word die aardse lewe maar net 'n springplank vir die ewige saligheid (Engelbrecht 1976:134).
- 95 Vgl. ook Van Niftrik 1972:10 e.v.
- 96 Sien Engelbrecht 1980:330.

ENDNOTE - HOOFSTUK VYF

- 1 Trimp is ten gunste hiervan. Hy is daarvan oortuig dat die kerklied "niet een individuele zielsuiting, geen zaak tussen de ziel en God, maar een gemeente aangelengenheid" (1983:90) is. Sien daarteenoor Barth se beskouing oor die sg. ek-lied, 1953:844.
- 2 Volgens Vorster gaan dit in die begrip 'koninkryk van God' hoofsaaklik om God wat vir Homself 'n volk versamel oor wie Hy as koning heers en regeer (1993:525).
- 3 König wys daarop dat God, "wat sy eienskappe betref, in die Bybel manlik én vroulik voorgestel word, met 'n opvallende voorkeur vir vroulike eienskappe. Wat die teologie geskiedenis betref, is die nadruk in die vroeë kerk waarskynlik eerder op die manlike eienskappe van God: syn (bestaan), almag, denke, wysheid, onveranderlikheid, selfgenoegsaamheid, onbetrokkenheid" (1992:89).
- 4 Die Grieks-platonistiese beskouing kom daarin tot uiting nl. dat alle materiële, aardse dinge minderwaardig van aard is. Plato het die liggaam van die mens bv. as 'n kerker beskou waarvan ons bevry moet word!

- 5 Hierdie liedere is op fotokopieë wat ek van Nederland ontvang het. Ongelukkig het ek nie die verwysings van al die liedere tot my beskikking nie!
- 6 Tydens die skrywe van my proefskrif het ek met dr. Schelling oor die inhoud van die Gesange gekorrespondeer. Sy indruk oor die inhoud van die doopgesange was o.a: "Het kind dat door de zingende gemeente wordt aangesproken, mis ik. Alle liederen zijn direct gericht op God/Christus/Geest. Maar het kind als grootheid (eigenheid, uniciteit) wordt nergens aangesproken. Het gaat allemaal 'over het hoofd van de kinderen heen" (Brief gedateerd: 1 Sept. 1994 Den Haag).
- 7 Volgens Küng gaan dit gepaard met die herontdekking van die Pauliniese ekklesiologie, 1968:179 e.v.
- 8 In 3.1.4.7 is reeds tersyds na hierdie onderwerp verwys.

LITERATUURLYS

- Aland, K. 1971. *Taufe und Kindertaufe*. Gütersloh : Gerd Mohn.
- Althaus, P. 1949. *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh : Bertelsmann.
- Anderson, B. 1984. *Creation and Ecology*, in: *Creation in the Old Testament* (ed. Anderson, B.). Philadelphia : Fortress Press.
- Arntzen, M.J. 1987. *Het ontstaan van de Zonde*, in: *Bijbel en Praktijk, 3* (Knevel, A.G. red.). Kampen : Kok.
- Auer, A. 1984. *Umwelt Ethik. Ein Theologischer Beitrag zur Ökologischen Diskussion*. Düsseldorf : Patmos Verlag.
- Bakker, J.T. 1983. *Luther in de Spiegel van zijn liederen*. Kampen : Kok.
- Barnard, A.C. 1981. *Die erediens*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Barnard, A.C. 1983. *'n Geskiedenis van die Afrikaanse Protestantse Kerklied*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Barnard, A.C. 1984. *Ek is gedoop*. Pretoria : NG Kerk Boekhandel.
- Barnard, A.C. 1985. *Die Woord aan die werk*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Barr, J. 1992. *The garden of Eden and the hope of immortality*. Minneapolis : Fortress Press.
- Barth, K. 1924. *Der Römerbrief*. München : Kaiser Verlag.
- Barth, K. 1948. *Kirchliche Dogmatik II/I*. Zurich : Zollikon.
- Barth, K. 1949. *Dogmatics in Outline*. London : SCM Press.
- Barth, K. 1953. *Kirchliche Dogmatik IV/I*. Zürich : Zollikon.
- Barth, K. 1959. *Kirchliche Dogmatik, III/1,2*. Zürich : Zollikon.
- Barth, K. 1961. *Kirchliche Dogmatik, III/3*. Zürich : Zollikon.

- Barth, K. 1967. *Die Kirchliche Dogmatik IV,4*. Zürich : Evangelischer Verlag.
- Bavinck, H. 1928. *Gereformeerde Dogmatiek, II*
Kampen : Kok.
- Bavinck, H. 1929. *Gereformeerde Dogmatiek, III*
Kampen : Kok.
- Bavinck, J.H. 1977. *En voort wentelen de eeuwen*. Wageningen : Zomer en Keuning.
- Berkhof, H. 1959. *Christus de zin der geschiedenis*.
Nijkerk : Callenbach.
- Berkhof, H. 1967. *Gegronde Verwachting*. Schets van een
Christelijke toekomstleer. Nijkerk : Callenbach.
- Berkhof, H. 1985. *Christlijk Geloof*. Nijkerk : Callenbach.
- Berkhof, L. 1976. *Systematic Theology. Banner of Truth*.
Michigan : Trust.
- Berkouwer, G.C. 1947. *Karl Barth en de Kinderdoop*.
Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. 1954. *De Sacramenten, Dogmatische
Studiën*. Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. 1958. *De Zonde I, Dogmatische Studiën*
Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. 1960. *De Zonde II, Dogmatische Studiën*.
Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. 1961. *De Wederkomst van Christus I,
Dogmatische Studiën*. Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. 1963. *De Wederkomst van Christus II,
Dogmatische Studiën*. Kampen : Kok.
- Berkouwer, G.C. [s.j.]. *Op de Tweesprong*.
Wageningen : Keunings.
- Bijlsma, R. 1972. *Kleine Catechetiek*.
Nijkerk : Callenbach.
- Blei, K. 1981. *De Kinderdoop in diskussie*.
Kampen : Kok.
- Blei, K. 1986. *Christelijke Toekomstverwachting*.
's-Gravenhage : Boekencentrum.

