



# Om saam te weet en dan te luister: Edward Schillebeeckx se begrip *Deus Humanissimus* as die kerk se gewete

**Author:**Tanya van Wyk<sup>1</sup>**Affiliation:**<sup>1</sup>Department of Systematic Theology and Christian Ethics, University of Pretoria, South Africa**Correspondence to:**

Tanya van Wyk

**Email:**

tanya.vanwyk@up.ac.za

**Postal address:**

Private Bag X20, Hatfield 0028, Pretoria, South Africa

**Dates:**

Received: 12 Apr. 2013

Accepted: 29 Apr. 2013

Published: 03 July 2013

**How to cite this article:**

Van Wyk, T., 2013, 'Om saam te weet en dan te luister: Edward Schillebeeckx se begrip *Deus Humanissimus* as die kerk se gewete', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69(1), Art. #1983, 10 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1983>

**Copyright:**

© 2013. The Authors.

Licensee: AOSIS

OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**Read online:**

Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

**To know communally first and then to listen: Edward Schillebeeckx's notion *Deus Humanissimus* as the conscience of the church.** In this article the notion of the conscience of the church is investigated. By deconstructing the apostle Paul's notion of conscience and then exploring the connection he makes between knowledge and conscience, the role of critical voices of theologians within the church is examined, with special reference to the life and theology of Edward Schillebeeckx. His notion of *Deus Humanissimus* – the human face of God that becomes visible in Jesus Christ – is explored as the conscience of the church, with special reference to the inclusivity of the church. The Netherdutch Reformed Church of Africa (NRCA) is then described as an example of a church where knowledge and conscience presently do not correlate, resulting in the persistence of the NRCA's self-description as an ethnic 'people's' church, as it struggles on its journey to inclusivity. It is suggested that Schillebeeckx's notion of *Deus Humanissimus* as the conscience of the NRCA can help this church to write a new narrative.

## Die gewete van die Kerk

### Die Duitse kerk se kennis en hoe hulle geluister het

'How are we to remember what is too shameful to bear?' vra Geiko Müller-Fahrenholz (2000:617) in sy bydrae 'Healing the wounds of the nations: Towards a common mission of the churches'. Hy beskryf hoe 'n uitstalling oor die Tweede Wêreldoorlog wat in 2000 deur 'n navorsingsinstituut in Hamburg in Duitse stede aangebied is 'n vurige debat oor skulderkenning ontketen het. As Duitse burger bevind hy dat die 'legacies of the Third Reich keep on haunting us' (Müller-Fahrenholz 2000:616). Die wond is daar, maar die volk weet nie hoe om daarmee saam te leef nie.

Gedurende die Tweede Wêreldoorlog het nasionalisme as ideologie in Duitsland ingrypende sosiale en politieke gevolge gehad. Meer nog, kerk-wees is met nasionale ideale gekontamineer. Die Protestantse en Rooms-Katolieke kerke in Duitsland is volledig deur die propaganda oortuig dat die oorlog op Duitsland afgedwing is deur vyande wat op Duitsland se vooruitgang jaloers was. Die kerke het die oorlog as 'n God gesanksioneerde oorlog beskou.

In 1945, in die periode van 'Entnazifizierung' (kyk na Hamman 2009:360–363) na afloop van die oorlog, het die kerkleiers in Duitsland erken dat die kerk met hierdie sanksionering 'n fout begaan het en is die Stuttgarter Verklaring van Skuld geformuleer (Müller-Fahrenholz 2000:1015; kyk na Greschat 1985). Müller-Fahrenholz voer die versoeningsboodskap van kerke terug na 'n *confessio oris* 'n eksplisiete verklaring van berou en bekering (Müller-Fahrenholz 2000:1012; kyk Van Wyk 2013:198).

Dit kan vir die Duitse volk moontlik wees om die 'trenches of denial' (Müller-Fahrenholz 2000:618) oor wat verkeerd gedoen is, agter te laat indien verskillende Christelike gemeenskappe wêreldwyd dieselfde tipe erkenning sal maak en openlik oor hierdie 'gedeelde toestand' kan praat. Met hierdie uitdrukking, gedeelde toestand, word bedoel die onvermoë om *gewete* met *kennis* te laat ooreenkom, skuld te erken, saam te weet dat verkeerd opgetree is. 'n Teenoorstaande gesindheid van ontkenning aan kollektiewe skuld en die ongemak met en selfs weiering om skuld te bely verhinder heelheid by sowel slagoffers as selfgeregverdigdes. Saam-weet veronderstel kennis én gewete en verhinder 'n gelowige nie om te bely en te erken ons was verkeerd nie. Die betekenis van wat gewete behoort te wees, vorm die kruks van hierdie artikel. Dit fokus spesifiek op die vraag of die kerk, en spesifiek die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 'n gewete het. Solank as wat die NHKA in die Kerkorde die identiteit van kerk-wees met behulp van die begrip 'volkskerk' verskans, of deur middel van die daarstel van 'n *ecclesiola in ecclesia* (modaliteit) wat die NHKA eksklusief aan die Afrikanervolk wil verbind, goedgekeur, sal die gewete van die kerk gestap word.

In die kerkregtelike geskiedenis van die NHKA is die gebruik van die term volkskerk onlosmaaklik gekoppel aan die 'ou' Artikel III van die Kerkwet, wat vanaf 1951 (NHKA 1951) tot en met 1997 (NHKA 1997) min of meer dieselfde bewoording behou het (vgl. Van Wyk & Buitendag 2008:1458–1466). Ongeag hoe 'n mens hierdie bewoording interpreteer, kan die historiese verband tussen die volkskerk en Artikel III (wat kerklidmaatskap etnies as voorwaarde bepaal; Van Wyk & Buitendag 2011a, 2011b) nie ontken word nie. Etniese eksklusiwisme kan ook nie in Suid-Afrika los van apartheid bedink word nie. Die volkskerk-idee is in Suid-Afrika met apartheidsd denke gekontamineer. Wie dit nie erken nie, kan nie 'n sensitiwiteit vir die gewete van die NHKA ontwikkel nie.

### 'Om saam te weet': Die verband tussen 'kennis' en 'gewete'

In die vroeë Christelike tradisie was Paulus<sup>1</sup> die eerste en die mees veelvuldige gebruiker van die *suneidua*-woordgroep wat met die konsep 'gewete' geassosieer word (Bosman 2003:27). Die woordgroep kom 15 keer in Paulus se korrespondensie voor (1 Kor 4:4; 8:7, 10, 12; 10:23–11:1; 2 Kor 1:12; 4:2; 5:11; Rom 2:15; 9:1; 13:3) waarvan hy 14 keer die substantief *suneidēsis* gebruik (Connors & McCormick 1998; Hogan 2000). Paulus span die woord of groep in as deel van sy teksstrategie om sy eie betroubaarheid te bevestig, maar gebruik dit veral om sy perspektief op etiese kwessies binne die vroeë Christelike gemeenskappe aan te bied. Hy gebruik die woord om kernkwessies aan te spreek en het sodoende 'n merkbare invloed op die Christelike etiek gehad en kan dalk selfs die grondlegger daarvan beskou word (Bosman 2003:7). Die wyse waarop hy *suneidēsis* inspan, is ook deur die identiteit van sy teenstanders beïnvloed (Klauck 1994:40). Die woord kom agt uit die 14 keer in die onbetwiste Pauliniese briewe voor (kyk na Van Aarde & Pelser 1993:1–2, 15–25), wat beteken dat *sunoida* (die werkwoordvorm van *suneidua* of *suneidēsis*) heel waarskynlik 'n bekende en gebruikte woord onder die Korintiërs was (vgl. 1 Kor 1:4) en dat Paulus dit in reaksie op hulle gebruik ook gebruik het (Jewett 1971:421–422; Pierce 1955:60–65).

