View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by AJOL - African Journals Online

Proefskrifbespreking

Van Wyk, G M J - Enbelbrecht, E 1987. *The pattern of religion in the black theology of James Cone* 449
Van Wyk, I W C - Veldsman, D P 1989. *Etisering - personalisering - eksistensialisering van die geloofsbegrip* 451

Boekbespreking

Engelbrecht, E - Luethi, W 1988. *Johannes. Das Vierte Evangelium: Wir sahen seine Herrlichkeit* 457
Koekemoer, J H - De Crunchy, J 1988. *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ* 458
Labuschagne, J P - Van der Walt, B J (red) 1989. *Kerk en samelewing: 'n Kommentaar* 460
Pont, A D - Spoelstra, B 1989. *Gereformeerde kerkreg en kerkregering: 'n Handboek by die Kerkorde* 463
Pont, A D - Hofmeyr, J W 1988. *Die Nederlandse Nadere Reformasie en sy invloed op twee kontinente: 'n Vergelyking van die invloed en deurwerking van enkele aspekte van die Nederlandse Nadere Reformatie in die Suid-Arikaanse en Noord-Amerikaanse kontekste* 469
Smith, D J - De Bruyn, P J (samest) 1988. *Waar paaie saamwoon: Opgedra aan prof P W Buys* 474
Van der Merwe, J C - Valenkamp, M 1989. *Die sin van ons bestaan* .. 475
Van der Westhuizen, H G - Hubmer, F 1987. *Endzeit Prophetie: Die Aktualität der Zukunftsreden Jesu Christi* 476
Van Zyl, F J - Hubmer, F 1987. *Der Heilsplan Gottes: Schöpfung, Erlösung, Vollendung* 478

Proefskrifbespreking

Engelbrecht, E 1987. The pattern of religion in the black theology of James Cone

Ongepubliseerde DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria. Promotor: Prof P J van der Merwe

Resensent: Ds G M J van Wyk

Dr Edgar Engelbrecht het beïndruk met die voorlegging van hierdie proefskrif, omdat dit die tweede proefskrif is wat binne 'n tydperk van twee jaar deur hom voorgelê is. Die eerste proefskrif (in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap) was sowel 'n eksegetiese- as 'n teologies-sistematiese studie. Hierdie proefskrif beweeg op die gebied van die filosofie, dogmatiek en godsdiens- en sendingwetenskap. Dit is bewonderingswaardig dat een persoon so 'n wye veld binne die teologie met sy studiewerk kan dek.

Wanneer 'n teoloog so 'n wye veld soos Engelbrecht in sy arbeid dek, bestaan die gevaar dat sy teologie niks meer as 'n konglomeraat van standpunte sal wees nie. Met Engelbrecht se proefskrif is dit egter nie die geval nie. Hy het in sy proefskrif nie alleen die teologie van James Cone in diepte bespreek en gekritiseer nie, maar ook 'n oorspronklike verwysingsraamwerk ontwikkel om 'n greep op die materiaal te kan kry en so 'n deurlopende argument te kan opbou. Ook wat die algemene vormgewing en strukturering betref, is die proefskrif 'n verdienstelike akademiese produk.

Engelbrecht begin sy proefskrif met 'n metodologiese verantwoording. Hierop laat hy 'n sinkroniese analise van Cone se werk volg. Hy identifiseer oppervlakelemente wat by herhaling in die Cone-tekste voorkom en lei hieruit 'n grondliggende godsdienspatroon af. Hy stel verder vas watter ander elemente deur die godsdienspatroon gegenereer word en saambondel om 'n storie te vorm. Cone se naratiewe teologie word veral as spreke oor bevryding getipeer. In 'n volgende fase beskryf Engelbrecht die paradigmatiese funksie wat die ortodokse Marxisme, die *Navolgingsmarxisme* en die kritiese politieke teologie in Cone se denke vervul. Hy sluit die studie af deur 'n alternatief teenoor Cone se teologie voor te stel.

Engelbrecht se vernaamste bydrae bestaan ongetwyfeld daaruit dat hy uit die staanspoor 'n oorspronklike verwysingsraamwerk ontwikkel en 'n eie metode ontwerp om sy Cone-analise mee te doen. Dit is jammer dat daar juis ook op hierdie punt kritiek op Engelbrecht se standpunt uitgespreek kan word.

Engelbrecht steun veral op die hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer en die wetenskapsfilosofie van Thomas S Kuhn wanneer hy sy wetenskaplike metode ontwerp. Aan die

hand van Gadamer bewys hy dat die positivistiese objektiviteitsideaal nie meer in enige wetenskap haalbaar is nie, terwyl hy Kuhn se konsep van paradigma-verandering as die beskrywing van wetenskapsontwikkeling oorneem en aanwend as 'n middel om teologiese teorievorming mee te beskryf. Hoewel Engelbrecht se interpretasie van sowel Kuhn as Gadamer soms twyfelagtig is, wil ek nie hier daarop ingaan nie. Dit is belangriker om by Engelbrecht se eie ontwerp van 'n wetenskaplike metode aan die hand van dié twee filosowe uit te kom. Die skrywer is bewus van die probleemkompleks wat met die invalshoek wat hy gebruik, op die tafel geplaas word. 'Peeping backstage at the drama unfolding around the question of method and methodism is the question of objectivism and relativism' (bl 12). Engelbrecht beskryf sy eie posisie met verwysing na hierdie probleemkompleks as 'one that is beyond objectivism and subjectivism' (bl 12). Wat presies behels hierdie antwoord? Die 'beyond'-posisie is baie vaag en vra vir verdere verduideliking.

Om hierdie saak bevredigend te kan aanspreek, is dit belangrik om raak te sien dat Engelbrecht regdeur die proefskrif van die hermeneutiese subjek as 'n enkelvoudige subjek praat. Hy kritiseer Cone op vele plekke van reduksionisme, omdat hy die hermeneutiese subjek tot die swart onderdruktes beperk. Hy pleit dan vir 'n universalisering van die subjek, maar handhaaf soos Cone die hermeneutiese subjek in die enkelvoud. Hierdie monologiese hermeneutiese aanslag word op die spits gedryf wanneer Engelbrecht op bladsy 83 eksplisiet vir die monadiese subjek van Decartes as wetenskapsubjek kies. Engelbrecht is self bewus van die probleme met so 'n standpunt. 'The main disadvantage of the monadic subject is that he can scarcely enlarge his horis[z]on' (bl 84). Hy maak ook verder die opmerking: 'A true subject, hermeneutically speaking, is an involved subject' (bl 84). Dit is duidelik dat Engelbrecht self so vasgevang is in die subjekfilosofie dat sy posisie in der waarheid nie as een 'beyond subjectivism' beskryf kan word nie. Hy voel wel aan dat die enigste houdbare hermeneutiese posisie 'n intersubjektiewe standpunt is, wat van die deelnemersperspektief uitgaan, maar hy bou sy aanvoeling nie tot 'n alternatiewe paradigma uit nie en volhard met die subjekfilosofie as die vertrekpunt van sy teologie.

Engelbrecht projekteer die eienskappe van die transendentale *Ek* op die kollektiewe vlak, net soos wat die transendentale filosofie dit gedoen het. Hierdie poging om aan die subjektivisme te ontkom, is reeds deur baie eietydse filosowe (o a Kuhn en Gadamer) as 'n mislukte poging uitgewys. 'n Sinvolle alternatief is egter om die kenteorie met die kommunikasieteorie as paradigma van die hermeneutiek te vervang (en daar-

mee saam die bewussynsfilosofiese vertrekpunt prys te gee). Dit beteken dat Engelbrecht nie die epistemologiese vraag as vertrekpunt kan neem by die ontwikkeling van 'n alternatiewe hermeneutiese paradigma nie.

Die waarde van die paradigmawisseling wat ek voorstel, lê veral daarin dat die probleme wat Engelbrecht self aanvoel, op 'n bevredigende manier aangespreek kan word. Die subjek-objek verhouding word verruil vir 'n intersubjektiewe verhouding wat van die deelnemersperspektief uitgaan. Hierdie uitgangspunt sal veral meer reg laat geskied aan die normatiewe posisie van die Skrif in die hermeneutiek. Die Skrif is nie alleen meer die objek van die teologie nie, maar die God van die Woord word die Subjek wat tot die mens spreek. Wanneer mens egter op 'n monologiese wyse aan die idee van 'n Absolute Subjek bly vashou, kan jy nie buite die raamwerk van die subjekfilosofie beweeg nie en kan jy jou teologie ook nie losmaak van die vooronderstellings van die bewussynsfilosofie nie.

Deur van die bewussynsfilosofiese paradigma in die teologie afskeid te neem kan daar nie alleen sterker by die teologiese tradisie van die reformasie aangesluit word nie, maar kan die Marxistiese agtergrond van die politieke teologie ook meer indringend gekritiseer word, omdat hierdie tradisie ook juis met 'n monologiese hermeneutiek werk.

Veldsman, D P 1989. Etisering - personalisering - eksistensialisering van die geloofsbegrip

Ongepubliseerde DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
Studieleiers: Proff C J Wethmar en W Schmithals (Berlyn)

Resensent: Dr I W C van Wyk

ALGEMENE OPMERKINGS

Ons het hier met 'n uitstekende stuk werk te make. Hierdie is 'n goed versorgde proefskrif, wat ortografies aan die heel hoogste vereistes voldoen. Die goeie sistematisering getuig van omvattende kennis van nie alleenlik die massale aantal bronne wat ter sake is nie, maar ook van die talle ingewikkelde probleme waarmee gewerk word. Die skrywer verdien werklik lof vir die aanpak en deurvoer van 'n proefskrif van hierdie gehalte. Die blote feit dat hy kans gesien het om oor drie van die heel moeilikste teoloë van die jongste verlede te werk, verdien al klaar lof. Die verdere feit dat twee van hierdie teoloë, naamlik Ritschl en Herrmann in Suid-Afrika (totaal?) onbekend is, laat mens onder die besef kom van die navorsingseise wat aan die skrywer gestel is. Ek is daarvan oortuig dat ons in die toekoms nog baie van hierdie skrywer te lese gaan kry. Hy beskik oor die potensiaal om nog groot bydraes tot die teologie te lewer.

INHOUD

Hierdie proefskrif handel primêr oor die groot teoloog Rudolf Bultmann. Die skrywer het ten doel om 'n herwaardeerde Bultmann aan ons bekend te stel. Hy stel dit meermaal duidelik dat hy egter nie oor die hele Bultmann wil werk nie, maar slegs oor wat hy as die skopus van sy bydrae sien, naamlik Bultmann se geloofsbegrip en die daarmee samehangende wetenskapsbegrip. Hierdie skopus - ook probleemstelling genoem - word breedvoerig vanuit die historiese samehange en agtergronde, aangepak. Die skrywer toon op voortreflike wyse aan dat Bultmann slegs volledig verstaan kan word indien die historiese agtergronde en die teologiese hoofmotiewe van Ritschl en Herrmann, wat 'n bepalende invloed op Bultmann gehad het, belig en uitgelig word. Wat onmiddellik agterdog wek, is die skrywer se verklaring dat sy Bultmann-ondersoek hoofsaaklik toegespits word op die twee onlangs gepubliseerde artikels, *Theologische Enzyklopedie* (1984) en *Theologie als Wissenschaft* (1984). Hy regverdig sy ondersoekmetode, asook die omvang van die ondersoek, daarmee dat hy meen dat Bultmann se geloofsbegrip en die daarmee samehangende wetenskapsbegrip die interpretatiewe sleutel tot die geheel van Bultmann se denke is. Die skrywer poog daarom om op selfstandige wyse die grondbeginsels van Bultmann uiteen te sit, sonder die interpretatiewe bemiddeling van ander uiteensettinge.

