

Filosofies-teologiese uitgangspunte van 'missionale' kerkwees: 'n Kritiese evaluering

Author:Jaco Kruger¹**Affiliation:**¹Faculty of Theology, North-West University, South Africa**Correspondence to:**

Jaco Kruger

Email:

jaco@gkwapadrant.co.za

Postal address:

PO Box 1272, Wapadrand 0050, South Africa

Dates:

Received: 18 Mar. 2013

Accepted: 26 Aug. 2013

Published: 26 Sept. 2013

How to cite this article:

Kruger, J., 2013, 'Filosofies-teologiese uitgangspunte van 'missionale' kerkwees: 'n Kritiese evaluering', *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47(1), Art. #711, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v47i1.711>

Copyright:

© 2013. The Authors.
Licensee: AOSIS
OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

In hierdie artikel word 'n perspektief gebied op die tendens wat min of meer sedert die aanvang van die millennium ook in Suid Afrika posgevat het, naamlik om die kerk as die *missionale kerk* te tipeer. Hierdie ontwikkeling in die nadenke oor die kerk is oënskynlik 'n reaksie op 'n vroeëre, statiese siening van die kerk, waar meer op die kerk as instelling gefokus is en wat funksioneer deur mense nader te trek en deel te maak van die instelling. In teenstelling hiermee wil die missionale kerk in haar benadering by God self begin, as die sendende God en van daar 'n meer dinamies-kommunikatiewe siening van kerkwees ontwikkel. Laasgenoemde beteken dat die kerk veel meer binne die kultuur van die wêreld aanwesig is om daar op 'n nuwe werklikheid te wys. Die navorsingsvraag wat in hierdie artikel gevra word, het te make met die filosofies-teologiese vertrekpunte van die missionale kerkweesbenadering. Watter siening van die verhouding tussen God en die skepping, oftewel die transendente en die immanente, lê ten grondslag van hierdie benadering? Watter invloed het die inagneming van filosofies-teologiese oorwegings op die beoordeling van die missionale kerkgedagte? Hierdie vrae word beantwoord deur die opvatting van missionale kerkwees, asook die institusioneel-kontraktuele opvatting van kerkwees waarteenoor dit reageer, teen die agtergrond van die sakramentele verstaan van die kerk te plaas. Die sakramentele verstaan van die kerk was deel van die deelnemende wêreldbeeld wat vir die eerste millennium van die kerk se lewe as vanselfsprekend aanvaar is.

The philosophical-theological underpinnings of 'missional' church: A critical evaluation.

This article presents a perspective on the growing tendency – also in South Africa – to characterise the church as missional. Thinking of the church in missional terms is apparently in reaction against an earlier, static view that focused on the church as an institution, and more specifically, an institution that functions by drawing people to itself. In contrast, the missional approach to church wants to start with God, as the One that sends, and from that perspective develops a more dynamic and communicative conception of the church. An important implication of this would be to have the church much more present in and to the culture of the world, in order to effectively point to a new reality. The research question informing this article has to do with the philosophical and theological underpinnings of the missional church approach. What assumptions about the relation between God and creation, or transcendence and immanence, underlie this approach? What implications would the consideration of the philosophical and theological assumptions underlying the missional church movement have for its evaluation? These questions are answered by placing the missional notion of the church, as well as the institutional-contractual notion against which it reacts, against the background of a sacramental understanding of the church. The latter was the notion of the church that was almost universally taken for granted in the first millennium of the church's existence.

Inleiding

In die afgelope dekade of meer het die woord *missionaal* sterk op die voorgrond getree as die benoeming van 'n benadering tot kerkwees wat krities staan ten opsigte van die meer institusionele en statiese verstaan van die kerk. Hierdie siening word terselfdertyd aangebied as 'n meer outentieke verstaan van wat dit beteken om kerk te wees. In wat volg, word geargumenteer dat die moderne, institusionele verstaan van kerkwees inderdaad in belangrike opsigte die gevolg is van twyfelagtige filosofies-teologiese keuses wat aan die begin van die moderne tyd gemaak is. Daarmee saam word egter ook aangevoer dat die missionale verstaan van kerkwees nie werklik die filosofies-teologiese mistasting ondervang nie, maar in reaksie daarop juis dieselfde logika kontinueer. Dit is daarom eweneens vatbaar vir ernstige kritiek. So gesien, is die klem op missionale kerkwees bloot die postmoderne uitwerking van dieselfde logika as wat die institusioneel-kontraktuele opvatting van kerkwees tydens die hoogbloeit van die modernisme tot gevolg gehad het.

Read online:

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

In hierdie artikel word die filosofies-teologiese ontwikkelings wat aanleiding gegee het tot die spanning tussen die institusionele en die missionale verstaan van kerkwees ondersoek. Dit word gedoen aan die hand van 'n vergelyking met die filosofies-teologiese wêreldbeeld wat vir bykans 'n millennium voor die aanvang van die moderne tyd in die breë Christelik-platoniese tradisie as vanselfsprekend aanvaar is. Vervolgens word verduidelik hoe die ingeboude spanning in die wêreldbeeld wat die sintese van die hoogskolastiek vervang het, in sowel die institusionele as die missionale verstaan van kerkwees na te spur is.

Die verlies van 'n deelnemende wêreldbeeld

Die wêreldbeeld wat vir die eerste duisend jaar van die kerk se geskiedenis deel van haar selfverstaan uitgemaak het, kan in 'n belangrike opsig as 'n deelnemende wêreldbeeld beskryf word.¹ Hiervolgens moet die bestaan (die wese, die syn) van die ganse natuurlike orde verstaan word as dat dit deelneem in die bestaan (die wese, die syn) van God. Hoewel die skepping nie self God is nie (dit is juis 'n skepping wat God uit niks in aansyn geroep het), is dit nogtans nie los te verstaan van God nie. Hierdie teologiese opmerking sou in filosofiese terme soos volg uitgedruk kon word: hoewel die ontologies transendente die immanente (selfs oneindig) transendeer, is die filosofiese onderskeiding nie 'n absolute skeiding nie, sodat, wat die immanente betref, daar van 'n situasie van transendensie in immanensie gepraat kan word.² Wat goed is in die skepping, is goed omdat, en tot daardie mate waarin dit deel in God, die hoogste Goed. Wat waar is in die skepping, is waar omdat en tot daardie mate waarin dit deel in God, die Waarheid self. Dieselfde geld vir dit wat mooi is in die skepping. Dit geld verder nie slegs vir die eienskappe van die skepping nie, maar ook vir die bestaan van alle eindige dinge.³

Teen ongeveer die veertiende eeu het die tradisionele Christelik-platoniese wêreldbeeld, wat so pas breedweg gekarakteriseer is, in 'n krisis beland.⁴ Hierdie krisis, wat momentum gegee het aan 'n proses van sekularisering waarvan die einde steeds vandag nie volkome bereik is nie,

1. In hierdie verband kan gekyk word na die klassieke studie deur Henri de Lubac ten opsigte van die kerk se selfverstaan gedurende die Middeleeue. Dit is in die veertigerjare van die twintigste eeu in Frans gepubliseer (De Lubac 2006.) Vanuit reformatoriese kringe is dieselfde genealogiese trajek onlangs deur Hans Boersema uitgemerk (Boersema 2011).