Daar is wyd uiteenlopende eksegetiese verskille oor die tekste waarin *suneidēsis* voorkom, sowel as oor die betekenis van *suneidēsis* of *suneidua* soos dit deur Paulus gebruik word (Horsley 1978:581–586; Tomson 1990:208–215; Willis 1985:89–92). Sommige eksegete laat ruimte vir lesers om hulle eie idees rondom die betekenis van die woord te bepaal, met die gevolg dat gewete as moderne konsep dikwels as betekenisraamwerk aangewend word in die sin van 'getuienis', 'innerlike verantwoordelikheid', 'religieus-etiese beoordeling' en 'goeie of bese gewete of bewussyn' (Stelzenberger 1961:44). Ander meen dit verwys in die breë na 'bewussyn' (Tomson 1990:208) as 'n ekwivalent vir

*gnōsis* (kennis; Gooch 1993:87–92) en 'n 'agent van kennis van jou dade', wat geaktiveer word nadat verkeerde dade gedoen is (Pierce 1955:17, 53; Eckstein 1983:30; kyk ook na Schmithals 1988:93–94, Klauck 1994:13). Die doel is nie hier om die volledige tekstuele en linguïstiese ontwikkeling van die woord te gee nie aangesien dit op 'n vereenvoudiging van die kompleksiteit daarvan sal neerkom. Daarteen moet gewaak word. Eerder word Paulus se gebruik van *suneidēsis* in vroeg-Christelike gemeenskappe (die vroeë kerk) oorsigtelik waardeur en nagespeur met die doel om die begrip te dekonstrueer en die waarde daarvan vir kerk-wees te bepaal.

*Suneidēsis* is 'n substantief wat vanuit die werkwoord frase '*sunoida emauto dein eirgasmenos*' letterlik [Ek weet saam met myself dat ek vreeslike dinge gedoen het] ontwikkel het. *Suneidēsis* is as substituuat vir kortweg *sunodia emauto* [ek weet saam met myself] gebruik (Bosman 2003:277). *Suneidēsis* se onafhanklike gebruik het dan op 'n sogenaamde tweede wetende of kennende subjek, naas die subjek van die werkwoord, gedui. Dit het gedui op iets binne die individu wat saam met die individu weet dat die individu iets gedoen het. Dit kon verwys na 'n wete dat iets verkeerd gedoen is. In Paulus en Philo se gebruik<sup>2</sup> van die konsep verwys die saam-weet na 'n gedeeltelik-onafhanklike innerlike entiteit wat permanent is en dus 'n deel van die innerlike van die mens uitmaak.

Vir Paulus is daar 'n direkte verband tussen *gnōsis* [kennis] en *suneidēsis* [gewete]. Iemand wat op grond van gebrekkige kennis as swak beskou kan word, het 'n swak<sup>3</sup> *suneidēsis* as gevolg van 'n gebrek aan kennis (1 Kor 8:7; Jewett 1971:424). Die swakheid van die *suneidēsis* is nie in 'n gebrek geleë nie, maar eerder daarin dat die *suneidēsis* oorsensitief en kwesbaar is en die gevaar groter is dat die persoon se innerlike harmonie versteur kan word (Conzelmann 1981:170–171; Klauck 1992:59–77). Die perspektief dat gedrag wat uit 'n meerdere *gnōsis* voortspruit noodwendig bo verdenking is, kan die swak persoon se *suneidēsis* affekteer. Dit sou kon beteken dat die *gewete* (om-saam-te-weet) geaktiveer word en dat innerlike worsteling plaasvind. Vir Paulus is die *suneidēsis* egter self die lydende party – dit word besoedel en beseer. Die sogenaamde sterk Korintiërs het gedink dat hulle publieke en uitdagende gebruik van die sakramentele vleis die *suneidēsis* van die swakkeres geestelik sou opbou. Hulle optrede sou ander verlig (meer kennis besorg) en dus tot opbou van hulle *suneidēsis* wees. Paulus waarsku hulle egter dat hulle optrede tot groot skade kan lei.

Volgens Paulus kan die *suneidēsis* in die innerlike hof (psigologiese worsteling) van menswees positiewe of negatiewe getuienis lewer (Bosman 2003:278). Hetsy positief of negatief, *suneidēsis* verwys na 'n innerlike bewussyn wat onkeerbaar en outomaties na vore kom en nie ontduik

1. Die ander persoon wat in verband met die gebruik van die *suneidua*-woordgroep vermeld moet word, is Philo van Aleksandrië, aangesien sowel Paulus as Philo aan dieselfde breë kulturele en filosofiese invloede blootgestel was. Vir die doeleindes van hierdie artikel word daar nie 'n breedvoerige vergelyking tussen die twee skrywers se gebruik en verstaan van die konsep 'gewete' aangebied nie, behalwe waar dit blyk dat Philo se gebruik van die konsep moontlik 'n bepaalde agtergrond vir en invloed op Paulus se gebruik van die konsep gehad het.

2. Philo gebruik *suneidos* en het 'n bepaalde uitgebreide filosofiese betekenis daaraan toegeken wat nie in Paulus se gebruik van die term voorkom nie. Dit is aan Philo se bevoorregte klassieke opvoeding in die Griekse filosofie toe te skryf en aan die uitgebreide kennis aangaande die tegniese besonderhede van die verskillende Griekse filosofie kategorieë wat hy gehad het (Bosman 2003:28).

3. Heelwat navorsing is reeds oor die identiteit van 'swak' en 'sterk' gelowiges gedoen. Kyk in hierdie verband na Barnett (1993:646–647), Merklein (1992:115–118) en Yeou (1995:5–14).

kan word nie. Die gewete fokus juis op daardie aspekte van menswees wat nie sonder meer op die oppervlak waarneembaar is nie. Vir Paulus is elke persoon se gewete die getuigenis van sy of haar integriteit, en meer nog, die gewete monitor ook die integriteit van ander deur bepaalde gesindhede by ander te identifiseer. 'n Mens se gewete openbaar die redes waarom daar op 'n bepaalde wyse opgetree word en daarom is *suneidēsis* die sleutel tot 'n morele kode.

By Paulus word drie onderskeidings oor die teologiese inkleding van die woord *suneidēsis* gemaak (Bosman 2003:281). *Suneidēsis* dien as bewys dat mense wat nie kennis van die wil van God (in die vorm van die Torah) het nie tog genoegsame kennis het van die goeie wat van God se skepping afgelei kan word. Tweedens onderskei Paulus tussen menslike wysheid en God se wysheid. Daarvolgens is alle menslike kennis vir Paulus relatief tot Goddelike kennis. Die *suneidēsis* is nie honderd persent betroubaar nie, al is dit die mees betroubare evalueerder van gedrag wat vir mense beskikbaar is. In hierdie sin het die goddelike beslissing die finale sê en absolute geldigheid. Derdens dui Paulus se beperking van menslike kennis op 'n hiërargie van menslike kennis eerder as morele relativiteit. Morele norme is universeel geldig, maar die individuele *gnōsis* [kennis] lê êrens op die skaal van volledige kennis van daardie norme. So byvoorbeeld het die *suneidēsis* van die Korintiërs oorreegeer as gevolg van hulle gebrekkige kennis van God se wil. Dit impliseer dat die sterkeres se *suneidēsis* minder kwesbaar is as gevolg van hulle groter kennis en die groter mate van korrespondensie tussen hulle kennis en die ware aard van die werklikheid (*aletheia* [waarheid]).

Die *suneidēsis* is 'n dienaar van God en goddelike geregtigheid in die sin dat morele kodes wat by God self oorsprong het, in stand gehou word. Dit handhaaf God se wil in die mens (kennis). Dit beteken hoegenaamd nie dat die gewete vergoddelik word nie – dit is nie die stem van God nie. Dit is wel 'n monitor van die innerlike toestand van die mens en in hierdie sin, as kenner van (saam met) die innerlike mens, is die gewete in 'n posisie soortgelyk aan die Ou-Testamentiese tradisie van God as die kenner van die innerlike mens. Dus beroep (en roep) Paulus homself op Christus, die Heilige Gees en sy eie gewete om getuigenis te lewer oor die waarheid wat hy praat. Vir Paulus kom die gewete dus ooreen met wat jy weet. Wat jy weet, kom ooreen met die kennis van Christus. Kennis en gewete korrespondeer – na die *suneidēsis* [saam-weet] word geluister.

