# Kerkwees in ’n post-sekulêre tyd

***Being Church in a post-secular paradigm***

**J.M. (Koos) Vorster**
Fakulteit Teologie
Noordwes-Universiteit, Potchefstroom
koos.vorster@nwu.ac.za

Koos Vorster

| | |
|---|---|
| **Koos Vorster** het al sy grade aan die destydse PU vir CHO behaal. Dit sluit in ’n DPhil (Kultuurfilosofie) en ThD (Teologie). Hy begin in 1990 doseer aan die Hammanskraalse Teologiese Skool. In 1994 het hy na die PU vir CHO verskuif (later die Noordwes-Universiteit, waar hy tans nog werksaam is as professor (emeritus) in Teologiese Etiek. Sy spesialiteitsveld is die etiek van menswaardigheid en menseregte en die rol wat kerke kan speel in die morele vernuwing van die Suid-Afrikaanse samelewing. Hy het nege boeke en honderd en drie wetenskaplike artikels in geakkrediteerde nasionale en internasionale tydskrifte gepubliseer. | **Koos Vorster** obtained all his degrees from the PU for CHE. This includes a DPhil (Cultural Philosophy) and a ThD (Theology). He started lecturing at the Hammanskraal Theological School in 1990. He moved to the PU for CHE (later the North-West University) in 1994, where he is still working as professor (emeritus) in Theological Ethics. His speciality is the ethics of human dignity and human rights and the role that churches can play in the moral renewal of the South African society. He has published nine books and one hundred and three scientific articles in accredited national and international journals. |


## ABSTRACT

***Being Church in a post-secular paradigm***

*The term “post-secularism” was introduced in a 2004 Television debate between the German philosopher Habermas and Cardinal Ratzinger, the former Pope of the Roman Catholic Church. With this term Habermas ventured to identify a new paradigm in Western thought and social development which testifies to a renewed interest in religion and metaphysics. Several contemporary case studies reaffirm this notion. Zieberts & Riegel (2009:300), amongst others, say that a new, relevant kind of religion is emerging where religion is seen as a source of socio-moral commitment, because it proposes an ethical orientation. According to Cliteur (2010:1) religions are growing. Sigurdson (2010:177) identifies this phenomenon as a “re-enchantment” of society possibly with a reference to the view of the philosopher Taylor (2007:21) that secularism brought about “disenchantment” in the modernist society. In his recent empirical research Martin (2011:105) concludes that this revitalisation of religions is also evident in the Christian religion with certain exceptions in Western Europe. However, he adds that this resurgence does not necessarily imply a new interest in the main ecclesiastical traditions.*

*This new development follows an era in Western Europe where the validity of Theology as a science, the authority of the Bible and ecclesiastical Creeds and Confessions have been questioned to a large extent. Post-Apartheid society in South Africa seems to follow the same route. The attempt by the Theologies of Secularism initiated by Cox (1967) and the Political Theologies of the seventies and eighties of the previous century to address the decline of Christianity did not stem the flow of secularism. How valid is it then to take the notion of an emerging post-secular paradigm seriously and to expect a revitalisation of Churches of the European Protestant tradition in South Africa? And, if so, what are the prerequisites for such a revitalisation? The central-theoretical argument of this research article is that such a change is possible. Churches in South Africa can be enriched by the post-secular paradigm when the confession of the church as the community of believers is revisited and explored in the various major ecclesiastical traditions.*

*The emergence of post-secularism is a valid point of view and can be seen as a result of the post-modernist condition that Lyotard (1991:XXIII) identified in Western culture. Postmodernism scrutinised the dominance of reason and the existence of absolute truths. Spirituality became a plausible feature in modern life as well as the role of religions and religious experience. Post-modernism brought people and their deeper emotional and spiritual needs into view and created the humus for the development of personal identity, deep relations and true humanity.*

*Western Christian Churches in South Africa are thus confronted by a new post-secular reality where people are in search of new answers, forms of worship, ways of relating and experiencing. Institutionalism, formalism and traditions are no longer answering the needs of the new spiritual environment proposed by post-modernism and post-secularism. This research proposes that the communion character of the church should be revisited and utilised in order to create a plausible religious climate for the post-secular society and its needs.*

*The biblical metaphors of the church as the people of God; the body of Christ and the Temple of the Holy Spirit provide the foundation for such a climate. These metaphors emphasise the relational character of the church where people can experience a deep spiritual relation with God and with others. As a witnessing community the church can engage in dialogue with other moral agents in solving the major problems of the modern environment. As a communion of believers the church can function as a therapeutic community where the destitute, the poor and the suffering can find healing and hope by way of entering into living relationships. Furthermore, the church as a community of believers should act as a community of character (Hauerwas 1981:42), which, by way of example, can give moral guidance in the process of strengthening the moral fibre of the post-secular society. It may be possible that a re-assessment of the church as a community can provide the keys to open a new dynamic future for the church. As long as the church can nurture such a sense of community it will be relevant in the post-secular society.*

**KEY WORDS:** Body of Christ, Christian Churches, communion of believers, Lyotard, meta-narratives, modernism, moral community People of God, post-modernism, post-secularism, secularism, Temple of the Holy Spirit, therapeutic community, transcendent

**TREFWOORDE:** Christelike kerke, gemeenskap van die gelowiges, Liggaam van Christus, Lyotard, meta-narratiewe, modernisme, morele gemeenskap, postmodernisme, sekularisme, Tempel van die Heilige Gees, terapeutiese gemeenskap, transendente, volk van God

**OPSOMMING**

In ’n televisiedebat in 2004 tussen die Duitse filosoof Habermas en kardinaal Ratzinger, die voormalige Pous van die Rooms-Katolieke Kerk, is die term *post-sekulêr* aan die orde gestel. Met hierdie term het Habermas gepoog om ’n nuwe paradigma in die Westerse denke en sosiale ontwikkeling, waarin ’n nuwe belangstelling in religie en metafisika na vore kom, te identifiseer. Verskeie kontemporêre gevallestudies bevestig hierdie aanname. Zieberts & Riegel (2009:300), onder andere, beweer dat ’n nuwe vorm van religie besig is om te ontwikkel waarin religie gesien word as ’n onmisbare relevante bron van moreel-gefundeerde sosiale betrokkenheid. Dit is so omdat religie in ’n tyd van morele verwarring gevestigde waardestelsels bied. Hulle kom tot die gevolgtrekking dat hierdie proses nie noodwendig ’n nuwe belangstelling of herlewing van die hoofstroom-tradisionele kerke impliseer nie. Die sentraal-teoretiese argument van hierdie artikel is dat sodanige herlewing van Westerse Christelike kerke in die nuwe opkomende paradigma wel moontlik kan wees. Kerke uit die Westerse Protestantse tradisie in Suid-Afrika kan by die herlewing van godsdiens baat vind indien die belydenis van die kerk as “gemeenskap van gelowiges” weer aan die orde gestel en uitgebou word as ’n sentrale aspek in die verskillende kerkmodelle wat in hoofstroomkerke gehandhaaf word. Die aandag word op die betekenis van die volgende Bybelse metafore gevestig: “Volk van God; Liggaam van Christus en Tempel van die Heilige Gees”. Daaruit word afgelei dat die kerk primêr ’n gemeenskap van mense is. Hierdie gemeenskapskarakter moet ontwikkel word sodat die kerk onderskeidelik kan funksioneer as ’n getuigende gemeenskap in dialoog met ander; as ’n terapeutiese gemeenskap met ’n helende bediening; en as ’n morele gemeenskap wat as voorbeeld kan dien van versoening wat bo sosiale verskille uitreik. Dialoog, ’n helende bediening en versoening kan die relevansie van bogenoemde kerke in die post-sekulêre paradigma verhoog.