2. Om die verskillende moontlike betekenisse van *transendensie* en *immanensie*, sowel as die historiese ontwikkeling van hierdie terme na te gaan, val buite die bestek van hierdie artikel. Die woord *transendensie* word hier as 'n filosofiese koppeling aan die verwysing na God in die teologie gebruik. Die woord *immanensie* verwys bloot na die geskape, ondermaanse werklikheid. Vir 'n meer diepgaande bespreking van hierdie terme, vergelyk Kruger (2012). Vir 'n oorsig oor hedendaagse temas in die gesprek rakende transendensie, vergelyk Caputo en Scanlon (2007).

3. William Desmond (2012:xxxi) praat van die Nietzscheaanse karikatuuropvatting van die Christelik-platoniese wêreldbeeld, waarvolgens hierdie wêreldbeeld as totaal dualisties getipeer word. In aansluiting by Desmond kan egter geargumenteer word dat die Christelik-platoniese wêreldbeeld juis 'n deelnemende wêreldbeeld is. Vir 'n rehabiliterende lees van Plato en die Christelik-platoniese tradisie, vergelyk die werk van Catherine Pickstock, *After writing – On the liturgical consumption of philosophy* (1998).

4. Teen die einde van die twintigste eeu het Louis Dupré die oorgang vanaf 'n deelnemende wêreldbeeld na die moderne tyd in 'n invloedryke werk beskryf (Dupré 1993). Vergelyk ook die bespreking in Alliez (1996; veral vanaf bl. 197) in *1300: The capture of being*.

kan teruggevoer word na ontwikkelings binne die teologiese wêreld van die laat-skolastiek. Op grond van die logiese beginsel van uitgeslote teenstrydigheid het Johannes Duns Scotus geargumenteer dat dieselfde eienskap nie gelyktydig van God bevestig én ontkan kan word nie.⁵ Die gedagte van 'n synsanalogie is meesterlik in Thomas van Aquino se sintese van die platoniese sowel as die nuut herontdekte aristoteliese momente in die tradisie voorgestaan. Hierdeur word God se nabyheid (immanensie) sowel as die transendensie ten opsigte van die skepping juis bymekaar gehou. Hierdie gedagte het op grond van die ontwikkelings waarna hierbo verwys is, al hoe meer onhoudbaar skyn te wees. Die verhouding tussen God en die skepping is toenemend óf in univoke terme (God en die skepping kan na dieselfde syn herlei word), óf in ekwivoke terme (God en die skepping is radikaal verskillend van mekaar) beskryf.

Gepaardgaande hiermee het 'n ontwikkeling plaasgevind waarvolgens die menslike denke al hoe meer uit die weefsel van die skepping losgemaak is en as 't ware los van en teenoor die res van die skepping gekonseptualiseer is. Waar die *dinge* vroeër, vanweë die deelnemende wêreldbeeld, as *woorde* na die denke kon migreer en so uiteindelik ekstasies na God toe uitreik, het die interaksie van die menslike siel en die wêreld buite die siel nou hopeloos problematies geraak. Algaande het die *woorde* van die denke 'n eie bestaan gekry. Hulle representeer nou die dinge daarbuite en is tot die mate waarin hulle dit juis doen, waar of vals. Vandat die skepping nie meer 'n inherente sin het in die ekstasiese uitreik na en deel hê aan die goddelike syn nie, rus die onus op die menslike denke om sin aan die skepping op te lê of toe te dig. Binne die laat-skolastiese teologie en filosofie is dit veral die nominalisme, geassosieer met die denke van Willem van Ockham, wat uitdrukking gegee het aan hierdie nuwe denkhouding. 'n Nominalistiese benadering aanvaar geen inherente band tussen bestaande entiteite nie. Daar kan byvoorbeeld op geen manier aanvaar word dat twee bome 'n universele essensie van *boomheid* deel nie. Dieselfde geld ook vir twee huiskatte of twee mense. Die enigste verband tussen entiteite is wat deur die menslike verstand opgelê word. Die menslike rede lê die soortnaam *boom* neer om 'n verband tussen twee individuele bome te lê. Dit beteken egter nog nie dat hierdie verband inherent aan die individuele bome is nie. Hieruit is dit duidelik dat die nominalisme die teelaarde gevorm het vir die hiper-individualisme waardeur die moderne tyd gekenmerk word. Die individu kom eerste, met die gevolg dat die gemeenskap tussen individue hoogs problematies word.

Bogenoemde twee ontwikkelings, die een ontologies en die ander epistemologies, het op mekaar ingespeel, met die gevolg dat die wêreldbeeld wat uitgaan van 'n deelnemende verhouding tussen God en die skepping, vernietig is. God is baie ver weg van die skepping af. Die eindige, geskape wêreld is totaal anders as God. In die lig van 'n nuwe, natuurwetenskaplike gees kan God se onderhoudende en reddende werksaamheid slegs verstaan word as 'n soort

5. Vir 'n breedvoerige uiteensetting van hierdie interpretasie van Duns Scotus, vergelyk Pickstock (1998:121 e.v.; 2005).

onderbrekende woord van buite af. Die goddelike openbaring val as 't ware soos 'n klip uit die lug en moet gewoon aanvaar word, omdat dit gesagvolle openbaring is en nie op grond van enige resonansie met die ingeskape goddelike waarheid wat inherent aan die natuurlike orde is nie.