Bloch, E. 1959. *Das Prinzip Hoffnung*.
Frankfurt : Suhrkamp-Verlag.

Blume, F. 1975. *Protestant Church Music. A History*. London
: Victor Gollanz Ltd.

Bolkestein, M.H. 1984. De Brieven van Petrus en Judas, in:
De Prediking van het Nieuwe Testament. Nijkerk :
Callenbach.

Bosch, D. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*.
Zürich : Zwingli Verlag.

Bosman, H.L. 1983. Ps. 51 en erfsonde, in: *Ned.*
Geref. Teol. Tydskrif, XXIV, (3 Junie).

Bouma, H. 1981. Het lied van mens en dier, in:
Zingenderwijs liederen voor die gemeente. Kampen : Kok.

Bouma, H. 1981. Het lied van de aarde, in: *Zingenderwijs*
liederen voor de gemeente. Kampen : Kok.

Bouma, H. 1988. *Kunnen we maar niet beter zwijgen?*
Mogelijke en onmogelijke godsbeelden. Kampen : Kok.

Braun, H. 1984. An die Hebräer, in: *Handbuch zum Neuen*
Testament 14. Tübingen : Mohr.

Brecht, M. 1993. *Martin Luther. The preservation of the*
church 1532-1546. Minneapolis : Fortress Press.

Brienen, T. 1983. *Rondom de Doopvont* (onder redactie van:
Van't Spijker, W. Balke, Exalto, K. en Van Driel, L)
Kampen Goudriaan : De Groot.

Brink, L. 1979. *De eredienst*. s'Gravenhage :
Boekencentrum.

Brox, N. 1979. Der Erste Petrusbrief, in: *Evangelisch-*
Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament XXI. Zürich :
Benziger Verlag.

Bruce, F.F. 1972. *Commentary on the book of Acts*. London :
Marshall, Morgan & Scott.

Brueggemann, W. 1977. *The Land*. Philadelphia : Fortress
Press.

Brueggemann, W. 1988. *Israels Praise*. Philadelphia :
Fortress Press.

Brueggemann, W. 1993. *Texts under Negotiation. The Bible*
and Postmodern Imagination. Minneapolis : Fortress Press.

- Brunner, E. 1946. *Die Christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band I.* Zürich : Zwingli Verlag.
- Brunner, E. 1950. *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung - Dogmatik Band II.* Zürich : Zwingli-Verlag.
- Brunner, A. 1960. *Musik im Gottesdienst. Wesen, Funktion und Ort der Musik im Gottesdienst.* Zürich : Zwingli-Verlag.
- Buchanan, G.W. 1972. *To The Hebrews.* New York : Doubleday.
- Burden, J.J. 1991. Psalms 101-119, in: *Skrifuitleg vir Bybelstudent en gemeente.* Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- Burger, C. 1991. *Die Dinamika van 'n Christelike Geloofsgemeenskap.* Kaapstad : Lux Verbi.
- Burger, C. 1992. *Vergesel van die Almagtige.* Kaapstad : Lux Verbi.
- Buri, F. 1973. *Futurische oder präsentische Eschatologie?* in: *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die Letzten Dinge.* Band 1. Gütersloh : Gerd Mohn.
- Calvijn, J. s.j. *Institutie IV, XV.*
- Calvijn, J. 1959. *Institutie I (uit Latyn vertaal deur Sizoo), I,II,IV.* Delft : Meinema.
- Calvijn, J. 1970. *Het boek der Psalmen (vertaal deur Knottnerus).*
- Calvijn, J. 1972. *Zendbrieven van Paulus aan de Efesiërs, Fillippensen en Colossensen (vertaal deur Donner).* Kampen Goudriaan : De Groot.
- Cilliers, J. 1991. *'n Greintjie van God is genoeg. Oor God se teenwoordigheid in lyding.* Kaapstad : Lux Verbi.
- ✓ Cillie, G.G. 1982. *Waar kom ons Afrikaanse Gesange vandaan?* Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- Clark, M.S.; Lederle H.I. et al, 1989. *What is distinctive about Pentacostal theology.* Pretoria : Unisa.
- Cloete, G.D. en Smit, D.J. (reds) 1984. *'n Oomblik van waarheid.* Kaapstad : Tafelberg.
- Cullmann, O. 1948. *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe.* Zürich : Zwingli-Verlag.

Cullmann, O. 1962. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History.* London : SCM Press.

d'Assonville, V.E. 1981. *Bakens vir die Dogmageskiedenis.* Potchefstroom : Marnix.

De Bondt, A. [s.j.]. *De Satan.* Baarn : Bosch & Keuning.

De Boor, W. 1962. *Der Brief an die Römer,* in: *Wuppertaler Studienbibel.* Wuppertal : Brockhaus Verlag.

Dengerink, J.D. 1988. *Trouw aan de aarde, maar in welke verwachting?,* in: *Trouw,* (25 Nov).

de Moor, J.C. 1988. *Gods Macht en Liefde, Probleem? of Uitdaging! God en mens in Bijbels theologisch perspectief.* Kampen : Kok.