**INLEIDING**

Sedert die gesprek op televisie tussen die Duitse filosoof Habermas en die Rooms-Katolieke kardinaal Ratzinger, die voormalige Pous (Habermas & Ratzinger 2005), in Januarie, 2004, het die debat oor die term *post-sekularisme* die verbeelding van baie filosowe, teoloë en sosioloë aangegryp (Habermas 2008:17; en Habermas 2010:18). Die begrip *post-sekularisme* is deur Habermas aan die orde gestel en beskryf die merkbare oplewing van mense se belangstelling in die transendente, die metafisiese en in spiritualiteit. Volgens Cliteur (2010:1) is godsdienste besig om te groei. Sigurdson (2010:177) noem hierdie verskynsel ’n “re-enchantment” (herbekoring) van die samelewing in ’n klaarblyklike verwysing na die filosoof Taylor (2007:21) se beskouing dat sekularisme ’n “dis-enchantment” (ontgogeling) in die lewe van die moderne mens teweeggebring het. In ’n baie onlangse publikasie waarin die gegewens van baie empiriese ondersoeke oor die verskynsel bespreek word, kom Martin (2011:105) tot die bevinding dat die Christelike geloof ook, as deel van hierdie proses, besig is om te groei, behalwe in Wes-Europa.

Zieberts & Riegel (2009:293) het vroeër ’n ander siening oor Wes-Europa die lig laat sien. Hulle baseer hulle eie konklusie op internasionale empiriese data en sê dat daar in Wes-Eurpoa ’n herlewing van die Christelike geloof te bespeur is, en dui aan dat daar verskeie aanwysers is dat godsdienste toeneem in relevansie. Hoewel die nuwe belangstelling, volgens hulle, nie uitloop op groter deelname aan die tradisionele kerke nie, is dit “a new, relevant kind of religion where religion is seen as a source of socio-moral commitment because it proposes an ethical orientation” (Zieberts & Riegel 2009:300).

Die sydelingse opmerking van Zieberts en Riegel oor die bevinding dat die oplewing in die Christelike geloof in Wes-Europa nie lei tot ’n nuwe belangstelling en groter betrokkenheid by

die tradisionele kerke nie, verdien besondere aandag. Dit is belangrik omdat die Europese kerklike tradisies diep ingeweef is in die Suid-Afrikaanse samelewing en omdat gebeure in Europa ook hier neerslag vind. Hierdie opmerking is die fokus van hierdie artikel en die volgende vraag word ondersoek: "Hoe moet die tradisionele Westerse kerke in Suid-Afrika hulleself reformeer om die uitdagings van 'n klaarblyklike opkomende post-sekulêre milieu te akkommodeer en relevant te bly in die uitbou van die Christelike geloof, moraliteit en lewenstyl hier te lande?"[1] Die sentraal-teoretiese argument is dat hierdie kerke meer relevant kan wees as hulle as profetiese gemeenskappe op 'n verduidelikende en betrokke wyse deelneem aan die diskoers oor God, as hulle optree as aktiewe geloofwaardige etiese gemeenskappe in die samelewing, en as hulle kan dien as bewoë terapeutiese gemeenskappe vir soekende en neergeboë mense.

Om die saak te verduidelik, word eers by wyse van 'n sosiale analise enkele opmerkings gemaak oor die invloed van sekularisme op die Westerse Protestantse Christelike kerke in Europa en die neerslag daarvan in Suid-Afrika gedurende die tweede helfte van die vorige eeu. Daarna word die opkoms van die post-sekulêre paradigma as 'n nuwe tendens aan die orde gestel. Ten slotte word die aandag gevestig op die moontlike wyse waarop hierdie kerke hulleself kan reformeer om die nuwe tendens te akkommodeer en steeds relevant te bly in die uitbou van die Christelike geloof, moraliteit en lewenstyl.[2]

## IN DIE GREEP VAN SEKULARISME

Die invloed wat die proses van sekularisme uitgeoefen het, het algaande duidelik geword uit die kerk se verlies aan sosiale betekenis en rol in Westerse samelewings. Kerke het oor die algemeen onder die druk van sekularisme betekenis verloor en al minder mense het hulleself met kerke begin identifiseer. 'n Proses van ontkerkliking het ingetree. Hierdie proses het oor die afgelope ses dekades in Wes-Europa toegeneem en spoel tans oor na die Westers georiënteerde samelewings dwarsoor die wêreld.

Brown (2004:29) en McLeod (2004:3) beskou die sestiger dekade van die twintigste eeu as die draaipunt in mense se assosiasie met die hoofstroom kerke. Met gebruik van verskeie meet-instrumente en met inagneming van 'n verskeidenheid sosiologiese en empiriese ondersoeke

---

1 Hierdie ondersoek spits toe op die invloed van sekularisme op dieSuid-Afrikaanse kerke wat voortkom uit die Westerse Protestantse tradisies. Dit sluit in die drie Afrikaanse kerke uit die gereformeerde tradisie en die Lutherse, Anglikaanse en Metodiste kerke. Binne hierdie tradisies in Suid- Afrika is daar 'n besliste agteruitgang in kerklike lidmaatskap en betrokkenheid. (Vorster 2013:154). Navorsers soos Hofmeyr (2005:385) en Metogo (2006:7-8) beweer dat Pentekostalistiese groepe sowel as die Afrika Independentistiese groepe wel groei toon, maar vanweë die gebrek aan wetenskaplike empiriese navorsing in hierdie verband is die bewering moeilik om te toets. Hierdie godsdienstige tradisies is egter nie deel van die reikwydte van hierdie artikel nie. Die invloed van sekularisme op die Rooms Katolieke tradisie in Europa word egter ook beskryf omdat dit perspektief gee op wat tans met gods-diens in Europa aan die orde is.

2 Die paradigmaskuif van 'n sekulêre na 'n post-sekulêre milieu, het die skrywer reeds in 'n vorige artikel uitvoerig bespreek en verduidelik (Vorster 2012b). In hierdie artikel sal na daardie navorsing verwys word sonder om dit weer breedvoerig te bespreek. In 'n ander artikel het die skrywer die eise wat sekularisme aan Christelike etiek stel, behandel (Vorster 2012a). Uiteraard moet sommige gegewens wat in laasgenoemde artikel gebruik is hier weer opsommend aan die orde gestel word ter wille van die vloei van die argument in hierdie artikel. Die resultate van resente navorsing oor die proses van sekularisme en ontkerkliking in Wes-Europa is egter by hierdie sosiale analise bygewerk om 'n beeld te gee van die nuwe milieu waarin kerke hulleself vandag bevind. Teen hierdie agtergrond word dan aandag gegee aan die moontlike uitkoms vir Westerse Protestantse kerke in Suid-Afrika in 'n era van sogenaamde "post-sekularisme".

betoog Brown dat Brittanje in die sestigerjare meer sekularisme beleef het as in die vorige vier eeue saam. Nooit voorheen het aanwysers so duidelik aangetoon dat religiositeit drasties val nie en nooit voorheen was die dalende lyn so skerp nie. Hierdie proses het in die dekades daarna voortgeduur en is tans nog aan die gang. Sedert 1963 het Brittanje volgens hom die “brave new world” van sekularisme geword en is dit tans nog. Vir die godsdienshistorikus is daar dus nie ’n belangriker periode as die sestigs nie. Hy skryf die draaipunt toe aan die opkoms van die populêre kultuur. Die data wat hy aanbied, is oortuigend genoeg om sy argumente te steun (Brown 2004:31). Hieruit blyk dat veral jongmense se verbintenis tot kerklike aktiwiteite ernstig afgeneem het.

Brown (2004:34) toon verder aan dat die invloed van godsdiens in Brittanje laer gedaal het as in die Rooms-Katolieke lande in Europa en veel laer as in die VSA. Mense het die invloed van godsdiens en godsdienstige praktyke in hulle lewens begin reduseer soos blyk uit die drastiese afname in Christelike huwelikseremonies, doop van kinders, Sondagskool- en erediensbywoning. Die tendens is nog meer opmerklik in die volgende generasie. Daar kan, volgens hom, selfs gepraat word van ’n “mass dissolution” van geloof en godsdiens in Brittanje sedert die sestiger dekade. Die resultate van Brown se ondersoek is belangrik om te oorweeg veral omdat die Verenigde Koninkryk groot invloed uitoefen in ander dele van die wêreld. Met ’n goed ontwikkelde en omvattende media en toegang tot die res van die wêreld asook die globalisering van die Engelse taal, word hierdie sekularisme wêreldwyd uitgedra. Suid-Afrika lê ook deeglik ingebed in hierdie invloedsfeer.

In die Lutherse tradisie het die kerk sedert die Reformasie skouspelagtige groei getoon en groot invloed op die Duitssprekende gemeenskappe uitgeoefen. Die invloed het oor ’n groot deel van Europa versprei en diep ingedring in die lewens van mense en die algemene moraal. In sy historiese oorsig hieroor het Vloemans (1954:168) aangetoon dat die Lutheranisme sedert die Reformasie in Duitsland ongeletterdheid feitlik geheel en al uitgeskakel het en die Duitssprekende gemeenskappe godsdienstig, kultureel, maatskaplik en polities ontwikkel het. Die Lutherse kerk was dinamies betrokke by hierdie proses. Luther se stem het ook wye positiewe reaksie buite die Duitssprekende wêrelddele ontlok. Teologie in Duitsland het besondere hoogtes bereik en wyd invloed oor die hele Wes-Europa uitgeoefen. In 1967 het Moltmann (1967:305) egter opgemerk dat hierdie proses tot ’n einde gekom het en dat die kerk nie meer die invloedsfeer van die samelewing is nie. Volgens hom het die vinnige ontwikkeling van die industriële samelewing die historiese positiewe interaksie tussen kerk en samelewing versteur. Die Lutherse kerke het hulle plek as die lewensbepalende invloedsfeer in die samelewing verloor.

Bo en behalwe Moltmann se opmerkings moet egter ook in gedagte gehou word dat sommige Lutherse kerke met hulle steun aan die Nasionaal-Sosialisme en Hitler se oorlogspoging die kerk in ’n groot vertrouenskrisis geplaas het (Praamsma 1981:145). Die lewe van Bonhoeffer, soos beskrywe in die werk van Metaxis (2010), gee duidelik blyke van die Rykskerk se pro-Nazi sentimente. As gevolg van die opkomende sekularisme en die teleurstelling in die kerk het al hoe meer mense die nodigheid van kerklike betrokkenheid begin bevraagteken. Ontkerkliking en protes-ateïsme het begin toeneem. Die proses van sekularisasie het twee golfslae. Die eerste is die verskynsel van buite-kerklike Christene (Sölle 1967:117). Daarmee word bedoel dat mense wat die kerk verlaat het nie noodwendig die Christelike geloof prysgegee het nie, maar dat hulle deelname aan die kerklike aktiwiteite nie meer beskou het as nodig vir die opbou en uitlewing van hulle geloof nie. Hulle was dus nog Christelik, maar buite-kerklik. Die geslag wat hulle gevolg het, het egter ook die Christelike oortuiging prysgegee. Hulle is dus nie-christelik en nie-kerklik. Die Lutherse kerke, wat eens die kragtige stimulant van Christelike kultuur in Duitssprekende Europa was, het invloed in hierdie gemeenskappe verloor (Nordstokke 1992:479; Martin 2011).

Dieselfde tendense het duidelik geword in die Rooms-Katolieke tradisie in Wes-Europa. Waar

die Rooms-Katolieke kerk in die ontwikkelende wêreld gegroei het en toenemende invloed uitgeoefen het, het hierdie tradisie se invloed in Europa getaan. Deur die eeue heen het die Rooms-Katolieke kerk deur periodes van stagnasie en ontwikkeling gegaan en het die kerk groot invloed in die Westerse kultuur uitgeoefen. Die Verligting het hierdie invloed egter getemper. 'n Kerk met baie ou rituele en 'n lang tradisie van outokratiese besluitneming en antieke gebruike het dit moeilik begin vind om die moderniserende wêreld met die ontwikkelende kritiese denke en makro-etiese vraagstukke aan te spreek. Die Vatikaanse konsilies het hierdie probleme probeer aanspreek, maar eintlik net daarin geslaag om die skeiding tussen die Rooms-Katolieke etos en die Westerse samelewing te vergroot. Die eerste Vatikaanse Konsilie (1870) het die rewolusies wat die Verligting veroorsaak het, sterk teengestaan en veroordeel. Die Tweede Vatikaanse Konsilie was meer akkommoderend (Berger 1999:4). Die Rooms- Katolieke kerk wou homself open vir 'n debat met die sekulariserende wêreld (Conzales 1985:359). Daar is gepoog om met die ontwikkeling van 'n nuwe ekklesiologie die rol van die kerk in die samelewing te versterk (Bosch 1979:184). Verskeie Rooms-Katolieke teoloë het in die lig hiervan nuwe bydraes gelewer in 'n poging om die relevansie van die Rooms-Katolieke teologie in die veranderende wêreld te verhoog (Fierro 1977:182). Hierdie pogings het egter nie die erosie wat sekularisme in die Rooms-Katolieke tradisie in Europa aangebring het, gestuit nie (Berger 1999:10). In 'n demokratiserende wêreld het leerstukke soos die gesag en onfeilbaarheid van die pous en die geykte tradisies nie meer die verbeelding aangegryp nie.

In 1969 reeds het die Rooms-Katolieke godsdiens-sosioloog Schreuder (1969:35) met behulp van die sosio-religieuse teorieë van Weber en Troeltsch vasgestel dat die Rooms-Katolieke Kerk in Europa 'n definitiewe verlies aan funksie en betekenis in die samelewing ondergaan het. Die tradisie se invloed in die politieke sfere in Wes-Europa het getaan en die opvoedkundige en terapeutiese funksies van die kerk is vervang met moderne sosiale instellings en die dienste van die sosiale wetenskappe. Soos die geval in die Lutheraanse tradisie was het Rooms-Katolieke gelowiges ook die noodsaak van die kerklike instituut en kerklike rituele vir die opbou van hulle geloof en inrigting van hulle lewens begin bevraagteken. Runia (1978:13) het reeds in 1978 op hierdie tendens gewys. Hy wys daarop dat 71% van Rooms-Katolieke in Europa in 1963 nog reëlmatig aan die Mis deelgeneem het. Hierdie persentasie het in 1975 tot 50% gedaal. In 'n tweede groep het die persentasie van Rooms-Katolieke wat geglo het aan die leerstuk dat Christus die leierskap van die kerk aan Petrus en daarmee aan die pouslike suksessie oorhandig het van 70% in 1963 tot 42% in 1975 gedaal. Die nuwere empiriese navorsing van Martin (2011) dui aan dat hierdie proses van ontkerkliking in die Rooms-Katolieke kerk en die bevraagtekening van Roomse dogmas in Europa net verder toegeneem het. Die Rooms-Katolisisme het in Wes-Europa sy pre-moderne greep op die samelewing verloor en het tans weinig invloed in die politieke en etiese diskoerse.

Dieselfde tendense is opmerklik in die gereformeerde kerklike toneel in Wes-Europa. Hierdie tradisie het in Frankryk feitlik verdwyn en het in Nederland, tradisioneel die bastion van gereformeerde denke en die verspreider van hierdie tradisie na die Ooste, Suid-Afrika en die Verenigde State, ernstig veld verloor as dit gemeet word aan ontkerkliking, invloed in die openbare sfeer en etiese relevansie. Reeds in 1971 het die Nederlandse sosioloog Dekker (1971:5) bevind dat deelname aan kerklike aktiwiteite deur mense afgeneem het en dat 'n ingrypende verandering in die karakter van godsdienstigheid ingetree het. Die kerk het invloed en betekenis in die samelewing verloor. Waar die kerk in die verlede baie invloed in die lewe van Nederlanders uitgeoefen het, het hierdie stand van sake sedert die sestigerjare van die vorige eeu radikaal verander. Mense het probleme ontwikkel met die tydlose beginsels wat in die kerke verkondig is, met monologiese prediking; met die idee van absolute waarheid en die uniekheid van die Christelike

etiek. Hierdie tendens het Runia (1978:160) reeds in 1978 raakgesien en aangeteken. In die kringe van die gereformeerde Christene is die tradisionele geloofsartikels toenemend bevraagteken omdat die siening ontwikkel het dat dit nie meer die modernistiese mens aanspreek nie en nie meer 'n appèl maak op die rasionele instelling van mense nie. Die kerk is selfs met suspisie bejeën. Die etikus Kuitert (1992:182, 204) het die kerk beskrywe as 'n teleurstelling en as 'n self-genoegsame, arrogante, afdwingende en materialistiese magsinstituut. Volgens hom het hierdie instelling, in die woorde van Nietzsche, die "graf van God" geword. Sekularisme in Nederland het sodanige afmetings aangeneem dat navorsers soos Verboom (1991:115) en Dekker (1991:135) selfs van die "ondergang van God" in Nederland praat.

Verskeie deelnemers aan die 2013-konferensie by die Radboud Universiteit in Nederland oor die oorsake en gevolge van sekularisasie in Nederland, ondersteun so 'n gevolgtrekking. In sy bespreking en vergelyking van die sekularisasie paradigma van Weber en die aanbodteorie in die sekulariseringsproses kom die godsdiens-sosioloog De Graaf (2013:22) tot die gevolgtrekking dat die proses van sekularisme in Nederland onverminderd voortgaan. Hy verwys na verskeie empiriese ondersoeke wat duidelik aantoon dat die tendens voorkom in ontkerkliking en in maatskaplike aksies soos vrywilligerswerk in die burgerlike gemeenskap sowel as in die stempatrone vir tradisionele Christelike politieke partye. Becker (2013:37) deel hierdie siening. Na sy behandeling van die resultate van verskeie empiriese ondersoek gee hy die volgende gegewens. "In 1970 was 60% van Nederlanders nog lidmaat van 'n kerk. In 2010 is hierdie syfer gehalveer tot 30%. Die gemiddelde daling was ongeveer 0.7% per jaar". Dit moet nou waarskynlik geag word dat die aantal kerklidmate sal daal tot 'n baie lae niveau. As rekening gehou word met die gemiddelde daling van 0.7% beteken dit dat die aantal kerklidmate oor die volgende 20 jaar verder sal halveer tot ongeveer 15%. Kerklike statistiek vertoon volgens Becker (2013:38) 'n soortgelyke patroon. Hy behandel die siening dat daar 'n stagnasie in die daling te bespeur is, maar kom dan tot die gevolgtrekking dat "die aanhang van die kerke bly wegsmelt".

Die proses van sekularisasie in Europa, soos dit in Nederland afspeel, spoel ook oor na die Westers-georiënteerde deel in Suid-Afrika. Wat twee dekades opmerklik was in Nederland soos dit toe deur Runia beskrywe is, kom nou ook voor op die Suid-Afrikaanse gereformeerde kerklike toneel. Die debatte oor die sin van monologiese prediking, geloof aan wonders en leerstukke met 'n metafisiese inslag soos die Drie-eenheid van God en die menswording van Christus; sy opstanding, hemelvaart en wederkoms en die gesag van die Bybel word in toenemende mate bevraagteken. Hierdie bevraagtekening vind nie net neerslag in die debatte in die openbare pers nie, maar vind ook plaas in teologiese besinning onder die vaandel van 'n beweging genoem "die Nuwe Hervorming" (Wolmarans 2002:63; Craffert 2002:67). Voorts het Christelike moraal 'n kwynende invloed op die kultuur van hierdie komponent van die Suid-Afrikaanse samelewing. Soos in Wes-Europa begin die verbruikerskultuur die kulturele etos van die gemeenskap domineer. Ontkerkliking vind in al die gereformeerde kerklike tradisies plaas. 'n Vergelykende ondersoek oor religieuse ervaring en kerklike betrokkenheid onder gereformeerdes in Suid-Afrika en Nederland in 1993 het sekere ooreenkomste maar ook merkwaardige verskille aangetoon (Pieterse, Scheepers & Van der Ven 1993:20). Verminderde betrokkenheid in kerklike aktiwiteite, bevraagtekening van konfessies, die kerk se verlies aan betekenis en blote ontkerkliking, soos dit sedert die sestigerjare in Nederland voorgekom het, het ook in Suid-Afrika sigbaar geword. Dat hierdie proses in intensiteit toegeneem het, is duidelik aangetoon in die werke van Muller en Smit (1992:652), Hendriks (1992:7) en (1996:70) en die gereelde opgedateerde informasie wat die Nederduits Gereformeerde Kerk in hulle projek "Kerkspieël" gepubliseer het. Hierdie gegewens toon aan dat die proses van sekularisme onder die Westerse georiënteerde deel van die Suid-Afrikaanse samelewing besig is om toe te neem.

Hoewel die proses van sekularisme die Christelike geloof in geheel in die visier het, is daar veral twee terreine waarop die proses baie negatief ingewerk het. Die eerste is die kerk. Hierdie basiese Christelike instelling het 'n ingrypende funksieverlies ondergaan. Al die aanduiders wat sosioloë gebruik, dui daarop dat al minder mense hulle met die kerk wil assosieer. Die proses van ontkerkliking is veral opmerklik onder jongmense. Getallevermindering het oor die hele Westerse wêreld 'n kenmerk van kerke geword. Voorts word die betekenis van die kerk as morele agent in die samelewing al hoe meer bevraagteken. Die "stem van die kerk" – en daarmee word bedoel, getuienis, prediking en kerklike uitsprake – word nie meer as belangrik beskou nie en selfs met agterdog bejeën. Tweedens het die proses van sekularisme ook die Christelike beskouing van die huwelik en gesin, en wat daarmee saamhang, onder groot druk geplaas. Die beskouing van die huwelik en gesin as 'n fundamentele instelling in die Christelike samelewingsbeskouing, word uitgedaag met die stel van allerlei alternatiewe verhoudings. McLeod (2004:3) is van mening dat die seksuele rewolusie van die sestigerjare die samelewing ontvanklik gemaak het vir allerlei alternatiewe idees oor seksualiteit en die ruimte waarin dit moet plaasvind. Die heteroseksuele monogame huwelik as die geborge ruimte vir gesinsontwikkeling het aansien onder mense verloor en dit is een van die diepste ingrypings deur die proses van sekularisme in die Christelike etos.

## 'N POST-SEKULÊRE ERA? Is God terug?

Met hierdie vraag bevraagteken Van der Beek (2011) nie die bestaan of die alomteenwoordigheid van God nie. Hy bedoel om te vra of God weer deel uitmaak van die moderne mens se spreektaal en lewenswêreld. Anders gestel; is daar 'n omkeer in die proses van sekularisme, soos hierbo beskryf, te sien? Het die groeiende ontkerkliking wat die sekularisme teweeggebring het, afgeplat en soek mense weer na leiding in godsdiens en spesifiek die Christelike geloof? Is die Westerse wêreld op weg na 'n post-sekulêre paradigma waarin godsdiens weer 'n legitieme plek het en die kerk weer iets te sê het vir die rasionalistiese mens? Sommige outeurs soos Tracey (1994:104) meen dat daar 'n herlewing van godsdiens en spiritualiteit op hande is. Die filosoof Cliteur (2012:1) wat 'n sekulêre uitkyk op die werklikheid nastreef en verdedig, meen dat die sekularisme paradigma gefaal het. Hiervoor beroep hy hom op die tese van Stark en Finke.

Daar is selfs outeurs wat die sekularisme argument bevraagteken. Brown (2004:37) meen dat die algemeen aanvaarde idee dat sekularisme die produk is van modernisme al hoe minder steun ontvang onder sosioloë en historici in Brittanje. Hy wys ook op navorsers in die VSA wat die idee, dat stede as gevolg van modernisme gesekulariseer het, verwerp en die mening toegedaan is dat daar eintlik 'n nuwe vitaliteit in godsdiens te bespeur is. Daar moet, volgens hierdie siening, nie meer gepraat word van die agteruitgang van godsdiens nie, maar eerder van godsdienstige verandering. Mense neem nie afskeid van godsdiens nie, maar beleef en beoefen hulle godsdiens op 'n ander wyse en plaas 'n groot premie op waardes wat in godsdiens gegrond is. In terme van die paradigmaleer in historiese navorsing beteken dit die volgende: As sekularisme gesien word as 'n meesterverhaal wat uit die Verligting en die Modernisme gegroei het, dan moet gesê word dat hierdie meesterverhaal gedurende die agtiende, negentiende en twintigste eeue gewysig, opgedateer, gekwalifiseer en verryk is, maar dat dit nou vervang word deur 'n nuwe meesterverhaal waarin godsdiens opnuut 'n belangrike rolspeler is. Ook die meesterverhaal van sekularisme word dus gedekonstrueer (Brown 2004:39).

Dit was egter Habermas (2010:15) wat die debat oor die moontlikheid van post-sekularisme aan die orde gestel het. In die reeds genoemde televisiedebat in 2004 tussen hom en kardinaal Ratzinger, die voormalige pous van die Rooms-Katolieke Kerk, het hy die term *post-sekulêr* bekendgestel. Met hierdie term het Habermas gepoog om 'n nuwe paradigma in die Westerse denke

en sosiale ontwikkeling, waarin ’n nuwe belangstelling in religie en metafisika na vore kom, te identifiseer. Verskeie kontemporêre gevallestudies bevestig hierdie aanname. Zieberts en Riegel (2009:300), onder andere, beweer dat ’n nuwe vorm van religie ontwikkel waarin religie gesien word as ’n onmisbare relevante bron van moreel-gefundeerde sosiale betrokkenheid. Dit is so omdat religie in ’n tyd van morele verwarring gevestigde waardestelsels bied. Hulle kom tot die gevolgtrekking dat hierdie proses nie noodwendig ’n nuwe belangstelling of herlewing van die hoofstroom-tradisionele kerke impliseer nie, maar tog ’n aanduiding is in hierdie rigting. Aan die anderkant interpreteer De Graaf (2013:26) en Becker (2013:40) die resultate van gevallestudies in Nederland só dat dit nie wys op ’n stagnering van ontkerkliking of op ’n herlewing nie. Die diskoers hieroor is egter belangrik en daarom is dit gewens om in hierdie sosiale analise die hedendaagse paradigmaverskuiwing te ondersoek en aan te dui watter implikasies dit vir die beoefening van teologie en etiek het. Die standpunt dat sekularisme verskuif ten gunste van ’n post-sekularistiese paradigma hang ten nouste saam met die paradigmaverskuiwing van modernisme na postmodernisme wat tans in die geesteswetenskappe gedebatteer word. Hieraan het die skrywer hiervan aandag gegee in ’n artikel oor die vraag of die samelewing inbeweeg in ’n post-sekulêre paradigma en derhalwe sal hierdie argumente nie weer herhaal word nie (Vorster 2012b). In daardie artikel is aangedui dat die postmodernistiese mens afskeid neem van die dominansie van die rede en dat die groot meesterverhale van die Westerse kultuur gedekonstrueer word ten gunste van ’n nuwe narratief waarin ervaring, belewenis, spiritualiteit, verbondenheid aan God, mekaar en aan die natuur, relatiewe waarhede en pluralisme sentraal staan. Die opkomende paradigma is nie meer anti-metafisies, soos die modernisme nie, maar heg weer waarde aan godsdiens. Die post-sekularisme paradigma, soos deur Habermas voorgestel en deur sosioloë waargeneem, is dus nie vergesog nie (Vorster 2012b:294). Die bevinding van hierdie navorsing is dat post-sekularisme wel ’n nuwe werklikheid inlui, maar dat dit nie noodwendig ’n herstel van die betekenis van die kerk in die samelewing beteken nie. Hierdie opkomende paradigma bied egter ’n nuwe werklikheid vir kerkwees en in die res van hierdie artikel sal gepoog word om ’n koers aan te dui vir kerke om hulle relevansie in hierdie nuwe milieu te verhoog en om die post-sekulêre mens geloofwaardig aan te spreek.

## DIE KERK AS GEMEENSKAP VAN MENSE

Die gegewens wat die Skrif en die Christelike tradisie oor die kerk bied is omvattend en in die verlede diep nagevors. Hoe hierdie gegewens deur die eeue in kerk-wees beslag gekry het, is goed saamgevat deur Dulles (1987:29) in sy bespreking van die verskillende modelle van die kerk deur die eeue heen. Dat daar verskillende modelle was en is en sal wees, is voor die hand liggend omdat elkeen van hierdie modelle in bepaalde kerklike tradisies vasgelê is en elkeen se ekklesiologiese besinning binne die raamwerk van sy eie tradisie plaasvind. Wat hier gepoog word, is om ’n gemeenskaplike faktor te vind, wat fundamenteel is in die prinsipiële gegewens wat die Skrif en die teologiese tradisies bied en wat as essensieel beskou kan word in die inrigting van kerkwees in ’n post-sekulêre tyd. Hierdie faktor is die kerk as “gemeenskap van die heiliges” en dit word afgelei uit die Apostoliese Geloofsbelydenis, wat die credo is van al die kerklike tradisies. Dit is veelseggend dat die belydenis van die kerk opgevolg word met die belydenis: “Ek glo aan die gemeenskap van die heiliges”. Daarmee word gesê dat die kerk ’n gemeenskap is van mense wat sigbaar funksioneer in diens van die Here. Niks méér word bely nie. Latere belydenisse wat binne die verskillende ekklesiologiese tradisies ontstaan het, het hierdie basiese belydenis ingeklee met meer detail wat deur daardie tradisies as belangrik geag is.

Die prinsipiële gegewens wat die Skrif oor die kerk bied, word ook ingeklee rondom die idee van gemeenskap van gelowiges en van die nuwe verhoudinge wat Christus tot stand bring. In

hierdie verband kan gewys word op die drie fundamentele metafore van die kerk en die wyse waarop ander beskrywinge van die kerk hierop voortbou, naamlik volk van God; liggaam van Christus en tempel van die Heilige Gees.

Die eerste metafoor is die beskrywing van die kerk as die *volk van God.* Die uitdrukking *volk van God* het 'n Ou Testamentiese agtergrond. Die volk van Israel is so beskryf vanweë sy besondere verhouding met God (Deut. 14:2), wat 'n unieke wyse van lewe en diens geïmpliseer het (Deut. 26:16-19). Met Israel het God sy verbond gesluit (Gen. 17) en hom afgesonder van die ander volke omdat sy volk aan Hom behoort (Lev. 20:26). Die woorde wat hiervoor gebruik is, het die volk van God in die Ou Testament beskrywe as 'n kultusgemeenskap en as 'n samekoms van mense, soos byvoorbeeld by Sinai (Deut. 5:22) en by die inwyding van die Tempel (1 Kon. 8:22).

Küng (1992:107) is van mening dat die Ou Testamentiese begrip die denke oor die kerk in die Nuwe Testament wesenlik beïnvloed het. Die dissipels het die metafoor op hulleself van toepassing gemaak. Teenoor die ander godsdienstige groepe soos die Esseners en Fariseërs het hulle hulleself beskou as die "ware" en "nuwe" Israel. Küng sien dus 'n historiese simboliese band tussen die uitdrukking in die Ou Testament en dié in die Nuwe Testament.

Bright (1963:71) het egter vroeër reeds aangetoon dat dit oor meer gaan as slegs 'n historiese verband. Die kerk as "volk van God" is vir hom 'n vervulling van wat die begrip in die Ou Testament uitgedruk en beloof het. Die geskiedenis van Israel het benewens hulle gehoorsaamheid, ook dikwels 'n geskiedenis van ontrou en goddeloosheid voorgestel. Tog het God telkens sy verbond met hulle herbevestig. Hoewel hulle geoordeel word en uiteindelik in ballingskap weggevoer word, is daar 'n klein oorblyfsel wat hulle tot God bekeer. Hierdie oorblyfsel is in heilshistoriese, en nie net historiese sin nie, die volk van God. Ridderbos (1969:4) beskryf om dieselfde rede die volk van God in die Ou Testament as die volk wat hulle unieke bestaan en verwagting gevind het in die teokratiese regering van God. Hulle was dus die volk van God se koninkryk wat geleef het met messiaanse heilsverwagting (Vriezen 1966:476).

Met die koms van Christus breek die koninkryk van God deur in die harte van mense uit alle volke, tale en nasies. Hulle wat gelowig reageer op die groot genadige herskeppingsdaad van God, wat buig voor die nuwe Koning, wat die kruis begryp en omhels, hulle word deur die koninkryk in besit geneem. In moderne taal kan gesê word dat hulle burgers of volk van die koninkryk word. Die volk van God in die Nuwe Testament is die openbarings-historiese voortsetting van Israel, die volk van God, in die Ou Testament. Die eenheid lê in Christus en daarom word verskeie Ou Testamentiese benaminge vir die Nuwe Testamentiese kerk gebruik soos: Israel (Rom. 9:6); volk (Tit. 2:14); priesterdom (1 Pet. 2:5, 9); tempel (1 Kor. 3:16); gebou (1 Kor. 3:9) en liggaam (Kol. 1:18). Ook die Middelaarsbenamings van Christus dui op die voortsetting (Theron 1978:42).

Volgens Gassmann (1968:290) wil die metafoor *volk van God* juis die eenheid van die ou en die nuwe verbond beklemtoon. Dit beteken dat die Here sy volk in aansyn roep, lei, regeer en bewaar dwarsdeur die wêreldgeskiedenis. Hierdie versekering lê opgesluit in die metafoor *volk van God*. Die uitdrukking karakteriseer die kerk as ewig, uniek, onvernietigbaar en bo die magte van die geskiedenis verhewe. Die openbaring aangaande die kerk wat deur die metafoor *volk van God* belig word, word verder aangevul met ander benamings, soos uitverkorenes, uitgeroepenes, gelowiges en geliefdes. Al hierdie beskrywende begrippe dui aan dat daar tussen God en gelowiges en tussen gelowiges onderling 'n besondere verhouding bestaan. Soos 'n volk 'n eie etos het, het die kerk as volk van God 'n eie etos wat geleë is in die gemeenskapskarakter. Hierdie gemeenskapskarakter is die vrug van Christus se versoeningswerk.

Die tweede metafoor is die beskrywing van die kerk as *liggaam van Christus*. Die uitdrukking *liggaam van Christus* as beskrywing van die kerk word in die Nuwe Testament dikwels aangetref

(1 Kor. 6:12-20; 10:14-22; 12:4-8; Kol. 1:15-20, 24-27; 3:15; Ef. 1:10,22,23; 2:16; 4:4-16; 5:22,23). Daar is wel verskillende variasies van die begrip. Rom. 12:5 sê byvoorbeeld dat die gelowiges almal "een liggaam in Christus en elkeen afsonderlik lede van mekaar" is. In Ef. 1:23 word die gemeente "sy liggaam" genoem en in Ef. 4:11 word die gemeente beskryf as die "liggaam van Christus". In Kol. 1:18 word van Christus gesê dat "Hy die hoof van die liggaam (is), naamlik die gemeente". Al hierdie variasies het egter dieselfde grondbetekenis, en dit is dat daar 'n noue organiese band bestaan tussen Christus en die kerk en as gevolg daarvan ook tussen die gelowiges onderling. Hierdie grondbetekenis lê opgesluit in die begrip *liggaam*.

Díe woord *liggaam (sooma)* is vir die eerste keer gevind by Homeros en is deur hom in twee betekenisse gebruik, naamlik 'n lewende liggaam en 'n lewelose liggaam, dit wil sê 'n lyk (Schweizer 1971:1024). Die verband waarin Paulus die uitdrukking *liggaam van Christus* gebruik, wys duidelik dat hy nie hier die vleeslike liggaam van Christus bedoel nie. Hy wys op 'n groter entiteit. Hierdie beeldspraak was in sy tyd algemeen bekend want in hierdie betekenis is die begrip *liggaam* ook deur die Gnosisleer, die leer van Plato oor die "polis" en die Stoïsynse filosofie gebruik (Du Plessis 1962:40).

In die Gnosisleer is die kosmos gesien as 'n "liggaam" waarvan elke mens 'n deel is. Plato het die "polis" beskryf as 'n "liggaam" wat soos die menslike liggaam 'n goed georganiseerde geheel moet wees. Die Stoïsynse filosofie het die kosmos ook beskryf as 'n liggaam wat deur 'n godheid deursuur was. Paulus maak gebruik van hierdie beeldspraak, maar hy heg daaraan 'n totaal ander betekenis. Die "liggaam" bestaan vir hom alleen "in Christus". Die gelowiges word in Christus saamgevoeg tot 'n groter entiteit, naamlik die "liggaam" van Christus. Hiervan is Christus die hoof.

Kol. 1:18 werp belangrike lig op die hoofskap van Christus. Die woord wat vir *hoof* gebruik word, dui op die kop van 'n menslike liggaam. Christus is dus nie hoof van die liggaam soos wat iemand hoof van 'n skool of vereniging is nie. Perriman (1990:136) waarsku daarteen dat die metafoor verklaar word vanuit so 'n moderne voorveronderstelling. Paulus gebruik die woord as aanduiding van 'n fisiologies-liggaamlike hoof. Die hoof-liggaam verbondenheid moet dan só verklaar word: net soos die kop en die liggaam van 'n mens onlosmaaklik organies aan mekaar verbind is, so is Christus, die hoof, met die kerk, sy liggaam, verbind. Sonder die kop kan die liggaam nie leef of funksioneer nie. Deur die kop is die ledemate van die liggaam ook aan mekaar verbind. In die metafoor *liggaam van Christus* gaan dit dus primêr om die hegte mistieke verbondenheid van Christus en die gelowiges as die voedingsbron van Christelike spiritualiteit en alle vorme van kerkwees. Ander metafore wat dieselfde saak uitdruk, is die begrip g*emeenskap, bruid van Christus* en *wynstok en lote*.

Die derde metafoor in die Skrif wat op die kerk as gemeenskap dui, is die beskrywing van die kerk as gebou van die Heilige Gees. Op verskeie plekke in die Nuwe Testament word die kerk genoem 'n "gebou van God" (1 Kor. 3:9; 2 Kor. 6:16; Ef. 2:20-22; 1 Tim. 3:15). Christus is die hoeksteen van die gebou (Matt. 16:18; 1 Kor. 3:11; 1 Pet. 2:6) en woon daarin deur die Gees (1 Kor. 3:16; 6:19). Die gelowige beoefen ook priesterlike diens in die "gebou" soos blyk uit die agtergrond van Heb. 13:15; 1 Pet. 2:9 en Open.1:6 (Thiessen 1990:311). Die metafoor het twee belangrike fokuspunte, naamlik dat dit die kerk enersyds beskryf as woonplek van die Gees en andersyds as werkplek van die Gees.

Die gedagte van die kerk as "woonplek van die Heilige Gees" wat in Ef. 2:19-22 belig word, het 'n Ou Testamentiese agtergrond. Die tabernakel in die Ou Testament was simbool van God se teenwoordigheid onder die verbondsvolk. Toe die tabernakel ingewy is, het 'n wolk die tent oordek: "en die magtige teenwoordigheid van die Here het die tabernakel gevul" (Eks. 4:34 en 35). Die tent het saam met die volk getrek en is later in Kanaän in verskillende vorme gevestig totdat die betekenis daarvan oorgedra is op die tempel in Jerusalem (De Vaux 1988:312). Dit het

egter nie beteken dat die Here net tot die gebou beperk is nie. Die gebou was simbool van sy teenwoordigheid en van sy dinamiese regering oor die volk (Vriezen 1966:388).

In die Nuwe Testament word die gelowige, maar ook die gemeenskap van gelowiges, voorgestel as die woonplek van die Gees, hoewel Hy nie net tot hierdie woonplek beperk is nie (Guthrie 1981:748). Hierdie inwoning van die Gees is ’n teken van die volle erfenis wat daar vir die kinders van die Here wag. In die teenwoordigheid van die Gees spreek iets van die aard van die toekomstige koninkryk van God (Rom. 8:23; 2 Kor. 1:22). Dit beteken egter nie dat slegs ’n deel van die Gees teenwoordig is nie. Hy is self volledig teenwoordig (Theron 1978:87). As sodanig is die kerk self ook teken van die volheid wat kom. Die kerk, vervul met die Gees, is in die hede ’n sigbare vooruitskouing van die bedeling wat eenmaal met die wederkoms van Christus gevestig sal word. “The Spirit represents part of the future that is already present” (Cullmann 1956:117).

Die inwoning van die Gees kwalifiseer ook die uniekheid van die kerk. Hierdie uniekheid lê opgesluit in die woord *heilig*. Die kerk is heilig, dit wil sê, anders as die gebroke wêreld. Selfs in sy eie gebrokenheid is die kerk nog uniek die woonplek van die Gees. Juis vanweë sy heiligheid moet dit wat wêrelds is egter uit die kerk geweer word (Van Genderen & Velema 1992:620). Die kerk kan dus getipeer word as ’n andersoortige gemeenskap waarin die sosiale stratifikasie van die samelewing geen plek het nie. Omdat die kerk, vanweë die inwoning van die Heilige Gees anders is as die gebroke wêreld, behoort daar nie ryk of arm, wit of swart, man of vrou, slaaf of vryman, oud en jonk, ryk en arm, verskil in seksuele oriëntasie of enige ander sosiale verdeling in die kerk as besondere gemeenskap te bestaan nie.

Die kerk as unieke gemeenskap is ’n rigtingwyser vir die rol wat die kerk in die opkomende post-sekulêre paradigma kan speel. Die krag van die kerk lê juis in haar gemeenskapskarakter. Watter model van kerkwees ook al deur die onderskeie kerklike tradisies gekies word, die uitdaging lê daarin dat dit so ingeklee moet word dat die gemeenskapskarakter tot volle ontplooiing kom. Wuthnow (1993:32) maak die volgende veelseggende stelling: “The church of the twenty-first century, like that of previous centuries, will probably remain vibrant as long as it can provide people with a strong sense of community.” Die gemeenskapskarakter van die kerk is die sleutel tot ’n effektiewe en dinamiese invloed op die samelewing. In die gemeenskapskarakter van die kerk lê haar sterkpunt. In verdere navorsing oor die toekoms van die kerk in die nuwe werklikheid van post-sekularisme behoort drie sake aandag te kry, naamlik die kerk as profetiese gemeenskap, die kerk as terapeutiese gemeenskap en die kerk as morele gemeenskap. As voorlopige gevolgtrekking word die volgende opmerkings hieroor gemaak.

## GEVOLGTREKKING

Die kerk is en bly ’n profetiese gemeenskap wat moet getuig van Christus en die hoop wat Hy bring. Bright (1977:164) sê tereg: “The church lives, let it be repeated, in her preaching, always has and always will.” Stott (1982:15) huldig dieselfde standpunt met sy stelling: “Preaching is indispendable to Christianity. Without preaching a necessary part of its authenticity has been lost. For Christianity is, in its very essence a religion of the Word of God.” Hierdie oortuiging lewe in ’n mindere of meerdere mate by al die Christelike tradisies. Die vraag is hoe die profetiese getuienis van die kerk ingeklee moet word ten einde die mens in die groeiende post-sekulêre era aan te spreek, veral met die feit in gedagte dat post-sekularisme nie noodwendig dui op ’n terugbeweeg van mense na gevestigde kerke nie.

Daar word in praktiese-teologiese ondersoeke in die lig van moderne wetenskaplike kommunikatiewe bevindings tans baie navorsing oor die aard van prediking gedoen. Baie van die bevin-

dings van die kommunikasiewetenskappe kan inderdaad met groot vrug op die prediking toegepas word. Hieraan word egter nie in hierdie artikel aandag gegee nie omdat dit lê op die terrein van die Praktiese Teologie en daar vanuit dié dissipline reeds waardevolle voorstelle gemaak en toegepas word.

Wat hier bepleit word, is 'n verskuiwing van die hele aanslag van Christelike getuienis van 'n monologiese krities-veroordelende getuienis na dialogiese-verduidelikende betrokkenheid deur die meta-narratiewe van die Skrif toe te pas om vraagstukke van die samelewing aan te spreek. Die getuienis van kerke in die verlede was al te veel konfronterend en apologeties. Dit is nodig dat hierdie getuienis 'n dialoog word met die samelewing om dan vanuit die dialogiese betrokkenheid op 'n solidêre wyse rigting te gee op grond van die Bybelse moraal. Reaktiewe veroordelende uitsprake op grond van kerklike gesag spreek mense met 'n postmodernistiese lewensuitkyk nie meer aan nie. Mense wil deel wees van die vormingsproses van denke en die kerklike getuienis moet deel word van hierdie proses. Kerklike getuienis moet met die mens van vandag saam op weg gaan in die ervaring van die werklikheid. Uiteraard sal dit beskeidenheid verg van kerklike getuienis en 'n terughoudendheid om nie te gou standpunt in te neem oor ingewikkelde hedendaagse lewenskwessies nie. As 'n profetiese gemeenskap kan die kerk op hierdie dialogies-betrokke wyse veel doen om die post-sekulêre mense deur die ingewikkelde werklikheid na God te lei.

Brueggeman (1991:128) noem dat die soeke na meelewing en belewenis 'n kenmerk van die hedendaagse mens geword het. As terapeutiese gemeenskap is die kerk besonder geskik om hierdie soekendes van ons tyd te ondervang en ondersteuning te bied. Edgar (1995:375) gaan selfs so ver as om te pleit vir 'n "post-kerklike teologie" waarin die klem verskuif word van die kerk as 'n struktuur na die kerk as gemeenskapsbelewing. Ook in hierdie verband word die tradisionele instituutmodel nie beskou as doeltreffend in die beantwoording van die mens se soeke na gemeenskap nie. Die tradisionele pastorale dienste van die predikant word in 'n groot mate oorgeneem deur professionele dienste in die gesondheidswetenskappe vanweë groter kundigheid in hierdie wetenskappe. Tog het die kerk as ondersteuningsisteem baie groot waarde, veral omdat dit 'n unieke gemeenskap is waar die sosiale groeperingsnorme van die samelewing nie teenwoordig behoort te wees nie. Mense kan op ondersteunende wyse geakkommodeer word in probleemhantering en die verwerking van droefheid, pyn en bekommernis. Dit blyk dat gemeentes wat van kleingroepbediening gebruik maak hiermee groot sukses behaal soos verskeie ondersoeke aantoon (Hendriks 1992). As gemeenskap kan die kerk dus inderdaad 'n belangrike terapeutiese funksie vervul.

Die belangrikheid van die kerk as morele gemeenskap wat as voorbeeld kan dien vir die sosiale lewe word al hoe meer in die teologiese etiek ondersoek. In die apartheidsera in Suid-Afrika het Bosch (1991:172) baie klem gelê op die rol wat die kerk kan speel as alternatiewe gemeenskap wat as voorbeeld kan dien van effektiewe integrasie oor rassegrense heen as teenvoeter vir apartheid in die Suid-Afrikaanse samelewing. Die etikus Hauerwas (1981:42) noem die kerk "a community of character" wat op die model van Jesus se lewe nie 'n sosiale etiek moet bied nie, maar in sy bestaanswyse 'n sosiale etiek is. In 'n latere werk het hy die gedagte nog verder uitgewerk (Hauerwas 2002:341). Die kerk moet in kerkwees 'n voorbeeld wees van 'n morele gemeenskap. Na sy ervaring van die mistastings van kerke in die era van die Nasionaal-Sosialisme in Duitsland het Moltmann (1990:122) daarvoor gepleit dat die kerk *Exodusgemeinde* (Exodus-kerk) en 'n *Kontrastgemeinschaft* (Alternatiewe gemeenskap) moet wees. Albei hierdie konsepte is belangrik vir die saak wat hier aan die orde is. Die term "Exodus Church" wys op die kerk as die pelgrimsvolk van God (Harvie 2009:34). Dit beteken dat die kerk wat gemotiveer is deur die beloftes van God nooit die slaaf of agent kan word van sosio-politieke strukture en so sy unieke eie-aard kan prysgee nie.

Ook kan die kerk as morele agent nie die oë sluit vir onderdrukkende en onregverdige sosiale strukture wat ideologieë soos rassisme, xenofobie of seksisme huisves nie. As 'n *Kontrastge-*

*meinschaft* is die kerk 'n voorbeeldige gemeenskap wat die versoening in Christus en die liefde wat daaruit voortvloei moet demonstreer (Moltmann 2012). In die bestaanswyse van die kerk moet die moraliteit wat God vereis en wat Christus gedemonstreer het, sigbaar na vore kom. Die kerk as morele gemeenskap het 'n ryk skat van Bybelse etiek wat voorbeeldig in die post-sekulêre tyd uitgestal kan word en waardeur soekende mense na God gelei kan word.

Moontlik kan die herwaardering van die kerk as gemeenskap die sleutel bied om 'n nuwe en ruim bestaansruimte vir die kerk oop te sluit in die ontwikkelende post-sekulêre werklikheid.

## BIBLIOGRAFIE

Becker, J. 2013. Meten, weten en onkerkelijkheid (In Te Grotenhuis, M; Vermeer, P; Kregting, J. & Jansma, J.G. *Ontkerkelijking*, *nou en.....?*. Delft: Eburon, pp. 27-40.

Berger, P. 1999. The desecularization of the world: A global overview. (In Berger, P. *et al. The desecularisation of the World*, *Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans, pp.1-18.

Bosch, D. J. 1991. *Transforming Mission*, *Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Maryknoll.

Bosch, D.J. 1979. *Heil vir die wêreld. Die Christelike sending in teologiese perspektief.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Bright, J. 1973. *The kingdom of God*. *The biblical concept and its meaning for the church*. New York: Abingdon Press.

Brown, C.G. 2004. The secularisation decade: what the 1960s have done to the study of religious history. (In McLeod, H. & Ustorf, W. *eds. The decline of Christendom in Western Europe, 17*50-*20*00. Cambridge: Cambridge University Press, pp 29-47.

Brueggeman, W. 1991. Rethinking Models through Scripture. *Theology Today,* (2):128-138, Julie.

Cliteur, P. 2010. *The Secular Outlook. In Defence of Moral and Political Secularism*. Oxford: Wiley-Blackwill.

Conzales, J.L. 1985. *The story of Christianity*. 2 Volumes. San-Francisco: Harper.

Cox, H. 1967. *De stad van de mens, het levenspatroon van de moderne wereld in theologisch perspectief*. Utrecht: Ambo boeken.

Craffert, P.F. 2002. Die Nuwe Hervorming - wat, waaroor, waarheen? (In Muller, P. red. *Die Nuwe Hervorming*. Pretoria: Protea Boekehuis, pp. 67-87.)

Cullmann, O. 1956. *The Early Church*. London: S.C.M. Press.

De Graaf, N.D. 2013. Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking. Theoretische reflecties en empirische uitkomsten. (In Te Grotenhuis, M; Vermeer, P; Kregting, J; & Jansma, J.G. *Ontkerkelijking*, *nou en.....?* Delft*:* Eburon, pp.9-26.

De Vaux, R. 1988. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd.

Dekker, G. 1971. *Wat is er met de kerk aan de hand? Over de positie en funksie van de kerk in de huidige sameleving*. Kampen: J.H. Kok.

Dekker, W. 1991. Prediking in een tijd van godsverduistering. *Theologia Reformata*, 34(2):135-150.

Du Plessis, I.J. 1962 *Christus as hoof van kerk en kosmos. 'n Eksegeties-teologiese studie van Christus se hoofskap veral in Efesiërs en Kollosense*. Groningen: VRB.

Dulles, A. 1987. *Models of the Church.* New York: Double Day.

Edgar, W. 1995. No News is Good News: Modernity, The Post-Modern and Apologetics. *The Westminster Theological Journal,* 57(2):359-382.

Fierro, A. 1977. *The militant Gospel. An analysis of contemporary political theologies.* London: S.C.M. Press.

Gassmann, B. 1968. *Ecclesia Reformata*. *Die Kirche in den Reformierten Bekenntnis- Schriften*. Freiburg: Herder.

Guthrie, D. 1981. *New Testament Theology*. Leiscester: Inter-Varsity Press.

Habermas, J. & Ratzinger, J. 2005. *The dialectics of secularization*. San Francisco CA: Ignatius Press.

Habermas, J. 2008. Secularism's crisis of faith: Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly,* 25(2008):17-29.

Habermas, J. 2010. An awareness of what is missing. (*In* Habermas, J. *et al. An awareness of what is missing*. *Faith and Reason in a Post-secular age*. Cambridge: Polity, pp. 15 – 23).

Harvie, T. 2009. *Jürgen Moltmann's Ethics of Hope*. *Eschatological possibilities for moral action*. Surrey:

Ashgate.
Hauerwas, S. 1981. *A Community of Character. Towards a Constructive*, *Christian Social Ethic*. London: Notre Dame.
Hauerwas, S. 2002. *The Hauerwas Reader.* London: Duke University Press.
Hendriks, J. 1992. *Gemeentes vertel. Verandering in 'n Christelike geloofsgemeenskap*. Kaapstad: Lux Verbi.
Hendriks, J. 1996. Vernuwing in bedieningstruktuur. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* XXVII(1):72-85.
Hofmeyr, J.W. 2005. Mainline Churches in the public space, 1975–2000. (In Kalu, O. U. red. *African Christianity; An African Story*. Pretoria: University of Pretoria, pp. 365-385).
Kuitert, H.M. 1992. *Het algemeen betwijfeld christelijke geloof*. Baarn: Ten Have. Küng, H. 1992. *The Church*. Kent: Burns & Oates.
Lyotard, J.F. 2004. The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge (In Drolet, R. ed. *The Postmodernism Reader*. London: Routledge, pp. 123-146).
Martin, D. 2011. *The future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Surrey: Ashgate.
McLeod, H. 2004. Introduction. (In McLeod, H., & Ustorf, W. eds. *The decline of Christendom in Western Europe*, *1750–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.
Metaxis, E. 2010. *Bonhoeffer. Pastor, Martyr*, *Prophet, Spy*. Nashville, Thomas Nelson.
Metogo, E. M. 2006. Bible and liturgy. (In Metogo, E. M. red. *Concilium 4*. London. SCM Press, pp. 56-62).
Moltmann, J. 1967. *Theology of Hope.* London: S.C.M. Press.
Moltmann, J. 1990. *The way of Jesus Christ; Christology in messianic dimensions*. London: SCM Press.
Moltmann, J. 2012. *Ethics of hope.* London: S.C.M. Press.
Muller, B.A. & Smit, D.J. 1991. Godsdiens in die Openbaar. Tendense in die Afrikaanse Godsdiensprogramme van die SAUK. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* XXXII(4):652-666.
Nordstokke, K. 1992. The Ecclesiastical Self-Understanding of the Lutheran World Federation: From "Free Association" to "Communion of Churches". *The Ecumenical Review,* 44(4):479-490.
Perriman, A. 1990. His Body, Which is the Church … , Coming to Terms with the Metaphor. *The Evangelical Quarterly,* 52(2):123-142.
Pieterse, H.J.C. Scheepers, P.L.H. & Van der Veen, J.A. 1993. Plural Religious Beliefs: A Comparison between Dutch and White South Africans. *Hervormde Teologiese Studies*, 49(1 & 2):189-207.
Praamsma, L. 1981. *The Church in the Twentieth Century. Volume VII*. Ontario: Paideia Press.
Ridderbos, H. 1969. *The Coming of the Kingdom*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company.
Runia, K. 1978. *Eigentijdse vragen*. Kampen: J.H. Kok.
Schreuder, O. 1969. *Gedaanteverandering van de Kerk. Aanbevelingen voor vernieuwing*. Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt NV.
Schweizer, E. 1971. Sooma. (In Friedrich, G., ed. *Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, pp.1024-1044).
Sigurdson, O. 2010. Beyond secularism? Towards a post-secular Political Theology. *Modern Theology,* 26(2):177-196.
Sölle, D. 1967. *De waarheid is concreet*. Amsterdam: Ten Have.
Stott, J.R.W. 1982. *I Believe in Preaching*. London: Hodder & Stoughton.
Taylor, C. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
Theron, P.F. 1978. *Die ekklesia as kosmies eskatalogiese teken – Die eenheid van die kerk as "profesie" van die eskatalogiese vrede*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel. Thiessen, H.C. 1990. *Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
Tracey, D. 1994. Theology and the Many Faces of Postmodernity. *Theology Today*, 51(1):104-114.
Van de Beek, A.J. 2011. *Is God terug?* Zoetermeer: Meinema.
Van Genderen, J. & Velema, W.H. 1992. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek.* Kampen: Kok.
Verboom, W. 1991. Prediking in een tijd van godsverduistering. *Theologia Reformata*, 34(2):115-134, June.
Vloemans, A. 1954. *Cultuurgeschiedenis van Europa*. Den Haag: H.P. Leopold's.
Vorster, J.M. 2012a. Christian ethics in the face of secularism, *Verbum et Ecclesia* 33(2), Art. #730, x pages.
Vorster, JM. 2012b. Towards a post-secular paradigm. *Studia Historiae Ecclesiasticae,* XXXVIII(2):191-208.
Vorster, N. 2013. Christianity and Secularisation in South Africa: probing the possible link between

Modernisation and Secularisation, *Studies in World Christianity,* 1992:141-162.

Vriezen, T.C. 1966. *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*. Wageningen: Veenman & Zonen.

Wolmarans, H. 2002, Die Nuwe Hervorming, (In Muller, P. red. *Die Nuwe Hervorming*. Pretoria: Protea Boekehuis. pp. 63-66).

Wuthnow, R. 1993. *Christianity in the Twenty-first Century. Reflections on the Challenges Ahead*. Oxford: Oxford University Press.

Ziebertz, H. & Reigel, U. 2009. Europe: A post-secular society? *The International Journal of Practical Theology,* 13(1):293-308.