Die institusioneel-kontraktuele opvatting van kerkwees

Die vernietiging van 'n deelnemende wêreldbeeld het verreikende gevolge ingehou vir die manier waarop oor die kerk gedink is. 'n Manier om die ekklesiologiese manifestering van die absolute skeiding tussen transendensie en immanensie te verduidelik, is om dit in terme van die absolute skeiding tussen vorm en inhoud te beskryf. Waar die kerk vantevore gesien is as die liturgiese verdigting van 'n nuwe wêreld van transendensie in immanensie – van God se sakramentele aanwesigheid in die wêreld – word dit nou al hoe minder die geval. Vervolgens word dit moontlik om die inhoud van die Christelike geloof te skei van die konkrete historiese vorm wat dit aanneem.⁶ In die moderne tyd word geloof in die eerste plek geloofskennis – 'n onliggaamlike boodskap van verlossing. Die *Woord* word in die eerste plek verstaan as die Skrif, 'n objektiewe openbaring wat soos 'n meteoriet van buite af in die wêreld inval. Die vorm waarin die verlossingsboodschap beliggaam word, is egter sekondêr. Die konkrete, materiële vormgewing van die kerk kan wissel na gelang van die kulturele konteks en die historiese tydsgewrig.

Wat hier as 'n afleiding van bepaalde filosofiese ontwikkelings beskryf is, is daadwerklik in die geskiedenis van die kerk waar te neem. Die opkoms van die moderne tyd hang saam met 'n ontwikkeling waarvolgens die institusionele, politiese en organisatoriese kante van kerkwees al hoe meer op die voorgrond tree, terwyl die verhouding met God al hoe meer 'n saak van die individuele innerlike lewe word. De Lubac beskryf hoedat die Rooms Katolieke Kerk in die moderne tyd haar sakramentele karakter van transendensie in immanensie verloor het, en al hoe meer toegetree het tot bloot horisontale magstryde (De Lubac 2006:116–117). In sy boek, *The unintended Reformation*, beskryf Brad S. Gregory hoedat die kerke van die Reformasie ook van die begin af by die magspolitië van die nasiestate betrokke was wat in die moderne tyd in Europa ontwikkel het (Gregory 2012).⁷ Aan die ander kant is die opkoms van die individualistiese, sogenaamde *buffered self*, wat haar geloofsoortuigings as 'n private, innerlike aangeleentheid beskou, ook goed gedokumenteer, onder andere deur Charles Taylor in sy werk, *A secular age* (2007, veral pp. 134–143). Die punt is dat die uiterlike, beliggaamde, institusionele kant van die kerk al hoe meer as sekondêr beskou is, en daarom juis ook losgelaat is om op 'n bloot horisontale of sekulêre vlak te funksioneer.

Die Reformasie reageer, aan die hand van die radikale skeiding tussen transendensie en immanensie, teen die

6.Vergelyk die bespreking van die eenheid van vorm en inhoud wat die kerk as liggaam van Christus betref deur Davidson en Milbank (2010: par. 144 e.v.).

7.Vergelyk veral hoofstuk 3, 'Controlling the churches'.

institusioneel-organisatoriese magsmisbruike van die Rooms Katolieke Kerk van destyds. Dit word gedoen deur in die plek van die een kerk – 'n kerk waarin tussen plaaslike paragieë en die kerk as 'n geheel op 'n sakramenteel-analogiese wyse bemiddel word – te stel dat daar twee verskillende (ekwivoke) wyses is waarop die woord *kerk* gebruik word. Dit word gebruik as die beskrywing van elke plaaslike gemeente wat in sigself volledig kerk is, óf as die beskrywing van die universele kerk. Enersyds word bevestig dat die universele kerk die een liggaam van Christus is, maar andersyds word ook bevestig dat elke plaaslike kerk 'n volkome manifestasie van die liggaam van Christus is. Eksegetiese gronde word vir hierdie skeiding aangevoer. Die implikasies van hierdie siening is egter verreikend. Aan die een kant word die universele liggaam van Christus vergeestelik: dit is onsigbaar. Aan die ander kant word die individuele plaaslike kerk volkome selfstandig en word die verhouding tussen die plaaslike kerke eintlik 'n sekondêre saak. Van nou af rus die bewyslas as 't ware by diegene wat wil aantoon dat die plaaslike kerke iets met mekaar te doen moet hê.

Die absolute skeiding van transendensie en immanensie het dus verreikende gevolge gehad vir die wyse waarop oor die verhouding tussen die plaaslike kerke gedink is. Waar die verhouding tussen die plaaslike kerke binne 'n deelnemende wêreldbeeld veel minder problematies was (almal deel in die een liggaam van Christus en deel daarom ook op 'n analogiese wyse in mekaar), het hierdie verhouding in die moderne tyd hoogs problematies geword. Filosofies gesproke was dit veral die opkoms van die nominalisme, waarna hierbo verwys is, wat die verhouding tussen die plaaslike kerke geproblematiseer het. 'n Nominalistiese benadering aanvaar geen inherente band tussen entiteite nie; elke entiteit is 'n besondere individu. Die enigste verband wat tussen dinge bestaan, is wat deur die denke daaraan opgelê word (Boersema 2011: par. 1053).

Die absolute skeiding van transendensie en immanensie maak dit noodsaaklik om te argumenteer dat Christus direk deur sy Woord elke plaaslike gemeente regeer, sonder dat daar enige bemiddeling in die algemene (katolieke) liggaam van Christus plaasvind. Die deelnemende verhouding, waarin dit tog moontlik was om iets van 'n nabootsing van die geheel deur die dele te sien, word vervang deur 'n moderne opvatting van representasie.⁸

Die uitdaging vir so 'n siening van kerkwees is die vraag hoe daar tussen die twee ekwivoke bevestigings ten opsigte van die begrip *kerk* tot 'n versoening gekom kan word. Hoe word daar in die moderne tyd tussen die eenheid van die kerk en die veelheid van die plaaslike gemeentes bemiddel? Christus regeer sy kerk deur sy Woord en Gees, maar onder die invloed van die modernisme word hierdie regering 'n onliggaamlike, virtuele en prosedurele regering. In die praktyk kan dit

8.Die moderne opvatting van representasie, waarvolgens 'n ideale betekende volledig deur 'n materiële betekenaar gerepresenteer kan word, is in die onlangse verlede vanuit 'n sekulêre filosofiese hoek uitvoerig gekritiseer, onder andere in die werk van Jacques Derrida.

kwalik anders as dat 'n soort kontraktuele verband tussen die losstaande plaaslike kerke tot stand gebring moet word. Hoewel die belydenis van die eenheid, heiligheid, katolesiteit en apostolisiteit van die kerk die plaaslike kerke as 't ware dring om die familieverwantskap en verbondsgemeenskap met mekaar te beleef en uit te leef (Du Plooy 1982), kom dit prakties-organisatories neer op een of ander vorm van 'n kontrak.⁹ Die rede hiervoor is dat Christus as die hoof van die kerk absoluut transendent is, terwyl die afsonderlike plaaslike kerke almal op gelyke voet staan. Die kerk as die liggaam se deelname aan die hoof van die liggaam word tot so 'n mate vergeestelik dat die enigste wyse waarop die horisontale eenheid van die kerke beleef kan word in die vorm van 'n tipe kontrak is. Die ooreenkomste met die sosiale kontraksamelewingsteorieë van die moderne tyd is voor die hand liggend.