✓ De Ridder, H.A. 1986. *Kerksang moet aandag kry,* in: *Die Kerkbode,* (7 Mei).

De Rougemont, D. 1974. *Die aandeel van die duiwel.* Kaapstad : Tafelberg.

De Ru, G. 1964. *De Kinderdoop en het Nieuwe Testament.* Wageningen : Veenman & Zonen.

De Villiers, D.E. 1990 in: *Riglyne vir Prediking oor Vrede,* in: *Woord teen die lig III/I* (Burger, C.W., Muller, B.A., Smit, D.J. reds.) Kaapstad : Lux Verbi.

De Villiers, I.L. 1972. *Leitourgos.* Kaapstad : Tafelberg.

Deist, F. 1985. *Waarom God? Kanttekeninge by Lyding.* Roodepoort : CUM-boeke.

Deist, F. 1991. *Jy kan God sien! 'n Bybeldagboek vir Jongmense.* Kaapstad : Tafelberg.

Dekker, A en Puchinger, 1969. *De oude Barth.* Kampen : Kok.

Derr. T.S. 1975. *Ecologie en Bevrijding. Theologische beschouwingen over het gebruik en misbruik van ons geboorterecht.* Baarn : Het Wereldvenster.

Dijk, K. 1952. *Het Einde der Eeuwen,* in : *Over de Laatste Dingen. Tweede Deel.* Kampen : Kok.

Dijk, K. 1955. *Tussen sterven en opstanding.* Kampen : Kok.

Douma, J. 1977. *Kinderdoop en Bekering.* Kampen : Van den Berg.

Du Plessis, C.P. 1982. *Die regmatige plek van die doop in die kerklike lewe en in die erediens*. Ongepubliseerde Mth verhandeling. Stellenbosch (Okt).

Du Preez, J. 1984. Rom. 6:3-4 in die diskussie oor die vorm van die Christelike doop, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif XXV nr 3* (Julie).

Du Preez, J. 1992. Sendingperspektiewe in die erediens, in: *Stellenbosse Teologiese Studies Nrs. 18 & 19*. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

Du Preez, J. 1992. Sendingperspektiewe in die prediking rondom die kerklike jaar, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, XXXIII, (Maart)*.

Du Preez, J. 1992. *Eschatology and Ecology: Perspectives from the book of Revelation* (Third lecture of the Institute of Missiological Research (ISWEN). University of Pretoria, (21 January).

Du Preez, J. 1992. Sendingperspektiewe in die prediking rondom die kerklike jaar, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, XXXIII, (Maart)*.

Du Rand, J.J.F. 1976. *Die Lewende God*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.

Du Rand, J.J.F. 1978. *Die Sonde*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.

Du Toit, B.A. 1990. Sondebelydenis volgens 1 Johannes, in: *Ned. Gereg. Teol. Tydskrif, XXXI, no 4, (Desember)*.

Du Toit, C. 1988, in: *Aspekte van die postmodernistiese idioom in die teologie*, in: *Theologia Evangelica, XXI - 3* September.

✓ Du Toit, J.H.H. 1967. Calvyn en die sing van Gesange in die erediens, in: *Ned. Gereg. Teol. Tydskrif VIII, no 1-4, (Jan-Sept)*.

✓ Du Toit, J.H.H. 1971. *Die Gesangekwessie rondom die bundel "Evangelische Gezangen" - met besondere verwysing na Suid-Afrika* (ongepubl. D.D. Pretoria).

✓ Du Toit, J.H.H. 1985. Totius en die sing van Gesange - met enkele kantaantekeninge, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, XXVI Nr 4, (Sept)*.

✓ Eikelboom, A. 1991. Kerkzang en Kerkmuziek - vrae en moelikheden met het oog op de toekomst, in: *Mededelingen 66*.

- Engelbrecht, B. 1976. Die Gekruisigde God en die Messiaanse Intermezzo, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, XVII, no 3, (Junie).
- Engelbrecht, B. 1980. Natuur en genade in die teologie van A.A. van Ruler - met enkele verwysings na die beskouinge van O. Noordmans, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, XXI, No 4 (Sept).
- Engelhardt, H.D. 1978. Umweltfaktoren und Krankheitsbedingungen, in: *Handbuch der christlichen Ethik* (hrsg. von Hertz. A, Korff. W, Rendtorff. T, Ringeling. H). Freiburg : Herder.
- Fiolet, H.A.M. 1968. *Vreemde Verleiding*. Overwinning van de God-is-dood crisis aan het front van de secularisasie deur die ontdekking van die aardse werklikheid als ruimte voor die ontmoeting met God. Rotterdam : Lemniscaat.
- Folk, J. 1991. *Doing theology, Doing justice*. Minneapolis : Fortress Press.
- Fretheim, T.E. 1984. *The Suffering of God*. Philadelphia : Fortress Press.
- Garrison, J. 1982. *The Darkness of God: Theology after Hiroshima*. London : SCM Press
- ✓ Gaum, F. 1970. Die Kerkgesang en nuwe ontwikkelinge, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif*, XI, no. 1-4, (Jan-Sept).
- Gerstenberger, G. & Schrage, W. 1977. *Leiden. Mainz* : Kohlhammer Verlag.
- Greijdanus, S 1962. Efeze, Filippenzen, in : *Korte Verklaring Der Heilige Schrift met Nieuwe Vertaling*. Kampen : Kok.
- Groenewald, E. P. 1977. *Die briewe van Petrus. Die brief van Judas*. Kaapstad - Pretoria : Ng Kerk-uitgewers.
- ✓ Groot, C. 1992. Van ik-lied naar wij-lied, in: *Een nieuw gezang. Opwekkingslied en gospelmuziek* (Van der Poll, Evert, W. red.). Sliedrecht : Merweboek.
- Grosheide, F.W. 1957. De Eerste Brief aan de kerk te Korinthe, in: *Commentaar op het Nieuwe Testament*. Kampen : Kok.
- Hall, D.J. 1986. *God and Human Suffering. An Exercise in the Theology of the Cross*. Minneapolis : Augsburg Publishing House.