## Edward Schillebeeckx se begrip *deus humanissimus* en die gewete van die (Rooms-Katolieke) Kerk<sup>4</sup>

### Vanuit sy kerklike tradisie, ténoor sy kerklike tradisie

Edward Schillebeeckx het vanuit 'n Rooms-Katolieke agtergrond probeer om kerk-wees nie tot slegs sy eie teologiese tradisie te beperk nie. Sy teologie is verskeie

4. Hierdie gedeelte word meer volledig uitgewerk in Van Wyk (2013:67–93).

kere amptelik deur die Vatikaan bevrageeteken. Hy is egter nie soos in die geval van Hans Küng sy priesterlike *officium* ontnem nie. Dit blyk dat hy die moderne ekklesiologie wat hy en kollegas teoreties uitgewerk het, ook geleef het. Dit is veral belangrik om daarop te let dat Schillebeeckx vir die vervanging van die siening *extra ecclesiam nulla salus* [buite die kerk, geen saligheid] met dié van *extra mundum nulla salus* betoog [buite die mensheid, geen saligheid] het. Hierdie insig was vir sy tyd radikaal.

In hierdie artikel is Schillebeeckx se lewe en teologie 'n voorbeeldvertelling om die verband tussen die kennis en gewete van die kerk aan te toon. Dit wys ook hoe 'n kritiese stem(me) van binne 'n kerklike tradisie teenoor die kerklike tradisie die funksie van 'n gewete kan vervul. In sy teologie het hy God se heil vir die hele wêreld en nie net vir die kerk as instituut nie, beklemtoon. Hoewel hy nooit soos Küng werklik deur die Vatikaan vir sy vrye denke veroordeel is nie, moes hy homself tog voortdurend as teoloog regverdig. In 'n sekere sin was hy in die Rooms-Katolieke kerk die pous se gewete.

In hierdie artikel word aan Schillebeeckx aandag gegee omdat die studie van Gerrit Velthuyzen (1981) oor die relevansie van Schillebeeckx in Suid-Afrika, en in die besonder in die kring van die NHKA, tekenend van die stagnasie in die NHKA is. Hierna sal in die slotgedeelte van die artikel teruggekeer word. terug.

### Sy biografie gee aanleiding tot sy teologie

Paul Ricoeur (1984:50–52) onderskei in *Time and Narrative* drie aspekte van narratieweiteit: *prefiguratie* (die 'story of life') is die aktiwiteit van die outeur of verteller wat 'n teks skep, *konfiguratie* (strukturering van die data verkry uit eersgenoemde, die lewensstorie) dui op die betrokkenheid van die leser of hoorder en *refiguratie* (die inbring van die eie verhaal na aanleiding van die voorafgaande strukturering van data wat as relevant ervaar word) is die leser of hoorder se voortgaande lewe as 'n veranderde lewe (Dreyer 2003:313–332; Stiver 2001:56–78). Ricoeur (1984, kyk ook na 1995:186) noem die proses van prefiguratie, konfiguratie en refiguratie die hermeneutiese boog. Die doel van die hermeneutiek is om by die refiguratie uit te kom, naamlik dat die leser of hoorder tot 'n eie nuwe narratief sal kom. Die eie lewensverhaal ('story of life') verkry sin in die interaksie met die verhale van ander (Dreyer 2003:326). Wat die narratiewe vorm betref, vind 'n mens sowel biografie as outobiografie (Goldberg 1981/1982:62–95). Erik Borgman ([1999] 2003) het in sy verwysing na die teologiese oortuiging van Johann Baptist Metz op die belang van die biografie van 'n teoloog gewys:

A theologian has to find God in her or his biography: only then is a credible theology possible ... One's own biography must take the form of a theological autobiography. Theology is credible whenever theologians do not just talk about God but while speaking about God also speak about themselves, and while writing, (re)write their own life as a place where God comes to light. (bl. 379)

Met die term 'outobiografiese kritiek' sluit die hermeneut Moore (1995:19) verskillende strategieë van ondersoekende

lees in, soos 'personal criticism', 'confessional criticism' en 'autocritography'. Fowler (1995:232) wys daarop dat 'n narratiewe epistemologie die gevolg daarvan is dat lesers vir hulle eie interpretasie van data verantwoordelikheid neem. Maldonado (1995:91) verwys gevolglik na twee soorte outobiografies-diskursiewe benaderings, te wete die *idio-autobiographical* en die *meta-autobiographical*. Eersgenoemde verwys na wat gewoonlik onder (outo)biografie verstaan word, naamlik 'n vertelling oor bepaalde gebeure, ervarings, gevoelens (*moods*) en motiverings van 'n interpreteerder. Die begrip meta-(outo)biografie fokus op data wat op 'n onbewuste vlak lê. Dit verhaal die kultuur, intriges en interaksies wat die konteks van die verteller of die persoon of persone oor wie vertel word, beïnvloed.

Dit is dus duidelik dat die narratiewe modus 'n kragtige diskursiewe instrument is om 'n sensitiwiteit vir die gewete (saam-te-weet) te skep. Wat weet ons, watter gewete word geskep en verskerp, wanneer die biografie van Edward Schillebeeckx verken en geïnternaliseer word? Schillebeeckx se lewe en werk behoort teen die agtergrond van die sosio-politieke konteks van die tydperk tussen die twee wêreldoorloë in die twintigste eeu verstaan te word (Schillebeeckx 1994:15, kyk na Van der Plas 1998:136). Hy is in 1914 gebore, in 'n eeu wat enersyds deur die toenemend belangrike rol van tegnologie en wetenskap gekenmerk is. Andersyds is dit gekenmerk deur gewelddadige konflik aangevuur deur ideologieë soos nasionalisme, liberalisme, sosialisme, Fascisme en Nasionaal-Sosialisme. Hierdie bombardement het 'n invloed op die kerk en die teologie uitgeoefen (soos met die Duitse kerk se verhaal hierbo aangetoon is). Sy familie was sterk in die Rooms-Katolieke tradisie ingebed en hy het reeds as 'n sesjarige hofknaap tydens die mis by hulle plaaslike Katolieke Kerk diens gedoen. Hy het in die Nederlandssprekende (Vlaamse) gebied in Antwerpen grootgeword en die konflik tussen die Franssprekendes en Nederlandssprekendes in België was deel van sy omgewing. As deel van hierdie konteks waarin die kerklike amptenare hulle met die Franssprekende koninklikes geassosieer het, het hy van jongs af die spanning en die eksistensiële bedreiging van die Vlaamssprekendes beleef. Op elfjarige ouderdom het sy ouers hom na 'n Jesuïte-kollege gestuur. Dit het vir hom met spanning gepaard gegaan omdat hy as gevolg van sy gebrekkige kennis van die Franse taal twee jaar teruggehou is. Daar was dosente wat die Vlaamse saak positief gesind was en kritiese denke ten opsigte van politieke, sosiale en ekonomiese probleme gestimuleer het (Puchinger 1974:127–129). Die spanning tussen sy anti-hiërargiese en anti-amptelike huislike omgewing, wat teen formalisme gekant was en waar die atmosfeer ontspanne was, en die rigiede milieu van die koshuislewe by die Jesuïte-kollege het vir hom onhoudbaar geword. Hy het elders 'n spirituele tuis te gaan soek. As Rooms-Katolieke vind hy dit by die Dominikaanse Orde, wat hy gemeen het 'n *'much more open attitude to human nature and contemporary culture than the Jesuits'* (Borgman [1999] 2003:30) gehad het. In 1934 sluit hy by hulle aan en studeer teologie en filosofie binne die tradisie van die Vlaamssprekende Dominikane.

Die dosent wat die grootste invloed op hom gehad het was die professor in filosofie, Dominicus de Petter (Borgman [1999] 2003:37). As filosofiestudent van De Petter het Schillebeeckx die teologies-filosofiese denksisteme van die Rooms-Katolieke kerklike tradisie goed leer ken. De Petter het *ervaring* as die beginpunt van alle kennis beklemtoon. Hy beklemtoon implisiete intuïsie, waarmee hy die kultuur en die Katolieke denke direk met menslike ervaring in verband bring (De Petter 1964a). Hierdie perspektief is deur Schillebeeckx oorgeneem. Dit word die vertrekpunt van sy teologiese benadering (vgl. Puchinger 1974:135). Implisiete intuïsie is volgens De Petter die manier waarop die Kantiaanse kenproses die Thomistiese positivisme (wat in Rooms-Katolieke teologie aanwesig was) oorstyg (De Petter 1964b:303–311).

