
Semi-mistieke spiritualiteit by Johannes Calvyn en by Abraham Kuyper

Die invloed daarvan tot vandag

Bennie J van der Walt
Skool vir Filosofie
Noordwes-Universiteit
Potchefstroomkampus
benniejvanderwalt@gmail.com

Abstract

Semi-mystical spirituality in John Calvin and Abraham Kuyper; its influence till today

Semi-mystical spirituality has become very popular today. Appealing to their reformed predecessors, some theologians today regard it as an important injection needed for the revitalization of their churches. Others, however, are taking a critical, more negative stance against mysticism. Thus the urgent question to be answered is: Should mysticism, as a part of contemporary spirituality, be accepted by Christians who want to be faithful to the Scriptures?

In order to provide an answer, this investigation develops through the following five sections. It firstly takes a look backwards at the semi-mysticism of John Calvin (1509-1564). Secondly, it focuses on the trichotomist view of the human soul which strengthened the basis for semi-mysticism throughout history. The third section indicates that the semi-mystical thinking of Abraham Kuyper (1837-1920) was based on the same kind of view of the human being – an idea continuing till today. Therefore the next (fourth) part looks at some indications of the revival of a

kind of piety characterised by inner, spiritual experience. The fifth section concentrates on a similar contemporary spirituality, emphasising the need of a close, personal and intimate relationship of Christian believers with God. Throughout the investigation the author's own comments and critique are included to be summarised in a concluding (sixth) part.

1. Inleiding: 'n aktuele vraagstuk met 'n oeroue geskiedenis

Dat daar tans 'n wêreldwye herlewing van 'n belangstelling in mistieke spiritualiteit bestaan, hoef nie hier gestaaf te word nie (vgl. bv. Hollywood & Beckman, 2012, Lamm, 2012 en verder die bibliografie by Van der Walt, 2015). Talle vroeëre mistieke denkers se werke word vandag opnuut vertaal en uitgegee. 'n Voorbeeld is die geskrifte van die bekende Thomas à Kempis in Engels (2003), Afrikaans (2004) en Nederlands (2013). Verskillende internasionale tydskrifte oor onder andere (mistieke) spiritualiteit bestaan reeds.

1.1 Die debat

Die groot vraag – wat meestal nie gestel word nie – is egter of mistiek vir 'n Skrifgetroue gelowige aanvaarbaar kan wees. Die debat hieroor lewer hoofsaaklik vier standpunte op.

Die meerderheid bronne getuig van 'n byna kritieklose aanvaarding van mistieke denke ook vir Christene (vgl. bv. King, 2004 en Van Schaik, 2005). 'n Mistieke inspuiting word selfs aanbeveel vir herlewing in die (veral Westerse) kwynde teologieë en kerke (vgl. 4.7 en 6.1 hieronder).

Ander publikasies is effens versigtiger omdat hulle 'n onderskeid probeer maak tussen goeie en slegte mistiek en eersgenoemde dan aanvaarbaar ag (vgl. Harmless, 2007 en Ross, 2013).

In die geval van 'n moontlike derde houding is skrywers se standpunt nie so duidelik nie (vgl. bv. Nicol, 1989, 2002 en 2004).

'n Vierde groep is van oortuiging dat mistieke denke en belewinge onbybels is en dus verwerp moet word (vgl. bv. die denkers bespreek in Van der Walt, 2015 en 2016).

Sommige van hierdie skrywers vestig verder die aandag daarop dat “mistiek” 'n verslete woord geword het, omdat dit vandag alles en nog wat

moet aandui en daarom 'n nuttelose begrip geword het (vgl. bv. McColman, 2010). Bowendien het ander (bv. Louth, 1999) reeds daarop gewys dat die entoesiasme oor mistiek in baie gevalle slegs 'n projeksie van hedendaagse opvattinge oor mistiek in die verlede is. (Christene in die Middeleeue het hulself byvoorbeeld nie as mistieke denkers nie, maar gewoon as Christene beskou.)

Dit alles beklemtoon die noodsaaklikheid om te besin oor wat oorspronklik met “mistiek” by 'n mens se voorgangers bedoel is. Die fokus word hier beperk tot die gereformeerde tradisie – om uiteindelik 'n antwoord te kan gee op die vraag of “mistiek” in die gereformeerde woordeskat mag bestaan.

Vooraf egter eers iets meer oor die lang geskiedenis van die mistieke denke.

1.2 Enkele historiese bakens

Hier volg net enkele flitse uit die geskiedenis om aan te toon dat hierdie verskynsel al van antieke tye af kom. Die lyn loop onder andere vanaf die Griekse, heidense filosoof, Plato (427-347 v.C.), oor sy Neoplatoniese navolgers, soos Plotinus (205-270 n.C.), na die kerkvader Augustinus (354-430 n.C.), die Rooms-Katolieke teoloog, Cusanus (1401-1464), die hervormer Calvyn (1509-1564), na Kuyper (1837-1920) en ander gereformeerde teoloë en die Christelike filosoof, Dooyeweerd (1894-1977 – vgl. Van der Walt, 2014a). (Vir meer oor hierdie Neoplatoniese invloed op Christendom, vgl. bv. Kok, 1996:82-95, Van Belle, 2014:66-72 en Nelstrop, Magill & Onishi, 2009:23-42.)

Die terugblik in die geskiedenis word nou beperk tot twee belangrike figure in die gereformeerde tradisie, Calvyn en Kuyper, wat breedvoeriger behandel word.

2. Semi-mistiek by Johannes Calvyn (1509-1564)

Teologies is daar reeds massas boeke en artikels oor hierdie hervormer se “teologie” geskryf. Vanuit 'n Christelik-filosofiese hoek, wat die diepere grondslae van Calvyn se lewensvisie kon ontbloot, is ongelukkig heel weinig gepubliseer. Self het die skrywer dieper na die filosofiese basis van sy denke probeer deurdring. (Vgl. Van der Walt, 2009a, 2009b, 2010a, 2010b, en 2014b).

2.1 *Plato gedoop*

Sy bevinding was dat Calvyn sonder twyfel onder invloed van Plato en die Neoplatonisme 'n semi-mistieke denker was. (Oor die feit dat Plato 'n geweldige groot invloed op Christelike denkers dwarsdeur die eeue gehad het, hoef daar geen twyfel te bestaan nie. Vgl. bv. Bos, 1996.) Calvyn het Plato se filosofie probeer doop; hy het probeer om sy heidense semi-mistieke tradisie met Christelike inhoude te vul.

Kortliks gestel, kom semi-mistiek op die volgende neer. Daarin word wel 'n *relatiewe* ondersoek tussen God en sy skepping (die mens ingesluit) gemaak. Maar dit word nie as 'n *radikale* verskil beskou nie. Die grens tussen God en mens lê in die mens self, omdat sy hoëre siel/gees ook goddelik sou wees. Behalwe hierdie hoëre siel bestaan die mens verder uit 'n laere, aardse siel en liggaam. Menswees vorm dus 'n ontiese trigotomie of dieldeling. (Vgl. Vollenhoven, 2000:385-386, 397-398 *sub voce*: “semi-mystiek” en “trichotomie”.)

Die mens sou as gevolg van sy half-goddelike gees of siel (as die beeld van God in die mens beskou) aan God Drie-enig partisipeer of deelhê. God (die Geestelike) daal in Christus en sy Heilige Gees neer na die mens en die mens het die vermoë om (as gevolg van sy semi-goddelike gees) weer na God op te styg en met Hom verenig te word. Hierin speel die kerk en sy sakramente (ook as geestelik of half-goddelik beskou) 'n belangrike rol, terwyl die Heilige Gees dit alles moontlik maak.

Hiermee beland Calvyn egter op die grens van die deïfikasie (vergoddeliking) van 'n deel van die skepping. (Vir 'n goeie oorsig oor die geskiedenis van deïfikasie in die Christelike tradisie, vgl. Christensen & Wittung, 2007.)

2.2 *Duidelik in die “Institusie”*

Calvyn se mistieke ingesteldheid blyk byvoorbeeld duidelik in sy *Institusie* (Calvyn, 1988:941-942). Daar noem hy die eenwording tussen die menslike hart en Christus 'n *unio mystica* op die hoogste vlak. Later verklaar hy ook 1 Petrus 1 vers 4 volgens sy mistieke oriëntasie: Gelowiges sou deel hê aan die goddelike natuur. (Vgl. egter Smedes, 1992 en Starr, 2007). Ook die bekende Middeleeuse mistikus, Bernard van Clairvaux (1090-1135) word verskeie kere met instemming deur Calvyn aangehaal (bv. Calvyn, 1988:742-744). Tumbarello (1994) behandel hierdie ooreenkoms tussen Calvyn en Bernard in besonderhede.

2.3 'n Trigotomistiese mensvisie as vertrekpunt

'n Mens kan Calvyn se soort mistiek slegs verstaan as jy sy mensbeskouing (wat die grondslag vir sy mistiek vorm) begryp. Reeds aan die begin van sy *Institusie* (Calvyn, 1984:286 e.v.) skryf hy dat daar geen twyfel kan bestaan nie dat die mens uit 'n hemelse siel en 'n aardse liggaam saamgestel is. Eersgenoemde noem Calvyn soms "gees" en dui blykbaar die hoogste sielsdeel van sy trigotomistiese mensvisie aan, soos reeds hierbo verduidelik. Dit is die vernaamste deel van die mens, is onsterflik, styg bo die wêreld uit en is dus aan God verwant (vgl. verder Van der Walt, 2009b).

2.4 'n Trigotomistiese siel/gees

Behalwe 'n driedeling tussen liggaam, siel en gees (of hoogste siel) onderskei Calvyn ook 'n driedeling binne die siel of gees (vgl. Calvyn, 1984:299 en 1988:884). As gevolg van Calvyn se onduidelike onderskeid tussen die woorde "siel" en "gees" is dit nie duidelik of dit die laere of hoogste sielsdeel ("gees" genoem) is wat Calvyn verder in drie verdeel nie. Van hierdie drie sielsfakulteite (verstand, wil en gevoel) is laasgenoemde, ook die hart genoem, vir hom egter die hoogste deel. Dit is deur middel van sy hart wat die mens 'n *unio mystica* met Christus kan bereik. (Meer hieroor volg onder afd. 3.)

2.5 Resente bevestigings

Hierdie antropologiese beskouing is in die verlede óf nie deur Calvinistiese teoloë raakgesien nie óf geïgnoreer, omdat Calvyn as 'n suiwer Skriftuurlike denker beskou is. Die hedendaagse klem op spiritualiteit het egter tot gevolg dat nuwere navorsers die mistieke element by Calvyn raakgesien en benadruk het. Hier volg net twee resente voorbeelde.

2.5.1 Julie Canlis

Vir Canlis (2010) is die duidelike Platoniese herkoms van die semi-mistiek en die invloed wat dit op Calvyn gehad het geen probleem nie. Sy herinterpreteer Plato en Calvyn se partisipasie-idee egter as goeie spiritualiteit: 'n intieme, persoonlike verhouding of gemeenskap (*koinonia*) tussen die mens en God. Dit sou die band tussen die transendente God en die mens moontlik maak.

'n Verhouding tussen God en mens veronderstel by hierdie hervormer dat daar twee "pole" in hierdie verhouding is. En van die twee (God en mens) het Calvyn 'n bepaalde visie of idee gehad. God was vir hom die Transendente en die mens het uit 'n semi-goddelike siel en/

of gees en 'n aardse liggaam bestaan. Die verhouding veronderstel dus 'n bepaalde ontologie of werklikheidsvisie.

Volgens Canlis sou Calvin se Gods- en mensidee egter nie iets ontologies nie, maar soteriologies wees. Volgens haar ook pneumatologies, omdat die Gees die brug tussen God en die mens sou bied om hulle eenwording te bewerk. Die verhouding sou volgens Canlis dan nie meer iets onpersoonliks wees soos by Plato nie, maar 'n persoonlike verhouding tussen die mens en die Drie-enige God.

Canlis toon ook aan hoe Calvin se visie op die verhouding tussen mens en God sy visie op die kerk en die sakramente bepaal het. Hulle sou ook half-goddelik wees en kan dus van hulp wees om die menslike siel/gees met God te verenig.

Uit Canlis se hele boek is dit duidelik dat sy Calvin onkrities vanuit 'n hedendaagse relasie- of verhoudingsfilosofie lees in plaas van die ouere – net so onaanvaarbare – “essensialistiese” of ontologiese denke. Sy besef egter nie dat die hele idee van menslike partisipasie of deelhê aan die goddelike (deïfikasie) tog 'n ontologie of werklikheidsvisie veronderstel wat onbybels is nie. Dit kan nie eenvoudig as slegs 'n persoonlike verhouding beskou word nie.

2.5.2 *P.H. Fick*

Volgens Fick (2010) soek die hedendaagse mens na geestelike ervaring of 'n mistieke belewing van God of 'n transendente werklikheid. In die geval van kerklidmate is dit veral in die vorm van 'n intieme verhouding met Christus (*unio mystica cum Christo*). Dit was volgens hom ook 'n sentrale tema by Calvin en ons behoort hierdie skat weer te herontdek en toe te pas om ware gereformeerde spiritualiteit of vroomheid (*pietas*) te realiseer. Dit sou volgens hom ook goed aansluit by die postmodernisme se klem op die ervaring van intieme verhoudings, ware gemeenskap.

So 'n soort spiritualiteit korrigeer volgens Fick die vroeëre rasionalistiese nadruk op die regte leer, omdat dit (die nuwe soort vroomheid) diep, innerlik, persoonlik, ervaringsgerig en uniek sou wees. Calvin het ook tussen die intellek (hoof), wil (hand) en hart (gevoel) onderskei en dit het, volgens Fick, tyd geword dat laasgenoemde (die hart) weer die nodige nadruk ontvang. Dit (die hartsgevoelens) sou ook die “warmer” kant van Calvin gewees het.

Aan die einde van sy artikel (Fick, 2010: 282) blyk dit duidelik dat Fick nog nie panteïsties wil dink nie (d.w.s. dat alles goddelik is nie). Hy maak 'n onderskeid tussen “mistiek” (= die semi-mistiek van Calvyn) en “mistisisme” (= volledige mistiek of panteïsme). Met mistiek is daar volgens hom geen fout nie – dit is gesonde gereformeerde spiritualiteit.

3. Die drieledige siel onder die loep

'n Drieledige *mensbeskouing* is reeds voldoende om semi-mistieke denke tot gevolg te hê (vgl. 2.1 en 2.2 hierbo). 'n Drieledige idee van die *siel* daarby, versterk heelwaarskynlik die semi-mistieke trek. So 'n trigotomie van die siel kan egter ook by ander, nie-mistieke mensvisies soos byvoorbeeld Bavinck voorkom. Hier volg iets meer oor hierdie driedeling in die siel.

3.1 'n Idee met voete dwarsdeur die geskiedenis

Vander Stelt (2005) het nie net aangetoon waar hierdie sielstrigotomie se oorsprong lê nie, maar ook hoe dit die Christelike (en selfs die sekulêre) denke dwarsdeur die eeue beïnvloed het. Die bakermat daarvan is weer die Griekse denkers Plato (vgl. sy drie ideë van die ware, goeie en skone) en Aristoteles. Volgens hulle moes die belangrikste sielsdeel, die intellek (hoof), deur middel van die wil (hand) die emosies (hart) beheer.

Gedurende die Middeleeue is daar 'n stryd gevoer tussen die intellektualiste (bv. Thomas), die voluntariste (bv. Ockham) en die emosionaliste (bv. die talle mistieke strominge, veral aan die einde van die Middeleeue). Die mistieke lyn loop verder vanaf Calvyn na gereformeerde teoloë, soos Kuyper, gedurende die vorige eeu. (Vgl. Vander Stelt, 1973 spesifiek oor Kuyper.)

Die filosoof, Kant, probeer (met sy drie “kritieke”) nog 'n balans tussen die drie sielsdele van intellek (die ware), wil (die goeie) en gevoel (die skone) bewerk. Ander denkers oorbeklemtoon egter net een daarvan, soos die intellek/hoof (bv. Descartes), die wil/hand (bv. Schopenhauer) of die gevoel/hart (bv. Schleiermacher).

Dieselfde driedeling het ook gelei tot verskillende teologieë en kerklike denominasies wat mekaar bestry het (vgl. Bavinck, 1980:31-49). Voorbeelde daarvan is skolastiese objektivisme of ortodoksie (die verstand), praktikalistiese ortopraksie (die hand) en gevoelsgeoriënteerde subjektivisme of piëtisme (met klem op die hart.)

Ook op baie ander gebiede is hierdie driedeling in die menslike gees toegepas. Só byvoorbeeld deur die Calvinistiese denker, J. Woltjer (1849-1917), op die terrein van die pedagogiek. (Vgl. Van der Laan, 2000:187-189 en Nijhoff, 2014:265-268.)

Hoewel die naam van Bavinck ook hier genoem word ten opsigte van 'n driedeling in die *siel*, beteken dit nie dat hy 'n semi-mistieke denker was nie. Die rede (vgl. weer hierbo) is dat hy nie ook 'n driedeling in die *mens* voorgestaan het nie. (Volgens Vollenhoven, 2000:77 en 257 het Bavinck 'n digotomistiese, tweedelige mensvisie in die vorm van 'n subsistensieteorie gehuldig.)

3.2 Fundamentele kritiek

Belangrik is Vander Stelt se kritiek op so 'n mensvisie. Hy verwerp nie alleen in die lig van die Skrif 'n ontiese tweedeling tussen liggaam en siel of 'n driedeling tussen 'n (aardse) liggaam en siel en ('n hemelse) gees nie, maar ook die driedeling in die siel/gees self.

Volgens 'n digotomistiese mensvisie is die “laere” fasette van menswees (bv. die numeriese, ruimtelike, fisies-chemiese en biotiese) as 'n afsonderlike deel van die mens, sy liggaam, beskou. Die “hoëre” menslike funksies (soos die psigiese, logiese, linguale, sosiale, ekonomiese, juridiese, estetiese, etiese en godsdienstige) is weer as 'n ander, afsonderlike komponent gegroepeer en die siel of gees van die mens genoem.

In 'n trigotomistiese antropologie word hierdie groot verskeidenheid menslike vermoëns tot drie afsonderlike komponente gereduseer: 'n aardse liggaam, 'n laere of aardse siel en die hoogste of hemelse siel of gees.

Vander Stelt wys verder daarop dat die drie geestesvermoëns (teenoor die liggaamlike), omdat hulle van half-goddelike afkoms sou wees, as ongeveer ongeskonde deur die sondeval beskou is. Om “geestelik” te wees, sou dus vanselfsprekend iets goed wees. “Spiritualiteit” is van nature onbevlek.

Die Bybel huldig egter 'n totale ander idee oor die mens. Sy hart is nie maar een van die drie onderdele van sy geestelike bestaan nie, maar die diepste dryfkrag in die totale menslike lewe. Die hart, die “kern” van die mens, mag dus nie met een van sy funksies (die psigiese, emosionele of gevoel) geïdentifiseer word nie. En die menslike hart – net soos sy wil en gevoel – is ook nie vanselfsprekend gesond en goed nie – dit kan ook in ongehoorsaamheid weg van die ware God en sy verordeninge gerig wees.

3.3 *Die basiese fout*

So 'n trigotomistiese sielsbeskouing erken dus nie die radikaliteit van die sondeval nie. Dit probeer die goeie, regte *religieuse rigting* tot God in 'n bepaalde gedeelte van die menslike *struktuur* (sy siel of gees) lokaliseer en daartoe beperk. Die mens is egter nie net *gedeelte*lik (wat sy hoëre sielsdele betref) 'n religieuse wese wat vir of teen God moet kies nie. Hy is in *totale* sin 'n religieuse of "geestelike" wese.

Daarom is ook sy geloofslewe of sogenaamde geestelike lewe nie vanselfsprekend goed nie. Bowendien is die geloofslewe (persoonlik en in die kerk) ook net een faset van sy omvattende bestaan *coram Deo*, voor die aangesig van God. Vir die mens is *alles* wat hy dink en doen geestelik van aard. Dit is dus ook nie iets wat by die "gewone" lewe (byvoorbeeld deur die kerk) *bygevoeg* moet word nie. Die *hele* mens en alles wat hy/sy doen is *inherent* geestelik van aard. Alle mense – selfs ateïste – is (anders as stof, plant en dier) geestelike wesens (vgl. Gen. 2:7). Soos reeds gesê, kan die menslike gees egter twee teenoorgestelde rigtings inslaan: in gehoorsaamheid aan die ware God of nie.

3.4 *Gevolgtrekking*

Vir 'n Christen beteken om geestelik te lewe dus nie om met 'n deel van jou menswees met God een te word deur halfpad uit hierdie wêreld te probeer uitstyg nie. Nee, dit beteken in eenvoudige Bybelse taal om deur die krag van die Heilige Gees in staat gestel te word om volgens al God se gebooie *hier op aarde* te lewe – in wat jy ook al dink of watter beroep jy ook al beoefen.

As konkrete voorbeeld uit die gereformeerde tradisie volg nou iets oor die "drie jakkalsies" wat Abraham Kuyper en (terloops) ook Bavinck gepla het – sonder dat hul van die lastigheid ontslae kon raak.

Hulle trilemma was dat uitsluitlike klem op die intellek (hoof) tot intellektualisme lei; oormatige nadruk op die wil (hand) alleen in praktikalistiese aktivisme resulteer; 'n oorbeklemtoning van die gevoel (hart) passiewe, emosionalisme veroorsaak. In die eerste geval staan teorie dan teenoor die minder belangrike praktyk en gemoed. In die tweede geval kry die praktiese daad prioriteit teenoor degradeerde verstand- en gevoelskennis. In die derde geval sal emosionele beleving intellek en aksie oorheers.

4. Kuyper se “drie jakkalsies” of trigotomistiese sielsbeskouing

In sy boekie *Drie kleine vossen* (1901) is die drie lastige jakkalse die hoof, hand en hart. Of anders gestel: intellektualisme, voluntarisme en mistisisme. Waarom noem Kuyper hulle jakkalse?

Kuyper sien ’n gevaar raak: dat ’n mens eensydig op net een van die drie sielsfakulteite die klem sal lê. Ongelukkig besef hy nog nie dat die mens nie ’n digo- of trigotomistiese wese is en ook veel meer fasette vertoon as net ’n liggaam, verstand, wil en emosies. (Vgl. vir die ongeveer vyftien aspekte of menslike modaliteite deur ’n Reformatoriese filosofie onderskei, Strauss, 2014:302-304.)

4.1 Die drie jakkalsies sáám nie ’n probleem nie

Kuyper se oplossing is – ongelukkig – nie dat ’n mens hierdie soort mensvisie as geheel ernstig moet *bevraagteken* nie. Nee, sy oplossing is om die *regte balans* tussen hierdie drie te soek. ’n Keuse vir net een van hulle sou tot ’n ongebalanseerde geloofslewe lei. Volgens Bavinck (1980:39) sou hierdie balans of harmonie tussen hoof, hart en hand juis in die gereformeerde tradisie gevind word. (Dieselfde gedagte vind ons ook by Woltjer, na wie hierbo reeds verwys is.)

Vir sielstrigotomiste is hierdie drie sielsvermoëns egter baie belangrik. Hulle moet die mens in staat stel om God, die wêreld en homself reg te ken deur middel van sy verstand, wil en gevoel. ’n Mens soek en ontdek God dus *in* jou eie verstand, daad of gevoel in plaas van *daarbuite*. Volgens Bavinck is hulle selfs die weg na eie geloofsekerheid!

4.2 ’n Ontwykende balans

Kuyper self kon die drie sielsfakulteite egter nie harmonieer nie. Hy het tydens ’n bepaalde fase gedurende sy eie ontwikkeling aan een van hulle tog die voorrang gegee.

Aanvanklik vind ’n mens by Kuyper ’n sterk skolasties-ortodokse “hoofteologie” waarin die verstand voorop staan. Later word dit ’n “daadteologie” met Kuyper se klem op allerlei Christelike aksies na buite. Maar uiteindelik (in bv. sy *Nabij God* van 1908) neem ’n semi-mistieke “hartsteologie” oor wat ook die hoof en die hand moet beheers.

Bratt (2013:315) skryf tereg dat Kuyper in sy finale fase ’n “Christian mysticism with a Reformed slant” voorgestaan het en skryf oor bogenoemde

ontwikkelingsgang by Kuyper die volgende. Op dieselfde dag wat Kuyper se Antirevolusionêre Party gewen het, het Kuyper ook sy *Drie kleine vossen* (1901) na die drukkers gestuur. Daarin pleit hy (soos reeds hierbo genoem) nog vir 'n balans tussen hoof, hand en hart, hoewel die hand alreeds oor die hoof gewen het. Net sewe jaar later, met die verskyning van *Nabij God* (1908) het die balans egter weer verskuif: "The now former professor gave the head the least regard, and the current prime minister treated the hand of practice with marked ambivalence. The mystical heart took the lead" (Bratt, 2013:315).

4.3 *Die semi-mistieke Kuyper bevraagteken*

Volgens *Nabij God* (1908) sou die hartsgevoel van die mens hom in staat stel om op die mees persoonlike wyse die goddelike te ervaar omdat dit (LW) 'n *verborge* wandel met God (in jou siel of hart) sou wees. Dit sou selfs die toe-eiening van die goddelike wees. Die individuele goddelike siel word volgens hom selfs op God ingeënt. Op hierdie wyse sal ons dus versekerde geloofskennis van God, onself en die wêreld bekom.

'n Mens sou met talle direkte aanhalings uit Kuyper se tweedelige *Naby God* hierdie mistieke denkwysie kon staaf. Ruimte daarvoor ontbreek ongelukkig in 'n beperkte artikel soos hierdie.

Hoewel Kuyper (1998) panteïsme verwerp, besef hy nie hoe naby sy eie semi-mistieke visie daaraan gekom het nie.

Die belangriker vraag is of 'n mens, as alles op hierdie wyse van jouself afhang, ooit geloofsekerheid sal vind. Ek wil argumenteer dat nóg 'n mens se feilbare verstand, nóg jou sondige daade, nóg jou wisselende emosies hoegenaamd sekerheid kan bied. Alleen vertrou op God se verbondsbeloftes kan dit gee.

4.4 *Die mistieke dwaling*

Verwerp hierdie skrywer nou enige verhouding met God? Geensins. Maar wat is dan fout met die semi-mistieke denke wat juis 'n intiem-persoonlike verhouding met God voorstaan om naby Hom te leef? En wat wil ek in die plek daarvan stel?

Soos reeds genoem, lê volgens die semi-mistiek, die skeidslyn nie tussen God en sy *hele* skepping nie. Dit lê in die *mens* tussen sy hemelse siel aan die een kant en sy aardse siel en liggaam aan die ander kant. Eersgenoemde is halfgoddelik en laasgenoemdes kreatuurlik. (Vgl. Vollenhoven, 2000:385-388, 2005a:377-381). Hiermee word ook die begrip *semi-mistiek* duidelik. In die geskiedenis was daar ook die *universalistiese* mistiek van denkers wat

geglo het dat die *hele* mens (siel en liggaam) aan die goddelike verwant is en (veral by die dood) weer met die godheid of goddelike één sou word. *Semi*-mistiek dui daarop dat slegs die hoogste siel of gees van goddelike afkoms sou wees en weer met God één behoort te word.

Volledige mistiek sou dus, soos reeds genoem, op panteïsme neerkom, wat beteken dat *alles* – ook al is daar ’n hiërargiese verskil – goddelik is. Gereformeerde denkers het besef dat so ’n gedagte onbybels is. Daarom word dikwels gesê dat hulle wel ten gunste van mistiek is (bedoelende semi-mistiek), maar teen mistisisme (d.w.s. panteïsme en deïfikasie van die mens).

Die grondprobleem is dus dat die semi-mistiek nie die *radikale* onderskeid tussen God en sy skepping – ’n deurlopende Bybelse gedagte – erken nie. Want: die menslike (hoogste) siel self is iets semi-goddelik. God is egter op geen wyse met sy skepping vergelykbaar of die skepping met God nie. Die mens kan dus nooit eers as ’n half-goddelike wese beskou word nie. In filosofiese taal praat ons van die radikale ontiese verskil tussen God en enigiets van sy skepping.

4.5 Die alternatief

Propageer ek dan ’n verweg, deïstiese god? Nee, want die Bybel leer ook duidelik dat God naby sy skepping is en die mens ook naby God kan lewe. Juis omdat God nie ’n skepsel is, ruimtelik gebonde is nie, alomteenwoordig is, is dit moontlik om iets van sy nabyheid te kan verstaan en belewe.

Hoe kan die mens dan “naby” God leef as Hy bo ruimte en tyd verhewe is, terwyl die mens aan ruimte en tyd gebonde is? Nie in semi-mistieke, *ontiese* sin nie. Dit is in alle geval ’n onmoontlike ideaal. Slegs in ’n *religieuse* betekenis is dit moontlik.

Wat beteken dit presies? God wys duidelik die regte weg in sy Woord aan. Hy het reeds by die skepping ’n verbond met die mens gesluit, wat na die sondeval deur die werk van Christus herstel is tot ’n nuwe verbond. Die mens moet (in sy religieuse verhouding tot God) daarop antwoord deur God se lewenswette te gehoorsaam. (Vgl. Vollenhoven, 2005b:79-102.) Deur sy verordeninge vir menswees te gehoorsaam, leef ons naby Hom, *wandel* ons met Hom soos Henog van ouds (Gen. 5:22 OAV). (Let terloops daarop dat hierdie *wandel met God* van die OAV veel duideliker is as die NAV wat sê dat Henog *naby God* geleef het.)

4.6 'n Oorsaak vir verskillende denominasies

Die *antropologiese* trigotomie gaan, soos reeds verduidelik, ook gepaard met 'n *siels/geestelike* trigotomie. Laasgenoemde bepaal egter nie net die geestelike lewe van die individuele gelowige nie, maar kan ook verskillende kerke (as "geestelike" instellings beskou) tot gevolg hê (vgl. Bavinck, 1980:31 e.v.): Die Roomse Kerk (met klem op die goeie werke van die hand), die Gereformeerd-Ortodokse kerke ná die Reformasie (met nadruk op die suiwer leer van die verstand) en die Piëtistiese kerke (vir wie die gevoelens van die hart die belangrikste was). Dat Bavinck en Kuyper se voorgestelde balans (wat volgens hulle 'n teken van ware gereformeerdeheid sou wees) dan ook nie in ons gereformeerde kerkgeskiedenis gerealiseer het nie, blyk uit die volgende kursoriese oorsig.

Vir eeue (ten minste drie honderd jaar) na die sestiende-eeuse Reformasie verval die gereformeerde tradisie in intellektualistiese gereformeerde skolastiek en word die menslike intellek en dus die regte leer (ortodoksie) deur gereformeerdes voorop gestel. Gedurende die agtiende eeu kom die bevindelike denkers van die Nadere (of Tweede) Reformasie hierteen in reaksie en beklemtoon die innerlike (semi-mistieke) sielelewe (vgl. Van der Walt, 2016). Dit was dié manier waarop jy jouself, die wêreld en selfs God moes ken. Daarteen volg 'n reaksie (in byvoorbeeld die 19e en begin 20ste eeu) deurdat die hand, daad of aksie Christelike geloof sou tipeer (ortopraksie). Vandag is die klem op hoof of hand weereens nie populêr nie, maar lê die klem weer op die hart, gevoel, beleving. Dit gaan om jou innerlike ervaring, jou eie sielelewe, waardeur 'n mens blykbaar tot groter geloofskennis en -sekerheid gebring sou kon word en dus nader aan God sou leef.

4.7 Nog steeds die geval

Hier volg enkele voorbeelde van vroeëre en meer resente semi-mistieke tendense binne die Suid-Afrikaanse kerklike toneel.

In die Rapport van die Deputate Omkeerstrategie vir die Sinode van die Gereformeerde Kerke van SA (Jan. 2015: 428-466) word met die woorde "dink, bekeer en doen – kop, hart en hande" weer teruggeval op hierdie oeroue trigotomie as 'n moontlike sleutel tot herleving in die GKSA.

Die vraag wat by die lees daarvan opduik, is waarop die GKSA in die toekoms die nadruk gaan plaas: Op hoof, hand of hart? Dalk uit reaksie teen koue, rasionalistiese leer-beheptheid, of nuttelose aktivisme nou in die arms val van “warme” gevoelsgodsdienst? Indien gevoelsgodsdienst dié koers word, sal dit nie iets nuuts wees nie – Calvyn en Kuyper het alreeds die rigting aangedui.

In ’n volgende artikel sal op die semi-mistiek van die “oude skrywers” van die Nadere Reformasie se invloed op Suid-Afrikaanse gereformeerde kerke gewys word (vgl. Van der Walt, 2016). Ook die bekende Andrew Murray (1828-1917) se werke getuig van die invloed van die Middeleeuse mistikus, Bernard van Clairvaux. ’n Ander, vroeëre NGK-teoloog, Jonker (1985), skryf later positief oor die mistiek. Nicol (1989, 2002 en 2004) neig sterk in hierdie rigting. Die GKSA-teoloog, Floor (1953), staan simpatiek daarteenoor en nie lank gelede nie word dit deur nog ’n teoloog van die GKSA verdedig (vgl. Fick, 2009:145-151).

Moontlik is een of ander vorm van nuwe (semi-)mistiek ook teenwoordig in veral twee opkomende tendense binne die kontemporêre gereformeerde Christendom ook buite Suid-Afrika (vgl. 6.1). Die eerste is die nadruk op persoonlike, innerlike beleving van die geloof en die tweede die klem op ’n intiem-persoonlike verhouding met God. Agtereenvolgens word elk van hulle nader bekyk.

5. Innerlike beleving, ervaring, bevindelikheid of vroomheid

Die lewensgevoel in veral die huidige Westerse kultuur (vanaf ongeveer die negentigjare van die vorige eeu) word gekenmerk deur ’n besondere groot nadruk op eie belevings en ervarings wat jouself diep raak en soms met ’n baie hoë mate van intensiteit beoefen word. (Vgl. bv. Van der Stoep, Kuiper & Ramaker, 2007.)

5.1 ’n Belangrike aksentverskuiwing

Daar het op lewensbeskoulike gebied dus ’n belangrike verskuiwing plaasgevind. Waar lewensvisies vroeër in redelike argumente omgesit is, maak hulle vandag alleen indruk indien sulke oortuigings jouself persoonlik raak. Jou lewensooruiging moet belééf word.

’n Besondere kenmerk daarvan is dat selfs die liggaamlike en sintuiglike belangrik geword het. Die mens moet intens die lewe geniet deur te voel,

sien, proe, ruik en hoor. Lasch (1979) het alreeds in die vorige eeu oor so 'n narsistiese kultuur geskryf. As gevolg van hierdie rehabilitasie van die liggaamlike is daar besondere belangstelling in byvoorbeeld die emosionele, fisieke gesondheid, die uiterlike, die heersende mode en die viering van elke geleentheid. (Hou maar die media dop.)

'n Ander belangrike kenmerk van hierdie kontemporêre tendens is onder andere dat die individu veel belangriker as die gemeenskap beskou word; die persoonlike, "subjektiewe" is belangriker as vaste, "objektiewe" samelewingsvorme wat vandag met skepsis bejeën word.

5.2 *Invloed op kerke*

Mense se geloofslawe en kerke is nie immuun teenoor hierdie soort lewensgevoel nie, maar word ook daardeur beïnvloed. Dit blyk uit twee voorbeelde. In plaas van die vroeëre nadruk in die kerklike liturgie op orde, dissipline, inhoud en ingetoënheid, val die klem vandag dikwels op afwisseling, veelkleurigheid, vorm en emosionaliteit. Verder word die konfessionele grense tussen kerke van minder belang. Mense soek kerke wat hulle eie behoeftes bevredig. Die kerk self is vir baie ook nie meer so noodsaaklik nie, omdat die verhouding met God op 'n eie, persoonlike vlak beleef wil en kan word.

5.3 *Positief beskou*

Die klem op die liggaamlik-sintuiglike – teenoor die vroeëre klem op die geestelike – is nie noodwendig verkeerd nie. Soos wat vroeër reeds gesê is, moet wel die digotomistiese en trigotomistiese mensvisies agter beide verwerp word.

Verskeie skrywers oor die onderwerp beskou dit ook as 'n gesonde reaksie op die vroeëre, onderdrukkende rasionalistiese dogmatisme en ortodoksie by gelowiges en kerke en 'n strewe na egtheid en outentisiteit. Kerke moet hierdie nuwe lewensgevoel by veral die jeug ernstig opneem.

Omdat ons gevoelslawe 'n inherente deel van ons menswees is, mag hierdie tendens ook nie noodwendig as oppervlakkig afgemaak word nie – die vroeëre intellektualistiese lewensgevoel was nie minder eensydig nie. In Psalm 34 vers 9 staan "*Smaak en sien dat die Here goed is*", of (in die NAV): "*Ondervind en sien self dat die Here goed is*".

Genoemde boek van Van der Stoep e.a. (2007:99 e.v.) handel ook oor gevoel in die Bybel en dui tereg aan hoe baie daar in die Skrif oor die groot verskeidenheid menslike gevoelens geskryf is: emosies soos

hartseer, jaloesie, woede en haat, maar ook van blydskap, vertroue, liefde, geborgenheid en nog baie meer. Veral die Psalms beeld talle menslike ervarings soos aanbidding, lofsegging maar ook eensaamheid, skuldbelydenis en ander klagtes uit.

5.4 Belangrike reserwes

Dieselfde werk van Van der Stoep e.a. (2007:113, 114) beklemtoon tereg ook dat hierdie verskillende menslike gevoelens in die Bybel altyd beskryf word as *reaksies op God se daade* in die mens se lewe. Oor blote, op-sigselfstaande menslike emosies is die Skrifte terughoudend, dit vorm nooit 'n sentrale tema nie.

Hierteenoor, sê die skrywer, is die moderne buitensporige gevoelsbeleving dikwels bodemloos, dit draai narsisties om sigself en het geen grond meer daarbuite nie. Daarom word dit oordryf (alles moet jou 'n "kick" gee), verplat, uitgehol en die gevoelsjag laat 'n mens op die ou end leeg.

Wolters (1992) se onderskeid tussen struktuur en rigting is in hierdie opsig waardevol. Met menslike gevoel, beleving en ervaring – ook op godsdienstige gebied – as sodanig is niks verkeerd nie. God self wil hê dat ons Hom met ons *hele* menswees aanbid en dien – dit is mos hoe Hy ons ook *struktureel* geskep het. Maar die *rigting* van hierdie faset van menswees kan óf tot sy eer óf bloot vir eie bevrediging wees.

5.5 Twee gevaarlike resultate

'n Semi-mistieke soort selfondersoek (om diep in jou eie siel na God te soek) kan twee ongewenste gevolge hê. Jy kan aan die een kant tekens van God se genade diep in jou (half-goddelike) gees vind en mag dus maar selftevrede terugsit. Aan die ander kant kan jou eie sielondersoek 'n negatiewe resultaat oplewer. Jy merk, veral tydens emosionele laagtepunte, geen inwerking van die Heilige Gees nie. Gevoelens (let wel: slegs subjektiewe emosies) van vertwyfeling en diep neerslagtigheid word dan die eindresultaat van so 'n selfondersoek: Is ek werklik 'n kind van die Here?

Altwee hierdie resultate is 'n bewys daarvan dat op 'n heeltemal verkeerde plek na kennis van die grote God, sy wêreld en 'n mens se eie geloofsekerheid gesoek word. Sowel bedrieglike selftevredenheid as diepe onsekerheid is nie wat die Woord van God wil nie.

5.6 *Die regte weg*

Soos wat 'n mens op stormsee jou anker nie *in* jou boot nie, maar *daarbuite* moet gooi, só behoort gelowiges ook buite hulself na sekerheid in God se verbondsbeloftes te soek. Dit is veel belangriker om te weet dat *God* getrou is aan sy verbond en ons baie liefhet as om op *ons* swakke religieuse antwoord op sy liefde staat te maak.

Dit is dus baie belangrik dat 'n mens duidelik sal onderskei tussen jou geloof en jou emosionele stemminge en hierdie twee kante van jou menswees nie verwar nie. Want indien 'n mens se gevoelens die toon aangee, word jou geloofslawe oorwoeker en verval dit tot iets anders, iets psigies. Dan bepaal jou emosionele toestand (versekerdheid of twyfel) hoe dit met jou geloof gesteld is. Dit, terwyl geloof 'n andersoortige en belangriker menslike vermoë as gevoel is.

So 'n duidelike onderskeid beteken natuurlik nie 'n skeiding nie, omdat geloof ook 'n psigiese kant het. Net soos wat, omgekeerd, jou gevoelslawe nooit los van jou geloofslawe bestaan nie.

Saamgevat: 'n Gelowige se verhouding met God sluit wel 'n mens se hoof, hand en hart (of gevoel genoem) ook in – en nog veel meer (vgl. weer Strauss, 2014:301-304) – maar die verhouding word nie deur een van hulle of al drie saam gelei of bepaal nie. Dit moet gelei en gerig word deur die Heilige Gees wat jou in geloof aan God se Woord en wet bind.

5.7 *Die regte soort vroomheid*

'n Verdere gevolg van die tendens onder bespreking is dat dit tot 'n quietistiese, passiewe soort Christelike geloof kan lei. Want iemand wat voortdurend met “navel-gazing” (“self-analysis”, “self-absorption”) besig is, is meestal onbewus van die nood van die veel groter wêreld buite hom/haar. Hierdie Engelse begrip (ek kon nie 'n Afrikaanse ekwivalent daarvoor vind nie) beteken dat 'n mens, soos 'n babatjie, deur jou eie naeltjie (of sielelwe) gefassineer word.

Een van die baie skrywers oor hierdie hedendaagse “vroomheid”, Jones (2014), toon dan ook aan dat so 'n soort spiritualiteit meestal iets *selfgerig* is. Dit kom daarop neer dat 'n mens van die wêreld losgemaak moet word om 'n “transendente” werklikheid te ervaar. As gevolg van die tendens tot wêreldvreemdheid of -ontvlugting, impliseer dit 'n negatiewe soort Christelike “godsdienst”.

Daarteenoor stel Jones dat Christus die weg na ware *pietas* aantoon. Hy was *met* God en *vir* ons. Ons moet aan sý beeld gelykvormig of vernuwe word, want Hy het aan ons kom wys wat dit beteken om weer volledig mens *in* hierdie wêreld te wees; om passievol hier *op aarde* vir God en ons medemens te lewe – op watter plek of tyd in die geskiedenis ons ook al mag wees.

Dit bring ons by 'n volgende, tweede opkomende tendens of neiging, wat heel waarskynlik nou met die voorafgaande saamhang.

6. 'n Intiem-persoonlike verhouding met God

Wat maak mens van die groot klem wat deesdae in Christelike publikasies en preke op 'n persoonlike, selfs intieme, verhouding met God gelê word?

6.1 Voorbeelde

Hier volg net drie ouere en resente voorbeelde. Schaap vertaal en verwerk Kuyper (1997) se *Nabij God* (van 1908) en die Christian Reformed Church (van die VSA en Kanada) publiseer dit, omdat Kuyper se soort spiritualiteit vandag weer as belangrik beskou moet word (vgl. die *Preface*).

Volgens 'n Nederlandse gereformeerde teoloog, Douma (2000), behoort (mistieke) spiritualiteit selfs 'n sentrale plek in die gereformeerde teologie te hê. Volgens hom beteken dit 'n hartstogtelike verlange na God, na gemeenskap met Hom, 'n soeke na die ervaring van sy nabyheid en 'n persoonlike beleving daarvan.

Hierdie soort “spiritualiteit” word tans (2015) ook as terapie vir die herlewing van die Gereformeerde Kerke in SA (GKSA) voorgeskryf. (Vgl. GKSA, 2015.) In die November-uitgawe van *Die Kerkblad* (orgaan van die GKSA) is dit ook deur Hoek (2014) en J.L. van der Walt (2014) gepropageer. Hoewel laasgenoemde skrywer erken dat daar geen sekerheid bestaan oor wat hierdie panasee is of behoort te wees nie, is spiritualiteit nogtans, volgens hom, dié gemeenskaplike faktor wat deesdae al die verskillende kategorieë gereformeerdes tipeer en dus beklemtoon moet word.

Volgens Van der Walt self is die essensie van hierdie spiritualiteit 'n soeke na 'n persoonlike, intieme, diep, innige beleving van gelowiges se verhouding met die Drie-enige God, 'n geestelike dors, 'n brandende verlange na die transendente, die gans andere.

Al die genoemde voorbeelde weerspieël die gees van die huidige tyd. Die afgelope drie dekades al word die internasionale boekemark oorstrom met werke oor spiritualiteit. Maar net soos in die geval van mistiek, bly die werklike betekenis van hierdie modewoord vaag. Of liever moet gesê word dat elkeen sy eie definisie daarvan gee. Selfs die lywige boek – een van die standaardwerke oor die onderwerp – van Waaijman (2002) bevredig nie. Daarom volg hier ’n aantal kritiese oorwegings.

6.2 Die woord self bevraagteken

Waarom juis “spiritualiteit”? Die *hele* mens is immers (soos hierbo reeds verduidelik) ’n “geestelike” wese, met ander woorde iemand wat nie anders kan as om in ’n bepaalde normatiewe *rigting* te lewe in *alles* wat hy/sy dink of doen nie. Volgens die Skrif is die regte geestelike mens egter iemand wat in *alles* deur die Gees van Christus gelei word (Gal. 5:25). Dit sluit ons liggaamlike lewe in (Rom. 12:1)!

Skuil agter die hele idee van spiritualiteit (afgelei van die Latyn *spiritus*) dus nie weer die onbybelse tweedeling tussen liggaam en gees (*spiritus*) nie? En daarby ook die gedagte dat die menslike gees/siel nader aan God sou wees en moet poog om met die goddelike te verenig? Indien dit die geval is, impliseer so ’n visie heel moontlik die hedendaagse herlewing van oeroue, heidense (semi-)mistieke denke in ’n Christelike gedaante.

6.3 Nie vanselfsprekend iets goeds nie

Baie belangrik is verder dat spiritualiteit as sodanig nie iets goed is nie, maar soos enigiets van die mens normatief beoordeel moet word (vgl. weer 3.2 en 3.3 hierbo). Die mens kan (soos alreeds oorvloedig beklemtoon) alleen in die regte verhouding tot God staan indien hy God se verordeninge gehoorsaam. In (J.L) Van der Walt (2014) se bogenoemde artikel word egter nêrens melding gemaak van God se riglyne vir die lewe nie, want in die meeste soorte spiritualiteit speel ’n normatiewe gerigtheid nie ’n belangrike rol nie (vgl. bv. Wainwright, 1981:198 e.v.).

Van der Walt (2014) se “eksegese” (eerder inlegkunde) van ’n paar Bybelse tekste, wat hy ter staving van sy standpunt probeer gebruik, ruik ook na semi-mistiek. Kolossense 2:9-10 sou byvoorbeeld daarop dui dat die lewe van *God in ons wese invloei*. Verskillende tekste oor “Christus *in* ons” word op dieselfde wyse verklaar, terwyl hulle eenvoudig beteken dat ons *deur* Christus se versoeningswerk in God se verlossing deel het. (Vgl. Smedes, 1992.)

Meer vrae moet egter gestel word oor wat 'n mens moet dink van die hedendaagse klem op 'n (intiem-persoonlike) *verhouding* tot God.

6.4 *Verhoudings is nie normatief nie*

Ons verhoudings as Christene teenoor ons medemens en God Drie-enig is ongetwyfeld belangrik. Die tweede vraag is egter volgens watter norme hierdie verhoudings gelei moet word.

'n Verhouding as sodanig is nie 'n *norm* nie, maar dit moet normatief beoordeel word om vas te stel of dit 'n *goeie* of *slegte* verhouding is. Miskien blyk dit die duidelikste uit verkeerde verhoudings soos die volgende. Die verhoudings tussen die beskonkenes van 'n drinkparty; die verhoudings tussen dwelmsmokkelaars en verslaafdes; die verhoudings tussen wellustige kopers en geduldige verkoopsters in 'n bordeel; die verhoudings tussen stellers en delers binne 'n sindikaat.

Hoewel ons hulle almal as *slegte* verhoudings sal beskou, kom selfs van hulle nie heeltemal los van God se verordeninge nie. 'n Bende diewe byvoorbeeld oortree God se gebod deur van ander te steel. Maar hulle onderlinge verhouding (as bende stellers) val uitmekaar wanneer hulle van mekaar begin steel.

'n Verhouding as sodanig is dus nie 'n *norm* nie. Dit is die *gevolg/resultaat* wanneer aan sekere norme beantwoord word of nie. Ons verhouding met God behoort verder ook nie aan ons feilbare, subjektiewe belewinge, getoets te word nie. Presies die omgekeerde is die geval: God stel duidelik sý norme vir ons verhouding met Hom waaraan dit voortdurend beoordeel moet word.

Die heel belangrikste norm waaraan enige verhouding moet voldoen, is God se sentrale, omvattende liefdesgebod. Regte of goeie en verkeerde of slegte verhoudings is die *resultate* van gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan hierdie fundamentele wet.

6.5 *Baie verskillende soorte verhoudings*

Verder (in die derde plek) bestaan daar *verskillende soorte* verhoudings wat duidelik onderskei moet word, omdat die sentrale liefdesgebod veelkleurige gestaltes aanneem. In die geval van my verhouding tot God is dit my omvattende *religieuse* antwoord op sy Woord. In die kerk is dit 'n *geloofsverhouding* tussen medegelowiges in dieselfde God. In my huwelikslewe is dit wedersydse *liefdestrou*. Op politieke gebied moet die liefde die gestalte kry van onpartydige *geregtigheid*. Kerklike verhoudinge is dus nie – soos dikwels gedink word – die enigste “spirituele” menslike aktiwiteit waarin die liefde van die hart gestalte vind nie.

6.6 *Talle reduksies*

Uit die voorafgaande het reeds duidelik na vore gekom hoe menslike reduksies ook die verhouding tot God kan beïnvloed, sodat dit 'n intellektuele, daadwerklike of emosionele relasie van die mens se hoof, hand en hart tot God word. Die geskiedenis lewer egter nog baie meer voorbeelde op van hoe eensydige mensbeskouings ook op die verhouding tot God geprojekteer kan word. Enkele voorbeelde is die volgende.

In 'n moralistiese Christendom is dié verhouding as iets eties beskou; in 'n ryk versierde liturgie neig dit na die estetiese. Die ekonomiese en juridiese kom dalk sterk na vore in die *Heidelbergse Kategismus*, vraag en antwoord 40 (vgl. ook Metz, 1970). Daarvolgens word sonde hoofsaaklik beskou as onbetaalde skuld waarvoor God vergoeding vereis. Om aan God se geregtigheid te voldoen (juridies gekleurde), moes Christus die straf in die plek van die sondige mensheid dra. God se barmhartigheid word as't ware teen die prys van God se geregtigheid in Christus se dood gekoop.

6.7 *Nie individualisties nie*

Dit sou verder (in die vierde plek) verkeerd wees om so 'n *persoonlike* relasie met God (as sodanig iets goeds) individualisties te verstaan. 'n Outentieke band met God moet ook na vore kom in iemand se verhoudings met ander mense. God het die mens nie as 'n losstaande, selfgenoegsame individu geskep nie (vgl. net Gen. 2:18; Rom. 12:3-5; Fil. 2:1-4). Die aanspraak op 'n eie, intieme verhouding met God wat nie bewys word in die regte verhoudings van liefde teenoor die medemens nie, is dus 'n leë, onbybelse gedagte (vgl. bv. Jes. 1:10-17; Jak. 2:14-26 en 1 Joh. 4:20,21), asook God se fundamentele gebod in Matt. 22:37-40 en talle ander plekke in die Bybel.

So 'n eng, versmalde individualistiese verhouding met God beteken, behalwe die reeds genoemde wêreldontvlugting, eenvoudig om ook die kontemporêre sekularistiese lewensvisie te aanvaar. Daarvolgens word, soos reeds genoem, die openbare lewe gesekulariseer (dit sou niks met enige geloof te make hê nie) en godsdiens geprivatiseer (tot die binnekamer en kerk beperk). Dit bots egter met God se eis dat ons hele lewe in sy diens moet staan (vgl. bv. 1 Kor. 10:31 en 1 Tes. 5:23).

6.8 *Nie beperk tot God en mens nie*

Laastens mag ons verhouding tot God – asof dit iets “spiritueel” sou wees – nooit losgemaak word van ons verhouding tot die res van sy skepping (stof, plant, dier) nie. Want God is nie net totaal anders as sy skepping nie, maar – alhoewel vir ons verstand onbegryplik – ook (in religieuse of verbondsin)

intiem daarby betrokke. Hy openbaar Homself en sy verordeninge vir ons ook deur die natuur en kultuur.

7. Slot: wat naby God lewe werklik beteken

Op die voorafgaande bladsye is semi-mistiek en spiritualiteit wat die mens nader aan God wil bring, bevraagteken. Op die keper beskou, behels hierdie lewensbeskouings om uit die skepping te probeer ontsnap om met God één te kan word. As aardse wesens is so iets egter nie net onmoontlik nie, maar bowendien onnodig.

Hoe sal die skrywer ten slotte saamvat wat hy in die plek stel van dit wat hy verwerp het? In 'n neutedop kom dit op die volgende neer (vgl. weer 4.5 hierbo).

Hoe nader 'n mens aan God se hele skepping leef, hoe nader sal hy/sy aan God self lewe. Byvoorbeeld *in* jou beroep of verhouding tot ander mense, stof, plant en dier, en nie *afsonderlik* daarvan nie, leef 'n mens *coram Deo*, voor sy aangesig. Die negatiewe, teenoorgestelde is net so waar: Hoe minder jy vir sý skepping omgee, hoe verder leef jy van Hom af.

Ook die omgekeerde is waar. Hoe meer 'n mens in gehoorsaamheid aan God se liefdesgebod lewe, hoe liewer behoort hy/sy al God se skepele te hê. Indien 'n mens egter nie vir die werk van sý hande omgee nie, is dit 'n duidelike teken dat jy nie in sy teenwoordigheid lewe nie.

Wanneer lewe jy dus naby God? Heel eenvoudig deur, eerstens, in alles in aanbidding tot, in diepe afhanklikheid van en in groot dankbaarheid teenoor Hom te lewe. Tweedens, om volgens *a/* God se gebooie te wandel. Só leef 'n mens in die regte verhouding, baie naby aan die Here. Nie slegs in jou persoonlike stiltetyd of in die kerk op Sondae nie, maar in elke faset van jou lewe – vier-en-twintig uur van die dag, sewe dae van die week, jou hele lewe lank.

Naskrif

Die besinning oor hierdie aktuele vraagstuk vir Christene en kerke is met hierdie kort konklusie egter nie afgehandel nie. Behalwe Van der Walt (2015 en 2016), verskyn daar DV in hierdie reeks van vyf artikels ook nog twee artikels in *Koers*: “Mistiek: van verwarring tot waarheid?” en “’n Reformatories-filosofiese evaluering van hedendaagse (semi-)mistieke spiritualiteit”.

Bibliografie

- A KEMPIS, T. 2003. *The imitation of Christ*. (Transl. by A. Craft & H. Bolton). New York: Dover Publications.
- A KEMPIS, T. 2004. *Die navolging van Christus – rigtingwysers vir die opregte geloofslewe*. (Reds. P. Venter & W. Nicol). Wellington: Lux Verbi.
- A KEMPIS, T. 2013. *Het leven van Jesus Christus, gebeden en overdenkingen*. (Red. J. Koekoek). Kampen: Kok.
- BAVINCK, H. 1980. *The certainty of faith*. St. Catherines, Ontario. Paideia Press.
- BOS, A.P. 1996. *Geboeid door Plato; het Christelĳk geloof bekneld door het glinsterend pantser van de Griekse filosofie*. Kampen: Kok.
- BRATT, J.D. 2013. *Abraham Kuyper; modern Calvinist, Christian democrat*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- CALVYN, J. 1984, 1986, 1988, 1992. *Institusie van die Christelike godsdiens (1559) deel 1-4*. (Vert. deur H.W. Simpson). Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds.
- CANLIS, J. 2010. *Calvin's ladder; a spiritual theology of ascent and ascension*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- CHRISTENSEN, M.J. & WITTUNG, J.A. 2007. *Partakers of the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- DOUMA, J.R. (Jos) 2000. *Veni Creator Spiritus; de meditatie in het preekproces*. Kampen: Kok.
- FICK, P.H. 2009. *Julianus Pomerius as mistikus*. Potchefstroom: Noordwes-Universiteit. (D.Phil. proefskrif.)
- FICK, P.H. 2010. John Calvin and postmodern spirituality. *Koers*, 44 (supplement 3):271-286.
- FLOOR, L. 1953. *Gereformeerde mystiek*. Haarlem: Drukkerij Breemouer.
- GEREF. KERK S.A. 2015. Rapport van die Deputate Omkeerstrategie. In: *Agenda van die Derde Algemene Sinode van die GKSA, Januarie*, 428-461. Noordbrug: Admin. Buro van die GKSA.
- HARMLESS, W. 2007. *Mystics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- HOEK, J. 2014. Gereformeerde spiritualiteit. *Die Kerkblad*, 117(3285):13-14, November.
- HOLLYWOOD, A. & BECKMAN, P.Z. (Eds.) 2012. *The Cambridge companion to Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- JONES, B.D. 2014. *Dwell: Life with God for the world*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity.
- JONKER, W.D. 1985. Die verhouding tussen Christelike geloof en mistiek. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 26(4):409-421.
- KING, U. 2004. *Christian mystics; their lives and legacies*. London/New York: Routledge.
- KOK, J.H. 1996. *Patterns of the Western mind; a reformed Christian perspective*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies/Sioux Center, Iowa: Dordt College.
- KUYPER, A. 1901. *Drie kleine vossen*. Kampen: Kok.
- KUYPER, A. 1908. *Nabij God* (2 dele). Kampen: Kok.
- KUYPER, A. 1997. *Near unto God; daily meditations adapted for contemporary Christians by James C. Schaap*. Grand Rapids, Michigan: CRC Publications.
- KUYPER, A. 1998. The blurring of boundaries. In: Bratt, J.D. (Ed.) *Abraham Kuyper, a centennial reader*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans: 363-402.
- LAMM, J.A. (Ed.) 2012. *The Wiley-Blackwell companion to Christian mysticism*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.
- LASCH, C. 1979. *Culture of narcissism*. New York: Warner Books.
- LOUTH, A. 1999. *The origins of the Christian mystical tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- MCCOLMAN, C. 2010. *The big book of Christian mysticism; the essential guide to contemplative spirituality*. London: Hampton Roads Publishing.
- METZ, W. 1970. "Necessitas satisfactionis"; ein systematische Studie zu dem Fragen 12-14 des Heidelberg Cathecismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus. Zurich: Zwingli Verlag.
- NELSTROP, L., MAGILL, K. & ONISHI, B.B. 2009. *Christian mysticism; an introduction to contemporary approaches*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- NICOL, W. 1989. *Stem in die stilte; 'n werkboek vir Christelike meditasie*. Pretoria: Orion.
- NICOL, W. 2002. *Gebed van die hart; word stil en beleef God*. Wellington: Lux Verbi.
- NICOL, W. 2004. *Die navolging van Christus; rigtingwysers vir die opregte geloofslewe*. Wellington: Lux Verbi.
- NIJHOFF, R. 2014. *De logosfilosofie van Jan Woltjer (1849-1917)*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- ROSS, M. 2013. *Writing the icon of the heart; in silence beholding*. London: Wipf & Stock.

-
- SMEDES, L.B. 1992. Being in Christ. In: McKim, D.K. (Ed.) *Major themes in the Reformed tradition*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans: 142-154.
- STARR, J. 2007. Does 2 Peter 1:4 speak of deification? In: Christensen, M.J. & Wittung, J.A. (Eds.) *Partakers of the divine nature; the history and development of deification in the Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic: 81-94.
- STRAUSS, D.F.M. 2014. Soul and body; transcending the dialectical intellectual legacy in the West with an integral biblical view? *In die Skriflig*, 48(1):296-306.
- TUMBARELLO, D.E. 1994. *Union with Christ; John Calvin and the mysticism of St. Bernard*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- VAN BELLE, H.A. 2014. *Explorations in the history of psychology*. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- VAN DER LAAN, H. 2000. *Jan Woltjer (1849-1917): filosoof, classicus, pedagoog*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- VAN DER STOEP, J., KUIPER, R. & RAMAKER, T. (Eds.) 2007. *Alles wat je hart begeert? Christelike oriëntatie in een op beleving gerichte cultuur*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- VAN DER WALT, B.J. 2009a. Johannes Calvyn (1509-1564) se visie op die werklikheid; 'n Christelik-filosofiese waardering. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):365-396.
- VAN DER WALT, B.J. 2009b. Johannes Calvyn (1509-1564) se mensbeskouing; 'n Christelik-filosofiese waardering. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(3):410-433.
- VAN DER WALT, B.J. 2010a. Calvin and the spiritual trends of his time; the uniqueness of the sixteenth-century Reformation. *In die Skriflig*, 44 (supplement 3):23-46.
- VAN DER WALT, B.J. 2010b. Philosophical and theological influences in John Calvin's thought. *In die Skriflig*, 44 (supplement 3):105-128.
- VAN DER WALT, B.J. 2014a. The Christian philosophy of H. Dooyeweerd (1894-1977). In: Van der Walt, B.J. *At the cradle of a Christian philosophy*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa: 116-158.
- VAN DER WALT, B.J. 2014b. The uniqueness of John Calvin's (1509-1564) "philosophia Christiana". In: Van der Walt, B.J. *At the cradle of a Christian philosophy in Calvin, Vollenhoven, Stoker, Dooyeweerd*. Potchefstroom. The Institute for Contemporary Christianity in Africa:1-46.
-

- VAN DER WALT, B.J. 2015. Johan H. Bavinck in gesprek met Westerse en Oosterse mistiek. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 51(2):131-147.
- VAN DER WALT, B.J. 2016. Die tragiese geestelike odussee van Lourens Ingelse; Anteunis Janse oor die spiritualiteit van die Nadere Reformasie. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 52 (vir publikasie voorgelê).
- VAN DER WALT, J.L. 2014. Omkeerstrategie; die krisis en 'n moontlike oplossing. *Die Kerkblad*, 117(3285):15-17, November.
- VAN SCHAİK, J. 2005. *In het hart is Hij te vinden; een geschiedenis van de Christelijke mystiek*. Zeist: Uitgeverij Christofoor.
- VANDER STELT, J.C. 1973. Kuyper's semi-mystical conception. *Philosophia Reformata*, 38:178-190.
- VANDER STELT, J.C. 2005. "Faculty Psychology" and Theology. In: Kok, J.H. (Ed.). *Ways of knowing in concert*. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press: 45-60.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2000. Semi-mystiek. In: Vollenhoven, D.H.Th. *Schematische Kaarten*. (Reds. Brill, K.A. & Boonstra, P.J.) Amstelveen: De Zaak Haes: 385-388.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005a. Semi-mystiek. In: Vollenhoven, D.H.Th. *Wijzgerig Woordenboek* (Red. Brill, K.A.) Amstelveen: De Zaak Haes: 377-381.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005b. *Isagôgè philosophiae; introduction to philosophy*. Kok, J.H. & Tol, A. (Eds.). Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- WAAIJMAN, C.J. 2002. *Spirituality: forms, foundations, methods*. Leuven: Peeters.
- WAINWRIGHT, W.J. 1981. *Mysticism; a study of its nature, cognitive value and moral implications*. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- WOLTERS, A.M. 1992. *Die skepping herwin; Bybelse grondslae vir 'n reformatoriese lewensbeskouing*. Potchefstroom: Instituut vir Reformatoriese Studie. (Ook in Engels: *Creation regained; biblical basics for a reformational worldview*, 1985 en herdrukke daarna deur Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.)