- Hasper, H. 1955. *Calvijs beginselen voor de zang in de eredienst, DL 1*. Stichting Geestelijke Liederen. 's Gravenhage : Martinus Nijhoff.
- Hasselaar, J.M. 1953. *Erfzonde en Vrijheid*. 's Gravenhage : Boekencentrum.
- Helder, J. 1992. De Spiritualiteit van het hart, in: *Een nieuw gezang. Opwekkingslied en gospelmuziek*. (van der Poll Evert W. red.). Sliedrecht : Merweboek.
- Hendriksen, W. 1971. Colossians, in: *New Testament Commentary*. London : Banner of Truth and Trust.
- Heyns, J.A. 1970. *Die nuwe mens onderweg*. Kaapstad : Tafelberg.
- Heyns, J.A. 1978. *Dogmatiek*. Pretoria : NG Kerk-Uitgewers.
- Hick, J. 1966. *Evil and the God of love*. Harper and Row publ : New York.
- Hoek, J. 1987. Erfzonde, erfschuld en erfsmet, in: *Bijbel en Praktijk 3* (Knevel, A.G. red.) Kampen : Kok.
- Hoek, J. 1988. Zonde : Opstand tegen de Genade, in: *Bij-Tijds Geloven*. Kampen : Kok.
- Honders, C. 1988. *Liturgie. Barsten en breuken*. Kampen : Kok.
- Huber, G. 1984. *Machtvoll wirkt sein Arm Vom Walten der Göttlichen Vorsehung*. Switzerland : Paul Patt Loch-Verlag.
- Huisamen, E.v.N. 1982. *Demoniese besetenheid. 'n Eksegeties-dogmatiese studie*. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- Jacob, G. 1972. *Verkündigung und Zukunft*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt.
- Jager, O. 1969. *Het klagen wordt gezang. Kanttekeningen bij ons kerkelijk leven*. Kampen : Kok.
- Jager, O. 1988. *De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God*. Baarn : Ten Have.
- Jager, O. 1990. *Oude Beelden Spreken een Nieuwe Taal. Geloven na de Geloofscrisis*. Baarn : Ten Have.
- Jonker, H [s.j.]. *Liturgische oriëntatie*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.

- Jonker, W.D.; Theron, P.F. 1979. *Vreemde gemeenskap*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1989. Die eie-aard van die gereformeerde spiritualiteit, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif*, XXX, Nr. 3 (Julie).
- Jonker, W.D. 1989. Uit vrye guns alleen, in: *Wegwysers in die Dogmatiek*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1990. In gesprek met Adrio König oor doop en verbond, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* XXXI Nr. 4 (Desember).
- Kasper, W. 1982. *Der Gott Jesu Christ*. Mainz : Grünewald-Verlag.
- Kaufman, G.D. 1972. *God the Problem*. Massachusetts : Havard University Press.
- Kehm, G.H. 1992. The New Story. Redemption as fulfillment of creation, in: *After Natures Revolt. Eco-justice and Theology* (ed. Hessel, D.T.) Minneapolis : Fortress Press.
- Kloppenburger, W. 1980. De omgang met het Kerklied, in: *Het orgel*.
- König, A. 1970. *Jesus Christus die Eschatos. Die fundering en struktuur van die eskatologie as teleologiese christologie*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1972. *Een wat sterker is*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1975. *Hier is Ek!* Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1976. *Ek is wat Ek is*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1982. *Hy kan weer en meer. Gelowig Nagedink Deel 3 - oor die skepping*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1983. *Heil en heilsweg*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- König, A. 1986. *Die doop as Kinderdoop en Grootdoop*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.

- König, A. 1989. *Net liefde kan werk*. Pretoria : Van Schaik.
- König, A. 1990. *Bondgenoot en Beeld. Gelowig nagedink deel 4 - oor die wese van die mens en die sonde*. NG Kerkboekhandel : Halfway House.
- König, A. 1992. Die manlikheid van God, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif*, XXXIII, Nr. 1 (Maart).
- König, A. 1993. God se heerskappy nie bevraagteken, in: *Die Kerkbode*, (5 Feb).
- König, A. 1994. *Liefde laat jou lewe blom. Gedagtes oor hoe God se liefdesverbond die lewe mooi en vreemdes vriende kan maak*. Kaapstad : Lux Verbi.
- König, A. s.j. Die verband tussen siekte en sonde, in: *Dit is Ek, die Here, wat julle Gesond maak. 'n Bundel opstelle oor goddelike genesing (byeengebring deur Lederle, H. en Theron, J.)*. Pretoria : Christelike lektuursentrum.
- Kotzé, J.C.G. s.j: *Die Kerk op sy soektog*. Pretoria : NG Kerk-Uitgewers.
- Krantz, G. 1976. Warum singt der Mensch?, in: *Singen um gehört zu werden. Lieder der Gemeinde als Mittel der Verkündigung* (hrsg. von Arnim Juhre). Wuppertal : Jugenddienst-Verlag.
- Kreck, W. 1966. *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*. München : Kaiser Verlag.
- Kritzinger, J.J. 1990. Die kerk en die Armes in Suid-Afrika, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif*, XXXI, no. 4, (Desember).
- Kritzinger, J.J. 1993. Die godsdienstige mens en sy omgewing, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, XXXIV, No. 3 (Sept).
- Kuitert, H.M. 1969. *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*. Kampen : Kok.
- Küng, H. 1978. *The Church*. London : Search Press.
- Kushner, H.S. 1981. *When bad things happen to good people*. London : Pan Books.
- Kysar, R. 1991. *Called to Care*. Minneapolis : Fortress Press.