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

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

Nadat hy sy studie in die filosofie in Gent voltooi het, het hy verder in Leuven studeer. As student, en later as dosent by die Dominikaanse Seminarie in Leuven, fokus hy veral op epistemologie. Dit kan in sy vroeë publikasies gesien word (Schillebeeckx 1936:3, 1938:109–171). Die ontwikkeling van 'n werklikheidsverstaan en die vraag hoe om in 'n moderne werklikheid te bestaan, vorm die fokuspeunte van sy werk. Hy benadruk dat teologie nie sosiale en eksistensiële vraagstukke mag vermy nie. Hy kritiseer die skolastiek wat die Rooms-Katolieke teologie toe oorheers het. Hy wys daarop dat teologiese kennis die gevolg van die waarnemer se konseptualisering is.

Hy verhuis in 1958 na Nederland en aanvaar die professoraat in Dogmatiek aan die Rooms-Katolieke Universiteit van



Nijmegen (deesdae die Radboud Universiteit). Hy het 25 jaar lank, tot en met 1983, daar doseer en het veral bekendheid verwerf vir die advies wat hy aan die Nederlandse biskoppe voor, gedurende en na Vaticanum II gegee het, en later ook as woordvoerder van die Nederlandse Rooms-Katolieke teoloë (vgl. Borgman [1999] 2003:2).

Saam met Karl Rahner (1904–1984), Yves Congar (1904–1995), Hans Küng (1928–) en Johann Baptist Metz (1928–) stig hy die vaktydskrif, *Concillium* (in 1965), wat tans vyf keer per jaar uitgegee word. Hierdie vaktydskrif het nie net in Vaticanum II 'n bepalende rol gespeel nie, maar het ook in die jare na die konsilie 'n beduidende invloed op die Rooms-Katolieke Kerk uitgeoefen. Schillebeeckx se teologiese epistemologie wat hy in Leuven ontwikkel het toe hy op *eroaring* begin fokus het (Ebeling 1975:22; Miethe 1977:67–72, 97–100) en die teologie van kultuur wat in Nijmegen voorgesit is, is deur *Concillium* uitgedra. Hy en sy medeteoloë het 'n groot rol gespeel om vernuwende denke op die terreine van die godsdiensfilosofie, Christologie en ekklesiologie te ontwikkel. Hulle het op krities-solidêre wyse met die Europese kultuur in gesprek getree. Hierdie kritiese teologie in gesprek met kontemporêre sosiale vraagstukke het veroorsaak dat Schillebeeckx hom tydens sy akademiese loopbaan in Nijmegen in 'n spanningsvolle verhouding met die pouse na *Vaticanum II* bevind het. Dit het tot en met sy dood in 2009 voortgeduur en die termyn van Johannes Paulus II, wat in 2005 oorlede is, en Pous Benedictus XVI ingesluit.

### **Nie extra ecclesiam nie, maar extra mundum nulla salus**

Vir Schillebeeckx was dit tegelyk noodsaaklik en 'n uitdaging om die kerk se teologie te vernuwe. 'n Ondersoek na die historiese Jesus (Boeve 2010:xii) was vir hom belangrik. Dit loop uit op sy groot werk *Jezus: Het verhaal van een levende* (1974), wat 'n hewige debat in sowel die Rooms-Katolieke Kerk as in die teologie wêreldwyd ontlok het (kyk o.a. na Kasper 1976:357–360; Van Iersel 1974:174–179; Schoonenberg 1975:255–268). Schillebeeckx is as onder andere 'n neo-liberalis geëtiketteer. In 1978 antwoord hy breedvoerig op sy kritici met 'n boek getitel *Tussentijds verhaal over Jesus* (in 1980 in Engels gepubliseer met die titel *Interim report on the books Jesus & Christ*). Schillebeeckx ([1980] 1982:3–9) lui sy respons in met 'n hoofstuk oor die Christelike weg in 'n moderne wêreld. Met die Christologie as uitgangspunt skep hy die uitdrukking *Deus humanissimus* wat implikasies vir die kerkwees (eklesiologie) het. *Deus humanissimus* verwys na die menslike gesig van God wat in Jesus sigbaar word. Van den Brink en Van Erp (2008:83) beskryf hierdie uitdrukking as 'the God with a human face who is concerned with humanity and engaging with human history and experience.' Eenheid in en van die kerk is te midde van en ten spyte van pluraliteit moontlik deur die verkondiging en verwerkliking van God se liefde in en deur Jesus Christus. Hierdie partisipasie aan die *Sache Jesu*, God se liefde, is deur Schillebeeckx in sistematies-teologiese terme as *Deus humanissimus* beskryf.

Sy ekklesiologiese uitgangspunt was *extra mundum nulla salus* [buite die mensheid, geen saligheid]. Hierdie *inklusiewe*

eklesiologiese uitgangspunt was lynreg in stryd met die tradisionele Rooms-Katolieke standpunt, naamlik *extra ecclesiam nulla salus* [buite die kerk geen saligheid]. Die ekklesiologiese implikasie van *Deus Humanissimus* [die menslike gesig van God wat in Jesus sigbaar is], is *extra mundum* [buite die mensdom (geen saligheid nie)]. Dit is vir Schillebeeckx die vertrekpunt van 'n relevante teologie vir die een-en-twintigste eeu. Ongelukkig het sommige teoloë dit volgens hom verkeerd geïnterpreteer. Hulle meen dit is die produk van humanisme wat nie die versoening van God *extra nos* [buite ons] erken nie. Die rede vir hierdie verkeerde interpretasie is dat die klem op die *mundus* [mensewêreld] geplaas word en nie op die term *salus* [die reddingsdaad van God] nie. Die begrip *salus* veronderstel in die teologie 'n daad wat nie deur mense geïnisieer of uitgevoer word nie, hoewel mense daarby betrokke is. *Salus* is die daad van God en dit word in die wêreld deur mense ervaar. God is die grond en die bron van verlossing, vir Schillebeeckx die hart van die Christelike religie (Schillebeeckx 2008:xiv). *Extra mundum nulla salus* gee uitdrukking aan die werklikheid van die skeppende en verlossende teenwoordigheid van God.

Volgens Schillebeeckx is daar twee breë Christologiese denkraamwerke (Bultmann 1968:131–133). Die eerste is waar die klem op die volgende volgorde val: Vader, Seun en Heilige Gees. Schillebeeckx neem sy vertrekpunt uit die Pauliniese en Johannese soteriologie. Die ander Christologiese denkraamwerk is die volgorde God, Heilige Gees en dan die mens Jesus van Nasaret, genoem die Christus, die Seun van God of *Kurios*. Hier neem Schillebeeckx sy vertrekpunt uit die Lukaanse verwekkingsteologie. Schillebeeckx bou sy ekklesiologie hoofsaaklik op die eerste denkraamwerk. In die opstandingsgebeure word Jesus die voortdurende teenwoordigheid van God by mense. Deur die opstandingsgebeure word Jesus volgens die verhogingsteologie in God opgeneem. In die eerste denkraamwerk staan die Opgestane Een (wat ook die geïnkarneerde Een is) nie net in 'n onlosmaaklike verhouding met God nie, maar ook in 'n onlosmaaklike verhouding met mense. Die Opgestane of geïnkarneerde Een word verteenwoordig deur die naaste, die 'neighbour, the one nearby' (Schillebeeckx 2008:xv). Schillebeeckx wys daarop dat Jesus Christus in die Pauliniese tradisie as die beeld van die onsigbare God beskryf word (Kol 1:15). Hierdie onsigbare God van wie Jesus Christus die beeldraer is, en wat deur mense verteenwoordig word, kan oral in die skepping ontmoet word. Geloof in God is die hoop van mense. Die bestaan van God is nie rasioneel bewysbaar nie. Geloof is altyd 'n *risiko*, maar dit is *nie ongeloofwaardig* nie. Met verwysing na Augustinus en Thomas Aquinas sê Schillebeeckx dat die onsigbare, onverstaanbare God tegelyk die mens transendeer en immanent is in die mens.