'n Verdere parallel tussen dit wat in die kerkregering in die nadraai van die epistemologiese wending gebeur het en wat ook in die opvatting van die moderne nasiestaat gebeur het, is waar te neem in die opkoms van konfessionele denominasies. Die opkoms van denominasies in die kerke ná die Reformasie toon 'n opvallende ooreenkoms met die opkoms van nasiestate in die moderne tyd. Dit blyk sowel in die tydsgewrig waarin albei na vore tree, as in die wyse waarop hulle prakties funksioneer. 'n Sekulêre omgewing, waarin die goddelike invloed al verder en verder uit die alledaagse bestaan wegbeweeg, bied 'n geleentheid vir die totstandkoming van 'n gesentraliseerde staatsmag. Hierdie mag word deur burokratisering en homogenisering gekenmerk.¹⁰ 'n Soortgelyke ontwikkeling is waar te neem in die saamgroepering van plaaslike kerke in denominasies.¹¹ Die geloofsbelydenisse van die Reformasie het 'n ander karakter as die ekumeniese belydenisse van vroeër eeue. In plaas daarvan om 'n ekumeniese en liturgiese simbool te wees, word belydenis die definiëring en afgrensing van kerklike identiteit. Daarbenewens is daar binne denominasies 'n sterk aandrang op eenvormigheid: eenheid is gelyk aan eendersheid.

In die praktyk was daar in die kerke van die Reformasie altyd 'n weifeling tussen diegene wat groter klem op die kollegiale, kontraktuele kant van die vorm wou plaas en diegene wat, minimalisties, groter klem op die individuele plaaslike kerk wou plaas (die independentiste). Die spanning tussen die kollegialistiese en independentistiese verstaan van institusioneel-kontraktuele kerkwees kan terughertel word na die absolute skeiding tussen die transendente en die immanente en die gepaardgaande opkoms van die nominalisme. Gegewe die spanning tussen die kollegialistiese en die independentistiese opvattinge van die verhouding

9. Kontrak kan ook 'n onderlinge ooreenkoms of 'n gemeen-akkoord genoem word.

10. Vergelyk in hierdie verband die bespreking in Milbank (2006), veral deel 1, *Theology and Liberalism*.

11. Vergelyk Gregory (2012:154) se analise, naamlik dat konfessionele denominasies in die moderne tyd in die praktyk slegs kon bestaan het by die grasia van die regering van die sekulêre staat waarin hulle bevind het.

tussen die selfstandige plaaslike kerke, was daar ook deurentyd pogings om een of ander vorm van bemiddeling te soek.¹²

Missionale kerkwees

Deur die loop van die twintigste eeu het daar 'n groterwordende ongemak met die stasiese, institusionele en kontraktuele verstaan van kerkwees opgebou. In sy werk, *The missional church in perspective*, analiseer Craig van Gelder (Van Gelder & Zscheile 2011) die groterwordende krisisbewussyn van die kerk aan die hand van twee spanningslyne, wat 'n streng parallel vertoon met die absolute skeiding van die transendente en die immanente wat tot dusver in hierdie artikel bespreek is. Die eerste spanningslyn waarvan Van Gelder melding maak, is die gewaarwording van 'n groterwordende kloof tussen die kerk en die toenemend sekulêre aard van die kultuur waarin die kerk haarself bevind. In heelwat lande van Wes-Europa ná die Reformasie is bepaalde kerklike denominasies as die amptelike kerk van 'n bepaalde staat beskou. Algaande het daar egter 'n vervreemding tussen die kerk as samelewingsinstelling en die res van die kultuur plaasgevind – tot so 'n mate dat die kerk in die twintigste-eeuse Europa in baie gevalle as 'n sterwende instelling beleef is. Die kerk as instelling was vreemd aan die sekulêre kultuur van die samelewing waarin sy haar bevind het.

Die ander spanningslyn, waarvan die deurbreking eintlik die hooflyn van Van Gelder se argument uitmaak, is die toenemende ongemak in ekklesiologiese kringe met die radikale skeiding tussen die instelling van die kerk en die sending van die kerk. Volgens Van Gelder het die amptelike en institusionele karakter van die agtiende- en negentiende-eeuse kerk in die protestantse deel van Europa dit moeilik gemaak om werklik aan die sendingopdrag van die kerk getrou te wees. Die gevolg hiervan was die ontstaan van 'n menigte sendingorganisasies langs die institusionele kerk (Van Gelder & Zscheile 2011:18). Geleidelik het die ongemak met die dichotomie tussen die kerk en die sending egter toeneem.

Die teologiese inset wat aanleiding gegee het tot die ondersoek en hantering van die kerk-sendingspanning en wat uiteindelik gelei het tot die algemene gebruik van die uitdrukking *missionale kerk*, moet volgens Van Gelder teruggespoor word na die dogmatiese werk van Karl Barth en die missiologiese werk van Leslie Newbegin (Van Gelder & Zscheile 2011:26, 36). Die reuse bydrae van Barth lê daarin dat hy 'n nuwe rigting aangedui het vir veral die protestantse teologiese wêreld wat vasgevang was in 'n verlammeende liberalisme.

Die opkoms van die liberale teologie hang saam met die ontruiming van die transendente uit die immanente. In

12. Vergelyk die bespreking in Spoelstra (1989:4–18). In aansluiting by onder andere die gereformeerde teoloog Herman Ridderbos, ontgin Spoelstra die begrip *koninkryk van God* as 'n uitweg uit die teenoormekaarstelling van die independentisme en die kollegialisme. In gehoorsaamheid aan die Woord en onder leiding van die Heilige Gees is die koms van die koninkryk 'n dinamiese gebeurte. Hierdie en soortgelyke pogings gryp vooruit na die reaksie van die missionale verstaan van kerkwees. Hierdie vrae aan die adres van die missionale opvatting van kerkwees kan ook aan die vroeëre pogings tot bemiddeling gerig word.