- Lambrecht, J. 1992. Zinvol lijden?, in: *Denken naar God toe* (red. Vosman F.J.H.) Baarn : Gooi en Sticht.
- Lamparter, H. 1977. *Die Hoffnung der Christen. Das biblische Wort vom Ziel aller Dinge.* Wuppertal : Aussaat Verlag.
- Lategan, B.C. 1984, in : *Aspect of Baptism in the New Testament*, in : *Infant Baptism. The argument for and against.* (Red. König, A; Lederle, H.I.; Möller, F.P.) Roodepoort : Cum Books.
- ✓ Lekkerkerker, A.F.N. 1960. De plaats van lied en muziek in de eredienst, in: *Kerk en Teologie*, elfde Jaargang.
- Lekkerkerker, A.F.N. 1978. De brief van Paulus aan de Romeinen, in: *De Prediking van het Nieuwe Testament.* Nijkerk : Callenbach.
- Lindsay, H. 1973. *There's A New World Coming.* California : Vision House Publishers.
- Link, C. 1991. Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, in: *Handbuch Systematischer Theologie* Band 7/2. Gütersloh : Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn.
- ✓ Loader, J.A. [red.] 1979. *Waarom sing ons in die Kerk?* Pretoria : Haum.
- Loader, J.A. 1987. Image and order : Old Testament perspectives on the ecological crisis, in: *Are we killing God's earth? Ecology and Theology.* Vorster W.S. (ed.).
- ✓ Loots, P.J. 1964. Die Gereformeerde Kerklied, Histories gesien, in: *Die Gereformeerde Kerklied deur die Eeue.* Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers.
- Louw, D.J. 1978. Voor-Sin-igheid en die Inlatende wil van God; oor die probleem: God en lyding, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif*, XIX.
- Louw, D.J. 1983. *Hoop in Lyding - Pastoraat in Eskatologiese Perspektief.* Ongepubliseerde Dth. verhandeling, Stellenbosch.
- Louw, D.J. 1985. Die opbou van die gemeente in 'n veranderde samelewing, in: *Op die Breuklyn* (Louw, D.J. red.) Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- Lovelace, A.C. et. al, 1960. *Music and Worship in the church.* New York : Abingdon Press.

- Ludik, B. 1994. Musiekbediening, in: *Vernuwing in Jeugbediening* (red. Van Rensburg, G. et. al) Pretoria : Engedi.
- MacArthur, J.F. 1978. *The Charismatics*. Grand Rapids : Zondervan.
- Manenschijn, G. 1990. Milieu, Natuur, Schepping, in: *Evangelisch Commentar*, afl. 8,20.
- Marais, W. s.j. *Hy wat siele win is wys*. Braamfontein : Hart Uitgewers.
- ✓ Martin, R. 1982. *The Worship of God*. Grand Rapids : Eerdmans.
- McFague, S. 1987. *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia : Fortress Press.
- McFague, S. 1993. *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis : Fortress Press.
- Mehrtens, F. 1960. *Kerk en Muziek*. 's Gravenhage : Boekencentrum.
- Miskotte, K.H. 1983. Als de goden zwijgen, in: *Verzameld Werk 8*. Kampen : Kok.
- Möller, F.P. 1984. Objections to infant baptism, in: *Infant baptism. The arguments for and against* (ed, König, A, et al). Roodepoort : Cum Books.
- Moltmann, J. 1966. *Theologie der Hoffnung - Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München : Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, J. 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gottes Lehre*. München : Kaiser Verlag.
- Moltmann, J. 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München : Chr. Kaiser Verlag.
- Moltmann, J. 1992. *The Spirit of Life. A universal affirmation*. Minneapolis : Fortress Press.
- Moltmann, J. 1993. *The Church in the Power of the Spirit*. Minneapolis : Fortress Press.
- Müller, B.A. 1985, in: Riglyne vir eskatologiese prediking in : *Woord teen die lig 6* (onder redaksie van Burger, C.W.; Müller, B.A.; Smit, D.J.) Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

- Müller, Jac. J. 1964. Ons Gereformeerde kerklied, in: *Die Gereformeerde Kerklied deur die eeue*. Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers.
- ✓ Müller, K.F. 1962. *Hat das Lied der Kirche eine Zukunft?*, in: Muk.
- Noordmans, O. 1980. *Verzamelde Werken VIII*. Kampen : Kok.
- Nürnbergger, K. 1975. *Sistematiese Teologie*. Genadendal.
- Oosterhoff, B.J. 1972. *Hoe Lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*. Kampen : Kok.
- Ott, H. 1973. Die Dimension der Eschatologie, in: *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die letzten Dinge*. Band 1. Gütersloh : Gerd Mohn.
- ✓ Ottermann, R.E. 1993. *Kerkmusiek in verwarring*, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif XXXIV*, (Maart).
- Pasewark, K.A. 1993. *A Theology of Power: Being Beyond Domination*. Minneapolis : Fortress Press.
- Pass, D.B. 1989. *Music and the Church*. Tennessee : Boardman Press.
- Picht, G. 1972. Umweltschutz und Politik, in: *Humanökologie und Umweltschutz* (hrsg. von von Weizsäcker. E). München : Piper Verlag.
- Pop, F.J. 1978. De eerste brief van Paulus aan de Corinthiers, in: *De Prediking van het Nieuwe Testament*. Nijkerk : Callenbach.
- Pop, F.J. 1980. De tweede Brief van Paulus aan de Corinthiërs, in: *De Prediking van het Nieuwe Testament*. Nijkerk : Callenbach.
- Prenter, R. 1960. *Schöpfung und Erlösung*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prinsloo, W.S. 1982. Enkele etiese riglyne uit die ou Testament : Die houding teenoor siekte en siekes, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif, XXIII*, No. 1, (Jan).
- Ridderbos, H. 1960. Aan de Kolossenzen, in: *Commentaar op het Nieuwe Testament*. Kampen : Kok.
- Ridderbos, H. 1971. *Paulus. Ontwerp van zijn Theologie*. Kampen : Kok.