Die skrywer het na my mening 'n belangrike bydrae tot die verstaan van Bultmann gelewer deurdat hy die invloede van die groot Lutherse teoloog van die negentiende eeu, *Albrecht Ritschl*, via Herrmann op Bultmann uitgespel het. Ritschl het die hoofkontoere gelê waarvolgens en waarbinne die dialektiese teoloë op eiesoortige en kreatiewe wyse geworstel het. Ongelukkig het die skrywer nie 'n paragraaf afgestaan om die invloede, ooreenkomste en verskille tussen Ritschl en Bultmann meer eksplisiet uit te spel nie. Albrecht Ritschl se geloofsbegrip word beskryf as 'n 'korporatief-geëtiseerde' geloofsbegrip in harmonie met die tydsgees en in konflik met die natuurwetenskap. Ritschl wil erns maak met die intellektuele eise van sy tyd ten aansien van die opbloeiende en bedreigende natuurwetenskap wat dreig om die mens in 'n kousaliteitsnetwerk vas te vang en van die sinvraag te beroof. Ritschl het in die lig hiervan besef dat die wetenskaplikheid van die teologiese wetenskap onder die soeklig gestel is en dat 'n verdediging daarvan nodig is. Ritschl het egter die wetenskaplikheid van die teologie as 'n vanselfsprekendheid aanvaar. Oor God wou Ritschl nie spekuleer nie, en skort daarom spekulatiewe vrae oor God ten gunste van 'n gedeobjektiveerde Godsverstaan op waarin hy poog om 'n Christologie van onder na bo te rekonstrueer. Teenoor die objektief-ontologies metafi-

siese teorieë, wil Ritschl die evangelie subjektief-eksistensieel verstaan, toegespits op die menslike selfbewussyn. Die skrywer toon aan dat hierdie gedeobjektiveerde Godsverstaan bereik word deur objektiewe geloofstellinge met subjektiewe ervaring te verenig in die selfbesinning van die gelowige wat as waarde-oordeel in die gelowige voltrek word. Hier ontdek die skrywer die eerste spore van eksistensialisering van die geloof wat by Bultmann voorkom.

Die belangrike bydrae van Ritschl tot die geloofsbegrip lê vir die skrywer daarin dat hy die blote virwaar-hou van spekulatiewe geloofsinhoude problematiseer. Hierby het Herrmann aangesluit en terselfdertyd die ontstaansproblematiek van die geloof tot sentrale probleemstelling verhef. Hiermee hang die teologiesinhoudelike verskuiwing in die denke van Herrmann ten opsigte van Ritschl saam, naamlik die verskuiwing vanaf die gemeenskap van die gelowiges as poort tot en oord van die regverdiging na die enkeling ('religiös bestimmte Individualität der Persönlichkeit') in sy geloofservaring met besondere toespitsing op die vraag na die geloof as God se werk en terselfdertyd as menslike, vrye beslissing. Soos by Ritschl is die hoogste goed van die Christendom identies met die sedelike einddoel. Waar Ritschl hieronder die ryk van God verstaan, geld hierteenoor vir Herrmann die persoonlikheid as sedelike einddoel. Die skrywer behandel *Wilhelm Herrmann* daarom tereg onder die opskrif: 'Individueel gepersonaliseerde geloofsbegrip in konflik met die eietydse teologiese tradisie en in afgrensing van die natuurwetenskap'. Die skrywer slaag daarin om die uiters gekompliseerde teologie van Herrmann so te sistematiseer en met passende samevattings te voorsien, dat mens na groot inspanning 'n idee kan kry wat Herrmann probeer sê het.

Die skrywer bied aan ons waardevolle inligting oor Bultmann se beïnvloeding deur Herrmann. Dit is op die ou end baie belangrik om te weet dat Bultmann sy opdrag verstaan as 'n verantwoordelikheid teenoor Luther, vanuit die benadering van Herrmann. 'n Mens kom tot die besef van die veelhoekigheid van Bultmann se teologie wanneer die skrywer mens inlig oor die feit dat Bultmann onder invloed van Herrmann, baie na aan Schleiermacher gaan staan het ten opsigte van die opdrag van die sistematiese teologie wat hulle verstaan as 'die Darstellung des Inhalts des religiösen Bewusstseins'. Ek glo dat min mense besef dat Bultmann nooit van Heidegger soveel sou maak indien hy nie deur Herrmann deurslaggewend beïnvloed en voorberei is vir hierdie tipe denke en problematiek nie. Die uitstippel van die ooreenkomste tussen Herrmann en Heidegger is werklik insiggewend.

Die skrywer behandel *Rudolf Bultmann* onder die opskrif 'Eksistensialisering van die geloofsbegrip in

die deur die wetenskap getemperde moderne wêreld'. By die deurlees van hierdie daarstelling van Bultmann, wat sentreer rondom die basiese (Lutherse) teologiese grondvrae soos, hoe kan daar oor God gepraat word, wat beteken regverdigmaking deur die geloof alleen, wat is sonde, die openbaringsproblematiek en wat ware geloof is, verwonder 'n mens jou weer oor die oningeligde, irrasionele, onbillike en onwetenskaplike tirrades wat teen Bultmann gevoer is - sonder om te beweer dat daar nie legitieme kritiek is nie. Hierdie proefskrif sal enige billike leser, sonder vooropgestelde karikature van Bultmann, weer onder die besef bring van die grootsheid van Bultmann. 'n Mens vertrou dat die skrywer die reformatoriese Bultmann in verdere artikels aan veral die reformatoriese kerke in Suid-Afrika bekend sal stel. Ek wil graag een aspek van hierdie ondersoek uitlig aan die hand waarvan 'n idee gekry kan word van die diepsinnigheid van hierdie ondersoek. Die skrywer het die geloofsbegrip van Bultmann nagegaan aan die hand van 'n ondersoek na die wetenskapsbegrip by Bultmann. Die wetenskapsbegrip word daarom as die deur tot die geloofsbegrip oopgesluit. Die kernvraag rondom 'teologie as wetenskap', is die vraag na die onderwerp (*Gegenstand*). Deur begrip te hê vir Bultmann se (reformatoriese) stryd teen die liberale teologie van die negentiende eeu, veral dié van Schleiermacher en Otto, kry mens dadelik nuwe insig in Bultmann se geloofsbegrip. Bultmann het ingesien dat hierdie teologie tot godsdienswetenskap verword het. As objek van die teologies-wetenskaplike ondersoek is geloof geneem aangesien God (as geloofsobjek) vir die wetenskaplike ondersoek ontoeganklik sou wees. Hierdie godsdienswetenskaplike teologie praat daarom oor geloof en nie van die Een in wie geglo word nie, van die *fides qua creditur*, nie van die *fides quae creditur* nie. Bultmann se kritiek was dat geloof tot kultuurfenomeen verlaag is. Geloof was nie veel meer as maar net 'n 'houding' nie. Hierteenoor het Bultmann gestel (1984:453): 'Aber der Mensch, der von der Gottesfrage bewegt ist, und ebenso der Christ, der das Wort der Verkündigung hört, will nicht über seine fides qua creditur orientiert sein, sondern über die fides quae creditur....Er will wissen, ob wahr ist, woran er glaubt, bzw was er glauben darf und soll....So kann, was Religion, was christlicher Glaube ist, nur verstanden werden, wenn zugleich mitverstanden wird, der Gegenstand der Religion, woran der Glaube glaubt.'

Bultmann moes egter ook teen die ortodoksie, wat die inhoud van die geloof as die 'suiwer leer' verstaan het, stry. Die ortodoksie het die geloofsdaad verstaan as die aanvaarding van die somtotaal van leerstellinge. Hierteenoor het Bultmann gesê (ibid:454): 'Solcher Glaube ist gar nicht auf Gott als seinen Gegenstand bezogen; denn eine Lehre kann

man nicht glauben, sondern nur für "glaublich", für richtig oder unrichtig halten. Meint man, sie zu glauben, so ist der Glaube nur der Entschluss, sie für wahr zu halten.' Verantwoordelike mense sal besef dat Bultmann se stryd ook ons stryd behoort te wees. Waar die eintlike onderwerp van die teologie en die verkondiging, naamlik God, met onderwerpe soos 'volk' en 'nuwe samelewing' - dus met die ideale gemeenskapservaring vervang word - daar moet gevra word dat Bultmann weer gelees moet word. Maar dan moet Bultmann gelees word vanuit die verpligting wat hy opgeneem het teenoor sy geloofstradisie, en moet daar gesoek word na sy verstaan en uitleg van Luther wat oor die onderwerp van die teologie die volgende gesê het: 'Nam theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subjectum in theologia quaeritur auc disputatur, est error et venenum' (WA 40 II, 328 17).

WAARDERING

Ek het daarvoor waardering dat die skrywer die verantwoordelikheid raakgesien het om 'n herwaardeerde Bultmann aan die Suid-Afrikaanse teologiese toneel, en dan veral aan die Ned Geref Kerk, bekend te stel. Die belangrikheid van hierdie bydrae op hierdie tydstip van ons geskiedenis, kan en mag nie misgekyk word nie. 'n Mens moet daarvoor waardering hê dat Ritschl en Herrmann op so 'n gepaste wyse aan ons bekend gestel word. Ek is daarvan oortuig dat elke teoloog wat in Bultmann belang stel, hierdie proefskrif as van groot belang sal beskou. Die een groot probleem wat ons as Suid-Afrikaners met die Duitse teologie ondervind, is ons onbegrip en oningeligdheid oor die agtergrond en herkoms van 'n bepaalde teologie. Hierdie bydraes oor Ritschl en Herrmann dra daartoe by dat die herkoms van Bultmann se vraagstellinge en probleme, die noodsaak van die temas wat hy aangespreek het en die kontekstualiteit van sy teologie, beter begryp sal word. In hierdie opsig sal hierdie proefskrif nog vir lank nageslaan kan word. Ek het ook waardering vir die waardevolle biografiese inligting oor die drie teoloë. Sonder hierdie inligting sal 'n bepaalde teoloog se werke nie in al sy konsekwensies verstaan kan word nie.

KRITIEK

'n Mens besef deeglik dat 'n proefskrif net 'n sekere aantal bladsye behoort te beslaan en net aan sekere aspekte aandag kan gee. Daar kan dus altyd gesê word dat sekere sake nie die nodige aandag gekry het nie, met die wete dat dit op die ou end maar net 'n kwessie van smaak en mening is. Maar as ek tog my mening kan gee oor die volledigheid al dan nie, wil ek tog beweer dat die groot teleurstelling van die proefskrif daarin lê dat die skrywer nie eers in 'n

paragraaf aangedui het waarom Bultmann, Herrmann en Ritschl vir sy kerk belangrik behoort te wees en waarom ons as Suid-Afrikaners van hulle kennis moet neem nie. Min predikante sal die (absoluut noodsaaklike) moeite doen om van teoloë kennis te neem as daar geen rede daarvoor bestaan nie; as hulle nie 'n aanduiding kry in watter opsig hierdie teoloë relevant sal wees vir hulle arbeid nie. Die tweede teleurstelling van hierdie proefskrif is ten opsigte van die slothoofstuk. Die skrywer se kritiek teen Bultmann is maar baie algemeen, kort en bondig en eintlik ou nuus. Sy eie bydrae is heeltemal onvoldoende. Om net te verwys na die moontlikhede van 'n 'pneumatologiese christologie', sonder om self 'n poging aan te wend om min of meer aan te dui hoe so 'n Christologie daar kan uitsien, is uiters teleurstellend. Om maar net te sê wat 'n ander gesê het, sonder om self iets te probeer sê, is na my beskeie mening nie die verwagting wat aan 'n doktorale student gestel moet word nie. Daar moet blyke wees van minstens 'n poging tot selfstandige denke. Dit is jammer dat die skrywer sy taak en opdrag so eng gesny het. Die stof waarmee hy gewerk het gee aanleiding tot uiters aktuele meningsvorming. Ek noem een voorbeeld: Ritschl word daarvan beskuldig dat hy wel die eietydse verstaan van die geloof, maar nie die samelewingstrukture waarbinne hierdie geloof as etiese groot verwerklik moet word, bevraagteken het nie. God se ryk pas te harmonieus as etiese opgawe in die bestaande strukture in. Bultmann word ook beskuldig dat hy nie die teoloog se verantwoordelikheid ten opsigte van die samelewing wil erken nie en daarom die 'bose' hede dien. Dit sou uiters relevant wees om net kortliks aan te dui wat die ooreenkomste en verskille tussen die posisies van Ritschl en Bultmann is en om vanuit Bultmann se *geloofsbegrip*, apologeties 'n antwoord te gee op die kortsigtige kritiek van mense soos Heinz Eduard Tödt op byvoorbeeld 'n belangrike uitspraak van Bultmann soos die volgende: 'Sie (d i die Aufgabe der Theologie) besteht, kurz gesagt, darin, daß sie deutlich macht, daß christliche Glaube keinerlei innerweltliche Sicherheit gibt, daß er aber, als der Glaube an Gottes offenbare Gnade, die Freiheit schenkt, getrost durch Dunkelheit und Rätsel hindurchzuschreiten und die Verantwortung für die Tat in der Einsamkeit eigener Entscheidung zu wagen und zu tragen.' Hiermee word nie 'n aktualistiese uitleg bepleit nie, maar slegs 'n aanduiding van die aktualiteit van Bultmann se *geloofs-verstaan* - en ek meen dat dit geweldig belangrik, veral vir die skrywer se eie kerk, is.