'n ontmitologiseerde wêreld word dit aan die outonome menslike rede oorgelaat om die fenomeen van geloof te bestudeer, om die Bybel as 'n versameling van historiese geskryfte aan kritiek te onderwerp, om 'n wetenskaplike ondersoek na die historiese Jesus te doen en om die kerk as 'n sosiologiese verskynsel te bestudeer. Binne die missiologie, as onderafdeling van die teologie, lei die situasie van absolute skeiding tussen transendensie en immanensie tot die vraag wie nou juis die eintlik subjek van die sending van die kerk is. Wie inisieer die sending? Vanuit meer liberale kringe kan aangevoer word dat die kerk as instelling self die subjek van die sending is. Binne 'n teologie van godsdienste of 'n sekulêre teologie word die teologiese noodsaak van sending egter uiteindelik onverstaanbaar. Op 'n manier word sending maar net 'n manier om die instelling te bly kontinueer, of ten beste, om humanitêre opheffingswerk in die wêreld te koördineer. Die kerk word sy eie begronding, of moet dit in elk geval probeer wees.¹³ Die keersy van die liberalisme, wat nogtans uitgaan van dieselfde situasie van absolute skeiding van transendensie en immanensie, is die fundamentalisme of fideïsme. Hierdie benadering beantwoord die vraag wie die subjek van die kerk se sending is vanuit die opdrag van Christus aan sy dissipels. Christus het die opdrag gegee en daarom moet die kerk dit eenvoudig doen. Die kerk bly steeds die subjek van die sending, maar dan op grond van gehoorsaamheid aan die opdrag van Christus.

Onder die invloed van die liberalisme het die klassieke trinitariese teologie in onguns verval. Dit is egter nou juis die trinitariese teologie wat deur Karl Barth herontdek is vir sy eie tyd.¹⁴ In die ontwikkeling van sy leerstelling aangaande die Woord van God het Barth teruggegryp na die opvatting van die Drie-eenheid wat eie was aan die westerse teologiese tradisie. Hierdie tradisie plaas meer klem op die substansiële eenheid van die wese van God en poog dan daarna om die gemeenskap van die drie onderskeie Persone te verstaan. In sy herontdekking van die westerse trinitariese tradisie het Barth die klassieke betekenis van *sending* herwin – die Vader stuur die Seun, en die Vader en die Seun stuur die Gees (Van Gelder & Zscheile 2011:26). Ten opsigte van die vraag na die verhouding tussen die kerk en die sending het die belangrike bydrae van Barth daarin gelê dat hy nuwe klem gelê het op die eintlike agent of subjek van die sending. In teenstelling met die vroeëre opvattinge wat die kerk as die subjek van die sending wou sien, het Barth opgemerk dat God self die eintlike subjek van die sending is. Die sending is in die eerste plek die ewige generasie van die Seun van God vanuit die Vader en dan in die tyd, die sending van die Seun van God na die wêreld toe. Die kerk is die liggaam van Christus wat in die Heilige Gees die sending van God self na die wêreld toe voortsit. Dit is duidelik dat hierdie idee van 'n beweging vanaf God na die wêreld toe heelwat potensiaal inhou om verby 'n statiese en institusionele opvatting van die kerk na 'n meer dinamies-kommunikatiewe opvatting te beweeg. Hoewel die term *missio Dei* eers ná die 1952-konferensie van

13. Hierdie selfbegrondende situasie kom ook in daardie postmoderne gestaltes van die kerk voor wat hulleself op die laat-kapitalistiese verbruikerskultuur oriënteer. Kerke word dus organisasies wat met mekaar meeding om hulle 'produkt' sodanig aan te bied dat die meeste geestelike verbruikers aangetrek word.

14. Dit geld veral vir die protestantse teologie. Die herontdekking van die trinitariese teologie vind ook plaas onder leiding van die *Nouvelle Théologie* en katolieke teoloë soos Hans Urs von Balthasar en Karl Rahner.

die Internasionale Sendingraad te Willingen begin gebruik is, moet die teologiese inset daarvoor terughelerlei word na die inset van Karl Barth (Van Gelder & Zscheile 2011:28).

Voordat na 'n bespreking van die meer praktiese invloed van Newbegin oorgegaan word, is dit belangrik om te let op die invloed wat die Duitse teoloog Jürgen Moltmann in gesprek met en in reaksie op Barth op die teologiese selfverstaan van die missionale kerk gehad het. Jones (2011:145) argumenteer dat Moltmann se sosiale verstaan van die Triniteit 'n belangrike bron en aanknopingspunt vorm vir die missionale kerkbeweging se anti-hiërargiese en sterk relasionele opvatting van die kerk. In sy boek, *The church in the power of the Spirit*, skryf Moltmann (1993:19) byvoorbeeld '*The church cannot understand itself simply from itself alone. It can only comprehend its mission and its meaning, its roles and its functions in relation to others.*' Die belangrikste verhouding waarbinne die kerk haarself moet verstaan, is die geskiedenis van die drie-enige God se verhouding met die wêreld. Daarmee saam gaan egter onder andere die verhouding met die geskiedenis van die kerk, die verhouding met die huidige konteks en die verhouding met gelowiges se ervaring van wat dit beteken om te glo (Jones 2011:132). Waarop dit uiteindelik neerkom, is 'n nederige en egalitaristiese siening van die kerk ten opsigte van die res van die wêreld; 'n siening wat ook in alle verhoudings binne die kerk weerspieël moet word.

Newbegin was vir 'n hele aantal jare 'n gereformeerde sendeling in Indië. In 1952 woon hy die Willingenkonferensie van die Internasionale Sendingraad by. Hierdie konferensie in die besonder en Karl Barth se teologie ten opsigte van die sendende God in die algemeen, het 'n formatiewe invloed op sy denke uitgeoefen. Met sy aftrede in 1974 keer Newbegin terug na Engeland en daar kom hy onder die indruk van die mate waarin die kerk uit voeling was met die gesekulariseerde kultuur van Europa. Newbegin het dit as 'n uitdaging gesien om die ontmoeting van die kerk en die kultuur op 'n vars, nuwe grondslag te plaas (Van Gelder & Zscheile 2011:36). In sy missiologie het Newbegin die *missio Dei* in die konteks van 'n hoë Christologie gesien. Hy het dit ook in verband probeer bring met die gedagte van die koninkryk van God. Die kerk moet funksioneer as die hermeneutiek van die evangelie. Die kerk moet met ander woorde 'n teken wees van God se verlossende en herstellende aksie in die wêreld. Waar hierdie hermeneutiek funksioneer, kom die koninkryk van God.