- Ridderbos, H. 1977. *Aan de Romeinen*, in: *Commentaar op het Nieuwe Testament*. Kampen : Kok.
- Robinson, J.A.T. 1963. *Honest to God*. London : SCM Press.
- Robinson, P. 1993. *Sending as geregtigheid teenoor die kosmos*, in: *Ned. Gereg. Teol. Tydskrif XXXIV No. 4*, (Des).
- Rossouw, H. 1981. *Die sin van die lewe*. Kaapstad : Tafelberg-uitgewers.
- Ruiter, H. 1987. *Nieuwe Muziek in de liturgie*. Harlingen : Stichting Horizon.
- Runia, K. 1978. *Eigentijdse Vragen*. Kampen : Kok.
- Runia, K. 1992. *Schuldig. Hoezo? Over schuld en vergeving*. Kampen : Kok.
- Santmire, H. Paul 1985. *The Travail of Nature. The ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia : Fortress Press.
- ✓ Schelling, P. 1986. *Loven met Muziek. Zang en Spel in Bijbel en Kerk*. Kampen : Kok.
- ✓ Schelling, P. 1989. *Muziek en Kerkewerk*. 's Gravenhage : Boekencentrum.
- Schillebeeckx, E. 1989. *Mensen als verhaal van God*. Baarn : Nelissen.
- Schnackenburg, R. 1950. *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur Paulinischen Theologie*. München : Karl Zink Verlag.
- Schneider, T. 1979. *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Mainz : Matthias-Grünwald Verlag.
- Schoonenberg, P. 1967 in: *Feiner, J und Löhrer, M. Mysterium Salutis - Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik II*. Einsiedeln : Benziger Verlag.
- Schrage, W. 1986. *Bibelarbeit über Röm 8,18-23*, in: *Versöhnung mit der Natur?* (hrsg. von Moltmann, J). München : Kaiser Verlag.
- ✓ Serfontein, W.J.B. 1972. *Lied en Dogma*, in: *Ned. Geref. Teol. Tydskrif, XIII, No. 1-4*, (Jan-Sept).

- Siegwalt, G. 1979. *Bedrohte Natur und Christliche Verantwortung. Kirchliche Beiträge zu Themen des Umweltschutzes.* Frankfurt-Main : Otto Lembeck Verlag.
- Smalley, S.S. 1984. 1,2,3 John, in: *Word Biblical Commentary.* Texas : Word Books.
- Soeting, A.G. 1989. *De Versmoorde Vrouwestem,* in: *Mededelingen,* afl. 61.
- Söhngen, O. 1961. *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik.* Kassel : Johannes Stauda-Verlag.
- ✓ Söhngen, O. 1967. *Theologie der Musik.* Kassel : Stauda.
- ✓ Söhngen, O. 1975. *Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift.* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sölle, D. 1975. *Suffering.* Philadelphia : Fortress Press.
- Sölle, D. 1992. *Er moet toch meer zijn. Nadenken over God.* Baarn : Ten Have.
- Sponheim, P.R. 1993. *Faith and the Other. A Relational Theology.* Minneapolis : Fortress Press.
- Steck, O.H. 1978. *Welt und Umwelt.* Stuttgart : Kohlhammer Verlag.
- Steffen, U. 1980. *Macht euch die Erde untertan! Zur gegenwärtigen Krise der Menschheit.* Germany : Breklumer Verlag.
- Straus, S.A. 1984. K. Schilder se siening van die betekenis van die doop in die lig van die struktuur van die verbond, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, XXXV, Nr. 4, (Sept).*
- Strydom, W.M.L. 1983. Die himnologiese betekenis van die 1978-Gesangbundel, in: *'n Geskiedenis van die Afrikaanse Protestantse Kerklied* (du Toit, H. red).
- ✓ Strydom, W.M.L. 1984. *Die aard van Himnologie en die plek daarvan in die Liturgiek.* Ongepubliseerde M.Th. proefskrif : U.O.V.S.
- Strydom, W.M.L. 1991. *Liturgiese Sang in diens van die Vernuwung van die Gereformeerde Erediens.* Ongepubliseerde D.Th. proefskrif : U.O.V.S.
- Suurmond, P.B. 1984. *God is machtig - maar hoe? Relas van een Godserving.* Baarn : Ten Have.

Suurmond, J.J. 1991. De mens als Schepper naast God, in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 28.

Te Velde, M. 1992. *Gemeente opbouw (2)*. Barneveld : De Vuurbaak.

Theron, P.F. 1978. *Die Ekklesia as Kosmies- Eskatologiese teken. Die Eenheid van die Kerk as "Profesie" van die Eskatologiese Vrede*. Pretoria : NG Kerkboekhandel.