Boekbespreking

Luethi, W 1988 - Johannes. Das Vierte Evangelium: Wir sahen seine Herrlichkeit

Neuhausen: Hänsler Verlag. 369 bladsye. Prys DM 24.80

Resensent: Prof E Engelbrecht

Die boek bevat twee en veertig preke wat die skrywer net voor en tydens die Tweede Wêreldoorlog in die stad Basel gelewer het. Spore van hierdie spanningsvolle tyd is dan ook dikwels in die preke te sien. Tog word die preke nie deur hierdie spanning oorheers nie. Die boek is in 1942 die eerste keer uitgegee en in 1988 is 'n sagteband heruitgegee. Die motief vir die eerste uitgawe was die begeerte om die gepredikte Woord aan die huise van die gelowiges beskikbaar te stel met die oog daarop dat 'n tyd sal aanbreek dat gelowiges moontlik nie meer predikante sal hê nie. Omdat die boek in Duits geskryf is, is sy leserskring in ons land veral die predikante. Moet die predikant van vandag die moeite doen om die preke te lees? Ons het hier preke van 'n vergange tyd met sy eie probleme. 'n Mens sou die boek dus kon lees as kultuurhistoriese dokument of as dokument van die geestesgeskiedenis van Europa. Bogenoemde is egter nie die rede waarom hierdie boek gelees moet word nie.

Predikante behoort hierdie preke te lees omdat Luethi se eksegese besondere insig in die Johannesevangelie toon. Hy fokus nie op kleiner eenhede nie, maar op samehangende gedeeltes. Vir die verstaan van dié Evanglie is dit belangrik. Die horison van die Johannesevangelie lê wyd. In hierdie preke word hierdie aspek van die Vierde Evangelie telkens beklemtoon. Luethi beklemtoon dat die boodskap van Johannes nie tot die individuele geloofsversterking beperk kan word nie, maar gesien moet word as die omvattende boodskap van God se heerskappy oor die hele wêreld.

Die eksegese wat ten grondslag van hierdie preke lê, toon duidelik die spore van lang en diepsinnige gelowige nadenke. Die skrywer wys byvoorbeeld die vlak kultuuroptimisme duidelik af. Hy doen dit nie omdat die eerste helfte van die twintigste eeu hiertoe aanleiding gee nie. Hy doen dit omdat God openbaar dat die wêreld duisternis is. Die wêreld het die doel waartoe God dit geskep het, prysgegee. Dit is hierdie wêreld wat God liefhet. Dit is ook hierdie wêreld wat deur God veroordeel word. God dra ook die sonde van hierdie wêreld. 'n Verdere belangrike insig wat ons in Luethi se uitleg teenkom is dat die getuienis van Johannes die Doper tot 'n kettingreaksie aanleiding gee. Waar Jesus 'n mens ken, word Hy verkondig. Hierdie reaksie loop tot vandag toe deur.

Luethi trek veral rondom die godsleer van Johannes die implikasies deur na ons eie dag toe. So, byvoor-

beeld, wys hy op die onhoudbaarheid van die Deïstiese geloof in die 'goeie' Skepper en 'n doelmatige geordende skepping. 'n Verdere wanopvatting rondom die godsleer wat tydens die Tweede Wêreldoorlog (en ook vandag!) veld gewen het, is dat God veral die beskutter teen honger, koue, naaktheid en gevaar is. God word nou die Beskermgod. Luethi waarsku teen hierdie verskraling in die Godsleer. God is nie ons sekuriteitswag nie. Ons kan God nie op heidense wyse as amulet om die nek hang nie. As Christus die goeie herder is, is dit nie ons wat Hom besit nie, maar Hy besit ons.

Hierdie enkele gedagtes bring ons by die tweede verdienste van hierdie reeks preke, naamlik die weldeurdagte toepassings. Hierdie toepassings is kontekstueel. Die skrywer vertaal die Skrif opnuut vir sy eie dag. Hy ken die nood van sy dag. Hy verval nooit in goedkoop aktualiteit nie. Verder vertrek die skrywer altyd van die teks en nooit van die omstandighede van sy eie dag nie. Hierdie reeks preke is dan 'n duidelike en praktiese voorbeeld van die stelreël dat 'n goeie toepaslike toepassing afhanklik is van deeglike eksegese en weldeurdagte uitleg.

Hierdie werk kan dus met vrug deur die predikant gelees word en is verder ook 'n goeie paradigma vir die dosent in die Praktiese Teologie. Hy kan hierdie preke aan sy studente voorhou as voorbeelde waar eksegese en toepassing deeglik geïntegreer is en waar die toepassing 'n toepaslike woord vir die eie dag bevat.

De Gruchy, J 1988 - Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ

London: Collins. 308 bladsye. Prys R 29.95

Resensent: Prof J H Koekemoer

Wanneer 'n mens hierdie boek oopmaak, gee die inhoudsopgawe jou al dadelik die indruk dat jy hier met 'n verantwoorde wetenskaplike publikasie te doen het. 'n Lys van afkortings, 'n uitgebreide bibliografie van Bonhoeffer se werke, 'n literatuurlys van werke oor Bonhoeffer, 'n indeks van name asook 'n indeks van plekke en onderwerpe, versterk alleen hierdie eerste indrukke. Die inhoudsopgawe gee die indruk dat hierdie boek noukeurig beplan is en dat Bonhoeffer op so 'n wyse bekendgestel gaan word, dat 'n mens hierdie Duitse geleerde self sal ontmoet. Hierdie eerste indrukke word bevestig wanneer 'n mens die boek begin lees. Dit is daarom baie jammer dat die skrywer sy eie vooropgesette politieke insigte verraai as hy hierdie groot Duitse geleerde op 'n baie simplistiese wyse op Suid-Afrika van toepassing maak. Hier word wetenskaplikheid dan ook ingeboet ter wille van politieke oortuigings. Ek wil geensins te kenne gee dat daar nie na die politieke

spektrum gekyk kan word nie, inteendeel dit kan met reg gebeur, maar dan in 'n wetenskaplike publikasie met groter omsigtigheid en die erkenning van eie vooronderstellings.

Maar genoeg hieroor, want behalwe vir hierdie enkele beswaar is die boek andersins 'n hoogstaande wetenskaplike werk.

Die skrywer begin deur in sy inleiding van 42 bladsye die ontwikkeling in Bonhoeffer se teologiese denke weer te gee. Hy doen dit deur dit te koppel aan Bonhoeffer se lewensgeskiedenis. Dit het die voordeel dat teologiese uitsprake binne die konteks van die geskiedenis gelees kan word en juis daarom verstaanbaarder is. In Bonhoeffer se geval is dit des te meer waar omdat hy sy teologie vanuit 'n eksistensiële hoek beoefen.

Nadat hy die mens en teoloog aan jou voorgestel het, gaan die skrywer verder om vanuit geselekteerde tekste Bonhoeffer se teologiese uitgangspunte, sy Christologie, sy ekklesiologie en sy etiek aan die orde te stel. Die sosiologiese sy van die kerk as *sanctorum communio*, was vir Bonhoeffer belangrik. Die gelowige leef in die wêreld in 'n ontmoetingsrelasie met God en medemens en hier neem die kerk 'n belangrike plek in. Die kerk is immers die gestalte van Christus in die wêreld, dit is sy liggaam. Wie Christus sê, sê ook kerk omdat die kerk niks anders is as 'n stuk van die menslikheid waarin Christus gestalte kry nie. Hier gaan dit nie om die vergoddeliking van die mens nie, maar juis om die vermensliking van die kerk. Die mens kan mens wees omdat God mens geword het. Daarom is Christus dan ook nie 'n prinsipe waarna die wêreld geslyp moet word nie, nie die proklameerder van 'n sisteem nie, maar was Hy 'n mens soos ons. So moet ons as kerk dan ook ware mense voor God wees. Vir enige dogmatikus is die vrae wat Bonhoeffer met betrekking tot die Christologie gestel het, belangrik. Die vraag mag nie wees, 'Hoe is die geïnkarneerde denkbaar nie?', maar 'Wie is Hy?' Ons staan voor die mens Jesus van Nasaret en van Hom bely ons: 'Hy is God vir ons.' In die lig van hierdie uitgangspunt is Bonhoeffer se beswaar teen die formulering van die Chalcedonse Christologie dan begryplik. Dit gaan vir Bonhoeffer om die geïnkarneerde en nie soseer om die inkarnasie nie. Juis daarom is die 'hoe'- vraag vir hom nie aan die orde nie. Hierdie uitgangspunte word ook in Bonhoeffer se etiek deurgetrek. Ook hier word ons met die geïnkarneerde gekonformeer en so word ons vermenslik. Daarom gaan dit in die etiek nie om wat goed is vir alle tye nie, maar oor hoe om Christus nou gestalte onder die mense te laat aanneem. Dit gaan nie om die daarstel van etiese reëls nie, maar om die gehoorsaamheid aan God in 'n konkrete lewenssituasie. Dit gaan daarom om altyd weer mens voor God te word.

Die lewensverhaal en die teolo-

gie van Bonhoeffer bly aangrypend en dit word op 'n ewe aangrypende wyse deur die skrywer weergegee. Wanneer jy die boek lees kan jy begryp waarom die teologie van Bonhoeffer so deur teoloë van die bevrydingsteologie aangehaal word.

Vir enige persoon wat van die teologie van Bonhoeffer kennis wil neem, bied hierdie boek die geleentheid om hom nie alleen te ontmoet nie, maar ook om kompak en sistematies ingelei te word in die teologiese gedagtegang van hierdie geleerde. Hy het wel nie die geleentheid gehad om sy eie teologie sistematies uit te werk nie, maar dit neem die feit nie weg nie dat hy teologiese konsepte geformuleer het waarvan teoloë van ons dag kennis behoort te neem. Juis daarom kan hierdie boek so 'n aanwins op die boekrak van elke teoloog wees.

Van der Walt, B J (red) 1989 - Kerk en samelewing: 'n Kommentaar.

Potchefstroom: Instituut vir Reformatoriese Studies, Reeks F3, nr 33. 115 bladsye. Prys R7.50

Resensent: Dr J P Labuschagne

Kommentaar op *Kerk en samelewing* (1989) bied die siening van tien geleerdes, hoofsaaklik teoloë, oor die Ned Geref Kerk se dokument, *Kerk en samelewing* (1986). Hoewel die reaksies van die verskillende skrywers interessant is, word daar nie juis iets nuuts gesê nie: Feitlik deurgaans word dieselfde ideologiese skema gevolg: Alles aangetoon as meer links van die Nasionale Party en *Kerk en samelewing* is die regverdige en aanvaarbare. *Van werklik grondige teologisering is daar hoegenaamd geen sprake nie.* Terwyl ons dit so nodig het! Die volkekundige, *N S Jansen van Rensburg*, maak 'n ontleding in *Kerk en samelewing* van die begrippe: volk, ras, bevolking en groep. Sy beredenering is deurgaans netjies en wetenskaplik. Hy wys op 'n totale verwarring in die onwetenskaplike hantering van hierdie begrippe en die werklikhede wat hulle verteenwoordig, wat deurgaans in *Kerk en samelewing* voorkom. Onder meer sê hy uiteindelik: 'Die werklike draagkrag en inhoud van die bespreekte begrippe kan nie maklik weens die onpresiesheid waarmee hulle hanteer word, bepaal word nie. Daar is duidelike aanduidings dat *Kerk en samelewing* in sy gebruik van begrippe dikwels bepaalde Suid-Afrikaanse inhoude daaraan gee. Dit is juis in die onversigtigheid van die hantering van die begrippe wat ons 'n deel van die Suid-Afrikaanse problematiek weerspieël sien. Die samestelling en wisselwerking van kategorieë in Suid-Afrika is komplekser as wat algemeen aanvaar word en Suid-Afrikaners van alle oortuigings se probleem is...dat begrippe ...onaantasbare (geskape) groothede word wat ideologies han-

dige gereedskap is waarmee mense en hul lewens gebuig en gedwing kan word' (bl 6). Die vraag kan nou inderdaad deur ons gevra word of *Kerk en samelewing* ooit van plan was om buite 'n bepaalde ideologiese hantering van hierdie begrippe te beweeg?

A König, teoloog van UNISA, kritiseer wat hy beskou as 'twee kerkbegrippe' in *Kerk en samelewing*. So is daar dan: '...'n Bybelse kerkbegrip waarvolgens die kerk een is en alle gelowiges uit alle volke insluit, en 'n onbybelse kerkbegrip waarvolgens elke volk sy eie kerk het, wat dan in 'n besondere verhouding tot daardie volk en sy kultuur staan. Hierdie twee kerkbegrippe kompeteer nou dwarsdeur die res van die dokument (hoofstuk III) met mekaar. Soms wen die een, soms die ander. En talle van die uitsprake wat 'n mens onmoontlik vanuit die Bybelse kerkbegrip kan verstaan, word skielik duidelik as jy van die onbybelse kerkbegrip uitgaan (bl 12). Afgesien van die kerkbegrip-probleem van *Kerk en samelewing*, het ons weer 'n probleem met König wanneer hy *imperatiewe* aflees uit die Bybelse kerkbegrip wat myns insiens nie bestaan nie. Die Bybelse kerkbegrip het tog géén imperatiewe wat vereis dat eredienste en kerkorganisasie noodwendig alle grense van ras, volk en kultuur in die kerk oorboord moet gooi of nie oorboord moet gooi nie. König se argumente is teologies onhoudbaar en vergesog.

Ietwat meer objektief is die teoloog, *W Nicol*, wanneer hy kerk en staat in die teks van *Kerk en samelewing* probeer beoordeel. Uiteindelik besluit hy: 'Met droefheid moet ons konkludeer dat *Kerk en samelewing* die indruk skep dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk in die stryd tussen bevoorregtes en verontregtes, kant kies vir dié kant waar die tydelike belange van sy lidmate lê. In teorie sê die dokument pragtig dat gelowiges moet 'intree vir die reg van die arme en weerlose...maar ten opsigte van die praktyk, doen die dokument die teenoorgestelde....Die Nederduitse Gereformeerde Kerk pas sy standpunt ten opsigte van geweld aan, afhangende daarvan of die geweld teen sy groep of teen hulle teenstanders gerig is....Teenoor versetsgeweld was hy tydens die Wêreldoorloë begrypend, maar nou neem hy 'n byna pasifistiese standpunt in! (bl 25-26). Op bladsy 27-28 sê hy: 'Maar die wit Nederduitse Gereformeerde Kerk het hom van sy swart en bruin broeders en susters afgeskei en *Kerk en samelewing* alleen opgestel! Die gevolg is dat *Kerk en samelewing* kontekstuele teologie in die negatiewe sin van die woord bevat; 'n teologie wat deur die konteks beïnvloed word sonder dat teoloë daarvan bewus is.' Nicol se objektiwiteit ten opsigte van die kontekstuele teologie in *Kerk en samelewing* is deurgaans redelik aanvaarbaar, maar dan word hy in sy beoordeling self ook weer slagoffer van 'n 'kontekstuele teologie', wanneer hy op bladsy 22 van *Kerk en samelewing*

se teorie sê: 'Die owerheid word versoek om aandag te gee aan kwetsende maatreëls (par 339), maar die praktiese deel bevraagteken nie eers die groepsgebiedewet nie.' Daarmee het Nicol gesê dat die groepsgebiedewet vir hom onaanvaarbaar is, sonder om die relatiwiteit van die Christelike etiek te gehoorsaam en te besef dat mens nie teologies-eties die groepsgebiedewet sonder meer kan verwerp of aanvaar nie. Afsonderlike ontwikkeling, of integrasie, moet vir die Christelike etiek telkens opnuut in die situasie beoordeel word vir dit wat reg en dit wat verkeerd daarin is. 'n Verwerping, sonder meer, is niks anders as kontekstuele teologie nie.

Die teoloog van die Universiteit van Stellenbosch, *J Kinghorn*, sien *Kerk en samelewing*, vanuit sy ideologiese oortuiging, naamlik dat 'apartheid niks anders as ongeregtigheid' is nie (bl 35), as nie werklik vordering nie, en as 'n kompromie: Op die mikrovlak is die Ned Geref Kerk 'oop' vir alle individue (wit of swart), maar op die makrovlak word die apartheidstrukture steeds gehandhaaf en is daar nie sprake van eenwording tussen die wit, swart, Kleurling en Indiërkerke nie (vgl bl 38-39).

J N Horn verwag van *Kerk en samelewing* dat dit 'die eenheid van die menslike geslag' moes neem as 'n Bybelse basis vir 'n politieke model, as verbetering op Ras, Volk en Nasie wat in die verlede die 'volkeverskeidenheid' as uitgangspunt geneem het (bl 48-49). Dit word egter nie uitdruklik gedoen nie.

S S Maimela sien *Kerk en samelewing* as kontekstuele teologie in diens van die 'heersende segment' van die samelewing; hulle 'kyk...na Suid-Afrika vanuit die gesigspunt van die bevoorregtes, magtiges en domineerendes' (bl 89). 'Teologie word dus vir die maghebbers beoefen met die oog daarop om morele regverdiging te verskaf vir die politieke en ekonomiese belange van die heersende deel van die samelewing' (bl 91).

W A Boesak stel dat *Kerk en samelewing* gefaal het 'om 'n radikale streep deur Ras, Volk en Nasie te trek' en sê dat dit 'alleen maar aksentverskille bevat' (bl 95). Hy sê van die Ned Geref Kerk: 'So lank as wat hierdie (menslik gesproke) magtige kerk vaskleef aan 'n bestel wat sy lidmate materieel bevoordeel, sal hy verklarings en dokumente die lig laat sien wat nie die klinkklare implikasies van die Skrif daarstel nie, maar wat tred hou met die wisselvallige verskuiwinge binne die heersers se politiek' (bl 98).

P Rossouw is oortuig dat *Kerk en samelewing* 'volgens oorweldigende terugvoer' by 'die meeste lidmate' van die Ned Geref Kerk 'na 'n aanvaarding, 'n verdieping en 'n toewyding aan die Bybelse norme' gelei het (bl 115).

Spoelstra, B 1989 - Gereformeerde kerkreg en kerkregering: 'n Handboek by die Kerkorde.

Hammanskraal: Die Hammanskraal-se Teologiese Skool van die GKSA. 489 bladsye. Prys R57.00 (hardeband), R45.00 (sagteband)

Resensent: Prof A D Pont

INLEIDEND

'n Kerkregtelike publikasie van prof Bouke Spoelstra is altyd 'n saak waarvan kennis geneem kan word. Hierdie uitvoerige publikasie is geen uitsondering op daardie reël nie en 'n magdom materiaal is hier verwerk wat nie alleen dui op die skrywer se insig en kennis nie, maar ook op sy vermoë om raak te tipeer en te formuleer. Uit die aard van die saak is in so 'n omvangryke werk baie waarop kommentaar gelewer kan word en waar verskille aangedui kan word. Die oorheersende indruk, nadat die boek deurgewerk is (want dit vra iets meer as net deur-lees) is dat hier 'n deeglike werk voor ons lê, 'n naslaanwerk, 'n bronneboek en 'n verklaring van die grondslae van die kerklike orde asook aanwysings oor die toepassing van die aangeduide stelreëls. Miskien moet daarop gewys word dat die kerkorde waarna in die titel verwys word, die Dordtse Kerkorde van 1618-1619 is, soos gewysig èn uitgelê deur die verskillende sinodes van die GKSA.

Die uitvoerige werk word voorafgegaan deur 'n algemene kerkregtelike oriëntering en dan na 'n inleiding, word die werk in vier hoofafdelings verdeel te wete die kerkorde-artikels wat handel oor die dienste of ampte, oor die verskillende vergaderings, oor die leer, sakramente en ander seremonies, en ten slotte oor die bediening van die versoening of die kerklike tug.

In die verskillende hoofafdelings word elke kerkorde-artikel dan onder twee hofies behandel: kerkregtelike beginsels en dan daarna kerkregering. Dit is dan onder die hofie kerkregering waar die uitleg en die toepassing in die praktyk van die kerkregtelike beginsels bespreek word. So word die verskillende sinodale uitsprake wat ter sake is, hier na vore gebring en bespreek.

KERK EN KERKREG

Die opmerking wat Spoelstra aanhaal dat die ekkesiologie in die teologiese vakwetenskap nogal verwaarloos word (bl 5), is waar, ook as mens let op die nogal beskeie plek wat die ekklesiologie inneem in die formuliere van eenheid. In die NGB word in art 27-32 oor die kerk gehandel terwyl die Heidelbergse Kategismus net een Sondagsafdeling aan die ekklesiologie wy. Die Apostolicum en Nicaenum het net één artikel daaroor. Miskien moet dit ons juis waarsku dat in die kerk dit gaan om die geloof in die Drie-enige God èn die gehoorsaamheid aan sy Woord. Die aandag wat God vra, is méér as dié wat gegee

moet word aan die orde wat in die gemeenskap van die gelowiges geld. Miskien daarom dat in die Nuwe Testament die sake ten opsigte van die kerk nie so breed uitgemeet word nie.

Die vraag waarmee die kerkreg voortdurend besig is, is die vraag na die ekklesiologie want die kerkreg moet die Skriftuurlike, ekklesiologiese stelreëls as 't ware omskep in vaste reëls en afdwingbare besluite wat die kerklike orde bepaal. Tereg wys Spoelstra daarop dat die uitgangspunt van alle kerkordenende arbeid die aksioma is dat Christus die enige hoof van sy kerk is, dat dit in die kerk gaan om 'n Christokrasie en 'n gehoorsaamheid aan die Woord, wil en wet van Christus alleen. Dán lê die klem daarop dat die kerk in wese 'n dinamiese geloofsgemeenskap is.

'n Interessante debatspunt is natuurlik die vraag of dié dinamiese geloofsgemeenskap nèt bestaan uit individuele gelowiges, volwassenes wat hulle geloof openlik bely het in die kerklike gemeenskap of dat die geloofsgemeenskap gevorm word deur gelowige gesinne en families. In laasgenoemde geval is die gedoopte kind wat binne die ruimte van die gelowige gesin en die geloofsgemeenskap aan die groot word is en op pad is na die aflegging van die openbare geloofsbelydenis, óók lid van die kerk. Die vraag na die Skriftuurlikheid en kerklike aanvaarbaarheid van die kinderdoop speel dan 'n kritiese rol, netsoos die ekklesiologiese verstaan en vormgewing van die saak van die verbond met God. Daarom wil dit my voorkom dat die stelling op bl 5 'Jy kan slegs deur geloof lid van die kerk wees', nie so stellig gestel word nie, veral nie in die lig van Calvyn se aangehaalde omskrywing van die kerk (Inst iv.1) op bl 6 nie. Dié saak word hier aangehaal net om aan te dui hoe die ekklesiologie die kerkreg se vormgewing van die kerk as organisasie, medebepaal. Dit is miskien nodig om wéér te beklemtoon dat die kerk 'n lewende organisme of geloofsgemeenskap is met 'n organisatoriese kant. Die organisatoriese (die kerklike ordereëls en dwingende bepalings) behoort tot die welwese van die kerk en nooit tot die wese nie. Daarom is die kerkorde nooit op dieselfde vlak as die belydenisskrif Skriftuurlik nie, maar hoogstens 'n aanhangsel van die belydenisskrif. Dit maak die kerkorde tog wéér betreklik en bly die vraag waaraan die kerkorde moet beantwoord of dit die welwese van die kerk dien. Daarom lyk dit asof art 30 NGB die doel-wit vir die Christokratiese geloofsge-meenskap nogal netjies uitdruk.

Interessant is, terloops, in hierdie geval die opmerking van G D J Dingemans (s a, Kerkorde als ecclesiologische vormgewing, artikel in Van 't Spijker, W et al, *Inleiding tot de studie van het kerkrecht*, Kampen: Kok, bl 215): 'Een kerkorde van christologisch opzet heeft de neiging alles in één structuur te brengen en

alles voorgoed te willen vastleggen en regelen.' Dingemans pleit vir 'n meer pneumatologiese ekklesiologie om juis daarmee die dinamiek van die geloofsgemeenskap te beklemtoon wat verbind is aan die enige hoof, Christus. Dit is 'n interessante stelling veral as hy teenoor NGB art 27 stel, dat die kerk op die eerste pinksterdag 'begin' en dus as skepping van die Gees verstaan moet word.

KOLLEGIALISME

Enigiemand wat al die voorreg gehad het om met Spoelstra gedagtes oor die kerkreg te wissel, weet dat hy 'n hartgrondige afkeer van 'die kollegialisme' het. Dáároor wil ek nie van hom verskil nie, want die verenigingsreg wat in die 18de en 19de eeu in die kerklike denke ingevoeg is, het in die kerk 'n sekulariseringsproses aan die gang gesit waarteen daar voortdurend gestry moet word.

Dit wil my egter voorkom dat, soos in enige botsing, dit noodsaaklik is om die teenstander-vyand goed te ken. Dan ontstaan die vraag of die Duitse kollegialisme of die *Kollegialtheorie* wat in Duitsland ontwikkel is deur S Pufendorf (oorlede 1694), C M Pfaff (oorlede 1760) en J L von Mosheim (oorlede 1755), inderdaad dié vorm van die 18de-eeuse verenigingsreg is wat in Nederland die *Algemeen Reglement* van 1816 help vorm het. As die desbetreffende literatuur nagegaan word en ook die werke van die latere woordvoerders van hierdie *Kollegialtheorie*, dan blyk in die eerste plek dat die kollegialisme 'n duidelike omlynde en gedefinieerde teorie van kerkordening was wat veral gerig was teen die heersende *Territorialisme* waarvolgens, in Duitsland, die kerk gestruktureer is. Met die nagaan van die Duitse *Kollegialtheorie* word dit tog duidelik dat dit glad nie so 'n verkleurmannetjiesisteem is soos Kuyper dit omskryf het nie. Die stelling op bl 13 dat die kollegialisme '...hom opportunisties met feitlik enige stelsel, selfs die gereformeerde, identifiseer', is nie waar ten opsigte van die kollegialisme van Pufendorf, sy navolgers en daardie skool van juriste en teoloë nie. Kuyper se stelling is tog misleidend en dit lyk my nie houdbaar nie.

Die kritiese vraag is nou of J D Janssen, die vader van die *Algemeen Reglement* van 1816, die Duitse kollegialisme geken het èn daardie opvattings in die *Algemeen Reglement* verwerk het. Die antwoord daarop is negatief, want waar die Kollegialiste 'n skeiding van kerk en staat bepleit het, gee Janssen aan die koning, kragtens die *ius maiestaticum*, 'n reeks van regte ten opsigte van die kerk.

Die Kollegialiste sien die belydenisskrifte pertinent as die *pactum reciprocum* waarop die kerk as vrywillige vereniging gebou word en wys daarom, in beginsel, die gedagte van *leervryheid* af. By die Kollegialiste is daar dus 'n noue verwantskap tussen

belydenisskrif en kerklike struktuur, terwyl Janssen juis leervryheid wil hê en 'n kerklike bestuursorganisasie struktureer wat die kerk moet bestuur maar oor die leer niks (mag) sê nie.

Dan is daar nog 'n paar kleiner punte wat nou nie na vore gehaal hoef te word nie want dit gaan nie dáárom nie. Dit wil my veel eerder voorkom dat Janssen die Nederlandse kerk in die 19de eeu struktureer as 'n *societas aequalis et libera* op grond van die Aufklärungsdenke oor die struktuur van die gemeenskap èn die kerk se plek as vrywillige vereniging daarin. Daarin volg hy die owerheidspogings van die 17de eeu om aan die kerk 'n struktuur te gee wat die owerheid pas. Janssen en die *Algemeen Reglement* van 1816 verteenwoordig eerder *die verenigingsreg*, soos dit in Nederland verstaan is, as die Duitse kollegialistiese denke oor die struktuur van die kerk. Die verstaan van die kerk as 'n vrywillige vereniging en niks meer nie en die indra in die kerkreg van daardie opvattings, is die probleem waarmee in die kerklike reg geworstel word. Dit ook omdat so baie ampsdraers en lidmate as 't ware groot word in die wêreld buite die kerk met die struktuur van die vrywillige vereniging en dan aanvaar dat die kerklike struktuur maar so min of meer dieselfde is as dié van die rugbyklub, die boerevereniging of die kultuurvereniging waaraan hy óók behoort. Dáár, buite die kerk, speel die opvatting oor die vrywillige vereniging 'n groot rol terwyl van die kollegialisme niks bekend is nie.

Ter wille van die duidelikheid èn ordelikheid, wil dit my voorkom, moet die begrip ***kollegialisme*** in die Kerkreg gebruik word as aanduiding van die 17de- tot 18de-eeuse Duitse *Kollegialtheorie*. Dan is die kollegialisme één verskyningsvorm van die verenigingsreg, die reg en struktuur van die vrywillige vereniging, die *societas aequalis et libera*, wat 'n algemeenheid is in die demokratiese gemeenskap- of staatstruktuur soos dit in die Westerse wêreld en in Suid-Afrika ontwikkel het.

DIE KERKORDELIKE ARTIKELS

Dit hang saam met Spoelstra se manier van formuleer en die verskillende insigte wat hy na vore bring, dat die verleiding, as ek dit so mag noem, my telkens bekruip om op bepaalde stellings in te gaan en die gesprek verder te voer. Maar dit sal die omvang van hierdie bespreking te veel uitbrei. Daarom is dit miskien die beste om net enkele verdere opmerkings te maak. Op bl 27 stel Spoelstra tereg dat *kerklike gesag* die gesag van Christus in die kerk kán verplaas. Dan wys hy daarop dat die opvattings van die demokrasie die Christokrasie van die kerk kan verdring. Dit wil ek hom geredelik toegee, maar tog ook op die volgende wys.

By Calvyn word dit baie duidelik, wanneer hy oor die amp of diens praat, dat die kerk leef vanuit 'n

gesagsmiddelpunt wat bo en buite die kerk lê. Maar nou is dit by Calvyn ook so dat die dienaar van die Woord 'n hoë roeping het, want hy *verteenwoordig* ('repraesentare') Christus by die gemeente soos 'n gesant of 'n bode wat in die plek van sy opdraggewer staan (Inst iv.3.1). Sy taak is die *aedificatio* van die gemeente. Terselfdertyd beklemtoon Calvyn ook dat die dienaar van die Woord niks 'besit' van die gesag van die Woord wat hy verkondig nie, want hy is volkome onderworpe aan die Woord sonder enige eie regte of eer. Maar as hy die Woord reg verkondig, dan is hy die draer van die *viva vox evangelii* wat die geloof skenk en opbou.

As die dienaars van die Woord èn die ouderlinge, wat elkeen met 'n bevestigingsformulier in die amp of diens bevestig is en dus glo dat God self hulle in die diens gebruik, in 'n vergadering byeen is en hulle neem 'n besluit op grond van die Woord, genormeer met die belydenisskrif en volgens die vaste kerklike orde, dan staan daardie uitspraak vas. Dan het daardie kerklike vergadering gepráát oor 'n saak soos die Skrifgesag of die vrou in die amp of oor watter saak ook al. So *is* daardie kerklike vergadering 'n regeerder van die sigbare kerk. Hulle beslissing hèt gesag omdat dit 'n gefundeerde uitspraak is en dan dra dit dieselfde gesag as die regte verkondiging wat so hoog aangeslaan word deur die Tweede Switserse Belydenis van 1560, art 1. Ons aanvaar immers dat Christus middelik sy kerk regeer deur die dienswerk van mense.

Nou wil dit my voorkom dat die onderskeiding om vas te stel wanneer 'n dienaar of 'n kerklike vergadering vir homself gesag aanmatig en nie sorgvuldig luister na die Woord vóór hy praat, nie so maklik is om te hanteer nie. Daarmee sit ons presies in dieselfde dilemma as Jeremia wanneer Hananja hom konfronteer om te weet wât dan die verskil tussen sy en Hananja se spreke is. Die dilemma is dat ons wat mens is, nié oor die Gees van God beskik nie, dit nie beheer of kan manipuleer nie. Ons kan alléén uit die geloof in die Woord en die Heer van die Woord, optree en leer maar nooit *waarborg* dat òns woord of uitspraak dit is wat dit veronderstel is om te wees nie.

As daar nou, om die verleentheid te verberg, gevlug word na die demokrasie en sy prosesse en die gesag van 'n woord of 'n uitspraak gebaseer word op die meerderheidsmening, *dan word daar gedwaal*. Maar daar kan óók gedwaal word as die dienaars of die kerklike vergaderings net formalisties, binne 'n erkende patroon, 'n besluit neem en dit dan sonder meer, met 'n beroep op die leiding van die Heilige Gees, tot 'n absolute uitspraak verhef. Dan is dit 'n gebrek aan geloof en nie die demokrasie nie wat die oorsaak van die dwaling is. Dit om te beklemtoon dat *die kerklike orde* ook nie 'n 'waarborg' is vir die regte beslissing nie. Die probleem, as ek byna grensoorskrydend dit so mag

stel, lê dáárin dat die kerk leef vanuit 'n gesagsmiddelpunt wat bo en buite die kerk lê en dat die mens, óók die geroepe dienskneg, in hierdie lewe 'n sondaar bly sodat ons in die kerk resloos afhanklik is van die genade van die Heer van die kerk. Daarom lê die teenstelling miskien nie in Christokrasie: demokrasie nie maar in geloof: ongeloof, en dan is ons weer terug by Jeremia en Hananja.

As dit gestel word, dan is dit slegs om aan te dui dat hierdie werk voortdurend prikkel en dat dit die opmerksame leser telkens uitdaag om ook te dink en saam te worstel met die sake wat na vore gebring word. Dit moet waardeer word dat Spoelstra voortdurend probeer om 'n helder en skerp grenslyn te trek tussen, enersyds die kerklike denke wat vanuit die gelowige verstaan van die Skrif rigting kry en die denke in die kerk wat deur 'die wysheid van hierdie wêreld' bepaal word. Soms is dit 'n bietjie te skerp, soms 'n bietjie eensydig maar nooit vervelig of onverantwoord nie. Juis omdat dit verantwoorde denke is, word hierdie werk versier met 'n magdom feite en gegewens sodat dit hier en daar, byna ensiklopedies van aard is. Dit sal beteken dat alleen daardeur al, die werk 'n blywende waarde sal hê.

Dit sou seker te ver voer om 'n gedagtewisseling oor die meerdere vergadering hiér aan te sny ook omdat dit 'n oop vraag is waarom die 17e eeuer Voetius so belangrik in hierdie debat geag word. Die verstaan van die presbiteriaal-sinodale struktuur in die Calvinistiese kerke buite Nederland moet miskien ook in berekening gebring word. Hoewel hierdie aangeleentheid seker as 'n saak beskou kan word wat naby aan die middelmatige grens, want dit gaan hier merendeels om die welwese en nie die wese van die kerk nie, staan dit vas dat Spoelstra hier 'n helder, duidelike en logiese uiteensetting van sy standpunt gee. Heelwat behartenswaardige opmerkinge word hier gemaak oor die bevoegdhede van meerdere vergaderings.

Rondom *die doop* is daar tog 'n interessantheid met betrekking tot die peetouers of doopgetuies wat vandag nog as 'n soort 'oorblyfsel' voortbestaan. Tydens die kerkhervorming het die rykswet, in die dinkwêreld van die *corpus Christianum*, nog bepaal dat 'n kind binne agt dae na sy geboorte gedoop moet word. Dit ook omdat die kerklike doopregister ook gebruik is as 'n soort bevolkingsregister want die owerheid het geen aangifte van 'n geboorte vereis nie. Aangesien die moeder van die pasgebore kind nie binne agt dae die doop kon bywoon nie, was daar doopgetuies saam met die vader, nodig. Met die reformatoriese invoeging van die doop in die Sondagse godsdiensoefening, het die dwingende noodsaak van die doopgetuies vervaag en funksioneer hulle slegs as peetouers wat die kind sal grootmaak indien die ouers sou wegval. Juis rondom die gebruik van die

doopgetuies-peetouers word dit duidelik hoe hardnekkig 'n gewoonte kan voortduur, al het die bestaansgrond daarvoor al lankal weggeval.

Wat *die doopformulier* betref, is dit jammer dat die oorspronklike nogal lang doopformulier van die Paltz wat deur Datheen oorgeneem en vertaal is, heeltemal weggeraak het uit ons kerklike erfgoed. Op die oomblik word in die NHKA weer aandag daaraan gegee en is die oorspronklike formulier vertaal en sal die Algemene Kerkvergadering van 1992 gevra word om dit weer as formulier te aanvaar. Met die formulier in die hand word sommige van die nogal kriptiese formulerings van die verkorte formulier van 1578 weer duidelik. Die aanvaarding van die oorspronklike (lang) formulier kan seker 'n verryking van ons kerklike besit wees.

SLOTOPMERKING

Met hierdie inleidende bespreking, wat nie 'n lopende kommentaar wil wees nie, wou ek graag aantoon met hoeveel belangstelling en waardering ek van hierdie omvattende werk kennis geneem het. Dit is 'n studieboek wat, as dit reg gebruik word, nie net inligting gee nie maar ook tot verdere studie aanspoor. Hoewel nie op alle punte ewe bruikbaar in die kring van die NHKA nie, omdat ons tog 'n ander kerkbegrip het, hoop ek dat die boek 'n wye leserskring sal vind. Vir predikante, studente èn lidmate is hier 'n magdom gegewens wat baie daartoe bydra om die kerk, sy orde, sy gebruike en gewoontes te verstaan. Elkeen wat hierdie werk gebruik, sal daardeur verryk word.

Hofmeyr, J W 1988 - Die Nederlandse Nadere Reformasie en sy invloed op twee kontinente: 'n Vergelyking van die invloed en deurwerking van enkele aspekte van die Nederlandse Nadere Reformatie in die Suid-Afrikaanse en Noord-Amerikaanse kontekste

Pretoria: Unisa. 159 bladsye. Prys R27.50

Resensent: Prof A D Pont

Die Nederlandse Nadere Reformasie is nie alleen 'n merkwaardige kerklikteologiese beweging nie, maar ook 'n beweging wat 'n breë invloed gehad het èn 'n merkwaardige geneigdheid het om voort te bestaan en invloed uit te oefen. Daarby is dit 'n beweging wat voortdurend die aandag trek en nuwe navorsingspublikasies ontlok. Hoewel die Nadere Reformasie ongetwyfeld in Suid-Afrika groot invloed gehad het in die 18de en 19de eeu, is die omvang en invloed van dié beweging nog nooit in diepte gepeil nie. Dit hang in 'n sekere mate saam met die feit dat die 19de-eeuse draers van die Nadere Reformasie-denke, in al sy verskillende fasette, grotendeels beperk was tot die pionier-Afrikaner

van die Kaapse Oosgrens ên die Voortrekkers. Die invloed wat die Nadere Reformasie op hulle denke en doen gehad het, is moeilik om presies vas te stel, juis omdat die pionier normaalweg nie 'n skrywer is nie. Daarby moet onthou word dat gedurendie die Engelse Oorlog baie plaashuise in die twee Boererepublieke met inhoud en al òf opgeblaas òf afgebrand het. Hierdie optrede het meegebring dat daar 'n enorme gaping in die moontlike navorsingsmateriaal is.

In ieder geval is dit belangrik dat Hofmeyr, in hierdie publikasie probeer om die invloed van die Nadere Reformasie in Suid-Afrika ten opsigte van die houding teenoor die sending en verdraagsaamheid te peil. Om dit te kan doen, gee Hofmeyr eers 'n oorsig oor die Nadere Reformasie in sy Nederlandse konteks en daarna in Suid-Afrika.

Rondom die skets oor die Nadere Reformasie in Nederland, kan daar wel 'n paar opmerkings gemaak word. Dit veral omdat Hofmeyr hom in hoofsaak deur geselekteerde sekondêre bronne laat lei. Dit is miskien nie so vreemd nie omdat 'n selfstandige ondersoek na die ontstaan en opkoms van die Nadere Reformasie 'n veeleisende saak is. Tog is dit opvallend dat die hele aksentverskuiwing in die Nadere Reformasie van die objektiewe teologie van Calvyn na die subjektiewe teologie van die Nadere Reformasie nie skerp genoeg raakgesien en geanaliseer word nie. Dit bring mee dat nie raakgesien word dat die Nadere Reformasie die *sola fide* van die Reformasie met sy klem op die regverdiging deur die geloof allêên loslaat en inruil vir 'n *ordo salutis* wat wêêr op die spoor loop van die roomse semi-Pelagiaanse monnikevroomheid. By à Brakel, die veelgelese populêre dogmatiek van die pioniers en die Voortrekkers, verloop die *ordo salutis* soos volg: roepingwedergeboorte-geloof-regverdigmaking-aanneming tot kind van God - die geestelike vrede en blydskap. So 'n *ordo salutis* is ten ene male vreemd aan die teologie van Calvyn.

Die vraag ontstaan wáár die oorsprong van die moontlike verskuiwing kom en die antwoord, so ver ek dit kon vasstel, lê in die denke en teologie van Beza. Hy verskuif as 't ware die uitverkiesingsleer, wat by Calvyn as *'n konklusie* aangetref word in die Institusie III 21-24, ná sy paragrawe oor geloof, berou, die Christelike lewe, die regverdiging deur die geloof, die Christelike vryheid en gebed, na die begin van die dogmatiek en koppel dit aan die leer van die voorsienigheid. So *word* die uitverkiesingsleer 'n uitgangspunt vir die hele teologie, speel daarin 'n bepalende rol en het 'n dubbele gevolg. Enersyds verskuif dit die aandag van die uitverkiesende God na die uitverkore mens en word die na-Calvyn Calvinisme op 'n subjektiewe spoor geplaas. Terselfdertyd skep dié verskuiwing, sáám met die aksentu-

ering van die leer van die uitverkiesing, die moontlikheid om weer die filosofie van Aristoteles nader te trek om daarmee 'n onderbou aan die ortodoksie te gee. Dan kry ons in die na-Calvyn calvinisme sowel 'n Aristotelies-bepaalde ortodoksistiese skolastiek as 'n subjektief-bepaalde reaksie, die Nadere Reformasie met sy klem op die *praxis pietatis* en 'n ordo salutis wat die mens, in meerdere of mindere mate self, moet verwerklik. Daarmee verdwyn die evangelie uit die teologie, en die beroemde driedeling van die Heidelbergse Kategismus: kennis van die sonde, verlossing èn dankbaarheid.

Dit is verder interessant om daarop te let hoe die invloed van die Engelse puritanisme van William Perkins, deur middel van sy leerling, William Ames enersyds, via Franeker en andersyds via Zeeland deur die werk van die Teellincks, wat by die Engelse puritanisme gaan kers opsteek het, deurwerk en die Nadere Reformasie *stimuleer.*

Juis vanweë die subjektiewe karakter van die Nadere Reformasie is dit nie so vreemd dat De Labadie, die Roomse bekeerling en ex-Jesuïet, so 'n groot invloed daarin uitgeoefen het want dit is dieselfde godsdienstige klimaat. Vanuit die Nadere Reformasie loop die verbindingslyne as 't ware vanselfsprekend na die Duitse èn Nederlandse piëtisme, wat tog iets anders is as die Nadere Reformasie, en vandaar na die Engelse metodisme wat, in die 19e eeu, die voedingsbodem en stimulans word van die Europese maar ook Nederlandse réveil.

Nou is dit interessant dat in die Nadere Reformasie, ten opsigte van die sending, 'n dubbele lyn te bespeur is. Die één lyn loop sterk op die spoor van, om dit so te noem, die Beza-denke wat die uitverkiesing 'n uitgangspunt maak van die teologiese nadenke. In dié denke is sending nie 'n prioriteit nie. Jare gelede al het ek in die HTS, Jrg 16 'n artikeltjie geskrywe oor die deurwerking hiervan in die denke van die Vrystaatse Venter-familie. Dié opvatting se verspreidheid, en hoe ver dit gestrek het, is moeilik om te bepaal (danksy Kitchener) maar dit het waarskynlik méér bygedra tot 'n afwesigheid van belangstelling in die sending in Suid-Afrika as allerlei duistere gevoelens van 'rassetrots' (Hofmeyr, bl 68). Die probleem is egter dat dit nie juis so blyk uit die skaars historiese materiaal nie. Miskien net vir die interessantheid kan in hierdie verband op die volgende gewys word. Hofmeyr stel op bl 69: 'Die teorie het wel sporadies by die pionierbevolking ontwikkel dat die gekleurdes die afstammelinge van Gam was en dat hulle daarom tot ondergeskiktheid en diens geroep is.' Dan stel hy dat dit 'slegs by hoë uitsondering in kerklike kringe aangetref is....' In A Hellenbroek se *Voorbeeld der Goddelijke waarheid* en wat nogal taamlik algemeen as katkisasieboekie gebruik is naas Faukelius se *Kort Begrip* en die

Heidelbergse Kategismus self (vgl B Spoelstra 1963, *Die Doppers in Suid-Afrika 1760-1899*, Kaapstad: Nasionale Pers, bl 24), kom die volgende vrae voor in die afdeling, 'Kort Begrip van de voornaamste dwalingen dergenen, die buiten de Gereformeerde kerk zijn.'

V. Welke zijn die buiten het Christendom?
A. Heidenen, hedendaagse Joden en Mohammedanen.

V. Wat zijn Heidenen?
A. De Heidenen zijn voornamelijk voortgesproten uit Cham en Jafet, die van het woord der belofte zijn afgeweken en zonder openbaring van God leven.

Interessant is dat by Hellenbroek die begrip sending nie voorkom nie, terwyl à Brakel dit ook nie behandel nie. Dit sou interessant gewees het as Hofmeyr, uit die geskrifte van die *oude schrijvers* sou aangetoon het watter stimulans vir die sending dáár voorgekom het. Miskien sou dit ook goed gewees het om te peil waarom die kanttekening in die *Statenbybel* by Matt 28:19 so neutraal is. Sodoende kan vasgestel word wàt die vadere se opvatting kón gewees het op grond van die verwysingsmateriaal wat tot hulle beskikking was. Maar nou word die saak enigermate in die lug gelaat. Ek wil toegee dat net die lees van die geskrifte van die *oude schrijvers* 'n stewige opdrag is, maar een of ander tyd sal dit gedoen moet word sodat die feitlikhede gepresiseer kan word. As Hofmeyr op bl 70 stel: 'Van stimuli vanuit die Nadere Reformasie ten opsigte van sending aan die Kaap, het weinig tot hulle reg gekom', ontstaan dus die onbeantwoorde vraag: *Watter stimuli* was daar in die Nadere Reformasie materiaal wat vir die sending *aan die Kaap* van waarde kon gewees het?

Maar om terug te keer. Die ander lyn in die Nadere Reformasiedenke loop meer op die semi-Pelagiaanse lyn, wat veral deurwerk na die Morawiërs en die Wesley-metodisme wat 'n hoë prioriteit toeken aan die sending (in - en uitwendig), maatskaplike diensbetoon aan minderbevoorregtes en onderwys.

Daarom is ek dit ook nie eens met De Villiers se karakteristiek van die Nadere Reformasie soos Hofmeyr dit op bl 58-59 aanhaal nie - juis omdat hy nié die dubbele lyn in daardie stroming raaksien nie. Sy stelling dat die Nadere Reformasie 'n reaksie teen die rasionalisme (Descartes cs) is, is nie aanvaarbaar nie want die Nadere Reformasie reageer veel eerder teen die Aristoteliese ortodoksisme as teen die Verligtheid. Verder is De Villiers se stelling dat die Nadere Reformasie die Duitse piëtisme wou suiwer, miskien waar van die latere Nadere Reformasie-skrywers. Dit is egter opvallend dat à Brakel skerp polemiseer téén De Labadie maar oor Spener nie 'n enkel woord rep nie. Dit is juis hierdie soort vaag-

hede wat dikwels nie op navorsing van die geskrifte sèlf berus nie, wat die beoordeling van die Nadere Reformasie so uiteenlopend maak.

Die vraag wat telkens óók na vore kom, is of dit, wat Suid-Afrika betref, gaan om *die Nadere Reformasie as sodanig* of om die Nadere Reformasie skrywers wat in Suid-Afrika gelees, bestudeer en nagevolg is. So ver ek kon vasstel, was die invloed van à Brakel aan die Oosgrens en onder die pioniers in die Oorvaalse groter as byvoorbeeld van Smijtegelt se preke. In my navorsing het ek vasgestel dat die invloed van Voetius baie gering indien enige was, maar daarteenoor is Hellenbroek, vanweë sy katkisasieboekie, weer hoog aangeslaan. Dit sou tog nodig word, as ons regtig dit erns wil maak met die Nadere Reformasie-invloed, om te probéér vasstel wàt die omvang van bekendheid van die verskillende *oude schrijvers* was. Immers almal wat in Nederland bekend èn invloedryk was, was nie onder die ouer geslag kerkmense so bekend en gewild nie. Daarom is Hofmeyr se poging in hierdie verband, bl 62-67 lofwaardig.

Interessant èn belangrik is die invloed van die drie predikante wat, volgens Hofmeyr, bl 60-61, drie kanale was waarlangs die Nadere Reformasieinvloed in die Kaap verbrei is. Ten opsigte van M C Vos, bl 61-62, kan net gemeld word dat hy nie direk, na afloop van sy studie (bl 61), na die Kaap terugkeer nie maar in Nederland predikant word te Woudenberg in 1785 en daarna in Pijnacker en Woerden in 1790 totdat hy in 1793 deur 'de Heeren Bewindhebberen der Oost-Indische Compangnie' aangestel is as predikant 'voor de Kaapsche Kerk' en daartoe ook beroep is deur die klassis Amsterdam (M C Vos 1824, *Merkwaardig verhaal.* Amsterdam: A B Saakes, bl 98). As mens Vos se verhaal lees, is dit vir my 'n oop vraag of hy nog as 'n verteenwoordiger van die Nadere Reformasie aangedui kan word en of hy nie eerder 'n metodis is nie, dit ook vanweë sy waardering vir die sendelinge van die LMS. Dit wil my voorkom dat die tipiese na binne gerigte, wêreld-mydende denke van die Nadere Reformasie by Vos ontbreek. Persoonlik sou ek Vos as 'n post-Nadere Reformasie-figuur klassifiseer.

Uit die bogaande is dit duidelik dat ek, vir 'n groot deel nie saamstem met Hofmeyr se beskrywing van die Nadere Reformasie nie en daarom is sommige van sy gevolgtrekkings vir my nie korrek nie.

Tog is ek van mening dat hierdie werk van Hofmeyr nie sonder verdienste is nie, al aksentueer dit dan die noodsaaklikheid van verdere navorsing wat gedoen moet word. Elke leser sal egter steeds in gedagte moet hou dat ons met die Nadere Reformasie te make het met subjektiewe teologie wat betreklik maklik afgly in die rigting van die semi-Pelagianisme en/of Arminianisme. Dit is 'n moontlikheid wat die na-Calvyn

Calvinisme skep, maar wat deur Calvyn self afgewys word.

De Bruyn, P J (samest) 1988 - Waar paaie saamwoon: Opgedra aan prof P W Buys

Potchefstroom: Administratiewe Buro van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. 215 bladsye. Prys onbekend.

Resensent: Dr D J Smith

Hierdie boek bevat veertien teologiese opstelle en een opstel wat 'n waardering gee van prof Buys as digter. Die opstelle is aan prof Buys aangebied by sy aanvaarding van emeritaat as hoogleraar. Die opstelle is almal wetenskaplik van aard en is dus gerig op teologies onderlegte mense.

Soos dit maar gaan met bundels van hierdie aard waar talle medewerkers bydraes lewer, neem ook dié publikasie die vorm aan van 'n teologiese allegaartjie. Daar is iets van alles op die teologiese spyskaart. Om hierdie rede sal almal sekerlik nie met ewe groot belangstelling aan al die artikels lees nie. Ten spyte van die wye verskeidenheid wat gebied word, is daar tog 'n gemeenskaplike saak waarom al die skrywers in 'n mindere of meerdere mate en direk of indirek aanhaak, en dit is die Christelike Etiek wat ook die vakgebied van prof Buys is.

'n Mens besef by die lees van die boek dat die Christelike Etiek beslis nie 'n saak is wat in isolasie staan nie, maar wat die hele spektrum van die kerklike lewe en werk bestryk. Die artikels wat aangebied word, wissel van onderwerpe soos gesag en gehoorsaamheid in die huisgesin tot etiek en ekumene; van kerk en seksualiteit tot die institusionele dimensie van Bybelse geregtigheid; van die interpretasie van die belydenis tot riglyne vir die etiek in die drie formuliere van eenheid; van antimetafisiese tendense in die teologie tot die politieke teologie; van die betekenis van die Christus-prediking van die Jakobusbrief vir die teologiese etiek tot 'n eksegetiese studie van Hebreërs se volmaakte regverdiges.

Daar is altesaam vyftien bydraes van vyftien verskillende skrywers. Ons wil net op enkele breë lyne wys. Dit is duidelik dat die brandpunte van die huidige teologiese debat in die bundel weerspieël word. So vind ons dat ten minste drie van die artikels op een of ander wyse die saak van die plek, betekenis, gebruik en waarde van die belydenis aanraak. Ongelukkig is van die argumente wat na vore gebring word, nie altyd so geslaagd nie en kry 'n mens soms die indruk dat daar te veel vanuit 'n verdedigende stellinginname geredeneer word. Dit het tot gevolg dat 'n mens te veel die indruk kry dat alles met betrekking tot die belydenis net

eenvoudig gehandhaaf en geregverdig *moet* word.

'n Ander saak wat ook in meer as een artikel na vore kom is die verhouding tussen die Christelike Etiek en die Bybelwetenskappe, en meer in besonder die eksegetiese resultate van die Bybelwetenskappe. Dit is 'n tendens wat verwelkom moet word, maar ongelukkig is daar soms ietwat van 'n geforseerdheid om die twee in 'n direkte en ooreenstemmende verhouding te stel.

Nog 'n saak wat deur meer as een skrywer aangeraak word, is die saak van die invloed van die politiek op die teologie, die sogenaamde 'politieke of revolusionêre teologië' en die kerk se sosiale verantwoordelikheid. Hier word 'n paar behartenswaardige standpunte gestel.

Die mens se seksualiteit, sedes en huwelik (in vitro bevrugting) word ook beredeneer. P J de Bruyn se artikel oor 'Kerk en seksualiteit in historiese perspektief' bring vanuit die geskiedenis sieninge en perspektiewe na vore wat heel waarskynlik onbekend is aan baie predikante, en wat, na ons mening, 'n bydrae kan lewer in die huidige debat rondom die saak.

Omdat die gehalte van die verskillende artikels verskil, is dit nie moontlik om 'n eenvoudige waardering van die teologiese gehalte van die boek te gee nie, maar, in die algemeen gesproke, is dit lesenswaardig en bied dit stof waaraan 'n mens aandag kan gee.

Valenkamp, M 1989 - Die sin van ons bestaan

Potchefstroom: Instituut vir Reformatoriese Studies. 13 bladsye. Prys onbekend.

Resensent: Ds J C van der Merwe

Onder die opskrif 'Oor hoe 'n Christen met die lewe moet omgaan', stel die skrywer die volgende as inleiding: Daar bestaan maar een werklike filosofiese probleem - selfmoord. Om te oordeel of die lewe wel die moeite werd is of nie, is om 'n antwoord te gee op hierdie fundamentele filosofiese vraag.

Dat hierdie vraag nie so maklik te beantwoord is nie, blyk uit die opmerkings van Camus dat die wyse waarop ons met die lewe omgaan, afhang van 'n weloorwoë antwoord op die vraag na die sin van 'n mens se bestaan hier op aarde. Maar verder ook dat nòg die positiewe nòg die negatiewe antwoord op die vraag na die sin van die menslike lewe die laaste woord kan spreek oor die noodsaaklikheid vir selfmoord. Vir dieselfde sinsbepaling sou mense wou bly lewe, wou ly en desnoods sterf.

In die bestek van sewe paragrawe behandel die skrywer dan die volgende:

1. Inleiding
2. Wat is menslike 'lewe'?
3. Het die lewe sin?
4. Die verlore sinperspektief van

die moderne tyd
5. Die lewe is sin
6. Liefde as sinsvervulling
7. Ten slotte.

Om die uiters moeilike filosofiese vraag na die sin van die lewe te beantwoord is 'n probleem wat op sigself moeilik genoeg is. Om dit in die bestek van dertien bladsye te doen veronderstel dat die leser 'n bepaalde voorafkennis sal moet hê. By die lees van heirdie werkie was dit dan ook baie duidelik dat die waarde van die filosofiese taalgebruik, verwysings na ander filosowe en die bepaalde onderwerp beperk mag wees tot 'n sekere belangegroep. Dit is jammer want die vraag wat die skrywer aansny, is 'n wesenlike vraag van ons tyd.

Vir iemand wat nie baie goed vertroud is met die filosofie nie sal die werkie moeilik lees. Ongelukkig gebruik die skrywer saam met die talle 'hoë' woorde ook moeilike sinskonstruksies wat beteken dat die waardevolle inhoud van sy werkie vir die oorgrote deel van die leserspubliek geslote sal bly.

Tog wil ek die boekie aanbeveel by veral predikante aangesien die konsentrasie wat die lees daarvan verg, mens tot verdere nadenke stem oor die vraag of selfmoord nie tog ook 'n manier is om met die lewe om te gaan nie.

Veral sy slotgedagte bring verdere nadenke mee as hy daarop wys dat die moderne vertegniseerde mensheid die mens bloot beskou as 'n biologiese organisme in 'n gedisintegreerde werklikheid. Só beskou die mens hom net vanuit homself en bowendien slegs vanuit die waardering van immanente bestaansmoontlikhede. Binne so 'n perspektief is daar geen werklike weerstand teen selfmoord of die vermoor van ander nie. Want die lewe het hiervolgns slegs sin in soverre die mens self die sin aanwesig ag. Op dié wyse het die mens ook die selfbeskikkingsreg oor eie lewe en dood moreel geregverdig. Dit beteken nie dat ons standpunt, naamlik dat die lewe sin is, outomaties moord of selfmoord uitsluit nie. Maar dit vra ten minste na God se bedoeling met lewe en lyding.

'n Moeilik leesbare, maar insiggewende boek.

Hubmer, F 1987 - Endzeit-Prophetie: Die Aktualität der Zukunftsreden Jesu Christi

Neuhausen: Hänssler Verlag. 139 bladsye. Prys DM 16.80

Resensent: Prof H G van der Westhuizen

Reeds in 1971 het hierdie publikasie onder 'n ander titel *Im Horizont leuchtet der Tag* die lig gesien.

Omdat daar maar weinig populêre publikasies oor die onderwerp van die eindtydgebeure verskyn, sou 'n mens hierdie een vir ons algemene

kerklike publiek nog kon aanbeveel indien dit nie in Duits was nie.

Die skrywer rig sy publikasie in op grond van hoofsaaklik Matteus 24, 25; Markus 13; Lukas 17, 21 en Openbaring. Veral die Sinoptiese Evangelies met Jesus se profetiese rede, kom onder fokus. Uit die Ou Testament speel Daniël ook 'n belangrike rol in die boek. Wat sommer gou-gou 'n bietjie pla, is dat sy eksegetiese outoriteite mense soos John Ockenga (bl 73), Helmuth Frey (bl 86), Billy Graham (bl 122), Erich Sauer (bl 125) en andere is.

Die toekomsgebeure word vanuit die millennialistiese benadering beskryf (vgl bv bl 9, 11, 12, 86, 119, 125, 134, 135, 137): 'Nach Offenbarung 20 u.a. St. ist der Untergang der Naturwelt erst 1000 Jahre nach der Wiederkunft des Herrn zu erwarten' (bl 12, voetnoot 1). Resensent het in sy publikasie *Nou en ewig* van bladsy 144 tot 149 'n ander standpunt aangedui, asook dat die opvatting van 'n duisend jaarperiode 'n Joodse verwagting met Babiloniese oorsprong is. Openbaring vul hierdie terminologie met die inhoud van 'die dag van die Here'.

Daar is waardering vir die skrywer se benadering van die profesieë of onvervulde profesieë wat hy noem profetiese vervlegtheid. Daarmee erken hy dat die profetiese rede nie net eindtydelik te interpreteer is nie, maar dat dit ook op die tyd toe die profesie uitgespreek is en net daarna slaan (vgl bv bl 13, 37, 73).

Soos dit eie is aan die millennialiste ken die skrywer 'n spesifieke eindtydelike rol toe aan Israel en die Jode se terugkeer na Palestina (bv bl 29, 43, 56, 72, 76).

Die versekering van Jesus dat dit alles (wat Hy in sy profetiese rede sê) nog in die leeftyd van 'hierdie geslag' sal gebeur (Matt 24:34), word so uitgelê dat geslag nie generasie beteken nie, maar ras. Met ander woorde die Joodse ras, die Joodse geslag, sal bly leef tot die wederkoms toe (bl 73). Die geskiedenis het al eienaardige eksegese van hierdie woorde opgelewer. 'n Ander voorbeeld is dat daar met 'hierdie geslag' bedoel word die geslag wat die dinge sien begin gebeur, sal nie verbygaan voor die wederkoms nie.

Die skrywer interesseer hom ook in die Israel-hipotese wat deesdae deur die Wit Teologie benut word, ofte wel die vraag waar die tien stamme van Israel is (bl 46). Dit lyk soms (bv bl 20) asof die skrywer reken dat sekere volke is bokvolke en ander is skaapvolke.

Die eksegese grens dikwels aan wat die resensent in sy genoemde werk in die Voorwoord tipeer as 'joernalistieke eksegese'. Oor die sterre aan die hemel wat sal val, haal die skrywer iemand gunstig aan wat suggereer dat dié vallende sterre dalk die 'künstliche Satelliten' sal wees (bl 39). Die skrywer haal blykbaar instemmend aan wat dr Ockenga in 1967 gesê het: '...daß es nunmehr "keine 25 Jahre mehr gehen müsse",

bis dies alle geschehe d.h bis zur Wiederkunft Jesu in grosser Kraft und Herrlichkeit' (bl 74). In 1992 is hierdie vyf en twintig jaar verby!

Hoewel dit reeds duidelik is dat die publikasie standpunte handhaaf wat as randperspektiewe in die Christendom beskou word (bv ook die sogenaamde wegraping, bl 86), is daar tog ook verrykende momente in die boek.

Wyshede soos dié van Luther word dikwels ingevleg in die skryfwerk: 'Daß Satan dabei der Welt ein "weltlicher" Satan und den Frommen ein "frommer" Satan ist, hat schon Luther gesagt' (bl 66).

Die oproep om gereed te wees vir die wederkoms van Christus, dit wil sê om die wederkoms af te wag (bl 85), is in die algemeen gesproke 'n baie belangrike positiewe punt van hierdie publikasie. Die Christen van vandag leef dikwels so saam met die wêreld dat hy vergeet van die einde daarvan. Dit is goed dat daar publikasies kom wat weer vandag vra vir die feit van die wederkoms. In Afrikaans en veral in Hervormde verband is dergelike publikasies maar skaars.

Veral die ontleding van die wese van Christenwees aan die hand van die gelykenis van die vyf wyse en vyf dwase meisies volgens Matteus 25 (bl 94-102), kan stigtelik vir 'n gewone lidmaat wees.

Die skrywer, Fritz Hubmer, is 'n vrugbare skrywer. Sy heilshistoriese hoofwerk oor wêreldryk en Godsryk in profesie en vervulling het meer as vyf oplae in Duitsland beleef (bl 124).

Dit is jammer dat ons eie kerklike publiek so arm aan leeslus vir dergelike leesstof is. Dit is ook jammer dat hierdie publikasie deur taal en prys by ons buite bereik van die lesersteiken is.

Hubmer, F 1987 - Der Heilsplan Gottes: Shöpfung, Erlösung, Vollendung

Neuhausen: Hänssler Verlag. 152 bladsye. Prys DM 16.80

Resensent: Prof F J van Zyl

Met die jongste uitgawe beleef hierdie werk, wat die eerste keer in 1938 verskyn het, reeds sy agste herdruk. Die bestendige vraag na hierdie boek, nou reeds vyf dekades lank, is 'n aanduiding dat 'n groot getal lesers daarin soek of vind waaroor hulle inligting wil hê. 'n Vraag is of dit die besondere teologiese kwaliteit van die boek, of die aktualiteit van die tema, of albei is wat mense na hierdie werk laat gryp. Ek glo dat dit die titel is wat lesers se belangstelling prikkel. Die skrywer is oortuig daarvan dat ons in apokaliptiese tye leef, tye met 'n onthullende aard, en sy oogmerk is om aan te toon dat in die eietydsgebeure 'n vervulling gesien moet word van wat in die Skrif voorspel is. Trouens, vir hom is die geskiedenis niks anders as vervulde profesie nie.

Met die oog op die besef dat ons in apokaliptiese tye leef, het Berkhof die uitspraak gemaak dat 'vanweë die angs vir die mens, vir sy toekoms, vir die rigting waarin ons teen wil en dank gedrywe word...daar 'n roep ontstaan na die ou vraag na die sin van die geskiedenis' (*Christus de zin der Geschiedenis*, 7). Dis ook die oogmerk van Hubmer met hierdie werk: om uit die getuienis van die Skrif 'n verklaring te gee van die sin van die geskiedenis.

Vakteoloë sal minder ingenome wees met die kwaliteit van hierdie werk. Trouens, na die neerslag van die resultate van die moderne Bybelwetenskap sal hier tevergeefs gesoek word. Van die bevinding van die literatuurwetenskap dat kennis van die besondere literatuurtipe noodsaaklik is vir die regte verstaan van 'n bepaalde Bybelboek, merk 'n mens absoluut niks nie. Dit blyk veral duidelik uit die omgang met die apokaliptiese boek Daniël wat tog bedoel is as troos vir Israel in 'n tyd van ernstige bedreiging. Die boek Daniël hou hom besig met die ondergang van die wêreld van Israel se verdrukker, en is geen voorspelling van die ondergang van ons wêreld nie. 'n Mens sou die teologiese klimaat van hierdie werk miskien die beste kon tipeer as biblisisties-fundamentalisties met 'n onmiskenbare piëtistiese vernis. Omdat die werk in 'n pakkende styl en in eenvoudige, verstaanbare taal aangebied word, is dit toeganklik vir nie-teoloë. Dit moet aan die kredietkant van die boek geplaas word. Aan die debietkant moet egter die feit geplaas word dat oningeligte lesers maklik verwar kan word. Wat verder volg, wil dit staaf.

Die titel van die boek toon duidelik aan dat dit in 'n heilshistoriese kader geplaas moet word. Die heilsraad van God is 'n kenmerkende uitdrukking in die heilshistoriese denke met die grondgedagte dat dit God is wat die gang van die geskiedenis bepaal en beskik en dat hierdie geskiedenis in opeenvolgende tydvakke verloop tot 'n finale heilseinde. Hubmer onderskei sewe tydvakke wat begin met die paradystyd as die eerste en wat eindig met die Koninkryk van God. Die paradystyd begin met die skepping en eindig met die uitdrywing uit die tuin van Eden. Die Koninkryk van God duur van die wederkoms van Christus af tot die wêreldgerig. Daarna volg die voleinding van die wêreld wat buite die tyd in die ewigheid val.

Wat die skepping betref, neig die skrywer in die rigting van die restitusie-teorie. Volgens hierdie teorie het daar 'n oerval plaasgevind - die ontstaan van die kwaad, die Satan - tussen Genesis 1:1 en Genesis 1:2. Genesis 1:1 vermeld dat God die hemel en die aarde geskep het, en volgens hierdie teorie dan ook die engele as hemelse wesens met die moontlikheid van vrywillige keuse. 'n Engel kom in opstand teen God, en so ontstaan die Satan. Saam met hierdie engel sondig 'n deel van die

engeleskaar en so ontstaan die demoneryk met Openbaring 12:3, 4; 2 Petrus 2:4; Judas 6 as Skrifbewys. God se toorn tref die aarde wat die besondere heersgebied van die Satan geword het en wat nou as gevolg van God se toorngerig woes en leeg geword het. Die sesdaagse skepping wat met Genesis 1:3 begin, beteken dus herstel van die aarde wat woes en leeg geword het as gevolg van die oerval. Aanhangers van die restitusie-teorie beweer dat die Hebreeuse 'was' van Genesis 1:2 ook met 'het geword' vertaal kan word. Dat 'n mens, wat hierdie teorie betref, met willekeurige Skrifgebruik te doen het, lê voor die hand. Hemel en aarde in Genesis 1:1 kan tog niks anders beteken as dat God die heelal geskep het nie. Daar is geen rede dus om reeds hier aan die woord 'hemel' die skepping van engele te verbind nie. Van Selms wys verder daarop in sy kommentaar op Genesis (deel I:22) dat juis hier een van die seldsame gevalle is dat הָיָה 'zyn' en nie 'worden, gebeuren, plaatsvinden' kan beteken nie. As die skrywer dit in gedagte gehad het sou hy hom vollediger uitgedruk het. Om slegs na Jesaja 14:12 te verwys ter bevestiging van die ontstaan van Satan, is erg gewaag. Hierdie uitspraak is gerig op 'n Babiloniese vors wat in die Joodse en Christelike tradisie in verband gebring is met die ontstaan van Satan as die opstand van Lucifer. Maar meer as 'n gevolgtrekking, as 'n inferensie, kan die hele gedagte van 'n oerval na Genesis 1:1 en voor Genesis 1:2 tog nie wees nie.

Miskien is die laaste tydvak rondom die wederkoms van Christus, die opstanding van die ontslapenes en die laaste oordele nog meer verwarrend as die eerste een. Volgens die skrywer vind die wederkoms van Christus in twee fases plaas en verder onderskei hy tussen drie gerigte of oordele. Die eerste wederkoms is vir die gemeente of kerk, die tweede met die kerk. Die eerste koms word gegrond op 1 Tessalonisense 4:16, 17. Met hierdie fase kom Christus nie tot op die aarde nie, maar die ontslapenes saam met die wat nog lewe, sal weggeruk of weggeraap word om Christus in die lug te ontmoet, nadat die opstanding van die ontslapenes en die verandering van die nog lewendes plaasgevind het. Op 'n bepaalde tydstip in die geskiedenis sal hierdie weggeraaptes eenvoudig net verdwyn uit die midde van die res van die mensdom. Die tweede fase van Christus se koms word in verband gebring met wat in Sagaria 14:4 geskrywe staan. In teenstelling met die eerste koms tot in die lug, is hierdie tweede een tot op die aarde wanneer die voete van die Here op die Olyfberg sal staan. Dan breek die uur van die laaste oordeel aan wanneer klein en groot voor die troon van God sal staan. Tussen die eerste en tweede fase van die wederkoms breek die tyd aan van Christus se koninklike heerskappy op aarde, die duisendjarige vrederyk. Na die weg-

raping van die gelowiges vind daar 'n gerig vir hulle plaas wanneer hulle voor die regterstoel van Christus moet verskyn. Hubmer noem dit 'n familiegerig. Volgens hom het die kinders van God te doen met 'n drievoudige gerig: die gerig in die verlede op Golgota waar Christus vir hulle intree as sondaars; die gerig gedurende die lewe wanneer hulle as kinders getugtig word en die gerig in die toekoms wat 'n soort prysuitdeling is wanneer hulle soos knegte elkeen sy loon sal ontvang volgens wat hulle in die lewe gedoen het. Namate die trou in lewenswandel sal die graad van heerlikheid wees wat elkeen sal ontvang. Voor die aanvang van die duisendjarige vrederyk vind nog 'n gerig plaas wat in verband gebring word met Matteus 25:31 en Openbaring 19 waar Christus se wederkoms geskilder word as die koms van die Koning van alle konings. Dis alleen die lewende volke wat hier geoordeel word en dit gaan om die vasstelling watter volke sal deel in die seëninge van die vrederyk. Wanneer die duisendjarige vrederyk ten einde loop met die vernietiging van Satan in sy laaste opmars teen die heiliges en die geliefde stad, vind die laaste oordeel plaas wanneer alle ontslapenes sal opstaan en voor die groot wit troon van God gestel sal word.

Aan die einde moet die vraag gestel word of die heilshistoriese denke nie die Bybel as 'n histories-kontinue verhaal te veel beklemtoon teenoor die Bybel as die neerslag van die Godsgeloof waarvan profete en apostels getuig nie. Aansluitend hierby kom 'n volgende vraag: of die heil, die wonder van die sondevergifnis op grond van kruisdood en opstanding van Christus, nie sy eenmalige en derhalwe beslissingskarakter verloor wanneer dit in 'n histories-kontinue kader geplaas word nie.