Hierdie soteriologie het eksplisiete implikasies vir die ekklesiologie. In plaas van *extra ecclesiam nulla salus* behoort daar eerder van *extra mundum nulla salus* gepraat te word. Hierdie teologie van kerk-wees kan deurgaans by Schillebeeckx aangedui word. Vanaf die begin van sy loopbaan as akademikus was 'n sentrale gedagte by

Schillebeeckx dat God as 'n lewende God by die mensheid in die wêreld *betrokke is*. God is nie 'n abstraksie nie. Vir Schillebeeckx beteken dit dat God se teenwoordigheid voortdurend hier en nou herontdek moet word. Teoloë kan dus nie met die tradisie van die verlede volstaan nie. Tradisie is nie onveranderlik nie; dit is voortdurend in interaksie met die gees van die tyd (kyk ook na Boeve, Depoortere & Van Erp 2010:x). Die geloofsgemeenskap is voortdurend by die interaksie tussen ervaring en interpretasie betrokke. Dit is nie 'n gebeure wat net eenmaal plaasvind en dan stol nie. Dit is 'n relasionele saak en 'n eksistensiële ervaring. Christen-wees het met 'n spesifieke ervaring en interpretasie van die werklikheid in die geskiedenis en vandag te doen. Teologie kan relevant en geloofwaardig wees indien dit met hedendaagse mense se geloof in gesprek tree. Hierdie hedendaagse geloofservaring word met die ervaring van Jesus se eerste dissipels in gesprek gebring.

Boeve (2010:xii) meen dat twee sake die grondslag vir Schillebeeckx se teologie vorm. Eerstens is daar Jesus se *Abba*-ervaring wat vir Schillebeeckx op die intieme band tussen Vader en Seun dui. Tweedens is daar die dissipels se ervaring van die opstanding na die kruisiging en die belofte dat Jesus lewe en dat Hy sal terugkeer. Aangesien gelowiges met die uitdagings van moderniteit en sekularisasie gekonfronteer word, behoort menslike ervaring ondersoek te word met die doel om die grondslag van *Christelike eroaring* te ontdek. Om die *transendente* in die *immanente* te ontdek, noem Schillebeeckx 'n *'contrast experience'*.

Uit Schillebeeckx se verstaan van *extra mundum nulla salus* blyk 'n direkte identifikasie tussen die dogmatiek en die etiek en die teologie-antropologie-etiek. Die teologie veronderstel die antropologie. Die antropologie veronderstel die etiek. In die Christelike teologie is dit nie moontlik om oor die etiek na te dink sonder om die soteriologie en die ekklesiologie in berekening te bring nie. Die klem op die etiek is nie die gevolg van die modernistiese humanisme as produk van sekularisasie nie. Mary Catherine Hilkert (1991:220–239) beskryf die grondslag van Schillebeeckx se antropologie en etiek soos volg:

Given a pluralism of philosophical systems and the growing conviction that human beings construct systems of cultural values and are fundamentally open toward the future, it became increasingly difficult, if not impossible, to make any definitive claims about what it means to be human. Still, Schillebeeckx argues, we know what is *not* human – e.g., the concentration camp, racial discrimination, homelessness, abuse of children, domestic violence, an economic system in which many face starvation and utter poverty while a small minority controls the wealth and resources of a country. Borrowing from the writings of critical theorist Theodor Adorno, Schillebeeckx adopted the term *'contrast experience'* to describe those human experiences of negativity (on both personal and social levels) which evoke indignation and protest: 'no, it can't go on like this; we won't stand for it any longer!' (Hilkert 1991:220–239)

Hierdie *'experiences of negative contrast'* speel nie net 'n belangrike rol in Schillebeeckx se ekklesiologie nie, maar ook in sy politieke teologie (Depoortere 2010:xxiii). Soos reeds genoem, was Schillebeeckx se jong lewe reeds 'n

kontraservaring. Hy was formeel deel van 'n kerklike tradisie wat per definisie 'n hiërargiese ekklesiologie konstitueer. Vanuit sy lewenservaring assosieer hy hom egter met diegene wat deur hierdie hiërargie as minderwaardig geag is. Hy kies bewustelik om tuis te wees in sy kerklike konteks, terwyl hy toenemend krities daarteenoor word. Die konteks van die kontraservaring is die moderne gesekulariseerde samelewing ná die Tweede Wêreldoorlog. Hierdie negatiewe kontras vloei oor na Schillebeeckx se etiek. Vanweë sy soteriologiese oortuiging staan die relasie tussen God en mens vir hom sentraal. Hierdie relasie hou nie op om te bestaan wanneer die samelewing gesekulariseer geraak het nie. Hy meen dat die Christelike identiteit juis betekenis kry wanneer die kontrasterende sekulêre ervaring in ontmoeting tree die fundamentele ervaring van God se verlossing. Hy erken die noodsaak dat kerkdeure oopgemaak word om andersoortiges en andersdenkendes volledig plek in die kerk te gee (vgl. Sander 2010:172). Met hierdie ontsluiting van die belang van die teologie vir die moderne samelewing is Schillebeeckx nie soos pous Johannes Paulus II geheel en al teen die bevrydingsteologie gekant nie. Ook Davies (2010:183–193) wys op Schillebeeckx se openheid vir 'n *'globalized Christianity'*.

### Kerk-wees as die menslike verhaal van God: 'n Nuwe narratief

In 'n bydrae oor Schillebeeckx se ekklesiologie getitel *'The Church with a human face'* sê Dumas (2010:194–208) dat Schillebeeckx se pleidooi *'in favour of the humans in the Church'* hom optimisties maak dat die kerk in 'n postsekulêre konteks nog 'n toekoms kan hê en selfs vernuwe sal kan word. Dumas (2010) stel dit soos volg:

A Church with human faces brings with it the possibility of a new beginning ... creating new basic communities, and with these communities organizing themselves into models of a humble and meaningful presence around them. In turn, individuals and groups invest discretely and fairly to offer microcredit to the poorest of the poor, to give them the opportunity of recovering their dignity ... the Church has promoted a freed humanity, a humanity standing tall in the face of God; it has campaigned for the symbol of the Crucified God, which should allow, to a certain extent, a new frame of mind, in favour of liberating the individual and of inscribing him/her into community affairs, which in turn, opens up to interdependence. (bl. 204)

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

Schillebeeckx wys daarop dat soortgelyke veranderinge ook die Christelike geloof beïnvloed. In die lig daarvan dat

gelowiges en selfs teoloë soms gedateerd raak omdat hulle nie by 'n nuwe paradigma aanpas nie, is Schillebeeckx (1974) se inklusiwiteitsdenke merkwaardig:

Ik misgun geen enkele gelowige het recht om zijn geloof volgens oude ervarings-, cultuur- en denkmodellen ter sprake te brengen en te beleven. Maar deze houding sluit het kerkelijke geloof wel af van toekomst, zij ontnemt het dus elke missionaire overtuigingskracht tegenover tijdgenoten, voor wie – nú – het evangelie is toch bedoeld. Dat ook de nieuwe modellen weer vervangen zullen worden door andere (zoals het copernicaanse model al grotendeels vervangen wordt) is vanzelfsprekend. De vraag is niet, of wij het beter weten dan gelovigen vroeger. De vraag is, wat wij gezien de nieuwe ervarings- en denkmodellen moeten doen, hier en nu, om een levend geloof te bewaren dat ook in deze tijd om zijn waarheid relevantie bezit voor de mens, zijn gemeenschap en samenleving. (bl. 447)

## Inklusiwiteit in ekklesiologie

Schillebeeckx se pleidooi vir die mense in die kerk en die belang van 'n bewussyn van veranderende paradigmas het implikasies vir kerk-wees sover dit die verstaan van die eenheid en verskeidenheid van die kerk betref.