Newbegin se werk saam met die Britse Raad van Kerke in die tagtigerjare van die vorige eeu het uiteindelik aanleiding gegee tot die totstandkoming van die *Gospel and Our Culture Programme* (GOC). Hierdie beweging het spoedig na die VSA versprei onder die naam *Gospel and Our Culture Network* (GOCN). Vanuit die geleedere van hierdie beweging het daar sedert die laaste jare van die twintigste eeu 'n magdom literatuur oor die missionale aard van die kerk verskyn.¹⁵

15. Onder hierdie literatuur is die boek, *Missional church* (Guder 1998), wat die enger fokus van bespreking van Van Gelder se eie studie is. Ander bekende boeke uit hierdie perspektief sluit in *The forgotten ways* (Hirsch 2006) en *Organic church* (Cole 2005). In die Suid-Afrikaanse konteks is belangrike werk al in die negentigerjare deur David Bosch (1991) gedoen om die implikasies van die *Missio Dei* vir die sending van die kerk uit te lig. Hedendaagse gespreksforums rakende die missionale selfverstaan van die kerk is onder andere die Suid-Afrikaanse Genootskap van Gestuurde Gemeentes en die Kruisgewys-publikasie van die Gemeente Dienste Netwerk.

Terwyl die herontdekking van die *missio Dei* en die daaruit voortspuitende dinamiese en sendende identiteit van die kerk as geweldig positief beoordeel moet word, moet daar nogtans vanuit die grondwerk wat vroeër in hierdie artikel gedoen is, 'n aantal kritiese vrae aan hierdie ontwikkeling gestel word. Dit geld ook vir die herontdekking van die dinamies-kommunikatiewe karakter van die kerk as hermeneutiek van die koninkryk binne 'n oorwegend sekulêre kultuur. Terwyl hierdie verwante ontwikkeling eweneens nie op sigself as negatief beskou word nie, moet daar tog indringende vrae daaraan gestel word.

Onbevredigende elemente in die missionale opvatting van kerkwees

Wat die ekklesiologiese en missiologiese lading van die *missio Dei* betref, moet die kwessie van agentskap aan die orde gestel word. Op die vraag wie die primêre agent of subjek van die sending is, sal die missionale kerkbeweging antwoord dat dit die drie-enige God is. Geroep en gestuur deur die Gees van God het die kerk dan 'n soort sekondêre agentskap. Hierdie gedagte word duidelik in formulerings soos die volgende, afkomstig uit die 'Missionale Manifes' (Stetzer & Hirsch 2011) wat deur 'n aantal prominente figure in die missionale kerkbeweging opgestel is:

The church, birthed in the wake of the kingdom, serves as an agent of the King in the 'already and not yet' of the Kingdom by proclaiming and spreading the gospel and living out its implications.

En ook:

The Father sent the Son to accomplish this redemption and sends the Spirit to apply this redemption to the hearts of men and women. Included in God's mission is the *missio ecclesia* whereby He empowers the church for witness and service that leads to witness. Believers are called to share the gospel with people so they can come to know Christ.

Hoewel dit duidelik is dat daar 'n primêre en 'n sekondêre subjek in die sending van die kerk moet wees, is die vraag wat ontstaan tog na die verhouding tussen die primêre en die sekondêre agente van die sending. Is dit 'n instrumentele verhouding, naamlik dat God, die subjek, die kerk as 'n soort instrument gebruik om sy doel te verwesenlik (Hirsch 2008), of is dit eerder 'n soort vennootskap waardeur God die kerk deur die Gees bemagtig? Begin die sending by God, terwyl dit daarna as 't ware in die sending van die kerk oorgaan, terwyl die benaming *missio Dei* as 'n uitdrukking van die oorsprong van die sending bly? Indien laasgenoemde die geval is, sou die kritiese vraag gevra kon word of hierdie siening van die *missio Dei* nie met 'n verskraalde, modernistiese siening van kousaliteit werk nie. In teenstelling met die Aristotelië-Thomistiese denkraamwerk van die hoogskolastiek waarin van effektiewe, materiële, formele en finale kousaliteit sprake is (Oliver 2005:79, 80), is hier slegs van 'n uiterlike oorsaakgevolg kousaliteit sprake (soos een biljartbal wat 'n ander tref en wegstuur, of een afloshardloper wat die stokkie aan die ander oorgee en dan agterbly). Hier sou dus slegs van effektiewe kousaliteit sprake wees, terwyl die ander vorms van kousaliteit wat tradisioneel onderskei is, geïgnoreer

word. Die vraag is dus of so 'n opvatting van die *missio Dei* daarin slaag om in die reïne te kom met die absolute skeiding van transendensie en immanensie wat aan die begin van die moderne tyd gemaak is. Met die absolute skeiding van transendensie en immanensie word ten minste die formele en materiële kousaliteit in der waarheid afgesny en slegs die effektiewe en moontlik die finale gestaltes daarvan bly oor. Dit mag dus wees dat die vervanging van 'n statiese en institusionele verstaan van die kerk deur 'n dinamies-kommunikatiewe opvatting in die lig van die *missio Dei* die verhouding tussen God en die skepping hoogs problematies laat: transendensie en immanensie bly steeds radikaal geskei.¹⁶

Die vraag wat hier gevra word, is of daar nie in die missionale opvatting van kerkwees steeds 'n soort ekstrasisme of afstandelikheid aanwesig is nie. Volgens sodanige opvatting word die kerk gesien as 'n gesant en verteenwoordiger van die koning, maar nie soseer as die liggaam van die Hoof wat (daardeur) in die wêreld aanwesig is nie. Dit is immers nie net 'n geval van gehoorsaamheid aan die groot opdrag, terwyl Jesus self 'in die hemel' is nie; dit is deelname in die sending van God self. Tog kan gevra word waar Jesus Christus volgens hierdie opvatting dan is. In die woorde van Boersema (2011), wat die verval van 'n deelnemende wêreldbeeld beskryf, klink dit soos volg:

The world's real, sacramental participation in God gave way to an external relationship in which God ruled from afar, by means of the absolute freedom of the divine will: God was in heaven; human beings were on earth. Sacramental participation yielded to the extrinsicism of voluntarism. (par. 938)