Theron, P.F. 1983. *Riglyne vir Doopprediking*, in: *Woord teen die lig 5* (onder redaksie van : Burger, C.W., Müller, B.A., Smit, D.J.) Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

Thurneysen, E. 1931. *Christus und seine Zukunft*, in: *Zwischen den Zeiten*.

Thust, K.C. 1976. *Das Kirchenlied der Gegenwart*. Göttingen : Vandenhoeck.

Toffler, A. 1971. *Future shock*. London : Pan Books.

Totius, (Du Toit, J.D.): 1987. *Die Godsbesluit*, in: *Die braambos brand* (saamgestel deur Nienaber, C.J.M. et al). Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers.

Trautwein, D. 1974. *Kerkdienst als leerproses*. Kampen : Kok.

Travis, S.H. 1980. *Christian hope and the future of man*. Leicester : Inter-Varsity Press.

Treurnicht, A. 1986. *Hersiening van vers nodig*, in: *Die Kerkbode*, (7 Mei).

Trimp, C. 1983. *De Gemeente en haar Liturgie*. Kampen : Van den Berg. ✓

Ubbink, G. 1981. *De nieuwe aarde. Bijbels perspectief voor nu en straks*. Ede : Zomer en Keuning.

Uitman, J.E. 1978. *De Brief van Paulus aan die Colossenzen*. Nijkerk : Callenbach.

Urquhart, C. 1978. *Anything you ask*. Toronto : Hodder & Stoughton.

✓ Van Andel, C.P. 1968. *Tussen de Regels*. 's Gravenhage : Boekencentrum.

- Van Bavel, T.J. 1988, in: *Hoelang noch en waarom toch? God, Mens en Lijden* (Lambrecht, J. ed.). Amersfoort: Acco Leuven.
- Van de Beek, A. 1984. *Waarom? Over Lijden, Schuld en God*. Nijkerk : Callenbach.
- Van de Beek, A. 1987. *De Adem van God. De Heilige Geest in Kerk en Kosmos*. Nijkerk : Callenbach.
- Van de Beek, A. 1991. *Wonderen en Wonderverhalen*. Nijkerk : Callenbach.
- Van de Beek, A. 1994. *To Be Created Precedes our Creativity*, in: *Louvain Studies* 19.
- Van den Berg, J. 1959. *Waarom zending?* Kampen : Kok.
- Van der Aalst, A.J. 1974. *Aantekeningen bij de hellenisering van het Christendom*. Den Haag : Nijmegen Boekencentrum.
- Van der Merwe, H. 1981. *Verwachting en Voleinding*. Pretoria : NG Kerkboekandel.
- Van der Perk, N. 1988. *Als het water bitter wordt*, in: *HN*, 22 (Okt).
- Van der Sluijs, C.A. 1989. *Puritanisme en Nadere Reformatie*. Kampen : Kok.
- Vandervelde, G. 1975. *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*. Amsterdam : Rodopi N.V.
- Van der Waal, C. 1985. *Die Wêreld is ons Woning*. Christelike Kultuurtaak. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- Van der Waal, C. 1979. *Zal men ook de jonge kinderen dopen?* Kampen : Kok
- Van Dijk, P. 1988. *Anders over de 'Schepping' denken. Theologisch-antropologische reflekties aangaande het milieuvraagstuk*, in: *Tegendraards*. Opstellen aangeboden aan Okke Jager (onder red, van de Buck, P.J., Dekker, A., Jelsma, A.J., Neven, G.W., Runia, K., Veenendal, W.C.).
- Van Empel, B. 1992. *We hebben kansen laten liggen*, in: *Een nieuw gezang*. Opwekkingslied en gospelmuziek. Sliedrecht : Merweboek.
- Van Genderen, J. 1987. *Nieuwere gedachten over de zonde*, in: *Bijbel en Praktijk* 3 (Knevel, A.G. red.) Kampen : Kok.

- Van Gennep, F.O. 1989. *De terugkeer van de verloren Vader*. Baarn : Ten Have.
- Van Haeringen, T.J. en Hardenbol, M.W. 1984 (Dit is de wereld waar ik in woon), in: *Vieren en fluiten*.
- Van Hoof, P. 1974. *Intermezzo. Kontinuiteit en Diskontinuiteit in de Theologie van A.A. van Ruler. Eschatologie en Cultuur*. Amsterdam : Ton Bolland.
- Van Kol, E. 1992. De Heer heeft ons tot ons behoud, in: *Kleur op Toon. Liederen en Liturgie rond gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping*. Zoetermeer : Boekencentrum.
- Van Niekerk, A. 1986. *Om die onsienlike te sien*. Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers.
- Van Niekerk, A. 1994. Om oor God te praat : analogiese spreke as skepping en onthulling, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, XXXV No. 2 (Junie)*.
- Van Niftrik, G.C. 1951. *Zie, de Mens! Beschrijving en Verklaring van de Antropologie van Karl Barth*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Niftrik, G.C. 1953. *Kleine Dogmatiek*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Niftrik, G.C. 1972. *De hemel. Over de ruimtelijkheid van God*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Niftrik, G.C. [s.j.]. *Waar zijn onze dode?* Den Haag : Voorhoeve.
- Van Niftrik, G.C. 1971. *Het Bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag : Voorhoeveg.
- Van Opbergen, J. *Gegroet het lieve leven*, in: *Land van belofte*.
- Van Roon, A 1979. *De Brief van Paulus aan die Efeziërs*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Ruler, A.A. s.j. *Ik Geloof*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Ruler, A.A. 1972. *Waarom zou ik naar de Kerk gaan?* Nijkerk : Callenbach.
- Van Ruler, A.A. 1974. *De Vervulling van de Wet. Een Dogmatische studie over de verhouding van Openbaring en Existentie*. Nijkerk : Callenbach.

- Van Ruler, A.A. 1978. *Verwachting en voltooiing*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Selms, A. 1984. Genesis deel I, in: *De Prediking van Het Oude Testament*. Nijkerk : Callenbach.
- Van Stempvoort, P.A. 1979. De brief van Paulus aan de Galaten, in: *De Prediking van het Nieuwe Testament*. Nijkerk : Callenbach.
- Van't Spijker, W. 1982. *Doop in plaats van besnijdenis*. Kampen : Goudriaan De Groot.
- Vant't Spijker, W. 1989. Bronnen van de Nadere Reformatie in: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerde Piëtisme*. 's-Gravenhage : Boekenctrum.
- Van't Veld, B. 1993. De schepping in het Oude Testament, in: *Kerk en Theologie*, 44,2.
- Van Wyk Louw, N.P. en Lindenberg, E. 1966. *Treknet*. Bloemlesing uit die Afrikaanse Poësie. Kaapstad, Pretoria : Human & Rosseau.
- Velema, W.H. 1985. *Geroepen tot heilig leven*. Kampen : Kok.
- Verbeek, H. 1991. *Liefde Gaat Langzaam*. Aalsmeer : Dabar.
- Versteeg, J.P. 1980. *Oog voor Elkaar*. Kampen : Kok. ✓
- Versteeg, J.P. 1983. *Rondom de Doopvont* (onder redaktie van: Van't Spijker, W. Balke, W. Exalto, K. en Van Driel, L) Kampen Goudriaan : De Groot.
- Versteeg, J.P. 1987. *Bijbelwoorden op de man af*. Kampen : Kok.
- Visser, A.J. 1980. De openbaring van Johannes, in: *De prediking van het Nieuwe Testament*. Nijkerk : Callenbach.
- Vogel, H. 1951. *Gott in Christo*. Berlin : Lettner-Verlag.
- Vorster, J.M. 1991. Die betekenis van die verbondsdoo vir die kerklike bediening en die Christelike lewe, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, XXXII, No. 2 (Junie).
- Vorster, J.M. 1993. Die koninkryk van God as paradigma vir kerkvernuwing, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, DL XXXIV, No. 4 (Des).
- Vrijlandt, M.A. 1989. *Liturgiek*. Delft : Mainema.

- Vriezen, Th.C. 1977. *Hooflijnen der Theologie van het oude Testament*. Wageningen : Veeman en Zonen.
- Wainwright, G. 1980. *Doxology. The Praise of God in worship, doctrine and life*. New York : Oxford University Press.
- Weber, O. 1959. *Grundlagen der Dogmatik I*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. Neukirchen : Moers. (Sien II).
- Weber, O. 1962. *Grundlagen Der Dogmatik II*. Neukirchener Verlag : Moers.
- Wentsel, B. 1987. *God en Mens Verzoend. Godsleer, Mensleer en Zondeleer*. Dogmatiek Deel 3a. Kampen : Kok.
- Westermann, C. 1971. *Schöpfung*. Stuttgart : Kreuz-Verlag.
- Westermann, C. 1981. *Hoofdlijnen van Een Theologie van het Oude Testament*. Kampen : Kok.
- Wiersinga, H. 1982. *Doem of Daad. Een boek over Zonde*. Baarn : Ten Have.
- Wiles, M. 1986. *God's Action in the World: The Bampton Lectures for 1986*. London : SCM Press.
- Wilkinson, J. 1980. *Health and Healing. Studies in New Testament Principles and Practice*. Edinburgh : Handsel Press.
- Wurth, G. Brillenburg 1956. *De Rol van het Demonische*. Kampen : Kok.
- Young, N. 1976. *Creator, Creation and Faith*. Philadelphia : Westminster Press.
- Zähringer, J. 1967, in: Feiner, J und Löhrer, M.: *Mysterium Salutis - Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik II*. Einsiedeln : Benziger Verlag.
- Zahrnt, H. 1970. *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*. München : Piper Verlag.
- Zahrnt, H. 1967. *Die Sache mit Gott*. München : Piper Verlag.
- Zeeman, H. 1992. *Koninkryk op bestelling. Op soek na die krag van kreatiewe gebed*. Kaapstad : Lux Verbi.
- Zijlstra, J en Klein, K. *Je kan het wel dromen, in: Geroepen om te zingen*.

Gesangbundels

Psalms en Gesange, Kaapstad 1978.

Psalms en Gesange, Kaapstad 1944.

Jeugsangbundel (1), Bloemfontein 1984.

Jeugsangbundel (2), Bloemfontein 1993.

Ned. Geref. Sendingkerk van Suid-Afrika: Sionsgesange,
1979.

Liedboek voor de Kerken, 's Gravenhage, 1973.

Bybelvertalings

Ou Afrikaanse Vertaling, Kaapstad 1957.

Nuwe Afrikaanse Vertaling, Kaapstad 1984.

New English Bible, Oxford 1970.

Woordeboeke

The new International Dictionary of New Testament Theology,
Vol. 2 (ed. Brown, C. 1976).

Ander

Vergadering van die Kommissie vir die hersiening van die
Gesangbundel, gehou CSV-Komiteekamer te Stellenbosch op 22
Augustus 1968.

Kerk en Samelewing, Bloemfontein 1986.