Sy beklemtoning van sy belydenis dat '*de "God van Jezus" een God van allen mensen is*', beteken prakties en eties om '*zich indentificerend met de gediscrimineerden, armen, ontrenten, zondaars: met elke mens- in- nood' deernis te hê*' (Schillebeeckx 1974:486). Hy gebruik die term '*een unversaliteit-door-particularisering*' wanneer hy na die skrywers van die Nuwe Testament se universele solidariteit verwys. Hiermee beklemtoon hy dat gelowiges nie hulle eie partikuliere kulturele identiteit ophef wanneer hulle in Christus is nie. Hierdie partikulariteit móét egter in diens van '*de universele broederschap*' wees. In sy kerkbeskouing het hy nie onderskeid getref tussen mense wat eties meer aanvaarbaar as ander is nie.

Wat egter nie so duidelik is nie, is of daar van 'n *radikale inklusiwiteit* by Schillebeeckx sprake is. Is sy insluiting van alle mense alleen eties gemotiveer, maar nie ook kessioneel nie? Is daar tog die moontlikheid van 'n binêre spanning wanneer byvoorbeeld Rooms-Katolieke én Protestante nie sonder enige differensie onvoorwaardelik as deel van die kerk van Christus beskou word nie? As kind van sy tyd sou so 'n *onderskeid*, oftewel *diversiteit*, wel vanuit 'n postmoderne Derridaanse perspektief verstaanbaar wees, waar die begrip '*différance*' gedekonstrueer word sodat *uitsluiting* paradoksaal ook insluiting beteken.

*Radikale inklusiwiteit* vra dat binêre denke geheel en al opgehef word. 'n Radikale inklusiewe ekklesiologie veronderstel dat *una* [eenheid] nie ten koste van *catholica* [meervoudigheid] beklemtoon word nie en ook nie pluraliteit en diversiteit (partikulariteit) ten koste van eenheid nie. Dit veronderstel ook nie meervoudigheid én eenheid nie. Binêre denke wat *mundus* nie sonder *salus* sien nie, soos wat by Schillebeeckx aangetref word, kan wel as etiese progressie beskou word. Dit manifesteer in Schillebeeckx (1974:486) se sakramentele ekklesiologie wat hy opsom met die uitdrukking '*een unversaliteit-door-particularisering*'. Die *ekklēsia* is sosiologies

gesien '*een voor-leven op kleinere schaal van wat in schaalvergroting het doelwit moet zijn van elk menselijk streven*' in die wêreld as sodanig. Gelowiges vorm 'n '*christelike broederschap*' wat diens lewer '*aan het project van die universele broederschap onder alle mensen*' (Schillebeeckx 1974:486).

Maar het ons in só 'n sakramentele ekklesiologie wel met transnasionale en transdenominasionele (radikale inklusiwiteit) te make? Dit het duidelik geword dat die teologiese narratief van die ekklesiologie van Edward Schillebeeckx steeds binêr tussen die performatiewe en konstituerende kenmerke van kerk-wees onderskei. In die *ekklēsia* bestaan partikuliserende meervoudigheid en hierdie '*universaliteit-door-particularisering*' is alleen *una* in die performatiewe dienslewering ten bate van alle mense in die wye wêreld. Binariteit bly bestaan wanneer inklusiwiteit slegs op die performatiewe (etiese) aspek van die kerk van toepassing gemaak word, maar nie geld vir die konstituerende *notae ecclesiae* [kermerke van die kerk] nie.

## Die NHKA se worsteling met eenheid en verskeidenheid

In die geskiedenis van die NHKA is die eenheid van die kerk as 'n onsigbare entiteit beklemtoon (Engelbrecht 1978:288; kyk na Van Wyk & Buitendag 2008:1447–1473). Dit het bepaalde gevolge gehad. Die kerk het eerder verskeidenheid gehandhaaf as wat dit probeer het om eenheid te bewerkstellig (Van Wyk & Buitendag 2011a, 2011b). Dit het sigbaar geword daarin dat dié wat fenotopies *anders* is, gemarginaliseer is. Nasionalisme en rassisme is twee ideologieë wat hieraan onderbou verleen. Dit blyk uit die kerkskeuring wat gedurende 2012 in die NHKA 'n aanvang geneem het (vgl. Jackson 2012:17). Die katalisator tot die uiteindelijke skeuring was uiteenlopende standpunte rondom die NHKA se bereidheid om te verklaar dat apartheid nie teologies geregtig kan word nie en dat die kerk skuld daaraan gehad het om die apartheidsstelsel te perpetueer deur dit teologies te probeer regverdig (kyk na NHKA 2011a, 2011b, 2011c). Laasgenoemde is deur die beskrywingspunt en uiteindelijke Besluit 54 van die 69ste Algemene kerkvergadering van die NHKA (2010), sowel as op die Buitengewone Algemene Kerkvergadering van 2011, bekragtig. Dit blyk dat die eksistensiële werklikheid van katolisiteit (meervoudigheid) 'n groot en standhoudende struikelbok vir die kerk-wees van die NHKA geword het. Verskeidenheid word oorbeklemtoon deur teologiese substansie – in werklikheid ideologiese mistifikasie – daaraan te verleen. Hiermee word die eis om eenheid gesystap. Teoreties word die belydenis van die eenheid gehandhaaf, maar in werklikheid word dit nie geleef nie. In hierdie opsig het die NHKA begin stagneer. 'n Verdere voorbeeld hiervan is die onveranderde kerkorde van die NHKA waarin die kerk steeds as 'volkskerk' geïdentifiseer word.

## Ordereël 4 van die Kerkorde van die NHKA

Teen die agtergrond van die voorafgaande bespreking van die relevansie van Schillebeeckx se *Deus humanissimus* is dit duidelik dat die bestaande amptelike ekklesiologie van



die NHKA, soos vergestalt in die bestaande Ordereël 4, 'n voorbeeld van 'n nie-gedekonstrueerde *différance* is. Ordereël 4 beskryf die kerk as:

'n Volkskerk met sy eie kerklike kultuur, geskiedenis, taal en tradisie wat geroepe is tot die verkondiging van die evangelie van Jesus Christus aan die Afrikanervolk en tegelyk aan alle mense. (NHKA 1997:69)

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

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

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

a thorough commitment to the reality of God and to the reality of the world ... the categories in the one have counterparts in the other: one cannot speak of nature, ... without speaking also of creation, one cannot speak of human society without speaking also of a political theology; one cannot recount history without speaking too of the narratives of God's action within it; and one cannot speak of humanity itself without seeing it as a window into the very Godhead in whose image and likeness humanity has been created. (bl. 253)

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

### Die relevansie van Edward Schillebeeckx vir die NHKA: Die studie van Gerrit Velthuysen

Die belangrikste relevansie van Schillebeeckx is om die 'ellipsis' in die narratief van die NHKA beter te verstaan. In die narratief van die NHKA is daar sprake van 'n ellipsis (Genette 1980:113–160). 'n Ellipsis in 'n narratief ontstaan wanneer die logiese sekwensie opeenvolging van een narratief na 'n ander narratief, wat mense in bepaalde kontekste beïnvloed, ander mense in die kontemporêre tyd onaangeraak laat. Die volksvertelling van Rip van Winkel, wat gedurende die oorlog geslaap het (kyk na Washington, in Rust 1969–1986; vgl. Jones 2008) en dan onaangeraak in dieselfde konteks (narratief) leef, is 'n voorbeeld hiervan. In 'n sekere sin het daar dus niks met die onaangeraakte mense gebeur nie. Die kerk in Suid-Afrika – wat die katastrofe van die Tweede Wêreldoorlog nie met dieselfde intensiteit as die Eerste Wêreld beleef het nie – het nie die waarde van *Deus humanissimus* in kerk-wees verreken nie. 'n Voorbeeld hiervan is te vinde in die teologie van Gerrit Velthuysen (1981), wat as teoloog van die NHKA onder die leiding van B.J. Engelbrecht (ook 'n teoloog van die NHKA) in sistematiese teologie gepromoveer het met sy proefskrif getitel '*Parabel van God en paradigma van menslikheid. Die Christologiese ontwerp van Edward Schillebeeckx*'. In sy proefskrif het Velthuysen (1981:237–238) Schillebeeckx saam met ander sogenaamde politieke teoloë gegroeper en kritiek uitgeoef op Schillebeeckx se visie op God se betrokkenheid by die uitgeworpenes van die samelewing. In sy beoordeling van Schillebeeckx se teologiese ontwerp meen hy dat Schillebeeckx se Christologie (en teologie) die liberale teologie gevoed het. Dit is vir Velthuysen problematies. By Velthuysen ontbreek 'n insig in Schillebeeckx se meesterlike insig met betrekking tot die *Deus humanissimus*, die menslike gesig van God wat in Jesus Christus sigbaar word (die parabel van God). Die aanvoeling vir die waarde van die parabel was daar, maar waarop die parabel betrekking het, is nie ingesien nie. Velthuysen se teologie is 'n voorbeeld van die NHKA



se onvermoë om die waarde van *Deus Humanissimus* te internaliseer. Die ellips in die narratief van die NHKA, omdat die belang van ekumeniese beweging nie geïnternaliseer is nie, het meegebring dat die NHKA se begrip van kerk-wees gestaan het en in 'n volkskerklike milieu gestol het.

## Om herinner te word aan wat ons 'saam weet' die saak van Jesus is: Radikale inklusiwiteit

'Christian communities are communities of remembering' (Müller-Fahrenholz 2000:612). Hulle onthou die Een wat smart ken. Mense in Christelike gemeenskappe kom nader aan mekaar hoe meer Christus onthou word. Soos Jürgen Moltmann te kenne gegee het, is die *Crucified God* ([1972] 1974) die middelpunt van die Christelike geloof. Dit is die liefde van die lydende God wat Moltmann (2008:30) beskryf as '*the broad place where there is no more cramping.*' Hierdie inklusiwiteit gaan gepaard met herinnering, eintlik erkenning. Dit beteken dat kennis en gewete in die Pauliniese sin ooreenkom, want, soos Müller-Fahrenholz (2000) aandui:

the massive reality and guilt is acknowledged; for the Son is crucified ... there is no denial of injustices and grievances; they are present in the stark reality of the Cross. (bl. 215)

Onreg spoor nie verdere onreg aan nie. Met wyd oopgesperde arms ervaar Jesus woede en pyn en neem self die bitterheid en vervreemding op Jesus. Dit is die kennis van Jesus wat saamgeweet word. Hierdie liefde bring die wye ruimte mee: deur ons (die mensdom) se gesamentlike verwondheid te erken, kan ons ons gesamentlike mensheid erken. Hierdie bewussyn kan ons help om grense en skanse, binariteite waarmee ons poog om ons identiteit te handhaaf en te stabiliseer, te oorstyg.

Die NHKA se beklemtoning van onsigbare eenheid het in die kerk se ekklesiologie die projeksie van die *unitas* van die kerk na 'n onsigbare utopiese werklikheid meegebring. Dit hou verband met die onvermoë om die waarde van *Deus humanissimus* te internaliseer. Die NHKA kon nie (soos in die geval van die Duitse kerk oor Nazisme) die skuldbelydenis oor apartheid internaliseer nie; die kerk sukkel trouens nog om dit volledig te artikuleer. Die kerk het immers hieroor geskeur. Die verband tussen gewete (skuldbelydenis) en kennis kom na vore wanneer daar geïnternaliseer word (geluister word). Om saam te weet met jouself dat jy verkeerd gedoen het, is iets waaraan die kerk opnuut herinner moet word – deur mense binne 'n bepaalde kerklike tradisie wat teenoor die bepaalde kerklike tradisie kritiek lewer. Edward Schillebeeckx is hiervan 'n voorbeeld. Die na waarde skat van die relevansie van *Deus humanissimus* kan vir die NHKA as uitdaging dien vir die geboorte van 'n nuwe narratief. Soos Schillebeeckx die gewete van die pous en die Rooms-Katolieke kerk was, kan hy dalk ook die gewete van die NHKA wees.

## Erkenning

Hierdie artikel word opgedra aan prof. dr James Alfred Loader, met dankbaarheid vir sy gasvryheid en onderrig

tydens my BTh-studie aan die Universiteit van Wenen as uitruilstudent.

## Mededingende belange

Die outeur verklaar dat sy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat haar nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel.

## Literatuurverwysings

- Barnett, P.W., 1993, 'Opponents of Paul', in G.F. Hawthorne, R.P. Martin & D.G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his letters*, Intervarsity Press, Leicester, pp. 664–653.
- Boeve, L., 2010, 'The enduring significance and relevance of Edward Schillebeeckx? Introducing the state of the question in *medias res*', in L. Boeve, F. Depoortere & S. Van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 1–125, T&T Clark, London.
- Boeve, L., Depoortere, F. & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Borgman, E., [1999] 2003, *Edward Schillebeeckx: A theologian in his history – Volume 1: A catholic theology of culture (1914–1965)*, transl. J. Bowden, Continuum, London.
- Bosman, P., 2003, *Conscience in Philo and Paul*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 166, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bultmann, R., 1968, *Theologie des Neuen Testaments*, 6.Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Neue Theologische Grundrisse, Tübingen.
- Connors, R.B. & McCormick, P.T., 1998, *Character, choices and community: The three faces of Christian ethics*, Paulist, New York.
- Conzelmann, H., 1981, *Der erste Brief an die Korinther. Übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. PMID:7262101
- Davies, O., 2010, 'History and tradition: Catholicism and the challenge of globalized modernity', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 183–193, T&T Clark, London. PMID:2940286
- De Petter, D.M., 1964a, *Begrip en werkelijkheid: Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum, Antwerpen.
- De Petter, D.M., 1964b, 'Het tijdschrift voor filosofie 1939–1963', *Tijdschrift voor filosofie* 26(2), 303–311.
- Depoortere, F., 2010, 'Introduction', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 1–12, T&T Clark, London. PMID:19540878
- Dreyer, Y., 2003, 'n Teoretiese inleiding tot narratiewe hermeneutiek in die teologie', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 59(2), 313–332. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v59i2.661>
- Dumas, M., 2010, 'The church with a human face', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 194–208, T&T Clark, London.
- Ebeling, G., 1975, '"Das erwarungsdefizit" in der theologie', in G. Ebeling (red.), *Wort und Glaube III*, bl. 21–27, Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Eckstein, H.-J., 1983, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus: Eine neutestamentliche exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff*, Mohr Siebeck, Tübingen. PMID:326440
- Engelbrecht, B.J., 1978, 'Die onderskeiding tussen "onsigbare" en "sigbare" kerk en die betekenis daarvan ten opsigte van die eenheid van die kerk', in J.P. Oberholzer (red.), *Teologie in die kerk*, bl. 290–294, HAUM, Pretoria.
- Fowler, R.M., 1995, 'Taking it personally: A personal response', *Semeia* 72, 231–238.
- Genette, G., [1972] 1980, *Narrative discourse: An essay in method*, transl. J.E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Goldberg, M., 1981/1982, *Theology and narrative: A critical introduction*, Abingdon, Nashville.
- Gooch, P.D., 1993, *Dangerous food: 1 Cor 8–10 in its context*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario.
- Greschat, M., 1985, *Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennnis, eine Dokumentation*, Neukirchener Verlag, Neukirchner-Vluyn.
- Hamman, K., 2009, *Rudolf Bultmann: Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hilkert, M.C., 1991, '"Grace-optimism": The spirituality at the heart of Schillebeeckx's theology', *Spirituality Today* 44(3), 220–239.
- Hilkert, M.C., 2010, 'The threatened humanum as Imago Dei', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 127–142, T&T Clark, London.
- Hogan, L., 2000, *Confronting the truth: Conscience in the Catholic tradition*, Paulist, New York.
- Horsley, R., 1978, 'Consciousness and freedom among the Corinthians', *Catholic Biblical Quarterly* 40, 574–589.
- Jackson, N., 2012, 'Kommentaar en ontleding – Stryd oor sewe punte: Die Hervormde kerk is besig om te skeur', *Beeld*, 12 Junie, bl. 17.

- Jewett, R., 1971, *Paul's anthropological terms: A study of their use in conflict settings*, Brill, Leiden.
- Jones, B.J., 2008, *Washington Irving: An American original*, Arcade Books, New York.
- Kasper, W., 1976, 'Liberale christologie', *Evangelische Kommentare* 6, 357–360
- Klauck, H.-J., 1992, *I Korintherbrief*, 3 Auflage, Echter, Würzburg.
- Klauck, H.-J., 1994, *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz.
- Kuhn, T.S., [1962] 1970, *The structure of scientific revolutions*, 2nd edn., Chicago University Press, Chicago.
- Küng, H., [1987] 1988, 'Paradigm change in theology and science: A fundamental historical-theological clarification' in H. Küng (ed.), *Theology for the Third Millennium: An ecumenical view*, transl. P. Heinegg, pp. 123–169, Doubleday, New York.
- Küng, H., [1987] 1988, 'A new basic model of theology? Disputable and indisputable points', in H. Küng (ed.), *Theology for the Third Millennium: An ecumenical view*, transl. P. Heinegg, pp. 170–181, Doubleday, New York.
- Küng, H., [1987] 1988, 'Theology on the way to a new paradigm: Reflections on my own career', in H. Küng (ed.), *Theology for the Third Millennium: An ecumenical view*, transl. P. Heinegg, pp. 182–206, Doubleday, New York.
- Maldonado, R.D., 1995, 'Reading Malinche reading Ruth: Toward a hermeneutics of betrayal', *Semeia* 72, 91–110.
- Merklein, H., 1992, *Der erste Brief an die Korinther Kapitel 1–4*, Gerd Mohn, Gütersloh.
- Miethe, D., 1977, *Moral und Ervarung: Beitrage zur theologisch-etisch hermeneutik*, Herder, Freiburg.
- Moltmann, J., [1972] 1974, *The crucified God*, transl. R.A. Wilson & J. Bowden, SCM Press, London.
- Moltmann, J., 2008, *A broad place: An autobiography*, Fortress Press, Minneapolis.
- Moore, S.D., 1995, 'True confessions and weird obsessions: Autobiographical interventions in literary and biblical studies', *Semeia* 72, 19–50.
- Müller-Fahrenholz, G., 2000, 'Healing the wounds of the nations: Towards a common mission of the churches', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 56(2/3), 608–622. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v56i2&3.1759>
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 1951, *Kerkwet en kerkbepalings van die NHKA*, Kerkargief, Pretoria.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 1997, *Kerkorde van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, Kerkargief, Pretoria.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2010, *Notule van die 69ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2011a, *Besluitbundel van die 69ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2011b, 'Diversiteit het grense', *Die Hervormer*, Februarie 2011, Kerkargief, Pretoria.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), 2011c, *Kerkregtelike nadenke na aanleiding van Beskrywingspunt 54 en die kerklke verloop na die 69ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria.
- Pierce, C.A., 1955, *Conscience in the New Testament. A study of syneidesis in the New Testament in light of its sources, and with particular reference to St Paul; with some observations regarding its pastoral relevance today*, SCM Press, London.
- Puchinger, G., 1974, *Toekomst van het Christendom*, Meinema, Delft.
- Ricoeur, P., 1984, *Time and narrative, I*, transl. K. McLaughlin & D. Pellauer, Chicago University Press, London. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226713519.001.0001>
- Ricoeur, P., [1989] 1995, 'Pastoral praxeology, hermeneutics, and identity', in P. Ricoeur (ed.), *Figuring the sacred: Religion, narrative and imagination*, transl. R.D. Rust, pp. 303–315, *The Complete Works of Washington Irving*, vol. 8, University of Wisconsin, Twayne.
- Sander, H.J., 2010, 'Pushed to a precarious flexibility: Where to go if tradition has no answer and apocalypse is no alternative', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 163–182, T&T Clark, London.
- Schillebeeckx, E., 1936, 'Als de ziele luistert ...', *Biekorf*, 1936–1937, 3 (in oorspronklike teks geen bladsynommers aangebring).
- Schillebeeckx, E., 1938, 'Zijnsbewustzijn en rationaliteit', *Biekorf* 38, 109–171.
- Schillebeeckx, E., 1974, *Jezus: Het verhaal van een levende*, 2e vermeerde druk, H. Neelissun, Bloemendal.
- Schillebeeckx, E., [1980] 1982, *Interim report on the books Jesus & Christ*, transl. J. Bowden, The Crossroad Publishing Company, New York.
- Schillebeeckx, E., 1994, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baarn, Nijmegen. PMID:10057440
- Schillebeeckx, E., 2008, 'Letter from Edward Schillebeeckx to the participants in the symposium 'Theology for the 21st Century: The enduring relevance of Edward Schillebeeckx for contemporary theology'', Leuven, 03–06 December 2008, in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. xiv–xvii, T&T Clark, London.
- Schmithals, W., 1988, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gerd Mohn, Gütersloh.
- Schoonenberg, P., 1975, 'Schillebeeckx in de Exegese', *Tydschrift voor Teologie* 15, 255–268.
- Schreiter, R.J., 2010, 'Schillebeeckx and theology in the twenty-first century', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 252–264, T&T Clark, London.
- Stelzenberger, J., 1961, *Syneidesis im Neuen Testament*, Schöningh, Paderborn.
- Stiver, D.R., 2001, *Theology after Ricoeur: New directions in hermeneutical theology*, Westminster John Knox Press, Louisville CT.
- Tomson, P.J., 1990, *Paul and Jewish law: Halakha in the letters of the apostle to the gentiles*, Van Gorcum, Assen. PMID:2429384
- Van Aarde, A.G. & Pelsler, G.M.M., 1994, *Corpus Paulinum: Inleiding en Teologie*, Kital, Pretoria. PMID:7799309
- Van den Brink, G. & Van Erp, S., 2008, 'Ignoring God Triune? The doctrine of the Trinity in Dutch theology', *International Journal of Systematic Theology* 11(1), 72–90. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2400.2008.00424.x>
- Van der Plas, M., 1988, 'Een verering die vriendschap werd: Edward Schillebeeckx over zijn vader en het geloof der vaders', *Elsevier* 44, 136–141.
- Van Erp, S., 2010, 'Implicit faith: Philosophical theology after Schillebeeckx', in L. Boeve, F. Depoortere & S. van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 209–223, T&T Clark, London.
- Van Iersel, B., 1974, 'Onontbeerlijke prolegonema tot een verhaal over Jezus', *Kosmos en Ucemene* 7, 174–179.
- Van Wyk, T. & Buitendag, J., 2008, 'Die dimensies "eenheid" en "katolisiteit" in die ekklesiologie van die Nederduitsch Hervormde Kerk sedert Ottawa 1982', *HTS Teologiese/Theological Studies* 64(3), 1447–1473. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v64i3.107>
- Van Wyk, T. & Buitendag, J., 2011a, 'Die NHKA oppad na inklusiwiteit, deel I: Die anatomie van 'n gefragmenteerde/eskatologiese ekklesiologie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Article #1164, 8 pages, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1164>.
- Van Wyk, T. & Buitendag, J., 2011b, 'Die NHKA oppad na inklusiwiteit, deel II: 'Holistiese teo-antropologie as voorwaarde vir ekklesiologie', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Article #1173, 10 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1173>
- Van Wyk, T., 2013, 'Kerk as heterotopiese ruimte: 'n Trinitariese model vir die derde millennium', PhD-verhandeling, Departement Dogmatiek en Christelike Etiek, Universiteit van Pretoria. PMID:3556685
- Velthuysen, G.C., 1981, 'Parabel van God en paradigma van menslikheid: Die Christologiese ontwerp van Edward Schillebeeckx', DD-proefskrif, Departement Dogmatiek en Christelike Etiek, Universiteit van Pretoria.
- Willis, W.L., 1985, *Idol meat in Corinth: The Pauline argument in 1 Cor 8 and 10*, Scholars, Chico, CA.
- Yeo, K.-K., 1995, *Rhetorical interaction in 1 Corinthians 8 and 10. A formal analysis with preliminary suggestions for a Chinese, cross-cultural hermeneutic*, Brill, Leiden.