Die vraag is of die missionale kerkbeweging genoegsaam met die onderliggende filosofies-teologiese werklikheid waarop dit reageer, in die reïne kom. Die volgende opmerking deur Herbert McCabe (1987) vat die voorbehoud wat hier geopper word, raak saam:

God is not a separate and rival agent in the universe. The creative causal power of God does not operate on me from outside, as an alternative to me; it is the creative causal power of God that makes me. (bl. 13)

Die herontdekking van die *missio Dei* in die twintigste eeu gaan terug na die werk van Karl Barth en daarom sal hierdie vrae primêr aan die teologie van Barth gestel moet word. Op sy manier het Barth die ontsaglike uitdaging raakgesien wat deur die radikale skeiding van transendensie en immanensie gestel is. Die manier waarop hy dit wou hanteer, was egter in die vorm van 'n dialektiek, naamlik dat die immanente as 't ware alle selfstandigheid verloor en in die gebeurtenis van die godmens opgeneem word. Die vraag moet egter gevra word of 'n dialektiese bemiddeling van transendensie en immanensie werklik getrou is aan die vorm van die liggaam van Christus wat die kerk is en wat aan ons oorgelewer is.¹⁷

Die ander groot spanningslyn wat deur Van Gelder aangedui word as 'n inset tot die missionale siening van kerkwees, is

16.Vergelyk in hierdie verband die uitstekende artikels van Louis Dupré (2012), 'On the natural desire of seeing God' en Aaron Riches (2012), 'Christology and duplex hominis beatitudo: Re-sketching the supernatural again'.

17.Vergelyk in hierdie verband die bespreking van Barth se metafisika deur John Betz, 'After Barth: A new introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*' (White 2011).

die verhouding tussen die kerk en die gesekulariseerde kultuur van die wêreld. Waar die institusionele kerk nie daarin kon slaag om die kloof te oorbrug wat tussen die kerk en die wêreld ontstaan het nie, probeer die missionale kerk om in die wêreld 'n hermeneutiek van die koninkryk te wees. Ook hier is 'n paar kritiese opmerkings egter aan die orde. In die eerste plek is dit 'n oop vraag of die institusionele en die dinamies-kommunikatiewe kante van kerkwees teen mekaar afgespeel behoort te word. Word die twee kante hierdeur nie juis uitmekaar getrek terwyl dit eintlik na regte bemiddeling behoort te word nie? Om hierdie onvrugbare spanning te analiseer, kan 'n onderskeid gebruik word wat deur die Franse intellektualis Régis Debray gemaak is, te wete die onderskeid tussen oordrag en kommunikasie (Debray 2004).

Volgens Debray is daar in die menslike kultuur die noodsaak aan instellings waardeur die kultuur aan 'n volgende geslag oorgedra kan word. 'n Jonger geslag word deel van 'n instelling en word daardeur gevorm in die leefwyse wat deur die instelling geïnstitusioneeliseer (beliggaam) word. Sonder die stabiliteit van 'n instelling is tradisie, met ander woorde oordrag, nie moontlik nie. Die instelling en die tradisie van die instelling verskaf identiteit. Aan die ander kant is daar in die kulturele lewe van 'n gemeenskap ook die noodsaak aan egte kommunikasie. Dit is nodig dat die lewe van 'n gemeenskap deur kreatiewe uitdrukkings, die viering van verskille en die ervaring van egte kontak met ander vernuwe word. Waar oordrag oor tyd geskied, gebeur kommunikasie intyds, met ander woorde dit gebeur in die oomblik, in die enkele, onherhaalbare gebeure (soos bv. 'n U2-konsert). In die onherhaalbare oomblik van die kommunikasie word egte kontak bewerkstellig. Hierdie twee aspekte van die kulturele lewe word deur Debray geïdentifiseer juis met die doel om te argumenteer dat *albei* noodsaaklik is vir 'n gesonde kultuur.

Die reaksie teen die institusionele kant van kerkwees kan gesien word as 'n reaksie teen die oorbeklemtoning van oordrag ten koste van kommunikasie in die kerk. Waar oordrag ten koste van kommunikasie oorbeklemtoon word, word verval in 'n steriele tradisionalisme (hier moet in gedagte gehou word dat dit juis 'n modernistiese, representerende soort oordrag is waarteen gereageer word). Die instelling verloor werklik kontak met die wêreld waarin dit leef. Dit kan met reg aanvaar word dat hierdie stand van sake in baie van die institusionele kerke van die negentiende en twintigste eeu geheers het – veral in die lig van die absolute skeiding tussen transendensie en immanensie waarvan hier sprake is.

Die teenoorgestelde is egter ook waar. Dit kan gebeur dat kommunikasie ten koste van oordrag oorbeklemtoon word. In so 'n geval word soveel op die enkele, onherhaalbare gebeure van die huidige kulturele oomblik gefokus, dat die positiewe rol van oordrag misken word. So 'n kultuur kan egter nie voortbestaan nie. Dit is gedoem om in die aangesig van die volgende groot kommunikasiegebeure te verdwyn.

Die eerste vraag wat dus in hierdie verband aan die missionale kerk gestel moet word, is of die dinamies-kommunikatiewe kant van kerkwees nie nou ten koste van die oordrag van identiteit oorbeklemtoon word nie. Is die absolute skeiding tussen oordrag en kommunikasie nie juis

'n uitvloeisel van die absolute skeiding tussen transendensie en immanensie nie? Anders gestel: dit is 'n uitvloeisel van die onvermoë om bemiddeling te bedink. Kry die missionale teologie dit wel reg om die bemiddeling tussen oordrag en kommunikasie te bedink?

Die volgende kritiese opmerking aan die adres van die missionale opvatting van kerkwees, het te make met die vraag of die negatiewe gevolge van die absolute skeiding tussen transendensie en immanensie werklik deur hierdie benadering opgelos word. Word die ekwivoke interpretasie van *ekklesia*, waardeur daar 'n absolute skeiding tussen die universele kerk en die plaaslike kerk gemaak word, werklik hanteer? Anders gestel, kontinueer hierdie opvatting nie maar steeds die nominalistiese ontologie waarmee ons aan die begin van die moderne tyd gelaat is nie? Elke plaaslike kerk is volwaardig kerk en in plaas van 'n kontraktuele verband, word die verhouding tussen die plaaslike kerk nou meer in terme van 'n pragmatiese netwerk gesien.

Gepaardgaande hiermee is die vraag of die skeiding tussen die vorm en die inhoud wat in die moderne, institusionele opvatting van kerkwees geïdentifiseer is, werklik deur die missionale opvatting van kerkwees aan bot gebring word. Die vraag kan inderwaarheid gevra word of die skeiding tussen die vorm en die inhoud in die missionale kerk nie tot groter hoogtes gevoer word nie? (Davidson & Milbank 2010: par. 1840 e.v.). In die strewe daarna om 'n hermeneutiek van die koninkryk binne 'n sekulêre kultuur te wees, loop die missionale kerkbeweging die gevaar om die vorm van die opstandingsliggaam van Christus, wat Hy self gegee het om oorgelewer te word,¹⁸ los te laat ter wille van 'n vorm wat vir die sekulêre kultuur verstaanbaar of aanvaarbaar sal wees. Die boodskap van Christus word dan gesien as 'n onliggaamlike inhoud van proposisies. Geloof kom neer op 'n intellektuele aanvaarding van hierdie proposisies tesame met 'n gevoel van afhanklikheid van 'n absoluut transendente God. Die vorm van die liggaam van Christus word binne so 'n benadering bloot toevallig. Die boodskap moet op die beste wyse verpak word sodat dit deur die sekulêre kultuur gehoor kan word. Die gevolg is dat kerke vir motorfietsryers, kerke wat soos koffiewinkels lyk, kerke in winkelsentrums en dies meer ontstaan. Die implikasie van hierdie benadering is dat die beweging van sekularisering wat in die eerste deel van hierdie artikel beskryf is, as 'n voldonge feit gekondoneer word. Die absolute skeiding tussen transendensie en immanensie bly onopgelos. In reaksie op die institusionele paradigma, kontinueer hierdie siening van kerkwees dieselfde gebrekkige filosofiese teologiese keuse (soos wat die postmoderne ten diepste die filosofiese keuse van die moderne kontinueer).¹⁹

Erkenning

Mededingende belange

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

18. Vergelyk Jesus se woorde in Johannes 20:17, 18.

19. Vir 'n goeie bespreking van die postmoderne siening se verbondenheid-in-reaksie op die moderne siening, vergelyk Betz (2006) se artikel, 'Beyond the sublime: The aesthetics of the analogy of being' (deel 2).

Literatuurverwysings

- Alliez, E., 1996, *Capital times – Tales from the conquest of time*, transl. G. van den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Betz, J., 2006, 'Beyond the sublime: The aesthetics of the analogy of being', Vol. 2, *Modern Theology* 22(1), 1–50. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0025.2006.00308.x>
- Boersema, H., 2011, *Heavenly participation – The weaving of a sacramental tapestry*, Eerdmans, Grand Rapids. (Kindle-edition).
- Bosch, D., 1991, *Transforming mission – Paradigm shifts in theology of mission*, Orbis, New York.
- Caputo, J.D. & Scanlon, M.J., 2007, *Transcendence and beyond – A postmodern inquiry*, Indiana University Press, Bloomington.
- Cole, N., 2005, *Organic church*, Jossey Bass, San Francisco.
- Davidson, A. & Milbank, A., 2010, *For the parish – A critique of fresh expressions*, SCM, Londen. (Kindle edition).
- De Lubac, H., 2006, *Corpus mysticum – The Eucharist and the church in the Middle Ages*, G. Simmonds (trans.), University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Debray, R., 2004, *Transmitting culture: Columbia*, transl. E. Rauth, University Press, New York.
- Desmond, W., 2012, *The intimate strangeness of being – Metaphysics after dialectic*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Du Plooy, A., 1982, 'Kerkverband', Th.D.-proefskrif, Fakulteit Teologie, Noordwes-Universiteit, Potchefstroomkampus, Potchefstroom.
- Dupré, L., 1993, *Passage to modernity*, Yale University Press, New Haven.
- Dupré, L., 2012, 'On the natural desire of seeing God', *Radical Orthodoxy – Theology, Philosophy, Politics* 1(1 & 2), 81–94. PMID:PMC1293015
- Gregory, B.S., 2012, *The unintended reformation – How a religious revolution secularized society*, Belknap Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674062580>
- Guder, D.L. (ed.), 1998, *Missional church: A vision for the sending of the church in North America*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Hirsch, A., 2006, *The forgotten ways*, Brazos Press, Grand Rapids.
- Hirsch, A., 2008, *Defining missional*, viewed 12 October 2011, from <http://www.christianitytoday.com/le/communitylife/evangelism/17.20.html>
- Jones, T., 2011, *The church is flat: The relational ecclesiology of the emerging church movement*, The JoPa Group, Minneapolis.
- Kruger, J.P., 2012, 'Transcendence in immanence: A conversation with Jacques Derrida on space, time and meaning', D.Litt. et Phil. thesis, Dept. of Religious Studies and Arabic, University of South Africa, Pretoria.
- McCabe, H., 1987, *God matters*, Cassell, London.
- Milbank, J., 2006, *Theology and social theory – Beyond secular reason*, 2nd edn., Blackwell, Oxford. <http://dx.doi.org/10.1002/9780470694121>
- Moltmann, J., 1993, *The church in the power of the spirit: A contribution to messianic ecclesiology*, Fortress, Minneapolis.
- Oliver, S., 2005, *Philosophy, God and motion*, Routledge, Londen.
- Pickstock, C., 1998, *After writing – On the liturgical consummation of philosophy*, Blackwell, Oxford. PMID:9727910
- Pickstock, C., 2005, 'Duns Scotus: His historical and contemporary significance', *Modern Theology* 21(4), 543–574. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0025.2005.00297.x>
- Riches, A., 2012, 'Christology and *duplex hominis beatitudo*: Re-sketching the supernatural again', *International Journal of Systematic Theology* 14(1), 44–69. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2400.2011.00560.x>
- Spoelstra, B., 1989, *Gereformeerde kerkreg en kerkregering*, Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, Hammanskraal.
- Stetzer, E. & Hirsch, A., 2011, *The Missional Manifesto*, viewed on 11 Oct. 2011, from <http://www.edstetzer.com/missional-manifesto.net>
- Taylor, C., 2007, *A secular age*, Belknap Press, Cambridge.
- Van Gelder, C. & Zscheile, D.J., 2011, *The missional church in perspective – Mapping trends and shaping the conversation*, Baker Academic, Grand Rapids.
- White, T.J. (ed.), 2011, *The analogy of being – Invention of the antichrist or the wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids.