

VRYHEID VIR DIE GANSE MENSHEID?

DIE VRYHEIDSGEDAGTE IN DIE EKUMENIESE
SENDINGDISKUSSIES.

VRYHEID VIR DIE GANSE MENSHEID?

DIE VRYHEIDSGEDAGTE IN DIE EKUMENIESE
SENDINGDISKUSSIES.

Proefskrif voorgelê ter vervulling van 'n
gedeelte van die vereistes vir die graad
Theologiae Doctor aan die Potchefstroomse
Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

deur

Mechiel Andries Kruger.

POTCHEFSTROOM.

Januarie 1973.

Aan my vrou, ons ouers en kinders.

Met dankbaarheid word vermeld dat
Die Raad vir Geesteswetenskaplike
Navorsing 'n geldelike bydrae
gelewer het om die koste verbonde
aan die studie te help dek.

INHOUDSOPGAWE.

Voorwoord	xiii
Inleiding	1
1 Watter vryheid ?	1
2 Geloofsuitgangspunt t.o.v. die Woord van God.	3
3 Indeling.	4

DEEL 1.

BEVRYDING EN DIE WOORD - PROBLEEM VAN DIE EEU.

HOOFSTUK 1.

BEVRYDING DEUR DIE EVANGELIE ALLEEN.	7
1.1 Irenaeus.	9
1.2 Augustinus.	13
1.3 Calvin.	22
1.4 Barth.	29

HOOFSTUK 2.

BEVRYDING OOK SONDER DIE EVANGELIE VAN JESUS CHRISTUS.	42
2.1 Justinus die Martelaar.	44
2.2 Clemens Alexandrinus.	46
2.3 Thomas Aquinas.	49
2.4 Schleiermacher.	52
2.5 Troeltsch.	54
2.6 Farquhar.	56
2.7 "Rethinking missions" en W.E. Hocking.	59
2.8 Toynbee.	63

HOOFSTUK 3.

VAN TAMBARAM TOT DIE DOOIEPUNT VAN DAVOS.	67
3.1 Kraemer en die voorbereiding vir die ISK van Tambaram.	67
3.2 Die ISK te Tambaram en die diskussie daarna.	80
3.2.1 Die diskussie ten gunste van die diskontinuiteitstandpunt.	86
3.2.2 Die diskussie ten gunste van kontinuiteit.	93
3.3 Die voortsetting van die diskussie tot 1955.	102
3.3.1 J.H. Bavinck as voorstander van diskontinuiteit.	102
3.3.2 E.C. Dewick as voorstander van kontinuiteit.	114
3.3.3 Verdere diskussie.	118
3.4 Davos.	119

DEEL 2.'N NUWE FONDAMENT.HOOFSTUK 4.

VORMING VAN 'N GRONDSLAG VIR DIE HUIDIGE SENDING EN SENDINGTEOLOGIE IN DIE EKUMENIESE BEWEGING.	125
4.1 Hoe het die nuwe teologiese basis ontstaan?	127
4.1.1 Die Studieprojek: "The Word of God and the living faiths of men."	130
4.1.2 Ander ekumeniese bydraes tot die vorming van 'n nuwe basis.	141
4.1.2.1 Die studieprojek: "Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi."	141
4.1.2.2 Die vergadering van die ISR in Ghana 1957-1958.	144
4.1.2.3 Die vergadering van die EACC te Rangoon, Burma.	154
4.1.3 Joseph Sittler se referaat "Called to Unity" te Nu Delhi, 1961.	162
4.1.3.1 Sittler se Skriftuurlike uitgangspunt.	163
4.1.3.2 Die inhoud van Sittler se rede.	163
4.1.3.3 Beoordeling van Sittler se rede.	171
4.1.4 Ander bydraes by die vergadering van die WRK te Nu Delhi tot 'n nuwe fondament vir die ekumeniese sendingteologie.	183
4.1.4.1 Devanandan.	183
4.1.4.2 M.M. Thomas.	188
4.1.4.3 M. Takenaka	191
4.1.4.4 Verdere aansluitende gedagtes by die kosmiese betekenis van Christus wat te Nu Delhi uitgespreek is.	194
4.2 Bydraes uit ander oorde vir die vorming van 'n fondament vir die ekumeniese sendingteologie.	198
4.2.1 "Die einde van die religie".	198
4.2.2 Die radikale teoloë.	207
4.2.3 Die kommunisties-humanistiese fondamentstene.	210
4.3 'n Poging om die nuwe basis vir sendingteologie en sending te omlyn.	214

DEEL 3.

BOUWERK OP DIE NUWE FONDAMENT.

HOOFSTUK 5.

KERK, SENDING EN VRYHEID.	221
5.1 'n Nuwe siening van die verhouding tussen kerk en wêreld.	224
5.1.1 Vroeëre standpunte t.o.v. die verhouding tussen kerk en wêreld.	224
5.1.2 Nuwere beskouings.	228
5.1.2.1 H.M. Kuitert oor kerk en wêreld.	228
5.1.2.2 K. Rahner oor die verhouding tussen kerk en wêreld.	233
5.1.2.3 Heinrich Ott se beskouing oor die verhouding tussen kerk en wêreld.	236
5.1.2.4 Paul Tillich oor latente en manifeste kerk.	237
5.1.2.5 Dorothee Sölle en die kerk buite die kerk.	238
5.1.3 Nuwere beskouings t.o.v. kerk en wêreld, eksistensialisme en „new humanity“.	240
5.2 „Missio Dei“ en die kosmiese betekenis van Christus se inwerking op die beskouing van die verhouding van kerk en wêreld in ekumeniese kringe.	242
5.2.1 „Missio Dei“ en die apostolaat van die kerk.	243
5.2.2 Die weg (metode) van die „missio Dei“ en die kosmiese werk van Christus.	247
5.2.3 Die doel van die „missio Dei“ en die kosmiese werk van Christus.	253
5.2.3.1 Die doel as „sjaloom“.	253
5.2.3.2 Die doel as die „new humanity“.	254
5.2.4 Die wereld-sentriese plek van die kerk.	255
5.3 Die geïnstitueerde kerk self as terrein van die sending.	258
5.3.1 „Evangelism“ - Evangelisasie of Evangelisering ?	258
5.3.2 Sending gerig op die vorm en struktuur van die kerk.	260

5.4	Die kerk se sending in die wêreld.	265
5.4.1	Die wêreld verskaf die agenda vir sending.	265
5.4.2	Die metode van die sending van die kerk in die wêreld.	273
5.4.3	"Lekewerk".	274
5.4.4	Erediens vir die wêreld.	276

HOOFSTUK 6.

DEUR REVOLUSIE NA DIE NUWE MENSHEID.		277
6.1	Wat is revolusie ?	277
6.2	'n Teologie van revolusie.	282
6.2.1	Wendland.	286
6.2.2	Shauil.	288
6.2.3	Cox.	297
6.2.4	Verkuyil.	304
6.2.5	Kuitert.	312
6.3	Die WRK se Program vir bestryding van rassisme.	319
6.3.1	Die ontstaan van die PBR.	319
6.3.2	Die plan vir 'n ekumeniese program om rassisme te bestry soos dit te Canterbury vasgestel is.	322
6.3.3	Beoordeling van die PBR.	324
6.4	Revolusie en sekularisasie	329
6.4.1	Wat is sekularisasie ?	329
6.4.2	Is sekularisasie revolusie ?	331
6.4.3	Sending en sekularisasie.	332
6.4.4	Beoordeling van die ekumeniese siening van sekularisasie.	339
6.5	Revolusionêre teologie.	344
6.6	Die beroep op Jesus en die Evangelie om revolusie te regverdig.	349
6.7	Die doel en resultaat van revolusie.	354

HOOFSTUK 7.

ONTWIKKELING IS "SJALOOM".		358
7.1	Wat word bedoel met ontwikkeling ?	358
7.1.1	Ontwikkeling as groei in inkomste.	359
7.1.2	Sosiale en politieke ontwikkeling.	359
7.1.3	Sosiale en politieke ontwikkeling gekombineerd met ekonomiese ontwikkeling.	360
7.1.4	Ontwikkeling as humanisering.	361
7.1.5	Ander omskrywings.	361
7.2	Die verhouding tussen ontwikkeling en revolusie.	363
7.3	'n Teologie van ontwikkeling.	365
7.4	Die verband tussen sending en ontwikkeling.	369

HOOFSTUK 8.

DIALOOG TUSSEN BEVRYDE MENSE.	377
8.1 Inleiding.	377
8.2 Wat word verstaan onder dialoog.	379
8.3 Die geskiedenis van die aanvaarding van dialoog as metode in die sending.	380
8.3.1 Edinburgh (1910).	380
8.3.2 Jerusalem (1928).	383
8.3.3 „Rethinking missions" (1932).	384
8.3.4 Kommunikasie.	384
8.3.5 'n Nuwe fase begin (1955)	387
8.3.6 Ten volle in dialoog (na 1961).	387
8.3.7 Die Kandy-konsultasie (1967).	389
8.3.8 Uppsala (1968).	389
8.3.9 Na Uppsala.	390
8.4 Dialoog in praktyk.	392
8.4.1 Dialoog tussen Christene en Hindoes.	393
8.4.2 Dialoog in Japan.	400
8.4.3 Dialoog tussen Boeddiste en Christene.	401
8.4.4 Dialoog tussen Christene en Moslems.	403
8.4.5 Dialoog tussen Jode en Christene.	408
8.4.6 Die Ajaltounbyeenkoms.	409
8.5 Dialoog en sending.	412

DEEL 4.

SAMEVATTING EN DIEPER BEOORDELING.

HOOFSTUK 9.

DIE WAARHEID SAL JULLE VRY MAAK - U WOORD IS DIE WAARHEID.	420
9.1 Samevattende oorsig.	420
9.2 Newe-oorsake vir die verkeerde fondament en die verkeerde bevrydingsgedagte.	423
9.2.1 Die ontwakende Derde Wêreld en die skuldkompleks van die vroeëre Christe-like volke van die Weste.	423
9.2.2 Ekumenisme.	427
9.2.3 Die invloed van die wêreldwye humanistiese gees.	429
9.3 Die hoofoorsaak vir die verkeerde fondament en die verkeerde bevrydingsgedagte.	433
9.4 Die Woord maak vry.	442

<u>SUMMARY.</u>	452
-----------------	-----

<u>PERSOONSREGISTER.</u>	454
--------------------------	-----

<u>GERAADPLEEGDE BRONNE.</u>	465
------------------------------	-----

<u>LYS VAN AFKORTINGS.</u>	486
----------------------------	-----

VOORWOORD.

By die aanbidding van hierdie proefskrif as gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad Th. D. is ek met dankbaarheid vervul teenoor die Here omdat Hy deur so baie jare aan my geleent-hede gegee het om te kan studeer. Hy het my op verskillende weë gelei, maar op almal was Hy besig om my te vorm en te gebruik. Dit is ook nou my bede dat die vrug van hierdie studie tot die eer van die Here aangewend sal kan word.

Aan die personeel van die verskillende biblio-teke is ek groot dank verskuldig. In die eerste plek moet vermeld word die Biblioteek van die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk te Potchefstroom, waar mev. Sander en Boneschans met bereidheid behulpzaam was t.o.v. die verskaffing van literatuur uit die biblioteek en ook aanvraag deur Interbiblioteeklening. Ten tweede wil ek van harte bedank die Biblioteek van die WRK en hulle Argief te Geneve. Die bibliotekaris, mnr. A.J. van der Bent, het saam met sy personeel geen moeite ontsien om behulpzaam te wees nie. Ook vir die fasiliteite wat hulle tot my beskikking gestel het voel ek baie dankbaar. Verder ook opregte dank aan die Ferdinand Postma-biblioteek van die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O.; die Biblioteek van die Ekumeniese Instituut te Bossey, Switserland; die Biblioteek van die Universiteit van Geneve; die biblioteke van die Randse Afrikaanse Universiteit en die Universiteit van die Witwatersrand en ten slotte die Johannesburgse Stadsbiblioteek.

Die kerkraad en gemeente van die Gereformeerde Kerk Johannesburg-Wes het 'n groot bydrae gelewer tot die voltooiing van hierdie proefskrif. Die tegemoetkoming waarmee verlof aan my toegestaan is so kort nadat ek as nuwe predikant in die gemeente moes begin, het my in staat gestel om sonder onderbreking te kon voortgaan met studie. Mag daar seën uit hierdie studie terugkom na die gemeente. Ds. J.L. v.d. Merwe het agtien maande lank meer verpligtinge op hom geneem om my daardeur te help. Dit word besonder waardeer.

Prof. Hugo du Plessis het 'n groot aandeel gehad in die keuse van die onderwerp waaroor geskryf is. In gesprekke het hy my met wysheid gelei tot die aanvaarding van hierdie studieveld. Soos vir die kerk, was dit ook vir ons 'n groot skok om in Geneve te verneem van sy skielike heengaan. Ek sal altyd met dankbaarheid terugdink aan sy hulp en sy diens.

Dat prof. D.C.S. van der Merwe bereid was om op te tree as my promotor het my tot groot dankbaarheid gestem. Op 'n moeilike stadium moes hy leiding oorneem na die skielike afsterwe van prof. Du Plessis. Hy was nie alleen gewillig nie, maar het met toewyding en met insig sy taak vervul. Hy het veral deur die suiwer kombinasie van teologiese en filosofiese kennis my in staat gestel om juis op hierdie moeilike terrein te kon voortgaan. Vir die gasvryheid wat ek so dikwels aan huise van hom en mev. Van der Merwe ontvang het, wil ek hartlike dank uitspreek. Die band wat reeds in die persoonlike lewens van my en my vrou met hom en sy huis bestaan het vanaf die begin van ons huwelik en deur die bediening van jare, is versterk deur hierdie studie.

Gedurende die tyd wat ek besig was met die proefskrif het ek die voorreg gehad om met baie mense gesprekke te voer. Al hierdie gesprekke het vormend gewerk en bygedra tot die voltooiing van die studie. Om na al die persone afsonderlik te verwys, sou te veel ruimte inneem in hierdie kort voorwoord. Daarom wil ek net die verskillende persone op die personeel van die WRK en op ander plekke in Europa en in Suid-Afrika van harte bedank vir die bereidheid tot hierdie gesprekke en vir die verryking wat ek daardeur kon ondergaan.

Aan mev. Leona Venter wat as taaladviseur haar dienste gegee het nieteenstaande die feit dat sy self 'n druk program gehad het en dit in 'n beperkte tyd moes voltooi - opregte dank!

Aucklandpark,
Johannesburg.

30 Des. 1972.

INLEIDING.1 Watter vryheid?

Die titel en subtitel van hierdie proefskrif kan nie sonder meer duidelikheid gee oor watter onderwerp presies aan die orde sal kom nie. Die rede daarvoor bestaan daarin dat die woord vryheid op baie verskillende terreine gebruik en op baie maniere geïnterpreteer kan word.

In die titel en subtitel word nie politieke vryheid bedoel nie. Politieke vryheid is die tipe vryheid waarvan vandag die meeste gepraat word. Selfs kerke is dikwels daarmee net soveel of meer besig as met die werk wat as die eintlike kerklike taak bestempel kan word. Van godsdienstige vryheid word ook nog dikwels gepraat, want daar is nog baie plekke in die wêreld waar daar nie godsdiensvryheid is nie. Ook godsdiensvryheid word nie hier bedoel nie.

Dit gaan hier oor die bevryding deur Jesus Christus. Die vryheid wat bedoel word, is die verlossing wat daar deur die geloof in Jesus Christus kom wanneer die Evangelie verkondig word en op die verkondiging dan die geloofsantwoord kom. Tog praat ons liever van vryheid as van verlossing. Die woord vryheid is in die moderne soeke van die wêreld sprekender as die woord verlossing.¹ Daarby

1 Vgl. Verkuyt, J. De boodschap der bevrijding in deze tijd. Kampen, J.H. Kok, N.V., 1970, p.9. Hy vertaal die tema vir die konferensie van die AWSE vir die einde van 1972, nl. "The good news of salvation today" met "De boodschap van bevrijding in deze tijd."

is dit egter 'n woord wat volle burgerreg in die Bybel het. Dit gaan dus oor die vryheid wat normaalweg beskou kan word as die seën wat deur die sending tot stand kom onder hulle wat vroeër ongelowig was.

Calvyn beskryf die vryheid as die geestelike vrug wat verkry word uit die weldaad van Christus. Teenoor mense wat op die Joodse dwaalweg is, sê hy dat hierdie vryheid baie goed kan saamgaan met burgerlike diensbaarheid. Dit is nie waar dat mense geen vrug van die vryheid in Christus kan geniet as hulle nog onder 'n vorm van mag staan nie.¹

Politieke vryheid en die bevryding deur Jesus Christus staan egter nie los van mekaar nie. Al is dit waar dat die vryheid in Jesus Christus werklik besit kan word sonder dat daar politieke vryheid of godsdiensvryheid bestaan, is die aard van die vryheid in Jesus Christus egter so dat dit uitreik na vryheid van alle sondige bindinge. Dis 'n vryheid waarin die mens weer waarlik as mens herstel word. Die onderskeiding tussen die vryheid wat Christus bring en ander vryheid, beteken dus allermens 'n geskeidenheid waarin beweer sou word dat die een nie met die ander te make het nie. Die Woord van die Here bring egter ook duidelik aan die lig dat die fundamentele, die belangrikste, vryheid die vryheid is wat as vrug van die weldaad van Christus ervaar word. Dit is

1 Calvyn. Institutie of onderwysing in de Christelijke godsdienst, Dl.3. (Uit het Latijn vertaald door A. Sizoo). Delft, Naamloze Vennootschap W.D. Meinema, 1956³, p.556.

'n geestelike en innerlike vryheid wat uitwerk ook in die uiterlike en in alle menslike verhoudinge. Maar die teenoorgestelde kan nie gebeur nie. Uiterlike vryheid en vryheid in menslike verhoudinge kan nooit hierdie geestelike vryheid wat die resultaat van Christus se weldaad is, tot vrug hê nie. Die vryheid in en deur Jesus Christus vind sy voltooiing in die eskatologiese volheid van vryheid wat ook weer die vrug is van die werk van Jesus Christus, sowel deur sy Gees as deur sy koms om die lewende en die dode te oordeel en deur die vernuwing van hemel en aarde. Volgens die Woord sal die mens nooit hierdie volle vryheid deur eie krag kan bereik nie. Tog word die gelowige geroep om, terwyl hy weet hy hierdie volheid nie kan bereik nie, uit te reik daarna. Dit moet ook sy doel wees. Die innerlike vryheid moet in alle lewensverhoudinge gerealiseer word.

2. Geloofsuitgangspunt t.o.v. die Woord van God.

In die ekumeniese sendingdiskussies blyk dit telkens dat daar 'n totale onvastheid is as gevolg van die feit dat die teologie beoefen word vanuit 'n wisselende subjektiwisme. Dit blyk veral dat daar dikwels nie sekerheid in die Skrif gevind word nie, dat die gesag van die Skrif misken word of verswak aanvaar word, en dat die verhouding tussen openbaring in die Woord en openbaring in die natuur nie reg gesien word nie.

Ons eie geloofsuitgangspunt met betrekking tot die Skrif en dus die beoefening van teologie is soos dit gegee word in artikels II-V van die Nederlandse Geloofsbelijdenis.

Die kanon wat aanvaar word, word gegee in art. IV. Dit wil ons werklik as die maatstaf, die reël vir ons geloof en die toetssteen vir alle teologie aanvaar. Ons belydenis is dat hierdie boeke van God kom en dat hulle Heilige en Goddelike Geskrifte is (art.III) waarvan ons glo dat hulle gesaghebbend is, sodat ons ons geloof daarvolgens moet rig, omdat die Heilige Gees ons oortuig van hulle gesag en omdat hulle die merke van die gesag ook in hulleself dra, (art.V). Ons glo egter nie dat God alleen geken word deur die Heilige Skrif nie, maar ook deur die skepping, onderhouding en regering van alle dinge, (art.II). Tog kan hierdie tweede middel waardeur ons die Here ken nooit primêr gestel word nie, want dis eers die Skrif wat ons oë open sodat ons God waarlik kan ken deur die skepping, onderhouding en regering van alle dinge.

Sonder dat vooraf die kanon aanvaar word soos die Here dit deur sy Heilige Gees aan die kerk laat toekom het, kan daar geen vastigheid in die teologie wees nie en moet die teoloog uitgelewer word aan sy eie gemoed as maatstaf vir die beoefening van sy teologie. Wanneer die sondige mens die maatstaf wat die Here gegee het, nie aanneem nie, moet hy dus terugval op 'n maatstaf wat deur die sonde aangetas is en geen werklike maatstaf meer kan wees nie.

3 Indeling.

Vier hoofdele word hierin aangebied. Die eerste hoofdeel gee 'n kort historiese beeld oor die standpunte wat ingeneem is met betrekking tot bevryding en die Evangelie. Die tweede hoofdeel

probeer die teologiese fondament vir die huidige sendingdiskussies omlyn. Die derde hoofdeel behandel bouwerk op hierdie fondament. In 'n laaste hoofdeel word dan kortliks 'n samevatting gegee en teruggegaan op die dieper gronde waarom die huidige ekumeniese sendingdiskussies in die besondere rigting gegaan het.

Deur al vier die dele word die hoofklem gelê op die vraag in hoever bevryding met of sonder die Evangelie plaasvind.

Deel 1 gee in die eerste hoofstuk deur middel van 'n keuse van persone wat dikwels in die ekumeniese sendingdiskussies genoem word en wat vir die Gereformeerde teoloog van groot belang is, 'n standpunt aan van teoloë wat bevryding in die nouste verband met die Woord sien. Hoofstuk twee gee min of meer die teenoorgestelde aan, nl. die standpunt van teoloë wat bevryding ook sonder die Evangelie aanvaar het. Met hoofstuk drie word hierdie verskilpunt behandel soos dit deurgetrek is tot in moderne tyd.

Deel 2 dui aan langs watter weg die huidige fondament vir die ekumeniese sendingdiskussies ontstaan het en ook wat dit is.

Deel 3 gee in hoofstuk vyf die nuwe beskouing wat ontstaan het op die nuwe fondament t.o.v. die verhouding tussen kerk en sending en die vryheid van die mens. Hoofstuk ses wil die weg aandui waarlangs die mens deur revolusie tot vryheid gaan.

In hoofstuk sewe word ontwikkeling gesien as metode om die vryheid te bewerk. Hoofstuk ag behandel dan dialoog as metode wat gebruik word deur bevryde mense, maar wat ook moet bring tot verdere vryheid.

Deel 4 gee 'n kort samevatting en wil deurdring tot die dieper faktore wat werkzaam was voordat die nuwe fondament ontstaan het, wat verantwoordelik was daarvoor dat so 'n fondament gelê is en dat die teologiese bouwerk daarop plaasgevind het soos aangedui in deel 3.

DEEL 1.BEVRYDING EN DIE WOORD - PROBLEEM VAN DIE EEUE.HOOFSTUK 1.BEVRYDING DEUR DIE EVANGELIE ALLEEN.

Deur al die eeue sedert die begin van die Christelike kerk het daar onder teoloë verskil van mening bestaan oor die wyse en tyd waarop mense vrymaking in Jesus Christus ontvang. Aan die een kant is aanvaar dat wanneer mense die Evangelie hoor en dit aanneem, die vrymaking as iets totaal nuuts kom en dat daar tevore glad nie volle of gedeeltelike vryheid in Christus was nie. Die vryheid wat kom deur die Evangelie beteken dan die aanbreek van 'n periode wat geheel diskontinu is met die voorafgaande lewe. Die nuwe lewe van vryheid in Jesus Christus het gestaan teenoor die ou lewe van slawerny in die sonde wat lei na die dood. Aan die ander kant was daar ook van die vroegste tye af teoloë wat geleer het dat wanneer die Evangelie die eerste maal verkondig is aan mense, hulle reeds gedeeltelik of selfs geheel die vryheid in Christus kon ontvang het.

Die teoloë wat geleer het dat vryheid as iets heeltemal nuuts kom vir die wat die Evangelie hoor en dit aanneem, is baie gereserveerd in hulle uitsprake oor mense wat nooit die Evangelie gehoor het nie. Hulle swyg meestal oor sulke mense. Die tweede groep teoloë is meer geneig tot veralgemening en spreek sowel oor die vryheid wat mense

wat nooit die Evangelie gehoor het nie sou besit het, as oor die vryheid wat mense wat die Evangelie aanneem reeds gehad het voordat die Woord aan hulle verkondig is.

Na Augustinus, Calvin en Karl Barth word dikwels in die ekumeniese diskussies verwys as teoloë wat 'n skerp diskontinuiteit tussen die tyd voor die koms van die Evangelie en die vrymaking daarna leer. Hulle spreek van wat ons 'n korporatiewe verlorenheid van almal voordat die Evangelie vrymaak, kan noem. Daarmee sê hulle nie dat elkeen wat nie die Evangelie gehoor het, verlore gaan nie. Dit dui veel eerder op die magtelose gevangenskap in die godsdienstige sisteme en die gesamentlike verknegting aan die sonde waarin al die heidene verkeer.¹ 'n Vergelyking kan enigsins getref word met die wyse waarop 'n bedienaar van die Woord die gemeente wat hy bedien, moet sien. Hy sien hulle almal as uitverkorenes, maar lewer daarmee geen uitspraak dat hulle hoof vir hoof uitverkies is nie. Irenaeus kan in 'n sekere sin saam met hierdie drie gereken word, maar hy verskil tog ook weer grootliks van hulle. Daar is ook duidelike verskil tussen die eerste drie teoloë wat genoem is behalwe die ooreenkoms wat daar bestaan.

Voordat in die res van hierdie werk die lang lyn van diegene wat bevryding sonder die Woord op

1 Vgl. Ef. 2:1-3 en veral vs. 12.

verskillende wyses leer, nagegaan sal word, sal ons in die eerste hoofstuk eers hierdie vier wat klem laat val het op die Woord waardeur bevry word, bespreek. Daarby moet Irenaeus eerste behandel word, nie alleen omdat hy histories voorafgaan nie, maar ook weens sy uitsonderingsposisie onder die vier en weens die feit dat hy veral via die Oosters-Ortodokse Kerke 'n groot uitwerking het op die ekumeniese teologie.

1.1 Irenaeus (+ 130-202).

Irenaeus is waarskynlik naby Smirna gebore, maar het vanuit die verre Weste van die Christelike gebied die ketterye probeer bestry.¹ Hy het biskop van Lyons geword. Hier het hy vir Pothinus opgevolg.² As gevolg van die feit dat hy na Rome gestuur is om teen die ketterye te gaan protesteer, het hy betrokke geraak in die bestryding daarvan. Daarom het hy uiteindelik sy grootse werk teen die ketterye geskryf.³

1 Coxe, A.C. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. Introductory note to Irenaeus Against Heresies. In The Ante-Nicene Fathers, red. A. Roberts en J. Donaldson. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950. Vol. 1, p.312

2 Ibid.

3 Ibid., p.309.

Saam met die Skrif is ook die Sakramente vir Irenaeus van die grootste belang. Die rol van die Skrif in die ontstaan van die geloof, word op 'n spontane wyse deur hom aanvaar sonder dat hy daarvoor uitvoerig handel. Oor die werk van die Sakramente praat hy egter baie duidelik. Die Doop bring wedergeboorte¹ en onverganklikheid.² Die Nagmaal bewerk dat ook die liggaam sal opstaan.³

Wie die Woord nie aanneem soos dit deur die kerk verkondig word nie, sal nie deel in die heil wat die regverdiges ontvang by hulle opstanding nie.⁴ Oor die wat ongehoorsaam is aan die Woord, kom die ewige oordeel.⁵

-
- 1 Irenaeus, *Against Heresies*, p.345 (Bk.I, Hf.XXI, par.1), p.444 (Bk. III, Hf. XVII, par.1); Irenaeus, *Proof of the apostolic preaching*, translated and annotated by J.P. Smith. Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952, p.74 (par.41). (Ancient Christian Writers). Verskeie ander plekke kan ook nog uit die boeke van Irenaeus aangedui word.
 - 2 Vgl. o.a. Irenaeus. *Against Heresies*, p.445 (Bk.III,Hf..XVII, par.2) en Irenaeus. *Proof...* p.51 (par.7). Lawson, J. *The biblical theology of Saint Irenaeus*. London, The Epworth Press, 1948, p.267.
 - 3 Irenaeus, *Against Heresies*, p.486 (Bk.IV, Hf.XVIII, par.5).
 - 4 Vgl. Irenaeus, *Against Heresies*, p.415 (Bk.III, Hf.II, par.2) en p.417 (Bk.III, Hf.IV, par.1,2), p.347 (Bk.I, Hf.XXII, par.1).
 - 5 Irenaeus, *Against Heresies*, p.501 (Bk.IV, Hf.XXVIII, par. 1), p.523 (Bk.IV, Hf.XL, par.1).

Die belangrikste feit wat van Irenaeus in aanmerking geneem moet word, is dat hy onvermoeid probeer het om sy hele teologie uit die Bybel te ontwikkel. Uit sy geskifte moet vasgestel word of hy die vrymaking in Jesus Christus sien as die gevolg van geloof in die Woord van God. Veral moet ook nagegaan word of sy leer van die anakefalaisis of rekapitulاسie van alle dinge nie miskien 'n vryheid in Christus buite die Woord om leer nie.

In sy stryd teen die ketters het Irenaeus hom op die Skrif beroep en het hy dit as finale gesag beskou.¹ Hy verwys ook na apokriewe bronne, maar beskou hulle nie as met dieselfde gesag bekleed nie.² Teenoor ander vroeë teoloë soos bv. Clemens Alexandrinus en Justinus die Martelaar wat baie nou by die filosofie aangesluit het, ontwikkel Irenaeus sy hele teologie uit die Bybel.³ Wie die lewe wil ontvang, moet dit deur die Skrif kry.⁴

-
- 1 Vgl. veral Lawson, op.cit., p.292. Die lyn van sy Skrifgetrouheid loop egter dwarsdeur al sy werke. Die feit dat hy soms tot eienaardige verklarings kom, neem nie weg dat hy die Woord van God alleen as maatstaf wil aanneem nie. Wanneer die geskrewe Woord van die apostels nie beskikbaar was nie, moes die verkondigde Woord van die wettige ampsdraers die plek daarvan neem. Daardeur is baie heidene bekeer. (Vgl. Against Heresies, veral p.416-417, Bk.III, Hf.IV, par.1-2).
 - 2 Vgl. Smith, S.J. Introduction, p.34-35 by Irenaeus, Proof... p.34-35.
 - 3 Vgl. 1 hierbo en Quispel, G. Irenaeus. In CE, Vol.3, p.650-651.
 - 4 Vgl. o.a. Irenaeus. Against Heresies, p.416-417 (Bk. III, Hf.IV, par. 1-2), p.501 (Bk.IV, Hf. XXVIII, par.1-2).

In sy leer van die rekapitulasie sluit Irenaeus aan by wat Paulus in Ef.1:10 sê. Die rekapitulasie of anakefalaiosis of apokatastasis toon pantoen beteken die insluiting van die volle heil wat God berei in Christus as die Tweede Adam.¹ Dit beteken dat Christus eintlik as die Tweede Adam die pad van die mensheid rekapituleer, weer oorloop.² Dit loop uiteindelik uit op 'n evolusio-nêre hoër ontwikkeling van die gelowiges en 'n verdere ontplooiing van die kosmos.³ Weens die duidelike wyse waarop Irenaeus spreek van die ewige oordeel, is dit egter nie moontlik om af te lei dat die rekapitulasie in chiliastiese sin uiteindelik in 'n tweede aeon neerkom op 'n algemene versoening nie.⁴ Irenaeus is wel 'n chillas, maar hy spreek nie van die ewige straf as iets wat net in 'n eerste aeon sal aanhou nie.⁵

- 1 Vgl. Nielsen, J.T. Adam and Christ in the theology of Irenaeus of Lyons; an examination of the function of the Adam-Christ typology in the Adversus Haereses of Irenaeus, against the background of the Gnosticism of his time. Assen, Van Gorcum and Comp. N.V., 1968, p.59, 60,66. Irenaeus, Proof... p.67 (par.30), Lawson, op.cit., p.140-198.
- 2 Vgl. veral Nielsen, op.cit., p.56-67.
- 3 Vgl. Lawson, op.cit., p.195 en Irenaeus, Against Heresies, p.564-565 (Bk.V, Hf.XXXIV, par.2-3).
- 4 Vgl. Irenaeus, Against Heresies, p.501 (Bk. IV, Hf.XXVIII, par.1-2), p. 565-566 (Bk.V, Hf.XXXV, par.2). Vgl. hierteenoor die standpunt van Borovoy, V. What is salvation? An Orthodox Statement. IRM Vol.LXI,no. 241, p.41. In die lig hiervan is dit waarskynlik te veel gesê as die val van Adam en die gevolg daarvan bestempel word as 'n skadelose tussenspel vir Irenaeus. Vgl. Nielsen, op.cit., p.66.
- 5 Vgl. Borovoy, op.cit., p.41, wat dit aanneem by baie kerkvaders.

Wanneer Irenaeus dus in sy leer van die rekapitulاسie uitdrukkings gebruik soos dat Christus mens geword het om die mense tot god te maak,¹ beteken dit dat Hy korporatief die ganse mensheid in Homself vervat het en dat die wat volgens sy Woord in Hom glo, gered en verhoog word, maar nie dat uiteindelik hoof vir hoof gered sal word nie.

Irenaeus handel oor die vryheid van hulle wat voor die koms van Christus gehoop het op Hom, oor hulle wat sy Woord aanneem en die werking van die Sakramente ontvang, maar ook oor hulle wat sy Woord nie aanneem soos dit deur die kerk geleer word nie. Oor die wat nooit geweet het van die Woord nie, handel hy nie. Hulle wat egter nie die Woord aanvaar soos die kerk dit leer nie, is diegene wat geoordeel sal word by die algemene opstanding wat onderskeie is van die opstanding van die regverdiges.

1.2 Augustinus (354-430 n.C.).

Wat Augustinus leer aangaande die vrywording van die mens moet veral uit sy behandeling van die beeld van God in die mens afgelei word. Hierin kan 'n duidelike lyn gevolg word, hoewel daar ook ander los uitsprake is wat die saak raak.

1 Irenaeus, *Against Heresies*, p.501 (Bk.IV, Hf.XXVIII, par.2), p.507 (Bk.IV, Hf.XXXIII, par.4), p.522 (Bk.IV, Hf.XXXVIII, par.4), p.522 (Bk.IV, Hf.XXXIX, par.2). Vgl. ook Lawson, *op.cit.*, p.155.

Die siel is volgens Augustinus onsterflik. Die kosbaarste eienskap van die siel is dat dit na die beeld van God geskape is. Hierdie eienskap is weens die onsterflikheid van die siel dus egter ook onvernietigbaar en onsterflik. As daar gevra word na wat die beeld van God in die mens is, moet dit gesoek word in iets wat vir altyd bestaan.¹

Die beeld van God is in die rede en die intellek van die mens, maar nie die rede of die intellek self nie. Die beeld van God is in die vermoë wat die rede of intellek het om God te kan ken.² Dié beeld van God bly altyd bestaan al is dit soms byna geheel uitgewis en verduister of ontluister. Tog kan die beeld ook weer helder na vore kom.³

Voordat die mens deel het aan God kan die beeld van God in hom gevind word. Die deelname aan God kan verlore gaan, maar tog bly die beeld van God in die mens voortbestaan. Die beeld van God bestaan in die kapasiteit, die vermoë om weer deel te kan hê aan God.⁴

Augustinus leer dat daar in die mens 'n drie-eenheid is wat korrespondeer met die Goddelike

1 Augustinus. The Trinity. In Augustine: Later Works. (The library of Christian Classics). Philadelphia, The Westminster Press, 1955, p.101. (Boek XIV,4).

2 Ibid.,p.103, vgl. p.108 en 113 (Boek XIV,6; XIV,11; XIV,15).

3 Ibid.,p.103 (Boek XIV,6).

4 Ibid.,p.108 (Boek XIV,11)

Drie-eenheid. Die drie-eenheid by die mens is minder as God. In die drie-eenheid word die beeld van God gevind. Dié korresponderende drie-eenheid in die mens is selfherinnering, selfbegrip en selfliefde. Hierdie drie dinge bestaan in die gees van die mens. Dit is 'n drie-eenheid wat veel minder is as God, maar tog reeds 'n beeld van God.¹ Hierdie drie-eenheid is egter nie die beeld van God omdat dit die mens in staat stel om homself te onthou, homself te begryp en homself lief te hê nie, maar omdat dit die vermoë het om sy Maker te onthou, te verstaan en lief te hê.² Die gees is dan ook geroepe om deur die denke God na Wie se beeld hy gemaak is, te onthou en om God te verstaan en lief te hê. „In a word let it worship the uncreated God who created it with the capacity for himself, and in whom it is able to be made partaker.”³

Die beeld van God in die mens het oorspronklik nie net bestaan in die vermoë om God te onthou, te verstaan en lief te hê nie. In die feit dat die mens dit ook in werklikheid doen, is die beeld van God in hom. Deur die sondeval is die beeld egter so verduister dat van die omsetting van die vermoë in die werklikheid niks meer tereg gekom het nie.

1 Augustinus, op.cit., p.109 (Boek XIV, 11).

2 Ibid., p.113 (Boek XIV, 15).

3 Ibid.

Alleen die vermoë om dit nog te kan doen, het behoue gebly. Dit is die groot ellende van die mens. „It is man's great misery, not to be with him, without whom man cannot be. Certainly, man is never without him, in whom he is; yet if a man does not remember him, does not understand him, nor love him, he is not with him. But complete oblivion makes it impossible even to be reminded of what we have forgotten.”¹

Die val van die mens is so diep dat wanneer hy herinner word aan wat hy vergeet het, hy tog nie weer 'n geheuebeeld daarvan kan verkry nie.²

Die gees van die mens word ontsettend verduister deurdat hy God wat bo hom is, verlaat. Dit word so verswak en verdonker dat dit deur begeertes wat dit nie kan onderdruk nie en dwalinge waaruit daar geen verlossing moontlik is nie, hopeloos wegval van homself na dit wat minderwaardig is in vergelyking met die gees.³ Tog het die mens nie die gawe verloor om homself te onthou, homself te begryp en homself lief te hê nie.⁴

1 Augustinus, op.cit., p.114 (Boek XIV,16).

2 Ibid.,p.115 (Boek XIV,17).

3 Ibid.,p.116 (Boek XIV,18).

4 Ibid.,p.116 (Boek XIV,19).

Hoewel Augustinus hier nie verwys na Romeine 1:18 e.v. nie, is die ooreenkoms treffend. Die mens wat God verlaat, word slaaf van dinge wat minder is as die mens self. Hy wou vry word, maar verloor sy vryheid in so 'n mate dat sy selfliefde, selfbegrip en selfherinnering hom nie eers meer in staat stel om homself as god aan te sien nie, maar dit wat minder is as hy self.

Die gees van die mens bly egter volgens Augustinus verlang na saligheid. Tot hierdie saligheid kan die mens alleen kom deur genade. Die genadekarakter van die saligheid wat die mens ontvang, word buitengewoon sterk deur Augustinus beklemtoon. En die genade word verbind aan die geskrewe Woord van God soos die volgende aandui: „Nothing could have brought it to misery under a Lord omnipotent and good, but its own sin and its Lord's righteousness. Nothing will make it blessed, but its own desert and its Lord's rewarding; and even its desert is the grace of him whose reward its blessedness will be. For it cannot give itself the righteousness which it has lost and lacks. In the creation of man it received that righteousness, and by its own sinning inevitably lost it. Therefore it must receive the righteousness for which it may deserve to receive beatitude. To a mind inclining to take pride in a good supposed of its own making, the truth is told by the apostle: 'What hast thou that thou hast not received? and if thou hast received, why doest thou boast thyself as though thou hast not received?' But when it duly remembers its Lord, it receives his Spirit, and becomes fully conscious of the truth learned

from the indwelling Teacher, that it can rise only by his undeserved goodness, even as it could have fallen only by its own voluntary default. It has indeed no memory of its own blessedness; for that was once and is no longer, and the mind has totally forgotten it, so that no reminder can bring it back. It can only believe, on the faith of the Scriptures of its God..."¹ Daar kan by die mens nie op enige wyse weer in herinnering geroep word wat hy verloor het nie. Deur die verkondiging van die Woord kan hy egter glo, nie omdat hy dan weer onthou wat hy verloor het nie, maar omdat hy glo wat die Woord van God dan aan hom sê.

Teenoor die totale verdorwenheid van die mens word die ryke genade van God pragtig deur Augustinus geleer. Op byna weergalose wyse verklaar hy ook waarom daar in die gevalle mens nog soveel goeds te voorskyn kom. Die mens het God totaal verlaat, maar God het hom nie verlaat nie. „But it (d.i. die mens) has the memory of the Lord its God. For he ever is, neither was and is not, nor is and was not, even as never he will not be. And he is everywhere in his wholeness; so that in him the mind lives and moves and has its being, and therefore has the power to remember him. Not that it recollects having once known him in Adam, or

1 Augustinus, op.cit., p.118 (Boek XIV, 20). Vgl. i.v.m. die verband tussen roeping van die uitverkorenes en die Woord: Polman, A.D.R. De Theologie van Augustinus; Het Woord Gods bij Augustinus. Kampen, J.H. Kok N.V., 1955, p.157 e.v.

anywhere else before his bodily life, or at its first making and planting in this body. Of none of these things has it any memory whatsoever: all of them are buried in oblivion. But it can be so reminded as to turn again to the Lord, who is the light by which even in its turning away from him it was still somehow touched. Hence comes the ability even in the godless to think of an eternal world, and rightly to assign blame and praise in the field of human morality."¹

Augustinus sê dat daar in die mens 'n inwendige waarheid is.² Hierdie waarheid is die lig van God waardeur die mens tog aangeraak word. Maar hy wat dan hierdie lig het - Góð se lig in hom, nie die mens se eiendom nie - en nie wandel in die lig nie, keer hom van die lig af waardeur hy nietemin aangeraak word.³

Die mens was in staat om God se beeld te vorm in homself, maar is nie in staat om dit weer te reformeer nie.⁴ Die Here doen dit in 'n proses. In die doop vind daar vergifnis van sonde plaas. In 'n enkele oomblik word alle sonde vergewe. Maar die vernuwung is 'n proses wat dwarsdeur die lewe plaasvind⁵ totdat die volheid hierna ontvang word.⁶

1 Augustinus, op.cit., p.118 (Boek XIV,21).

2 Ibid.,p.119 (Boek XIV,21) vgl. p.49 (Boek VIII, 9).

3 Ibid.,p.119 (Boek XIV, 21).

4 Ibid.,p.120 (Boek XIV, 22).

5 Ibid.,p.121 (Boek XIV, 23).

6 Ibid.,p.123 (Boek XIV, 25).

Die vernuwing van die beeld vind plaas in die vergifnis tydens die doop én in die voortgaande heiligmaking.

Sonder die doop kan daar geen redding wees nie, maar Augustinus het gespreek van „gedoop wees in bloed“, d.i. wanneer martelare verhinder is om gedoop te word. Verder het hy ook gespreek van die „doop van begeerte“ i.v.m. mense wat bewys het dat hulle gedoop wil wees en wat verhinder is. Ongedoopte kindertjies kan vry wees van die straf hiernamaals, maar hy het dit nie as waarskynlik beskou dat hulle die koninkryk kan beërwe nie.² Dit is hierdie soort harde uitsprake van Augustinus wat baie laat beweer het dat hy glo dat slegs 'n klein aantal mense gered word.³

Wanneer Augustinus sy behandeling van die beeld van God in die mens saamvat, stel hy weer eens duidelik dat die lig van God wat tog in die mens bly, 'n gawe van God is wat die mens in staat stel om weer deel te kan hê aan God. Augustinus gaan egter baie ver in die rigting van die leer van die analogia entis as hy sê dat die mens deur die gawe

1 Augustinus, op.cit., p.121-122 (Boek XIV, 23).

2 Kemp, E. Augustinianism. In Man: Fallen and Free, red. Kemp, E.W. London, Hodder and Stoughton, 1969, p.163.

3 Vgl. Borovoy, op.cit., p.39.

deel het aan God Self.¹ Tog moet dit nie in Thomistiese sin verstaan word asof die mens deur sy natuurlike rede tot hoë hoogtes kan kom waarby dan net die geloof as bonatuurlike gawe moet bykom nie.² In die mens is daar volgens Augustinus ondanks die lig van God wat in hom is, so 'n verdorwenheid dat daar nie sprake kan wees van 'n praeambula fidei wat die natuurlike rede kan bewerk nie.

Hoewel die uiteensetting van Augustinus baie rasionalisties is, kan daar tog sekere uitstaande punte uit geneem word wat sy Skriftuurlike siening gee. Dit is duidelik dat hy leer dat die beeld van God in die mens met die sondeval nie heeltemal tot niet gegaan het nie. Dit is egter so verduister dat dit die mens nie tot positiewe kennis van God kan bring nie. Die feit dat die beeld egter bly voortbestaan, laat aan die mens die vermoë, nie om herinner te word aan wat hy eenmaal gehad het nie, maar om deur die Woord van God weer te glo. Dat daar ook in die gevalle mens wat nog nie deur die geloof vernuwe is nie, goeie dinge te voorskyn tree, is nie toe te skryf aan die mens self nie.³ Dit is toe te skryf aan God wat 'n Lig is wat die mens nie verlaat nie, ondanks die feit dat die mens Hom verlaat het. Met die Doop, d.w.s. wanneer die heiden Christen word, begin die vernuwung van die beeld van God. Dit word in hom

1 Augustinus, op.cit., p.133.
(Boek XV,5), Vgl. Meuleman, G.E. Analogia
Entis. In CE, Vol.1, p.191-192.

2 Vgl. Meuleman, op.cit., p.191-192.

3 Vgl. Van der Merwe, D.C.S. Moderne sending en antieke denke. 1972. (Ongepubliseerd).

voortgesit totdat hy na hierdie lewe die volle heiligmaking ontvang.

1.3 Calvyn (1509-1564).

Reeds aan die begin van sy „Institusie” blyk hoe nou Calvyn aansluit by Augustinus. In die derde hoofstuk van sy eerste boek begin hy handel oor die sensus divinitatis.¹ Wanneer hy spreek van sensus divinitatis is die groot ooreenkomstige met wat Augustinus beskryf as die vermoë wat in die mens oorgebly het na die sondeval en waarin die beeld van God bly voortbestaan, duidelik. God het Self hierdie religieuse gevoel aan die mens gegee sodat niemand onkundig kan wees en nie 'n idee van die Godheid in een of ander vorm sou hê nie. God vernuwe buitendien nog telkens hierdie herinnering en vergroot dit. So moet elkeen erken dat daar 'n God is en dat Hy sy Skepper is. Daarom word elkeen wat God nie dien nie, skuldig.²

Wanneer Augustinus praat van die lig van God wat die mens bestraal, 'n lig wat God aan die mens gee ondanks die feit dat die mens hom van God afgekeer het, stem dit ooreen met die leer van Calvyn dat God nog so in die mens werk dat alle verontskuldiging hom ontnem word.

1 Calvyn, J. Institusie... V.1, p.8 (Bk.1, Hf.4,1).

2 Ibid.

Calvyn sê dat selfs in die primitiefste mens die sensus divinitatis oorgebly het. Juis die religie van die mens is bewys daarvan. Die mens is teensinnig om homself te verneder, maar hy kan tog hierdie sensus divinitatis so min ontkom, dat hy eerder daartoe gedwing word om skepsele laer as hyself as gode te aanvaar as dat hy sonder 'n god kan wees en die religieuse gevoel kan verontagsaam.¹

Calvyn spreek nie net van die sensus divinitatis nie, maar ook van die semen religionis. Die semen religionis is saad wat van Godswêë in almal gesaai word.

Die saad van die religie bly nie sonder uitwerking in die mens nie. Weinig koester dit egter sodat dit kan groei en in nie 'n enkele mens kom dit tot die dra van die rype vrug nie. Sommige word afvallig deur bygeloof en ander gee hulleself oor aan moedswillige ongehoorsaamheid. Die gevolg is dat ware godvresendheid nêrens in die wêreld te vinde is nie. Ook die verval in bygeloof is die gevolg van 'n blindheid wat weer op sy beurt die gevolg is van hoogmoed en moedswilligheid. Wanneer die mens dan in sy bygeloof tot godsdiens kom, het dit geen waarde voor God nie, want dit is nie Hom wat hulle dien nie.² Calvyn verwys hier na Rom.1:22.

Volgens Calvyn is dit so dat die mens deur die saad van die religie kan kom tot kennis van God. Die moedswilligheid en opstandige hoogmoed

1 Calvyn, op.cit., p.8-9.

2 Ibid., p.12 (Bk. 1, Hf.4,1).

van die mens is egter so erg dat nie een daartoe kom nie.¹ So kom die mens dan tot die teenoor-gestelde resultaat waar hy soos die goddelose in Ps. 73 sê dat daar geen God is nie. Hiermee word nie die wese van God ontken nie, maar 'n beeld van Hom geskep sodat dit 'n afgod is wat hulle dan dien. Sulke mense verstik die lig van die natuur wat tot hulle kom.² Calvin spreek dus van die semen religionis, die sensus divinitatis en die lig van die natuur as iets wat van Godswê aan die mens geskenk word om hom tot ware Godskennis te laat kom. Die mens verdring egter die uitwerking van hierdie Goddelike gawes en verval so tot afgodediens. Hy stry met sy eie bewussyn en probeer God daaruit stoot. Deur dié blinde drif word hy dan meegesleur en vergeet hy God op 'n stompsinnige manier.³

Dat die mens tog a.g.v. die semen religionis tot religie kom, is geen prestasie van homself nie, maar dit maak hom net meer skuldig omdat hy nie tot die ware God kom nie. Daarom sê die apostel Paulus ook dat toe hulle God nie geken het nie hulle die gedien het wat van nature geen gode is nie.⁴ Die mens se moedswilligheid trek hom al verder die dieptes in. Uiteindelik word die vonkies wat aan hom die heerlijkheid van God moes toon, ook uitgeblus.⁵

1 Calvin, op.cit., p.12-13 (Bk.1, Hf.4,1.)

2 Ibid.,p.13 (Bk.1, Hf.4,2.)

3 Ibid.,p.13-14. (Bk.1, Hf.4,2).

4 Ibid.,p.14-15 (Bk.1,Hf.4, 3). Calvin wys die menslike poging soos volg af: „Daarom spreek die apostel als zijn oordeel uit, dat die onbestendige en rondolende mening over de Godheid onbekendheid met God is.”

5 Ibid.,p.16 (Bk.1,Hf.4,4).

Die gedagte dat daar 'n God moet wees, bly egter voortbestaan. Dis soos 'n plant wat nie uitgeroei kan word nie, maar dan slegte i.p.v. goeie vrugte voortbring. Die lig van die natuur kan dus uitgedoof word, maar die sensus divinitatis wat in die hart ingegrif is, kan nie vernietig word nie.¹ Dit is hierdie blywende religieuse gevoel in die hart wat, ondanks die feit dat die mens soms spottend spreek van God, hom tog in die oomblikke van sy nood laat roep tot God. Hierdie roep duidelik aan dat die religieuse gevoel nie sonder uitwerking in hulle gebly het nie.²

Dit het in die barmhartigheid van God³ nie net bestaan om die sensus divinitatis aan hom te gee nie, maar om die mens in staat te stel om God te ken, gee Hy nog boonop die manifestasie van sy volmaakthede in die hele struktuur van die heelal. Daagliks plaas God Homself so binne die gesigsveld van die mens. Die mens kan sy oë nie oopmaak sonder om iets van God te aanskou nie. Op al God

1 Calvin, op.cit.,p.17 (Bk.1,Hf.4,4).

2 Ibid.,p.17 (Bk.1,Hf.5,1). (Vgl. Bavinck,J.H. Religieus besef en Christelĳk geloof. Kampen, J.H. Kok, 1949, p.176). Calvin word dikwels voorgehou as die persoon wat God as die veroordelende God t.o.v. die heidene voorhou. Dit blyk telkens dat hierdie houding berus op onkunde oor Calvin wie se hart gebloei het vir die eer van God bo alles, maar wat ook God se grote barmhartigheid ken. Juis in hierdie deel stel hy dat dit God se wil is dat almal die middele sal hê om God te ken.

3 Ibid.

se werke is sy heerlikheid so ingegraveer dat dit in so 'n mate skitter dat selfs die wat verstandelik nie hoë gawes of ontwikkeling het nie, nie onbekend daarmee kan bly nie. So kan die kennis van God verkry word uit die orde van die hemelliggame en uit die menslike liggaam wat so wonderlik is.¹

Selfs die godsdienstigste onder die heidene, Plato, het nie gekom tot diens van God as gevolg van God se onderhouding van alle dinge nie, wat nog te sê die gewone heiden. Alle mense kom tot hulle eie afgode. Al openbaar die Here Homself ook hoe duidelik in die spieël van sy werke waarin ook sy onverganklike ryk geopenbaar word, kom niemand deur hierdie selfevidente tekens tot God nie, maar dit bly sonder uitwerking.²

Weens die sonde van die mens is die uitwerking van die algemene openbaring onvoldoende om die mens tot God te bring.³

Dit is alleen die Woord van God wat die mens dan uit hierdie dood kan bevry. Die Woord is soos 'n bril waardeur die openbaring van God in sy skepping en onderhouding van alle dinge gesien kan word. Die Woord kom na die uitverkorenes van God.⁴ Na die sondeval kan geen kennis van God ons die saligheid laat beërwe as dit nie kennis van die Saligmaker is nie. Die hemel kan dus nie maar oopgegooi word, soos sommige doen, vir enigeen wat nie geglo het en wat onheilig is nie.

1 Calvin, op.cit., p.17, p.18-20 (Bk.1, Hf.5,1,2,3). Vgl. Bavinck, J.H. Inleiding in de Zendingswetenschap. Kampen, J.H. Kok N.V., 1954.

2 Calvyn, op.cit., p.30 (Bk.1, Hf.5,11).

3 Ibid. Vgl.p.35-36 (Bk.1, Hf.5,15).

4 Ibid., p.36-37 (Bk.1, Hf.6,1).

Daar moet ook aandag gegee word aan Calvyn se leer m.b.t. die beeld van God in die mens.¹ Die beeld van God is vir Calvyn meer omvattend as vir Augustinus. Dit sluit vir hom alles in wat betrekking het op die geestelike en ewige lewe.² Soos Augustinus, gaan Calvyn ook hier terug na die beeld van lig. Hy verwys na Joh. 1:4: „In Hom was lewe, en die lewe was die lig van die mense.” Calvyn sê dat die beeld van God na die val van Adam in die mens geheel verwoes en byna vernietig is. Daar het net 'n wrak oorgebly. In die hemel sal die beeld van God in die mens weer duidelik gesien word en dit word in die uitverkorenes nou al hernuwe.³ Calvyn verwerp die stelling van Augustinus dat die siel 'n spieël van die Drie-eenheid is in sy intellek, wil en geheue.⁴ Hy sien die beeld van God in drie ander dinge. Hy behandel die bedoeling van Paulus met die vernuwing waarvan Paulus spreek in Ef.4:24. Paulus verstaan daaronder ten eerste kennis en ten tweede regverdigheid en heiligheid. Hieruit maak Calvyn die gevolg-

- 1 'n Groep Switserse teoloë beweer in die debat i.v.m. kontinuïteit en diskontinuïteit dat Calvyn gesê het dat die beeld van God totaal vernietig is. Vgl. voorbereidende studiestuk in die lêer oor „The Word of God and the Living Faiths of Men” in die argief van die WRK. Vergheze sê dat dit hiper-Calvinisme is wat beweer dat daar niks wat van God kom, in die mens oorgebly het nie. Vgl. Vergheze, P. In Secular man and Christian Mission, red. Löffler, P. Geneva, WCC, 1968, p.30.
- 2 Calvyn, op.cit., p.180 (Bk.1, Hf.15,4).
- 3 Ibid.
- 4 Ibid.

trekking dat die beeld van God in die begin in die lig van die verstand, in die regskeping van die hart en in die gesondheid van al die dele sigbaar was as Gods beeld.¹ Dit wat vernuwe moet word in die herskeping was in die skepping self die belangrikste.²

Calvyn en Thomas Aquinas kan in vergelyking met mekaar vir ons elkeen in hulle besondere eie standpunt duideliker uitkom. Vir Thomas was die rede 'n onderbou waarop die besondere genade moes voortbou. Sonder die besondere genade is daar geen redding nie. Calvyn sê dat die beeld van God nie vernietig is in die mens nie, dat God deur die lig van die natuur, die algemene openbaring, voortdurend tot hom spreek, dat hy die semen religionis en die sensus divinitatis het, maar dat hy weens sy moedswillige ongehoorsaamheid selfs tot geen onderbou kan kom vir die besondere genade in die besondere openbaring nie. So skitter die redding deur genade alleen by Calvyn helderder. So word die Evangelie ook meer as 'n voortbouer. Dit bring lewe uit 'n absolute dood en nie net verdere vryheid op 'n reeds bestaande onderstruktuur van gedeeltelike bevryding deur die rede nie.

1 Calvyn, op.cit.,p.179 (Bk.1,Hf.15,4).

2 Ibid.

1.4 Karl Barth (1886-1968).

Barth is te Basel gebore op 10 Mei 1886. In 1921 word hy professor te Göttingen en in 1925 is hy na Münster. Sedert 1935 het hy gedoseer te Basel.¹ Hier is sy grootse dogmatiese studies voltooi.

Die beskouing van Karl Barth het groot invloed uitgeoefen op die diskussies t.o.v. die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste in die laaste dekades. Gedeeltelik het dit via Kraemer in die diskussies ter sprake gekom, maar terselfdertyd het Barth as vooraanstaande teoloog oral in die wêreld erkenning geniet.

Sy leer t.o.v. die heidense religies kan nie verstaan word sonder die belangrike uitspraak in sy Kerklike Dogmatiek, waar hy stel dat religie die opheffing van openbaring is nie.² Om hierdie uitdrukking te verstaan, moet egter die drie belangrike terme daarin duidelik wees, nl. openbaring, religie en opheffing. Hieraan sal ons kortliks aandag gee, maar veral die begrip openbaring by Barth sal net aangeraak word sodat dit duidelik kan blyk hoedat Barth kan sê dat religie dit ophef en geen poging sal aangewend word om dit volledig te bespreek nie.

1 Vgl. Van Til, C. Barth's Christology. Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962, p.9.

2 Barth, K. Die Kirchliche Dogmatik; Die Lehre vom Wort Gottes, Zweiter Halbband. Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938. p.331.

Jesus Christus is vir Barth dié openbaring¹ en die vervulling van alle openbaring.² Hierdie openbaring word vir ons openbaring deur die verligting van die Heilige Gees.³ Tussen hierdie twee spanningspunte van Christus as openbaring aan die een kant en die aktualisering van die openbaring deur die Heilige Gees vir ons aan die ander kant, lê die Woord van God wat Barth dan getuienis van die openbaring⁴ noem of 'n teken van die openbaring.⁵ Die getuienis van die openbaring of die teken van die openbaring word openbaring deur die werking van die Heilige Gees. Die uiters noue samehang wat Barth handhaaf tussen teken en openbaring blyk daaruit dat hy die openbaring van Jesus Christus in sy vleeswording ook noem 'n teken en die Woord van God weer openbaring.⁶ Dit doen hy in 1948. In 1938 het hy feitlik dieselfde gesê toe hy beweer het dat Jesus Christus die vervulling van alle openbaring is.⁷ Immers, van watter

-
- 1 Barth, K. Het Christelijk Openbaringsbegrip, vertaal deur H.C. Touw. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V., 1948(?), p.19; vgl. Barth, KD, I,2, p.11.
 - 2 Barth, K.D, I,2, p.332.
 - 3 Ibid., p.304. Vgl. Barth, Het Christelijk Openbaringsbegrip, p.33.
 - 4 Barth, KD, I,2 p.333. Vgl. Van der Walt, S.J. Die Godsopenbaring in die Teologie van Karl Barth. Stellenbosch, Die Christen-Studentevereniging van Suid-Afrika, 1941, p.48 e.v.
 - 5 Barth, Het Christelijk Openbaringsbegrip, p.33 e.v.
 - 6 Ibid., p.36.
 - 7 Barth, KD I,2, p.332.

openbaring is Jesus Christus dan die vervulling? Nie van Homself nie, maar van die Woord van God wat deur die profete gekom het en van die algemene openbaring. In die lig hiervan is dit dan ook so dat Barth, wanneer hy sê dat openbaring die daad is van God se „Selbstdarbarung und Selbstdarstellung" waardeur Hy die mens uit genade en deur genade met Homself versoen,¹ nie net dink aan die vleeswording van Christus as die een spanningspunt en die verligting deur die Heilige Gees as die ander spanningspunt as openbaring, Selfaanbieding en Selfbekendmaking van God nie, maar ook aan die Woord van God, die Bybel, en die algemene openbaring.²

As Barth nou sê dat religie die opheffing van openbaring is, bedoel hy openbaring in hierdie wye sin van God se bekendmaking van Homself deur alle openbaring wat weer volle vervulling vind in Jesus Christus.

Vervolgens moet ook nagegaan word wat Barth bedoel met religie. Religie moet volgens Barth ten eerste gesien word as die poging van die mens om van sy kant in die regte verhouding tot God of tot wat hy meen god is, te kom. Openbaring is die daad van God waardeur Hy Homself bekend maak. Die mens kom deur sy poging egter altyd tot 'n beeld en nie tot God Self nie.³ In die weiering

1 Barth, KD I, 2, p. 335.

2 Ibid., p. 331-335.

3 Vlijm, J.M. Het Religie-begrip van Karl Barth. S'Gravenhage, Uitgeverij Keulen N.V., 1956, p. 60.

om tot God te kom deur die openbaring van God, is die mens eiesinnig en moedswillig.¹ Hy verwerp dus die genade van God, want openbaring is genade, en kom met sy eie poging.² Eintlik moes die mens se antwoord op die openbaring van God net altyd dankbare aanvaarding gewees het.³

Soos Calvyn en Augustinus erken ook Barth dat die mens uit homself 'n bepaalde vermoë het om religieus te lewe.⁴ Die religie wat uit hierdie religieuse vermoë van die mens kom, is egter altyd vals. Dit geld nie net die religies waar sendingwerk gewoonlik gedoen word nie, maar ook die wysgerige sisteme, mistiek en ateïsme.⁵ In sy religie is die mens op 'n pad wat van God af wegvoer.⁶

Die derde begrip wat eers onder oë gesien moet word in die stelling van Barth voordat die begrippe in die stelling saam in hulle verband en in die betekenis van die uitspraak gesien moet word, is die begrip opheffing. Barth gebruik hiervoor die woord „Aufhebung”.⁷ Vlijm vind die oorsprong van die term by Hegel.⁸ Hy sê dat Kraemer Barth verkeerd gefinterpreteer het omdat hy enersyds nie die volle betekenis wat Barth gee aan die term raakgesien het nie en andersyds omdat Barth self deur sy gebruik daarvan 'n eensydige klem laat val.⁹

1 Barth, KD I,2, p.331-332

2 Ibid., p.332 en 335.

3 Barth, Het Christelĳk Openbaringsbegrip, p.32.

4 Vlijm, op.cit., p.61.

5 Ibid., p.61,63.

6 Barth, KD I,2, p.338. Vgl. Vlijm, op.cit., p.62.

7 Barth, KD I,2, p.304 e.v.

8 Vlijm, op.cit., p.59.

9 Ibid., p.57-58.

Barth sê dat die menslike verkondiging van die Woord van God en die Bybel meer kan wees as menslike verkondiging en as 'n boek onderskeidelik deurdat hierdie menslike verkondiging en die Bybel opgehef word in drieërlei sin. Ten eerste word dit opgehef deurdat dit na vore geskuif, uitgeëts, sigbaar en kenbaar gemaak word. Ten tweede word dit gerelativeer, begrens. Ten derde word dit opgehef in die sin dat dit heeltemal opgehef, geborge en verseker is.¹ Hierdie voorbeeld dien om te verduidelik dat Barth met opheffing meer as een betekenis voor oë gehad het. I.v.m. die stelling dat openbaring opheffing van religie is en omgekeerd, beteken dit nie maar net bloot 'n negatiewe uitwissing nie. Wanneer openbaring deur Barth as die opheffer van religie beskou word, verbind hy die bewering ten nouste aan die leer dat Christus vlees geword het.² Die vleeswording is eintlik die opname van die menslike syn en so is die openbaring die opname van die religie.³

Uit hierdie bewering is daar dus eintlik 'n positiewe element vervat in die opheffing van religie deur openbaring. Soos die vleeswording van die WOORD 'n gebeurtenis is wat die opheffing van die sondige in die menslike natuur ophef en terselfdertyd die positiewe verwerkliking van God se moontlikhede beteken,⁴ so hef die openbaring

1 Vlijm, op.cit.,p.57.

2 Barth, KD I,2, p.324; vgl. Vlijm, op.cit.,p.55.

3 Ibid. Barth sê: „In Erinnerung an die christologische Lehre von der assumptio carnis und in sinngemässer Anwendung dieser Lehre reden wir von der Offenbarung als Aufhebung der Religion.“

4 Vlijm, op.cit.,p.57.

die sondige religie op en word deur die openbaring die doel van God met die mens moontlik gemaak.

Barth laat egter self die klem baie swaar val op die negatiewe kant, nl. dat openbaring so goed as 'n uitwissing van religie beteken en ook dat religie so goed as uitwissing van openbaring beteken. Dat dit duidelik is dat hierdie betekenis, d.i. die negatiewe van die vernietiging van die een deur die ander, hoofsaaklik deur Barth hier gehandhaaf word, nieteenstaande sy bewering i.v.m. die vleeswording, spreek uit die feit dat as religie die opheffing van openbaring beteken dit tog geen positiewe waarde het nie, maar werklik net 'n bedekking, verontagsaming of negering van die openbaring beteken. Vlijm se kritiek op Kraemer, wat die woord „Aufhebung" weergee met „dissolution" en sê dat die religie volgens Barth openbaring „upset", is dus nie geregtig nie. Sy konklusie dat dit die oorsaak geword het van die uitsiglose diskussie in die sending waarin steeds meer die gedagte van diskontinuiteit tussen openbaring en religie na vore gebring is en dat daarom die moontlikhede van 'n voortgaande gesprek met Barth verbygegaan het,¹ is 'n oorbeklemtoning van die gevolge wat spruit uit die feit dat Kraemer nie met die verskeidenheid van betekenis wat Barth gee aan „Aufhebung" rekening gehou het nie.

Barth betrek egter sy uitspraak dat religie opheffing van openbaring is ook op die Christelike

1 Vlijm, op.cit., p.57-58.

godsdien.¹ Hier kom ook die positiewe in sy opheffingsbegrip na vore. Daar is volgens Barth so iets soos 'n ware religie. Dis die Christelike religie. Die ware religie is egter net soos die geregverdigde mens 'n produk van genade. In die ware religie is dit nie so dat die openbaring negatiewe opheffing van religie is nie, maar hier is die religie geborge in, geheilig deur die openbaring. Die openbaring neem die religie aan en bou dit uit tot ware religie. Met 'n uitstralende blydschap sê Barth dat daar wel 'n ware religie bestaan: Die Christelike godsdien.² Hier is religie nie ongeloof soos by die heidense religies nie.

Tog beweer Barth dat by al die negatiewe wat hy tevore gesê het i.v.m. religie as opheffing van openbaring, hy nie net die heidense religies nie, maar ook die Christelike godsdien bedoel het. So moet die Christendom ook as religie wat opgehef moet word saam met die heidense religies gesien word. Die Christendom maak homself skuldig aan werkgeregtigheid en gaan so ook op die weg van die valse religie. „Der Satz, dass die christliche Religion die wahre Religion sei, ist, wenn er ein behaltvoller Satz sein will nur im Gehör auf Gottes Offenbarung zu wagen.“³ Dis dus eintlik net in

1 Vgl. Vlijm, op.cit., p.59 en Van der Bent, A.J. Der „Dialog“ des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. IDZ, No. 1, 1971, p.14.

2 Barth, KD I, 2, p.356-357.

3 Ibid., p.357.

teoretiese sin dat die Christelike godsdiens werklik ware religie kan wees, want die werklike ding, soos Kraemer sê, die Christendom as historiese godsdiens,¹ is nog deurtrek met die sondige, veral met die eienskap dat dit nie net uit dankbaarheid antwoordend wil wees nie, maar werkend om God te vind, om 'n eie poging van die kant van die mens daar te stel.² As religie heeltemal geheilig is, is dit vir Barth ware gemeenskap met God en dus ook die einde van alle religie.³

In die feit dat daar in die Christendom nog soveel is wat ook as ongeloof beskryf kan word, moet vir die Christen 'n aansporing wees om sy solidariteit met die mense uit die ander godsdiens te besef.⁴ In die heidene sien ons die waarheid van die oordeel van die openbaring wat ook ons raak. In sowel berou as hoop aanvaar ons as Christene egter dié oordeel om sodoende deel te hê aan die belofte van openbaring. Vir die wat God se oordeel aanvaar, is daar aan die einde van hulle weg die belofte van God. Daar is geloof in die belofte van God en in die geloof die werklikheid en aanwesigheid van die genade van God wat ons godsdiens dan onderskei van die ander as die ware godsdiens. Daarom moet ons afsien van elke poging om iets te verwerf en slegs dankbaar en nederig aanvaar.⁵

1 Kraemer, H. Waarom nu juist het Christendom? Nijkerk, G.F. Callenbach N.V., 1960, p.81, vgl. ook p.73 e.v.

2 Barth, KD I,2, p.357-358.

3 Ibid., p.357.

4 Vgl. Barth, K. The Humanity of God. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1966, p.53.

5 Barth, KD I,2, p.358.

Na die ontleding van die drie terme openbaring, religie en opheffing, moet ons nou teruggaan na wat Barth sê oor die verhouding tussen openbaring en religie. Ter wille van noukeuriger bespreking haal ons hier redelik uitvoerig aan: „Die Offenbarung knüpft nicht an die schon vorhandene und betätigte Religion des Menschen, sondern sie widerspricht ihr, wie zuvor die Religion der Offenbarung widersprach, sie hebt sie auf, wie zuvor die Religion die Offenbarung aufhob. Wie den auch der Glaube nicht anknüpfen kann an den Falschglauben, sondern ihm als Unglauben, als einem Akt des Widerspruchs widersprechen, ihn aufheben muss.“¹

Openbaring word hier bedoel as openbaring in die wyer sin, nl. nie net die vleesgeworde Woord en die verligting deur die Heilige Gees nie, maar ook wat Barth noem die tekens van die openbaring en die algemene openbaring.² Religie beteken alle religie, die Christendom ingesluit, insover dit onheilig is en die element van die menslike prestasie bevat in plaas van bloot dankbaar reseptief te wees wat die openbaring betref, so genade te ontvang en so in gemeenskap met God te tree. Opheffing beteken hier werklik dat die een die ander uitsluit en tot niet maak.

1 Barth, KD I,2,p.331. Vgl. Mildemberger, M. Dialogfähige Theologie OR, Heft 1, 1972, p.40-41. Hy beweer dat Barth later hierdie standpunt ingeruil en „sehr viel differenzierter geurteilt“ het. Mildemberger gee geen verwysing nie.

2 Vgl. veral sy eksegeese van Rom.1:18 v.v. op p.332.(Barth gebruik nooit die term algemene openbaring nie).

Dis in die lig hiervan dat ons Barth se uitspraak moet verstaan as hy sê dat die voorwerp van sy teologiese denkarbeid nie religie is nie, maar die Woord van God. Woord van God moet hier ook verstaan word as Christus, maar terselfdertyd as Christus wat in die Skrif tot ons kom.¹

Sy beskouing oor die heidene bou Barth hoofsaaklik op eksegeese van Romeine 1:18 v.v., Hand. 14:15 v.v. en Hand. 17:22 v.v. Die gedeelte Rom. 2:14 v.v. bring hy nie in berekening nie, omdat dit volgens hom 'n uitgemaakte saak is dat dit spreek van heiden-Christene en nie van heidene nie.

1 Barth, K. How I changed my mind, Richmond Virginia, John Knox Press, 1966, p.37. Hier sê hy: „Then let me say first of all that my thinking in any event remains at one point the same as ever. It is unchanged in this, that not so-called 'religion' is its object, its source and its criterion, but rather, as far as it can be my intention, the Word of God. The Word of God which has established, preserved and sustained the Christian Church, her theology, her preaching and her mission. The Word of God which in the Holy Scriptures speaks to man - to men of all times, countries, circumstances, and stages of life. The Word of God which is the mystery of God in his relation to man and not, as the term 'religion' seems to imply, the mystery of man in his relation to God. In this respect my American readers and friends must find me completely unchanged, I hope, to my life's end."

Aan die openbaring gemeet, is dit wat die heidene teenoor God probeer doen, die sonde van onge-loof. Agter die afgodediens staan eiesinnigheid en eiemagtigheid. Wat in die tyd van die Ou Testa-ment by die heidene dwaasheid was, word by Israel sonde in die lig van die openbaring wat hulle ontvang het. Die openbaring aan Israel en die verbond met hulle maak hulle meer skuldig. Deur die koms van Christus kom daar egter vir sowel Israel as die heidene 'n krisis. Met die verkondiging van die genade in Christus aan die heidene word die getuie-nis of openbaring wat hulle altyd van God gehad het, vir hulle duidelik as openbaring waarvan hulle afgeval het, wat hulle radikaal weerspreek het. So besef hulle dat die getuienis wat hulle altyd gehad het, ge-tuienis teen hulle is. Dan staan hulle sonder verontskuldiging voor die God wat tot hulle kom in sy openbaring. Barth verwys hier na Romeine 1:20: „Want sy onsigbare dinge kan van die skepping van die wereld af in sy werke verstaan en duidelik ge-sien word, naamlik sy ewige krag en goddelikheid, sodat hulle geen verontskuldiging het nie.”¹ Dit moet nie verbygesien word dat Barth hier weer geen groot onderskeid maak tussen die getuienis en openbaring nie. Daarom sê hy ook dat hulle teen die genade van God in die openbaring gestry het in die tyd van die heidendom.² In hierdie stryd teen die genade het die bekende God 'n onbekende geword.³ Die openbaring wat die heidene dag na dag ontvang het, was in besonder die openbaring van God as Skepper.⁴

1 Barth, KD I,2, p.332-333.

2 Ibid., p.334.

3 Ibid.

4 Ibid., p.333.

Voordat die openbaring van God in Christus aan die heidene verkondig is, het hulle die waarheid eintlik in gevangenskap gehou. Daar was by hulle 'n bekendheid met God op grond van openbaring wat Paulus ook noem in Rom.1:20. Daarom se Barth dat die gevangenhouding van die waarheid 'n corruptio optimi is wat die toorn van God oor hulle moet bring.¹ Dis egter die een openbaring van God wat in Christus kulmineer wat tot die heidene gekom het in die algemene openbaring (Barth gebruik die term nie) en in die besondere openbaring tot die Jode. Met Christus word hulle dan gelykelyk skuldig as hulle die openbaring verwerp.²

In wese is daar geen verskil tussen die leer van Barth en die van Calvyn oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste nie. Sonder die genadedaad van God se openbaring is die heidene dood in die sonde. Ook hier moet egter rekening gehou word met 'n korporatiewe benadering. Barth is uiters ruimhartig maar ook versigtig in sy uitspraak oor wie die genade van God deelagtig word.³

* * *

Samevattend kan van Irenaeus, Augustinus, Calvyn en Barth gesê word dat hulle almal die Skrif as noodsaaklik beskou vir die vryheid wat in Jesus Christus ontvang word. Almal het nie

1 Barth, KD I,2,p.335.

2 Ibid.

3 Vgl. Barth, The Humanity of God: "This much is certain, that we have no theological right to set any sort of limits to the loving-kindness of God which has appeared in Jesus Christ. Our theological duty is to see and understand it as being still greater than we had seen before.", p.62.

dieselfde kanon-begrip gehad nie, maar by elkeen was die gedagte lewend dat die Evangelie waarlik vry maak. In die sending is dit die Evangelie wat aanvaar moet word omdat God daardeur redding bewerk. Deur die Evangelie te aanvaar, kom die mens in die regte verhouding tot Jesus Christus te staan. Die aanvaarding van die Evangelie deur die mens is egter ook weer God se genadedaad en nie prestasie van die mens by die wat dit aanvaar nie. Kenmerkend is by al hierdie teoloë ook die gebondenheid aan die Heilige Skrif en die afwysing van filosofiese bydraes wat rus op 'n ander fondament as wat God in sy Woord geopenbaar het.

HOOFSTUK 2.BEVRYDING OOK SONDER DIE
EVANGELIE VAN JESUS CHRISTUS.

Baie gou nadat die Evangelie van Jesus Christus buite die grense van Palestina verkondig is, het die dissipels in aanraking gekom met hoogontwikkelde kulture soos die van die Grieke. Dit was vir die eerste Christelike kerk nie so maklik om aan hierdie mense te verkondig dat daar redding deur die Naam van Jesus Christus alleen is nie.¹ Met hierdie verkondiging moes hulle tegelykertyd tog ook aan hoogontwikkelde mense sê dat hulle geen hoop het en dat hulle met al die verheuenheid van hulle denke tog ewige rampsaligheid moet verwag as hulle nie die Evangelie glo nie. Die Griekse wysgere het bv. ook ernstig gesoek na die sin van die lewe en na die doel en bestemming van die mens. Die vraag het ontstaan of alles wat hulle bereik het, dan niks met die heil van die mens en met die ewige God te make het nie. Was die pad van die soekende Griekse wysgeer nie ook maar 'n pad na God nie? Die vraag wat vandag in die wêreld, wat in 'n sekere sin een en klein geword het, so belangrik is, nl. of die heidene met wie die Christene in aanraking kom dan almal net die ewige oordeel moet verwag, was toe ook al 'n brandende vraag.²

1 Hand. 4:12.

2 Vgl. Kuitert, H.M. De wereld valt mee. In Kerk buiten de kerk. Utrecht, Uitgeverij Ambo N.V., 1969, p.62 (Terzake 4), vir 'n voorbeeld van hoe bepalend hierdie vraag vir die teologie kan wees.

Van die tyd van die apostoliese vaders af is oor hierdie saak diep nagedink. Van Justinus die Martelaar af kan 'n reeks name genoem word van mense wat 'n gedeeltelike of selfs volle bevryding vir die heidene aanvaar het voordat die Evangelie hulle bereik het.

In hierdie hoofstuk wil ons die standpunte behandel van 'n hele aantal persone wat sodanige bevryding geleer het. Daar is groot verskeidenheid onder hierdie groep. Vir Justinus die Martelaar en Clemens Alexandrinus het die standpunte dat daar reeds bevryding voor die koms van die Evangelie van Jesus Christus was, geen ver-swakking in die sendingywer ingehou nie. Hierdie bevryding het egter sover 'n aanvaarde saak geword dat dit in die jongste tyd daartoe gelei het dat sendelinge uit die sendingveld terugkom omdat die sin in die verkondiging van die Evangelie vir hulle verlore gegaan het.¹

Die keuse van persone wat in hierdie hoofstuk behandel sal word, is nie willekeurig nie. Persone oor wie daar telkens in die huidige ekumeniese sendingdiskussies gespreek word, word behandel. Ons wil geensins 'n poging aanwend om hulle werke ten volle teologies te besien nie, maar slegs hulle houding ondersoek t.o.v. bevryding voor die koms van die Evangelie. Daar sou in 'n volledige ondersoek meer name genoem kon word uit die geskiedenis, sowel uit die vroeëre as die latere tyd, van persone

1 Vgl. Beyerhaus, P. Allen Volkern Zum Zeugnis. Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1972, p.8.

wat soortgelyke menings gehuldig het. Hier word dus nie aanspraak gemaak op volledigheid nie, maar slegs die persone wat dikwels in die diskussies genoem word, word bespreek.

2.1 Justinus die Martelaar (+ 100-165).

Justinus se beskouing oor die probleem van moontlike vryheid voor die koms van die Evangelie staan in die nouste verband met die hoë agting wat hy gehad het vir die Griekse geleerdheid en met die invloed wat dit op hom uitgeoefen het.

Ten opsigte van die Grieke gee hy 'n tweeledige antwoord. Ten eerste verbind hy die Griekse geleerdheid aan die besondere openbaring wat Israel ontvang het en ten tweede spreek hy van openbaring wat onder inspirasie tot die Grieke self gekom het.

Justinus beweer dat Plato in Egipte kennis gemaak het met Moses en die ander profete.¹ Omdat Plato egter gevrees het dat hy dieselfde lot as Sokrates sou moes ondergaan, nl. om die gifbeker te drink omdat hy vreemde gode verkondig, het hy sy leer oor God in 'n mistieke vorm gegee.² Plato sou egter geweet het van God se ewigheid en sy oordeel.³ So kon die Griekse geleerdes dan ook geleef het by die besondere openbaring.

1 Justinus. Hortatory Address to the Greeks. In Ante-Nicene Fathers, Vol.1, p.283.

2 Ibid., p.281 en 283.

3 Ibid., p.283 en 284.

'n Ander weg word egter ook deur Justinus aangedui. Hy vertel dat 'n Griekse orakel deur 'n besondere inspirasie selfs die koms van Christus voorspel het. Wanneer die vrou onder inspirasie verkeer het, het sy waarlik geprofeteer, maar sy het geensins die vermoë gehad om daarna te kon ont hou wat sy geprofeteer het nie. Onbekwame mense moes maar die profesieë opgeskryf het as hulle dit gehoor het. Onder dié inspirasie het die orakel ook getuig dat die allerhoogste God Hy is wat die eerste mens gevorm en hom Adam genoem het.¹

Die kennis van wat dié orakel gesê het, moes dan volgens Justinus gedien het tot voorbereiding vir die Grieke sodat hulle die Woord verder kon bestudeer. In sy oproep aan die Grieke om tot die geloof te kom, sê hy duidelik dat daar geen ander weg is om tot God te kom nie, as net deur die profete wat besonderlik daarvoor geïnspireer is.² Dit is egter ook duidelik dat hy die profesieë van die orakel ook aanvaar as gelykstaande met die van die Bybelse profete.

Die belangrikste uitspraak van Justinus is seker die in sy hoofstuk oor die Woord in die wêreld voor Christus. Hier sê hy dat die wat met die rede (meta logou) geleef het voor Christus, Christene genoem kan word. Uit die Grieke noem hy Sokrates en Heraclitus en uit die „barbare" Abraham, Ananias, Asaria, Misael en Elias. Hy beweer dat die lys tot

1 Justinus, Hortatory address... p.289.

2 Ibid., p.288-289.

vervelens toe aangevul kan word.¹ Justinus het te maklik aanvaar dat die logos waarvan Sokrates praat, dieselfde is as die Logos van die apostel Johannes.²

2.2 Clemens Alexandrinus (+ 153-217 n.C.).

Volgens Clemens het die Grieke God ook geken. Dié kennis het hulle egter op 'n ander wyse bekom. Hulle het nie direkte kennis van God Self ontvang nie. Clemens beroep hom op geskrifte van Petrus en Paulus vir die kennis wat die Grieke sou gehad het. Nie een van hierdie geskrifte is egter in die kanon vervat nie. Hy is egter ten volle oortuig dat die Grieke wat tot 'n hoë geleerdheid gekom het, dieselfde God gedien het as die Christene. Paulus sou die Grieke verwys het na die geskrifte wat die profesieë van die orakels bevat het en na die geskrifte van Hystapes. Hystapes het volgens Clemens duidelik van Christus geskrywe.³

Volgens Kraemer was die verhouding van die ware godsdiens en die ander godsdienste vir Clemens 'n saak van lewe en dood. Die Griekse filosofie het ook vir hom in 'n noue verband met die Christelike openbaring gestaan. Omdat die waarheid een is, is die geskiedenis een. Daarom wou Clemens die geskiedenis van Israel nie skei van die geskiedenis

-
- 1 Justinus. The First Apology. In Ante-Nicene Fathers, Vol.1, p.178. Vgl. Bavinck, Inleiding... p.225.
 - 2 Vgl. Bavinck, J.H. Religieus besef en Christeliek geloof. Kampen, J.H. Kok, N.V., 1949, p.130 en ook Bavinck, Inleiding...p.225.
 - 3 Clemens Alexandrinus. The Stromata. In Ante-Nicene Fathers, Vol.2, p.489-490.

van die ander volke nie. Dit sou volgens Clemens 'n growwe onreg gewees het as sommige mense nie die moontlikheid om tot kennis van God te kom, sou gehad het nie.¹

Terwyl Clemens gehandhaaf het dat dit 'n onreg sou wees as daar nie vir almal die moontlikheid was om tot kennis van God te kom nie, het hy tog vasgehou daaraan dat die ware openbaring alleen in Jesus Christus gevind kon word. So was daar eintlik 'n spanning tussen die kennis van God en die ware openbaring. Deur sy begrip van die Logos het hy hierdie spanning probeer oorbrug. In die verwantskap wat daar tussen God en mens is, vind hy die fondament vir die begrip Logos. Die Logos is die bron van die algemene openbaring. In die mens is daar dan weens die verwantskap met God 'n goddelike element wat hom in staat stel om tot 'n volle visie van God te kom. Hoewel die verwysing na Hystaspes spreek daarvan dat Clemens nie besondere openbaring uitgesluit het by die Grieke nie, het hy tog voortdurend daarop gewys dat dit deur die algemene openbaring is dat die Grieke tot kennis van God gekom het.² Hy het egter nie die term algemene openbaring gebruik nie.

1 Kraemer, H. Continuity or discontinuity. In The Authority of Faith, London, Oxford University Press, 1939, p.16. Clemens sê daarom ook: „For clearly, as I think, he showed that the one and only God was known by the Greeks in a gentile way, by the Jews Judaically, and in a new and spiritual way by us." op.cit. p.489.

2 Kraemer, Continuity or Discontinuity, p.16-17.

Die uitwerking van die algemene openbaring was egter nie dat dit 'n reddende krag het nie. Dit het ook nie beteken dat mense uit die verskillende godsdienste 'n ware kennis van God het nie. Dié kennis het 'n voorbereidende betekenis gehad. So is die hele mensheid voorberei en onderrig vir die koms van Christus. Vir Clemens is die Griekse filosofie vir die Grieke wat die Ou Testament is vir die Jode. Dit kan begryp word dat Clemens telkens gehuiwer het vir die konsekwensies van sy standpunt. Immers, as die Griekse filosofie so met die Ou Testament gelykgestel kon word, dan sou die wat daardeur voorberei is tog soos die wat die Ou Testament gehad het en gelowig vooruitgesien het na Christus, daardeur tot redding gebring kon word. Clemens wil egter die onderskeid bly handhaaf tussen die volk van God en die Grieke. Daarom spreek hy van die Griekse filosofie as iets wat nie 'n direkte en primêre gawe van God is nie, maar 'n indirekte en sekondêre gawe. Kraemer sê dat dit in die taal van vandag sou beteken dat die filosofie die menslike poging is en dat openbaring 'n gawe van God is. Maar dan is God se aktiwiteit tog nie van die menslike poging geskei nie. Clemens stel dit duidelik dat die filosofie nie 'n voldoende basis is vir die kennis van God nie.¹

1 Kraemer, *Continuity or Discontinuity*, p.16-17.
Vgl. Bavinck, *Inleiding...* p.139 en ook
Bavinck, *Religieus besef...* p.130-131.

2.3 Thomas Aquinas (1225-1274 n.C.)¹.

Die standpunt van Thomas Aquinas t.o.v. die heidense godsdienste kan nie los van sy dualisme van natuur en genade² en van sy verknegtheid aan die Aristoteliese filosofie³ gesien word nie. Hy het 'n grootse poging aangewend om in een greep die religieuse lewe van die mens en die Christelike openbaring harmonieus saam te vat. Hy doen dit in 'n hiërargiese sisteem waarin die natuurlike en redelike religieuse waarheid verbind word met die suprarasionele en supranaturale bedeling van die openbaring wat van God kom. Die natuurlike teologie, d.w.s. die natuurlike en redelike religieuse waarheid, vorm dan 'n praeambula fidei en 'n praeparatio evangelica vir die hoër stap, nl. die van die suprarasionele and supranaturale bedeling van die openbaring.

Die stelsel van Thomas is rasionalisties en berus nie op die gegewens van openbaring nie. Dit bring egter aan die ander kant die regmatige belang van die rede na vore. In sy redelike bestaan openbaar die mens ook nog altyd 'n onmiskenbare drang om ordelik en progressief te lewe. Thomas het die

-
- 1 Vgl. Kraemer, H. The Christian message in a non-Christian world. London, James Clarke and Co. Ltd., 1956, p.114-115 vir die lyn wat hier gevolg word t.o.v. Thomas Aquinas.
 - 2 Vgl. Thomas se duidelike uiteensetting In Aquinas on nature and grace, red. Fairweather, A.M. Philadelphia, The Westminster Press, 1954, p.35-37.
 - 3 Ibid., p.36.

openbaring self ook nie probeer rasionaliseer nie. Die eintlike beswaar teen Thomas is dat hy onder invloed van Aristoteles 'n intellektualistiese opvatting gehad het van openbaring. Openbaring was vir hom iets wat 'n stel bonatuurlike filosofiese waarhede gegee het, waartoe die rede self nie kon deurdring nie. Die Bybelse openbaring dra egter 'n eksistensiële en dinamiese karakter.

'n Verdere beswaar teen die stelsel van Thomas was dat hy ter wille van die harmonieuse eenheid wat hy tot stand wil bring die een orde, nl. die van genade en openbaring, maak tot 'n vervolmaking van die ander orde, nl. die van natuur en rede. Sy kragtige uitdrukking was: Gratia non tollit sed perficit naturam. Kraemer sê dat hy hiermee juis die onoorkombare muur wat hy tevore opgerig het tussen natuurlike en bonatuurlike waarhede vernietig het. So het hy ook die fundamentele religieuse fout begaan om nie te sien dat die teenoorgestelde van genade nie natuur is nie, maar sonde. Die grondrede vir hierdie verdraaiing lê in die feit dat Thomas oor die wese van God begin dink het vanuit die ontologiese redeneringe van die Grieke.¹ In die sisteem van

1 Vgl. Kraemer, The Christian message... p.115: „The urge for rational unity of thought was the impelling force in his ontological hierarchy and drove him into the arms of philosophical monism, setting the religious life of mankind and the revelation in Christ in the relation of horizontal grading to each other. The revelation in Christ, however, is vertically related to all human religious life and wisdom, because it is the 'wisdom of God' which is 'sheer folly' to the Greeks, and not the perfection or crown of human reason or religion.”

Thomas word openbaring en sy inhoud, logies geneem, 'n baie nodige byvoeging by die onvoldoende aard van die rede in die bedeling van die bonatuurlike waarheid, maar openbaring is nie die krisis van alle religie en alle menslike redenering soos dit is volgens wat Kraemer noem die standpunt van „Bybelse realisme” nie.

In sy onderskeid tussen wat met die rede bereik kan word en wat geopenbaar word, kom Thomas tot so 'n hoë waardering van die rede dat hy Godskennis as moontlik ag deur die natuurlike rede sonder openbaring. Tog is die geloof hiervan absoluut geskeie en 'n volslae gawe van God. Die geloof is aangewys op God se besondere openbaring. Die feit dat die rede die mens kan bring tot kennis van die bestaan van God, van God se deugde en sy werke, beteken dus nog nie dat die mens daardeur tot die geloof kan kom nie. Die besondere openbaring sluit hierby aan, maar die kennis van die rede self kan niks meer as voorbereiding wees vir die besondere openbaring wat kom nie.¹

1 Polman, A.D.R. Thomas van Aquino. In CE, Kampen, J.H. Kok N.V., 1961, Vol. 6, p.366-367.

2.4 Schleiermacher (1768-1834).

In sy definisie van religie het Schleiermacher die Christelike godsdiens ingesluit by die ander godsdienste. Tog het hy ook aan die Christelike godsdiens 'n unieke plek toegeken.¹ Religie is vir hom die basiese vorm van selfbewussyn waarin syn-in-relasie verskyn as fundamentele fenomeen. Hierdie syn-in-relasie is drievoudig. Eerstens is dit die verhouding tot die self, tweedens die verhouding tot die wêreld en derdens die verhouding wat antwoord gee op die vraag vanwaar? Lg. verskaf die betekenis van die woord God.² In 'n sekere sin was Schleiermacher 'n konsekwente voortsetter van die reformatoriese gedagtes wat ook reeds deur Augustinus gestel is. Hy het nl. ook gepraat van die universele karakter van die religieuse bewussyn.³ Tog het Schleiermacher 'n totaal ander rigting ingeslaan. Vanuit sy eie standpunt in die Christelike godsdiens gee hy 'n rangorde van godsdienste. Die Christelike godsdiens is dan vir hom die hoogste, maar daar is baie ooreenkomste met die ander. Die verskil met die reformatoriese lyn lê daarin dat hy sowel die Christelike godsdiens as die ander sien as die vrug van die syn-in-relasie waar die wêreld en God op die mens inwerk. Daar is dus geen absolute verskil nie. Al die religies word gedra deur die

1 Niebuhr, R.R. Schleiermacher on Christ and Religion. New York, Charles Scribner's Sons, 1964, p.175-176.

2 Ibid., p.189-190.

3 Ibid., p.193, vgl. p.192.

„schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“. ¹

In sy klassifikasie van die godsdienste kom Schleiermacher tot 'n indeling waarin hy twee groepe godsdienste sien. Die eerste groep is die godsdienste wat bewus is van die afhanklikheid van die eindige van 'n Hoogste Oneindige. Hierdie godsdienste is die monoteïstiese godsdienste. Die tweede groep is die wat 'n afhanklikheidsgevoel het t.o.v. meer goddelike wesens. Hulle val uiteen in twee groepe nl. eintlike afgodediens en politeïsme. Die monoteïstiese godsdienste kan ook verdeel word in twee groepe, nl. die wat die natuurlike bo die sedelike en die ander wat die sedelike bo die natuurlike stel. ²

Die Christendom is vir Schleiermacher die voleinding van die ander religies. ³ Dit is dus juis as by Schleiermacher van kontinuïteit tussen die Christelike godsdiens en ander godsdienste gepraat word.

-
- 1 Bavinck, J.H. Phaenomenologische Classificatie der religieuse structuren. Vox Theologica, Vol. 13, 1941, p.28.
 - 2 Ibid., p.28.
 - 3 Jonker, H. Schleiermacher. In CE, Vol.6, p.85-86.

2.5 Troeltsch (1865-1923).

Troeltsch het beweer dat die Christendom sy absolute pretensies moet laat vaar.¹ Daarom het hy ook aan die hand gedoen dat daar by die „hoër religies" van die kant van die Christendom nie op bekering aangedring moet word nie. Daar moet tevredenheid gevind word in die mate waarin die Christelike godsdiens en die ander godsdienste ooreenkoms kon vind. Die aanhangers van die ander godsdienste moes gehelp word om te ontwikkel op die basis van die impulse wat by hulleself reeds bestaan.² Dit geld egter net van wat hy noem die „hoër godsdienste".

Die wetenskap van godsdiensgeskiedenis het volgens Troeltsch vir goed afgereken met die ou eenvoudige opvatting in die teologie dat daar 'n skerp skeiding is tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste. In die „hoër religies" word volgens hom voorbeelde van werklike geloof

1 Polman, A.D.R. Troeltsch. In CE, Vol. 6, p.411.

2 Horton, W.M. Between Hocking and Kraemer. In The Authority of Faith, p.155.

en van onmiddellike gemeenskap met God gevind.¹

Hy stel dus 'n proses van natuurlike voortgang in die godsdienste. Hierdie proses hang baie nou saam met beskawingsontwikkeling. Daarom sluit hy nie die „laer godsdienste" in by hierdie groep wat slegs relatief van die Christelike godsdiens verskil nie. Troeltsch het die prestasie van die menslike beskawing om tot God te kan kom, hoog geskat.

- 1 Troeltsch stel die verandering soos volg:
 „Das Christentum war ihr (d.w.s. die ou opvatting, M.A.K.) nicht bloss die höchste und tiefste Erlösung, sondern die einzige und die unmittelbar von Gott gewirkte, während alle anderen Religionen aus menschlichem Denken und Irren allein entstanden und ihr Erlösungsglaube nur Selbsterlösung aus natürlicher Kraft gewesen sein sollte. Die neue Geschichtsforschung nötigt den umgekehrten Weg zu gehen. Sie zeigt, dass dieser Supranaturalismus und diese Form seiner Begründung eine allen höheren religionen irgendwie gemeinsame Art ist, ihre Ueberzeugung von ihrer Wahrheit auszusprechen. Sie vernichtet die Vorstellung von einem solchen einfachen übernatürlichen Anfang der Geschichte und sie zeigt die tiefste lebendigste Kraft erlösenden Glaubens und unmittelbarer Gottesgemeinschaft auch bei den Frommen des Indus und der persischen Gebirge."
 Troeltsch, E. Gesammelte Schrifte II;
 Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr
 (Paul Siebeck), 1922, p.341-342.

2.6 Farquhar (1861-1929).

In verband met Farquhar word dikwels die term „fulfilment" gebruik. Hy het die religieuse verskynsels gesien as universele verskynsels wat in 'n evolusionistiese skaal van laer na hoër gerangskik kan word. In hierdie skaal het die Christendom die hoogste plek bereik. Farquhar het dit egter moontlik geag dat ook ander godsdienste daar kan kom. Met die term „fulfilment" het hy verder bedoel dat die basiese religieuse behoeftes van die mens alleen in die Christelike godsdiens bevredig kon word. In die Christelike godsdiens word die behoeftes vervul, maar die ander godsdienste gee gedeeltelike bevrediging.¹

In verband met die basiese religieuse behoeftes van die mens sê hy dat religie 'n permanente bestanddeel is van die menslike bestaan. Daarom moet afgelei word dat daar 'n sekere bestaansreg is vir elke vorm van godsdiens wat op elke plek bestaan. Elke religieuse geloof, rite of instelling moet dus in homself iets besit wat spruit uit die gemeenskaplike religieuse gevoel van die mens. Daarom het volgens Farquhar elke onderdeeljie van elke godsdiens 'n bestaansreg en is dit betekenisvol.²

Die evolusionistiese basis van sy „fulfilment"-teorie sluit aan by die woorde wat Jesus in die

1 Sharpe, E.J. Not to destroy but to fulfil. Uppsala, Swedish institute of missionary research, 1965, p.310.

2 Ibid.p.311.

Bergrede uitgespreek het: „Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul.”¹ Hy stel die vraag of dit moontlik kan wees dat Christus hier nie net die Ou Testament bedoel het nie, maar ook die heidense religies. Uit sy hele verdere teologie blyk dat hy hierdie vraag positief beantwoord het.²

Oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die Hindoeïsme spreek Farquhar in prominente evolusionistiese terme. Hy sê dat die Christendom in 'n verhouding tot die Hindoeïsme staan wat ongeëwenaard is tussen godsdienste.

¹ Mat. 5:17.

² Sharpe, op.cit., p.311-312. Sharpe haal Farquhar soos volg aan: „Christ's own declaration, 'I came not to destroy, but to fulfil', has cleared up for us completely all our difficulties with regard to the Old Testament... We recognize the whole history to be a religious evolution which finds its perfect consummation in the life, death, resurrection and teaching of Jesus Christ... Can it be that Jesus Christ Himself was thinking of pagan faiths as well as Judaism, when He said, 'I came not to destroy, but to fulfil?'... Few have gone so far as to say that Christ is in detail, or even in general, the fulfilment of the gross worship, law, literature and morals of paganism. Yet is not that the right way to look at those religions?.... If Christ has given us the final religion, clearly all our religious instincts will find their satisfaction in Christianity... If Christ is able to satisfy all the religious needs of the human heart, then all the elements of pagan religions, since they spring from these needs, will be found reproduced in perfect form, completely fulfilled, consummated in Christ.”

Punt vir punt blyk die ooreenkoms, maar by die Christelike godsdiens word telkens net 'n hoër trap vertoon. So word meervoudigheid by die Hindoeïsme vervang deur enkelvoudigheid by die Christelike godsdiens. Die natuurlike en materiële maak plek vir die geestelike. In die plek van die partikuliere kom die universele. Die historiese vervang die mitiese. In die plek van die rasseperspektief kom die perspektief van die hele mensheid. Die voorreg van die denker word die voorreg ook van die „koelie“. Farquhar is van oortuiging dat as die beginsel van vervulling toegepas word ook m.b.t. die Christelike godsdiens en ander godsdienste, dit sal blyk dat ook daar so 'n evolusionêre verhouding bestaan. Die ander godsdienste is vroeë, ruwe en onontwikkelde godsdienste, maar die Christelike godsdiens is die evolusionêre kroon van almal.¹

Farquhar het 'n ontsaglike struktuur gebou op die woorde uit Mat.5:17. Maar daarby het hy dit totaal verkeerd verstaan. Eintlik kan alleen gesê word dat sy bespiegeling gebou is na analogie van wat Jesus daar gesê het. Vervulling beteken in die woorde van Jesus volgens Grosheide die vervulling van wat wet en profete in die Ou Testament gespreek het en vervulling van die voorskrifte, d.w.s. vervulling van die wet tot in sy diepste sin.² Deur sy onderrig wil Jesus die ware inhoud en doel

1 Sharpe, op.cit., p.312.

2 Grosheide, F.W. Het heilig Evangelie volgens Mattheus. Kampen, N.V. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1954, p.76. (Commentaar op het Nieuwe Testament).

van die wet toon.¹ Die woorde van Jesus staan in die nouste verband met wat Ridderbos noem die radikalisme van die wet. Daarom gee Jesus in die res van Mat. 5 ook teenoor die Skrifgeleerdes 'n gesaghebbende uitleg van die wet.²

2.7 "Rethinking missions" (1932) en
W.E. Hocking (1873-1966).

Die gees waarin die verslag „Rethinking missions" opgestel is, blyk duidelik daaruit dat daar 'n begeerte was vir 'n diepere kennis en liefde vir God deur saamgesnoer te wees met mense oor die hele aarde in hulle soektog na 'n voldoende vervulling van die goddelike moontlikhede wat daar bestaan in die persoonlike en sosiale lewe.³ Hieruit spreek nie net die gees van 'n bondgenootskap tussen Christene en heidene nie, maar word die doel van sending ook in 'n sterk humanistiese lig gestel. Die bondgenootskap tussen die Christelike godsdiens en die ander groot Oosterse godsdienste teen die sekulêre gees wat in die weg sou staan van die beter ontplooiing van die goddelike moontlikhede van die persoonlike en sosiale lewe word ook eksplisiet in die vooruitsig gestel.⁴

Volgens hierdie rapport kan daar in 'n proses van gee en neem een godsdiens vir die wêreld ont-

1 Ridderbos, H.N. When the time had fully come. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957, p.37-39.

2 Ibid.

3 Commission of appraisal. W.E. Hocking, Chairman, Rethinking Missions, a laymen's inquiry after one hundred years. New York, Harper and Brothers Publishers, 1932, p.29.

4 Ibid.

staan. Die verskillende godsdienste moet hulle waarheidsinhoud aan mekaar meedeel. Die kommissie besef dat daarvoor 'n langsame en geduldige voortgang nodig is.¹

Die Christelike godsdiens word met hierdie rapport ook op gelyke voet geplaas met al die ander godsdienste wat missionêr van aard is. Die dryfveer van alle missionêre godsdienste word gesien as 'n brandende begeerte om 'n geestelike waarde mee te deel. Hierdie geestelike waarde is vir die betrokke godsdiens van unieke en hoogstaande belang. In die missionêre ywer is daar 'n passie vir die „redding van siele” en 'n besondere gevoel vir die ellende en gevaar wat daar wag vir die wat nie gered word nie.²

Die opstellers van hierdie rapport was ten diepste deurdronge daarvan dat daar in al die groot Oosterse godsdienste waardevolle elemente bestaan wat deur die Chistendom gedeel moet word. Hulle beweer dat daar vir die Chistendom 'n buitengewone hoop tot verdieping in self-kennis bestaan, deurdat dit op 'n grondiger wyse die Christelike lewe sal deel met die lewe van die Ooste. „Sharing may mean spreading abroad what one has: but sharing becomes real only as it becomes mutual, running in both directions, each teaching, each learning, each with the other meeting the unsolved problems of both.”³

1 Rethinking Missions, p.44

2 Ibid., p.6.

3 Ibid., p.46.

Daar het by hierdie kommissie geen twyfel bestaan dat die ander godsdienste elemente bevat wat tot onderrig vir die Christelike godsdiens kan wees nie. Die Christene is beskou as onvolmaakte verteenwoordigers van die waarheid wat hulle besit.¹ Die Chistendom moet in die Ooste teenwoordig wees nie net ter wille van wat dit kan gee nie, maar ook ter wille van wat dit moet ontvang vir sy eie ontwikkeling. Sodanige groei kan nie in 'n Westerse land alleen soos in Amerika plaasvind nie. Deur vrye verkeer met die ander godsdienste moes daar verryking kom. Die verhouding van al die godsdienste vir die toekoms moes gekenmerk word deur 'n gesamentlike soeke na waarheid.²

Wanneer daar dan so 'n uitwisseling tussen die godsdienste ontstaan, kan daar drie dinge gebeur. Ten eerste kan 'n gestadige groei in wedersydse begrip ontstaan terwyl hulle almal soekende is. Vervolgens kan daar 'n verdieping kom in selfkennis wat onafskeidbaar is van 'n beter kennis van die ander godsdienste. As hoogtepunt kan daar van tyd tot tyd die bekroning van die poging kom daarin dat 'n nuwe idee gebore word wat godsdiens onder die mense 'n nuwe lewe en nuwe krag sal gee.³

Godsdiens was vir hierdie kommissie hoofsaaklik die produk van die mens. Dis iets, die menslike poging, wat ontstaan uit die mens se soektog na die waarheid. Dit het 'n baie sterk evolusionistiese karakter vertoon. Die godsdiens wat hulle

1 Rethinking Missions, p.46.

2 Ibid., p.49.

3 Ibid., p.48.

tot stand wou laat kom, was ook sterk mensgerig. Die invloed van die „Social Gospel” was duidelik te bespeur.¹

Vir Hocking self is die verskynsel van verskillende godsdienste die resultaat van geografiese geskeidenheid. Deur die eenwording van die wêreld is hierdie toestand egter vinnig besig om te verander.²

Hocking meen dat dit noodsaaklik is dat daar een wêreldgodsdienste moet kom.³ Om hierdie doel te bereik, bestaan daar drie weë. Ten eerste is daar die weg van radikale vervanging,⁴ ten tweede die weg van sintese⁵ en ten derde die weg van herformulering.⁶ Die eerste weg word geheel deur Hocking verwerp.⁷ Dit moet egter oopgehou word vir persone wat besondere begaafdheid het om so 'n ommekeer te kan bewerk. Kerke moet ook die vryheid gelaat word om op hulle eie wyse met hierdie metode van vervanging te kan kom.⁸ Die metode van sintese het groot voordele, maar is tog nie die aangewese weg nie.⁹ Die weg van herformulering is vir hom die geskikste metode om te kom tot een groot wêreldgodsdienste.¹⁰

1 Vgl. bv. p.47 van Rethinking Missions.

2 Hocking, W.E. Living religions and a world faith. New York, The Macmillan Co., 1940, p.40-41.

3 Ibid., p.139-140.

4 Ibid., p.143 e.v.

5 Ibid., p.177 e.v.

6 Ibid., p.190 e.v.

7 Ibid., p.174.

8 Ibid., p.174-175.

9 Ibid., p.188-189.

10 Ibid., p.196.

Sowel die kommissie wat die verslag „Rethinking Missions" opgestel het as Hocking staan eintlik op 'n standpunt waarin die absolute van die Christelike openbaring en uiteindelik Christus Self geheel verloën word. Daar is slegs relatiewe verskille tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste. Christus as die unieke Waarheid word eintlik op die agtergrond gestoot en die soektog na 'n abstrakte waarheid word die saamsnoerende punt in die verskillende godsdienste.

2.8 Toynbee (1889-).

As historikus het Toynbee alle godsdienste godsdiens-histories beskou. In 'n evolusionêre proses het die hoër godsdienste volgens hom dan ontwikkel uit 'n uiters primitiewe verlede. Hy het baie hoë waardering vir die sogenaamde hoër godsdienste. Sy beskouing kom uiteindelik neer op 'n aanvaarding van 'n relatiewe verhouding tussen al die hoër godsdienste, die Christelike godsdiens ingesluit. Die sogenaamde hoër godsdienste sal volgens hom tot 'n nog hoër ontwikkeling kom. Omdat hy so 'n hoë waarde toeken aan wat hy beskou as die hoër godsdienste, is hy 'n voorstander van 'n verregaande verdraagsaamheid tussen hulle.

Die antwoord wat Symmachus aan Ambrosius gegee het toe daar besluit moes word of die Victoria-beeld uit die senaatsaal verwyder moes word, is iets wat op Toynbee 'n onuitwisbare indruk gemaak het. Hierby kan hy nie anders as om homself neer te lê nie. Symmachus het aan Ambrosius gesê:

The heart of so great a mystery (nl. die weg om tot God te kom, M.A.K.) cannot ever be reached by following one road only."¹ Hiermee het hy te kenne gegee dat die besondere openbaring wat die Christene besit nie die enigste weg open om tot God te kan kom nie. Die heidene het ook hulle weë gehad. So absoluut deurdronge was Toynbee van hierdie standpunt dat hy dit duidelik gestel het dat elkeen wat dit nie wil aanvaar nie, hom ook verset teen Jesus Christus Self.² Toynbee sluit twee van sy boeke met hierdie aanhaling af.³

Toynbee aanvaar dus dat daar meer as een pad is wat na God toe lei. Hierdie feit, nl. dat daar meer as een pad gevolg word om na God te gaan, is egter iets wat baie minder krag het om te verdeel as wat die ander feit saambind, nl. die feit dat van verskillende kante af dieselfde misterie benader word.⁴ Gevolglik sien hy ook dat die missionêre werk van die „hoër godsdienste" aanvullend is by mekaar. Die verskillende missionêre aksies is nie mededingend nie. Daarom doen Toynbee ook 'n beroep op die verskillende godsdienste om die verskille van die verlede te laat staan. In 'n nuwe benadering moet hulle saamstaan teen 'n gemeenskaplike vyand, nl. die herlewing van 'n godsdiens van kollektiewe menslike mag. Toynbee is oortuig dat

1 Toynbee, A. An historian's approach to religion. London, Oxford University Press, 1956, p.251 vgl. p.297.

2 Ibid., p.297.

3 Ibid., en Toynbee, A. Christianity among the religions of the world. New York, Charles Scribner's Sons, 1957, p.118.

4 Toynbee, An historian's approach... p.251.

nie net die ander godsdienste nie, maar ook die Christelike godsdiens kan kom tot so 'n samewerking sonder die prysgawe van beginsels.¹ Die toenemende eenwording van die wêreld skep vir Toynbee die moontlikheid tot kommunikasie en gemeenskaplike deelname aan die religieuse goedere wat elke godsdiens het.²

As die doel van die geskiedenis het Toynbee die vorming van een wêreldreligie wat saamgestel is uit elemente van die Christendom, die Hindoeïsme, die Boeddisme en die Islam, gestel.³

* * *

Hoewel daar onderlinge verskille is tussen die standpunte van die persone wat in hierdie hoofstuk genoem is, oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste, is daar tog die groot ooreenkoms dat by hulle almal 'n basis van vryheid veronderstel word, wanneer die Evangelie vir die eerste keer tot die heidene kom. By sommige is dit slegs 'n saak van voorbereiding vir die Evangelie. Ander verkondig dat daar reeds voor die koms van die Evangelie volledige vrymaking uit die sondedood was. Hierdie gedagtes het nie opgehou nie, maar bestaan voort in die moderne sendingteologie.

-
- 1 Toynbee, An historian's approach....p.296.
 - 2 Toynbee, Christianity among the religions... p.101.
 - 3 Smitskamp, H. Toynbee. In CE, Vol.6, p.402.

Telkens word die reglynige voortgang vanuit die heidense verlede in the Christendom gestel. Sommige stel dit as 'n evolusionêre proses. So word die insnyding van die koms van Christus ingeboet in 'n evolusionistiese sisteem. Die evolusionistiese teorie kom in wese te staan teenoor die openbaring.

By hierdie teoloë word meestal meer beklemtoon wat God kan doen tot redding as wat Hy wil doen. Wysgerige bespiegeling verdring die Skrif in hulle beskouings.

HOOFSTUK 3.

VAN TAMBARAM TOT DIE DOOIEPUNT VAN DAVOS.

Terwyl die probleem van die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die nie-Christelike religies in die eerste eeue na Christus en tot in die negentiende eeu die aandag van individuele teoloë geniet het, het daar aan die begin van hierdie eeu 'n duidelik merkbare verandering gekom. Die standpunt van kontinuïteit, d.w.s. soos deur Justinus en die wat hom gevolg het, voorgestaan is, het in die praktyk al meer veld gewen. Maar juis vanweë hierdie feit het daar groot onrus gekom en dit het uiteindelik uitgeloop op 'n botsing in die teologiese wêreld tussen die twee standpunte.

Teenoor die geleidelike groter beklemtoning van die standpunt dat God ook bekend was by die heidene en dat by hulle dus 'n vaste fondament was waarop die evangelie kon voortbou, en dat daar selfs volledige bevryding was onder die heidene, het daar in 1938 'n radikale omverping van die roer gekom. Dit was hoofsaaklik toe te skryf aan Kraemer wat egter baie deur Barth beïnvloed is.

3.1 Kraemer (1888-1965) en die voorbereiding vir die Internasionale Sendingkonferensie (ISK) van Tambaram.

Hendrik Kraemer is gebore in 1888. Op sesjarige leeftyd sterf sy vader en enkele jare daarna ook sy moeder. Hy word opgeneem in 'n kindertehuis. In 1905 begin hy studeer in die Nederlandse Sending-skool. Nadat sy studie hier voltooi is, begin hy

nie met sendingwerk nie, maar word verder opgelei in die Nederlandse Bybelgenootskap. Toe hy sy studie te Leiden voltooi het, vertrek hy na Java waar hy diens van onskatbare waarde deur advies t.o.v. sending en die selfstandigwordende jonger kerke gelewer het. In 1935, toe hy met verlof tuis was in Nederland word hy deur die ISR versoek om 'n voorbereidende werk vir die ISK te Tambaram te skryf. Hiermee het hy begin met sy geweldige bydrae om hom kragtig te verset teen die relativerende invloed van die liberale teologie wat al meer veld gewen het.¹ Tot aan sy dood sou hy met geringe wysigings sy standpunt van Bybelse realisme sterk bly handhaaf. In ekumeniese kringe en ook op sendingmetodes oor die hele wêreld het hy groot invloed uitgeoefen.

In opdrag van die Internasionale Sendingraad (ISR) het Hendrik Kraemer die boek „The Christian Message in a non-Christian World” ter voorbereiding vir die ISK van 1938 te Tambaram geskryf. Dit moes dien as agtergrondmateriaal vir die konferensie. Die opdrag aan Kraemer was sodanig dat hy die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die nie-Christelike religies deeglik onder oë sou moes sien. Hy moes die fundamentele posisie van die Christelike kerk as 'n getuigende liggaam stel met betrekking tot verskillende botsende beskouinge oor die houding wat ingeneem kon word deur Christene met betrekking tot ander godsdienste. In besonderhede moes hy handel oor die sendingbenadering tot die groot nie-Christelike gelowe.²

1 Vgl. Bavinck, J.H. Kraemer. In CE, Vol.4, p.317.

2 Kraemer, The Christian message... p.vii.

Om die regte perspektief van hierdie grootse werk van Kraemer te kry, is dit nodig dat iets meer oor die agtergrond waarteen dit gesien moet word, gesê sal word. Hy stel dit self dat daar geleidelik 'n humanisme opgekom het wat weer die menslike rede oorbeklemtoon het.¹ Hoewel hierdie humanisme geleidelik ingesypel het, het die volle konsekwensies tog die sendingwêreld met 'n skok getref toe in 1932 die verslag „Rethinking Missions” verskyn het. William Ernest Hocking het aan hierdie verslag 'n groot aandeel gehad. Vir Hocking was die groot doel dat daar langs die weg van herformulering een groot wêreldgodsdienste moes kom deur 'n proses van gee en neem tussen die godsdienste.²

Vier jaar na die verskyning van „Rethinking Missions” het Kraemer sy opdrag ontvang om die voorbereidende werk vir Tambaram te skryf. Die verslag van die „leke”-kommissie, „Rethinking Missions”, was toe nog baie vars. Dit het sowel by die opdraggewers as by Kraemer self 'n groot invloed uitgeoefen sodat sy voorbereidende werk uiteindelik 'n basuinstoot geword het wat die sendingwêreld wou terugroep na die Bybel. Kraemer spreek van Barth se „merciless war-cry” teen die gees van relativisme en die nuwe humanisme wat ook die sendingteologie binnegedring het. Sy eie werk wat ter voorbereiding gedien het vir die ISK van 1938, was niks minder 'n luide wekroep om die

1 Kraemer, The Christian message... p.116.

2 Kraemer, The Christian message... p.118.

Evangelie weer te sien as die groot krisisbrenger nie. Dis die boodskap wat lewe of dood bring in die heidenwêreld. Daarom het hy so sterk uitgegaan van die standpunt wat hy genoem het „Bybelse realisme”.¹ Baie gou is dit Kraemer verwyte - veral deur sekere Amerikaanse kringe - dat hy verval het in fundamentalisme en 'n te letterlike verklaring van die Bybel.² Nietemin, die werk van Kraemer en die skok van „Rethinking Missions” as sodanig het die teologiese wêreld wakker gemaak uit die slaap waarin dit geleidelik versink het.

Kraemer se werk moet ook gesien word teen die agtergrond van twee vorige byeenkomste van sendelinge en sendingteoloë wat van oor die hele wêreld vergader het. In 1910 het die eerste groot Internasionale Sendingkonferensie te Edinburgh plaasgevind. Reeds voordat hierdie konferensie gehou is, het daar 'n ander gesindheid ontstaan in die sending. Waar daar soms 'n houding van groot meerderwaardigheid en selfs 'n byna aggressiewe gesindheid teenoor die heidense godsdienste was, is daar nou meer en meer afgesien van die gedagte dat die heidense godsdienste geheel en al goddeloos was. Die heidense godsdienste is met steeds groter simpatie behandel

-
- 1 Kraemer, *The Christian message*...p.61-62. Hy sê: „The only legitimate source from which to take our knowledge of the Christian faith in its real substance is the Bible. Therefore to the Bible we will turn, because there the witness of the prophets and the apostles is to be found on which the Church is built.”
 - 2 *Ibid.*, p.118.

en die houding is ingeneem dat God Homself ook in hulle geopenbaar het.¹ Die gedagte van „fulfilment" het 'n al belangriker rol begin speel.² God se openbaring in die hele geskiedenis, en dus ook in die gang van die heidense godsdienste, is sterker beklemtoon. Hierdie openbaring is gesien as iets wat kulmineer in die openbaring in Jesus Christus.³

In 1928 het die ISK te Jerusalem plaasgevind. Vir hierdie konferensie is daar ook vooraf teoloë aangewys om die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die heidense godsdienste te bestudeer. Hierdie teoloë was meestal sterk eties gesind in hulle beoordeling. Hulle het nie op die geheel van die godsdienste ingegaan nie, maar wou die Christelike godsdiens en die heidense godsdienste so suiwer moontlik verstaan. Die standpunt is ingeneem dat die geestelike rykdom wat in die heidense godsdienste gevind kon word 'n deel is van die Lig wat elke mens verlig. Die standpunt is min of meer ingeneem dat die hoogste aspirasies van die heidendom in die Christelike godsdiens vervul word. Die waardevolle elemente in die heidense godsdienste is beskou as definitiewe Godsopenbaring. Dit is dan aanvaar dat die Christelike godsdiens Hom verkondig wat die heidense godsdienste onwetend vereer.⁴ Van Lin

1 Van Lin, J. Een Theologie der Godsdiensten, p.21. (Doktoraal Scriptie in die biblioteek van die WRK, ongepubliseerd).

2 Ibid., p.21-22.

3 Ibid.

4 Ibid., p.51.

sê dat 'n kenmerk van hierdie voorbereidende werk was dat dit te veel vanuit innerlike filosofiese standpunte wat die skrywers gehad het, geskryf is en dat daar veels te min teologiese fundering was.¹

Behalwe hierdie voorbereidende werk vir die ISK van 1928 moet die beeld van die konferensie ook blyk uit wat tydens die vergadering gebeur het. Die diskussie op die konferensie het twee duidelike strominge vertoon. Aan die een kant was daar die vervullingsteorie en aan die ander kant die ge^o dat daar 'n radikale breuk bestaan tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste.² Die eerste groep het gereken dat God se openbaring ook in die ander godsdienste uitgedruk word en dat die Christelike godsdiens net vervulling gebring het. By hierdie groep was die teologiese ondergrond swak uitgewerk. Die ander groep is gelei deur die kontinentale teoloë waarin veral 'n aantal Duitsers soos bv. Heim sterk standpunt ingeneem het. Hulle was teologies baie sterker gefundeer en het in die lyn van die reformatoriese tradisie voortbeweeg. Die voorbereidende studie is gemaak deur verteenwoordigers uit die Angelsaksiese wêreld.³

Die voorbereidingswerk wat Kraemer gedoen het vir die ISK wat in 1938 te Tambaram gehou moes word, moet gesien word teen die groeiende beklemtoning van die twee teenoorgestelde standpunte. Diegene wat voorstanders was daarvan dat daar in die heidense godsdienste openbaring van God was, het

1 Van Lin, op.cit., p. 51-52.

2 Ibid., p.63.

3 Ibid., p.63-64.

dié openbaring nie as iets anders gesien as die besondere openbaring wat God in sy Woord gegee het nie. Daar was vir hulle 'n reglynige aansluiting van die besondere openbaring by die openbaring wat God dan in die heidense godsdiens reeds sou gegee het. Aan die ander kant was daar teoloë wat 'n radikale breuk gesien het tussen die heidense besit en die Christelike openbaring.

In die voorbereidingswerk van Kraemer is die invloed wat Karl Barth op hom uitgeoefen het, duidelik te bespeur. Kraemer het met sy fenomenale kennis van die godsdiens 'n kragtige invloed uitgeoefen, maar ook groot teenstand opgeroep juis deurdat hy so radikaal teen die stroom van humanisme en relativisme ingegaan het. Sy voorbereidingswerk „The Christian message in a non-Christian World” is selfs vanuit die Angelsaksiese wêreld baie aangeprys hoewel dit in 'n groot mate juis gerig was teen die verteenwoordigers vanuit hierdie kringe.¹

Die nie-Christelike religies is volgens Kraemer allesinsluitende sisteme en teorieë van die lewe. 'n Kultuursisteem, 'n beskawing en 'n bepaalde struktuur vir staat en samelewing wortel in hulle religieuse basis.²

1 Die Aartsbiskop van Canterbury het van hierdie boek gesê: „This volume is likely to remain for many years to come the classical treatment of its theme - perhaps the central theme for Christian thought in this age of multiform bewilderment. It will bring new confidence to many who are perplexed and supply the principles of missionary policy for our generation.” Kraemer, *The Christian message...stofomslag*.

2 Kraemer, *The Christian message... p.102*.

Baie vrae het opgekom oor terme soos „algemene openbaring" en „natuurlike teologie". Uit die gesigspunt van wat Christelike openbaring werklik is, kan al hierdie vrae saamgevat word in die een vraag of die natuur, die rede en die geskiedenis werklike bronne van openbaring in die Christelike sin van die woord is.¹ Dit is duidelik dat Kraemer sover moontlik die onderskeiding tussen algemene openbaring en besondere openbaring vermy soos Barth dit ook gedoen het.

Kraemer stel egter dat wat ook al die houding van die Christen t.o.v. die vraag van kontinuïteit of diskontinuïteit mag wees, mag dit nie anders as positief wees teenoor die wêreld nie, want dit is God se domein. God het sy wêreld nie prysgegee na die sondeval nie. Die houding van die Christen moet ook positief wees teenoor hierdie wêreld, omdat die Here hom in hierdie wêreld geplaas het om hier te wees en te werk ter wille van die wêreld. Die Christendom moet onder alle omstandighede bewus wees daarvan dat dit gebou is op die profetiese en apostoliese getuïenis om 'n goddelike en transendentale lewenswyse te bewerkstellig wat deur sy inherente gesag die hele bestek van die menslike lewe in die geskiedenis transendeer en oordeel. Dit bring mee dat die Christen in 'n dialektiese verhouding tot die wêreld te staan kom. Hy moet terselfdertyd 'n kragtige ja en 'n kragtige nee uitspreek teenoor die wêreld. Hierdie dialektiese verhouding is die gebroke refleksie van die mens „of the divine 'no' and 'yes' of the holy God of reconciliation, who held the world under His absolute judgment and at the same time claimed

1 Kraemer, The Christian message...p.103.

it for His love."¹

Daar moet drie belangrike sake i.v.m. die verhouding tot die nie-Christelike religies in ag geneem word. Ten eerste is die houding t.o.v. die nie-Christelike religies ingebed in die algemene verhouding van die Christendom tot die hele wêreld en al die sfere van die lewe. Die ganse mens moet beoordeel word in al sy uitinge.²

In die tweede plek kom die vraag na die normatiewe waarheid na vore. Vir 'n Christen kan die enigste maatstaf alleen wees die nuwe en onvergelyklike wêreld wat deur God in Jesus Christus geopenbaar en 'n werklikheid gemaak is. Hierdie wêreld is vir die geloof alleen toeganklik. Die geloof is die vrye en bevestigende antwoord van die mens op die wonderlike daade van God. Christus is die laaste en hoogste op Wie enige beroep gedoen kan word. Hy voorsien die uiteindelijke maatstaf. Hy is die krisis van alle religies, van die nie-Christelike religies sowel as die empiriese Christendom. Daarom is die vrugbaarste en die wettige wyse waarop die religies gewaardeer en ontleed kan word om hulle te ondersoek in die lig van die openbaring van Christus.³

In die derde plek stel Kraemer dat die aard van die geloof en die aard van die goddelike waarheid van openbaring nie bestaan in idees wat algemeen is nie, maar in fundamentele toestande en

1 Kraemer, The Christian message... p.102.

2 Ibid., p.110.

3 Ibid.

betrekkinge tussen God, mens en wêreld. Die aard van die ware geloof is ook so dat alle gevoel van meerderwaardigheid uitgesluit word.¹

Saam met Barth stel Kraemer hom direk teenoor Thomas Aquinas se leer van die religio naturalis. Die opkoms van 'n nuwe natuurlike teologie sien Kraemer soos volg: Daar het reaksie in die wêreld gekom teen die verstarde ortodoksie, 'n nuwe humanisme het opgekom en toe het daar 'n soort nuwe religio naturalis-leer ontstaan waartoe die leer van die algemene openbaring volgens Kraemer ingang verleen het.² Deur die verligting van die agtiende eeu is daar 'n gees geskep wat weer sy kampvegters vir die waarde van die menslike rede opgelewer het.

Die man wat in hierdie toestand van algemene en allesoorredende relativisme 'n verandering gebring het, was volgens Kraemer die kragtige figuur Karl Barth.³ Kraemer verwys hier nie net na die relativisme wat deur die nuwe religio naturalis-leer ontstaan het nie, maar ook na die relativisme wat deur die vergelykende godsdienswetenskap bewerk is. In 1938 het die beoefening van hierdie wetenskap reeds daartoe gelei dat deur baie teoloë aanvaar is dat dieselfde openbaring van God in alle godsdienste in 'n wisselende mate 'n werklikheid is.

1 Kraemer, The Christian message...p.110.

2 Ibid.,p.115-116.

3 Ibid.,p.118.

Openbaring ontvang volgens Kraemer eers by Barth weer sy regte betekenis. Vir Barth is openbaring nie 'n voorwerp nie, maar Goddelike beweging, handeling van God. Daar kan nie so iets soos algemene openbaring bestaan nie, maar alle openbaring is besonder.¹ Kraemer vermy soos Barth ook die term algemene openbaring. Barth handhaaf die verskil tussen die openbaring wat God aan die heidene laat toekom het en dit wat Hy aan Israel laat toekom het bo en behalwe die openbaring wat die heidene ontvang. Maar sowel die openbaring aan die heidene as die openbaring wat Israel nog daarby ontvang het, word in Jesus Christus vervul. Daarom is dit alles besondere openbaring. Al die openbaring lei heen na die versoening in Jesus Christus. Daarom word met die openbaring van Jesus Christus die krisis sowel oor die heidene as oor Israel gebring.²

Somtyds praat mense van die glinsteringe van openbaring by die heidense religies, of hulle praat van 'n religieuse intuïsie wat as voorbereidende stap vir die openbaring van God beskou kan word. Kraemer verwerp dit omdat dit vir hom niks anders is as religio naturalis nie.³ „Fulfilment" kan

-
- 1 Kraemer sê: „In this connection 'general revelation', in the sense of God revealing Himself with compelling lucidity in nature, history and reason, is a contradiction in terms, for what lies on the street has no need to be revealed. By its nature revelation is and must be special. It affirms that God paves the way, not man." The Christian message... p.119.
- 2 Barth, KD I,2,p.1332-333.
- 3 Kraemer, The Christian message...p.123.

alleen in 'n bepaalde en beperkte betekenis gebruik word wanneer die Evangelie kom by wat die heidene reeds gehad het. Baie religies verwag ook in 'n sekere sin dat daar 'n tyd van volheid sal aanbreek, dat daar 'n koninkryk sal kom. As die woord vervulling in hierdie sin gebruik word deurdát bedoel word dat wat die religies verwag het nou in Christus 'n werklikheid geword het, verwerp Kraemer alle kontinuïteit. Wanneer die Evangelie van Jesus Christus kom, vind daar 'n radikale omverwerping van alle waardes wat tevore as religieuse goedere by die heidene bestaan het, plaas.¹

Kraemer het met die term algemene openbaring genadeloos afgereken. Tog het hy dit weer gebruik. Dan gee hy ook die regte betekenis daaraan. Daarom sê hy: „General revelation can henceforth only mean that God shines revealingly through the works of His creation (nature), through the thirst and quest for goodness which throbs in man even in his condition of forlorn sinfulness, because God is continuously occupying Himself and wrestling with man, in all ages and with all peoples. This 'general revelation' can only be effectually discovered in the light of the special revelation.”²

Bybelse realisme, die standpunt waarop Kraemer homself stel in aansluiting by Barth, hou t.o.v. die heidense godsdienste 'n merkwaardige kombinasie van onomwonde onverskrokkenheid en van radikale nederigheid in.³ Die nederigheid vind sy oor-

1 Kraemer, The Christian message...p.123-124.

2 Ibid.,p.125.

3 Ibid.,p.128.

sprong daarin dat die kerk na die heidene bring wat hyself van God as geskenk ontvang het. Die onverskrokkenheid wortel in die feit dat die kerk boodskapdraer is, getuie van 'n goddelike opening wat nie sy ontdekking is nie, maar God se daad.

Die standpunt van Bybelse realisme bring mee dat die houding teenoor die heidense religies en so ook die houding van die kerk met betrekking tot die ganse wêreld, 'n kombinasie van 'n profeties-apostoliese herout en 'n priesterlike-apostoliese ambassadeurskap van liefde om Christus wil sal wees.¹

Wat kontakpunte met die heidense religies betref, kom Kraemer tot die gevolgtrekking dat dit in 'n groot mate 'n saak van praktiese aard is en die etiek van die sending raak en dat dit nie maar net 'n saak van insig en kennis is nie.² Opvoedkundig en psigologies is daar wel kontak moontlik tussen die Evangelie en die nie-Christelike religies.³ Maar, soos Barth ook sê, daar is teologies geen kontak nie. Moontlikheid tot opvoedkundige kontak beteken ook glad nie dat daar gebou kan word op die fondament van 'n religio naturalis nie. Weens die feit dat religies totalitêre sisteme is, moet daar met uiterste versigtigheid te werk gegaan word sover dit punte van kontak aangaan.⁴ Met die feit dat elke punt

1 Kraemer, The Christian message...p.129.

2 Ibid.,p.141.

3 Ibid.,p.131.

4 Ibid.,p.135-136.

van kontak nog ingebed is in die groot geheel van 'n geslote heidense sisteem, terwyl die sisteem as geheel wan-gerig is, moet deeglik rekening gehou word. Dit is hier waar die dialektiese nee van die Christen oor die godsdiens van die heiden moet kom.¹ Wanneer van 'n kontakpunt gebruik gemaak word, bestaan die gevaar altyd dat die Christelike geloof ingeënt kan word op die heidense besit.² Kraemer meen dat in die diepere sin van die woord kontakpunte alleen gevind kan word by wyse van antitese.³

3.2 Die ISK te Tambaram en die diskussie daarna.

Te Tambaram is die diskussie oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die nie-Christelike godsdienste hoofsaaklik gevoer in terme wat tuisgebring kan word onder die beskrywing kontinuïteit of diskontinuïteit. Hiertoe het die voorbereidende werk van Kraemer „The Christian message in a non-Christian World” veral aanleiding gegee. Vir meer as twintig jaar het hierdie wyse van probleemstelling koers aan die vraagstuk gegee, totdat dit teen ongeveer 1961 doelbewus laat vaar is om uit die dooiepunt waarin die diskussie gekom het, uit te kom.

Die omvang, aard en terrein van God se openbaring is ten nouste in hierdie bespreking betrek.

1 Kraemer, The Christian message...p.136-137.

2 Ibid.,p.137.

3 Ibid.,p.139.

Deur openbaring kom saligmakende kennis. Die vraag was dus of daar openbaring was voor die Evangelie en of dit gelei het tot bevryding of gedeeltelike vrymaking in Christus.

In aansluiting by Karl Barth het Kraemer openbaring op 'n besonder sterk wyse beklemtoon. Teenoor die relativisme van die vergelykende godsdienswetenskap wat die hele verhouding tussen die Christelike en die nie-Christelike godsdiens as 'n soort evolusionêre voortgang van die een in die ander gesien het, het Kraemer op kragtige wyse diskontinuiteit tussen die heidense religies en die Christelike Evangelie verkondig.

Op die ISK te Tambaram het dit duidelik geblyk dat daar die twee groeperinge begin ontstaan het wat onderskeidelik kontinuïteit en diskontinuïteit in die toekoms sou bepleit. Hierdie onderskeiding sou in die jare na Tambaram en veral in die herlewing van die diskussie na die Tweede Wêreldoorlog duideliker ontwikkel in twee teenoor-gestelde strominge.

Die interessante gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat die groeperinge verband gehou het met sekere wêrelddele. Die standpunt van kontinuïteit is hoofsaaklik gestel vanuit die Angelsaksiese wêreld. Hierdie standpunt het ook gewortel in die humanisme wat in hierdie deel bestaan het. Aan die begin van die diskussie na 1938 het slegs sekere Oosterse godgeleerdes hulle by hierdie groep gevoeg. 'n Enkele teoloog van die vasteland van Europa wat genoem moet word, wat

hom ook sterk op die standpunt van kontinuïteit gestel het, is Reichelt. Die verteenwoordigers van die standpunt van diskontinuïteit was meestal die Hollandse en Duitse teoloë. Daar is reeds gewys daarop dat Van Lin reken dat eersgenoemde groep meer filosofies georiënteer was en laasgenoemde groep beter teologiese fundering gehad het.¹ Reeds sedert 1938 het sekere Oosterse teoloë hulle by die standpunt van diskontinuïteit geskaar. 'n Uifers interessante ontwikkeling het egter ook hier plaasgevind. Namate die diskussie deur die jare gevorder het, het meer en meer van die Oosterse teoloë die standpunt van kontinuïteit aanvaar. Dit het gebeur omdat die Oosterse nasionalisme ontwikkel het, omdat die Oosterse missionêre godsdienste weer meer missionêr gerig geraak het, omdat daar 'n anti-Westerse houding en 'n positiewe waardering vir die eie besit gekom het. Farmer het die verskil anders aangedui as Van Lin. Hierop wil ons nou eers ingaan voordat die onderskeie standpunte wat te Tambaram ingeneem is, gestel word.

In die bundel „The Authority of Faith” wat in 1939 verskyn het en wat die voortsetting van die diskussie oor kontinuïteit of diskontinuïteit gee, het Farmer die bydrae met die veelseggende titel „The Authority of faith” gelewer. Hieruit spreek dat hy die twee uiterstes wat onderskeidelik die standpunte van kontinuïteit en diskontinuïteit in hulle radikaalste vorm gestel het, gesien het in Hocking en Kraemer onderskeidelik. Die twee standpunte wou hy in die voorkoms van geloof by

1 Vq1. p.72.

heidene sowel as Christene versoen.

Farmer het in hierdie oorsig die verskil tussen die voorstanders van die onderskeie standpunte probeer anker aan sy diepste wortels. Ook J.H. Bavinck, H. Kraemer, Van Lin en ander het hierdie verskil aangewys, maar Farmer het dit vanuit sy eie Angelsaksiese standpunt geformuleer. Die groepering wat daar plaasgevind het tussen die Angelsaksiese en gedeeltelik uit die Oosterse teoloë aan die een kant en die Europees-kontinentale groep aan die ander kant, herlei hy tot 'n beklemtoning van die liefde van God deur eersgenoemde groep en die beklemtoning van die soewereine wil van God deur die ander groep. In die standpunt van kontinuïteit sien hy die hoofgedagte as die beleving van die Vaderlike liefde van God. By diegene wat die standpunt van diskontinuïteit beklemtoon, is die hoofgedagte in so 'n mate die soewereiniteit van God dat die Vaderlike liefde van God nie voldoende beklemtoon word nie.¹

Farmer self staan natuurlik baie duidelik in die Angelsaksiese groep wat die Vaderlike liefde sterk beklemtoon. Wanneer uitsprake van Calvyn, Barth en Kraemer van nader besien word, blyk dit dat hierdie soort verwyd van Farmer nie geregverdig is nie. Hy meen dat hy by hulle 'n beklemtoning van die wil van God kan aanwys, wat vir Farmer feitlik die krag het van die beklemtoning van die wil van God soos by die Mohammedane. Maar as die

1 Farmer, H.H. The Authority of Faith. In The Authority of Faith, p.173-174.

opmerking van Calvyn wat God se Vaderlike liefde so beklemtoon dat hy duidelik stel dat God die middele daarstel sodat almal Hom kan ken omdat Hy nie wil dat een verlore sal gaan nie in aanmerking geneem word, is Farmer se klemtoon verkeerd.¹ Die liefdevolle standpunt van Barth dat ons geen perke moet en kan stel aan die genade en barmhartigheid van God nie, spreek ook 'n ander taal.² Dieselfde word bevestig deur die uitspraak van Kraemer dat ons altyd positief ingestel moet wees teenoor die wêreld omdat dit God se domein is.³ En aldrie hierdie persone is voorstanders van 'n standpunt van diskontinuiteit! Farmer maak hom dus hier by die erkenning van die fundamentele verskil skuldig aan oorbeklemtoning van die soewereiniteitsgedagte by Kraemer en die wat soos hy dink en terselfdertyd bind hy die rigting wat die liefde van God beklemtoon, te veel aan die humanistiese Angelsaksiese denke.

In 1955 het daar tussen die twee standpunte nietemin 'n finale dooiepunt gekom te Davos.

Farmer meen egter dat dit nie onmoontlik is dat die twee standpunte in 'n eenheid saamgebind kan word deur gee en neem nie. Hy erken dat albei groepe immers glo in die soewereiniteit van God se wil en albei ook in sy liefde.⁴ Maar juis in die

-
- 1 Calvyn, Institutie... Vol.1, p.17 (Bk.1, Hf.5,1).
 - 2 Barth, The humanity of God, p.62.
 - 3 Kraemer, The Christian message... p.102.
 - 4 Farmer, op.cit., p.163.

verskillende klemlegging in die praktyk het die twee rigtings uiteindelik uitgeloop op die beklemtoning van die Bybelse realisme van Kraemer aan die een kant en die standpunt van 'n man soos Dewick wat in 1948 die Anglikaanse standpunt daarteenoor stel as 'n belydenis t.o.v. die Heilige Skrif wat nog nooit die onfeilbaarheid van die Skrif as bindend aanvaar het nie.¹ Hierdie standpunt is juis gestel in Dewick se bestryding van Kraemer se standpunt. Dit sal al duideliker blyk dat die groot verskil oor die verhouding van die Evangelie tot die heidense religies, of anders gestel, die verskil oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die heidense godsdienste niks anders is as 'n verskil wat uitkristalliseer oor die opvatting van die gesag van die Skrif nie.

Farmer verskil met Kraemer oor lg. se opvatting van „fulfilment" en van openbaring. Hy wys ook daarop dat Kraemer nie konsekwent is in sy opvatting van openbaring nie.² Wat die gedagte van vervulling betref, meen Farmer dat Kraemer se standpunt basies dit is dat die heidense religies geheel die produk is van die mens self.³ Barth het hom ook al aangesluit by Calvyn wat hierdie religies bestempel het as fabrica idolorum. Daarom kan Kraemer dan ook geen kontinuïteit aanvaar nie. Hierteenoor stel Farmer dat daar rekening gehou moet word met die feit dat daar 'n

1 Dewick, E.C. The Gospel and Other Faiths. London, The Canterbury Press, 1948, p.136.

2 Farmer, op.cit., p.165-169 en 175-178.

3 Ibid., p.170.

bewussyn van God in die hart van elke mens is, dat daar 'n bewussyn is dat God Een en heilig en absoluut is en so op die mens beslag wil lê. Dit gee aan Farmer die moontlikheid van „fulfilment”.¹

Dat Kraemer in sy opvatting van openbaring nie konsekwent is nie, is beslis geregverdigde kritiek. Dit moet ook teen die regte agtergrond gesien word. Hy het sy vorming ontvang in die tradisionele gereformeerde onderskeiding van algemene en besondere openbaring. Toe hy die voorbereidingswerk gedoen het vir Tambaram is dit egter juis die tyd dat Barth se gedagtes dat alle openbaring besondere openbaring is, bekend begin raak. Barth se publikasie van sy KD I,2 vind juis ook eers plaas in 1938. Vandaar dat Kraemer feitlik nog in 'n proses van vorming was in sover dit sy eie opvatting van openbaring aangaan.

Farmer het dus die twee standpunte probeer nader bring na mekaar, maar het duidelik sy voorkeur vir die standpunt van kontinuïteit laat blyk.

3.2.1 Die diskussie ten gunste van die diskontinuïteitstandpunt.

Die voorsitter van die Duitse afvaardiging het na die vergadering te Tambaram 'n verklaring uitgereik waarin die standpunt van 'n aantal afgevaardigdes na die ISK gestel word. Die aansluiting by Kraemer is duidelik. Daar word erken dat onder die heidene daar 'n soeke is. Dit is 'n poging om van dood en skuld bevry te word. Maar terwyl

1 Farmer, op.cit.,p.172.

God Homself nie sonder getuienis gelaat het nie, het die heidene tog in hulle soeke na God onder demoniese magte gekom deur hulle eie gode te maak en hulle eie pogings tot redding daar te stel. Daarom is dit die oortuiging van hierdie groep dat om tot Christus te kom nie 'n evolusionêre proses van vervulling is nie, maar dat dit 'n radikale breuk beteken met die bande van die religieuse verlede. Deur Christus se oordeel oor die religies bied Hy juis sy genade aan en so word die diepste verlange van die mensehart vervul.¹

Seksie 1 van die konferensie het teenoor hierdie standpunt 'n versigtig geformuleerde standpunt wat nie die kloof in die diskussie wou beklemtoon nie gestel, maar tog duidelik laat blyk dat die standpunt van kontinuïteit voorrang geniet. (Dit word behandel onder die volgende hoof wat die kontinuïteitsopvatting weergee).²

Voordat die diskussie as gevolg van die Tweede Wêreldoorlog vir 'n tyd verstil het, het die bundel „The Authority of Faith” verskyn. Hierin verskyn baie belangrike bydraes oor elkeen van die standpunte.

Kraemer het sy eie standpunt hierin weer onomwonde gestel. Hy bring weer die sentrale tema, nl. kontinuïteit of diskontinuïteit, na vore.²

1 A statement by some members of the meeting, presented by the Chairman of the German delegation. In The Authority of Faith, p.184-185.

2 Kraemer, Continuity or discontinuity. In The Authority of Faith, p.1.

Hy het in hierdie bydrae nie soseer op kritiek geantwoord nie as om weer die sentrale punte van sy teologiese siening oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die nie-Christelike godsdienste te stel.¹ Opsommend kan sy standpunt in sy eie woorde soos volg gegee word: „Theologically speaking, 'nature', 'reason', and 'history' do not, if we want to think stringently, afford preambles, avenues or lines of development towards the realm of grace and truth as manifest in Jesus Christ.”² Hy wys weer uitdruklik daarop dat die Bybel deur die kontinuïteitsvoorstanders nie ernstig geneem word as maatstaf vir die teologiese denke nie. (Van die ander kant af is Kraemer self beskuldig dat hy nie erns maak met die volle omvang van die Bybel nie.) Met groot klem wys hy ook die verkeerde rigting af waarin die vergelykende bestudering van godsdienste kan uitgaan. Terwyl hy wil luister na die feite wat deur sodanige ondersoek na vore gebring word, stel hy egter onomwonde dat hierdie wetenskap nooit 'n gesaghebbende gids kan of mag wees nie.³

Die aansluiting by Barth en Kraemer blyk baie duidelik uit die standpunt wat D.G. Moses inneem. Wanneer hy handel oor die vraag na waarheid, stel hy die groot leemte van „Rethinking Missions”. Volgens hom moet sending 'n onding, 'n totale on-

-
- 1 Introduction. In The Authority of Faith, p.ix.
 - 2 Kraemer, Continuity or discontinuity, p.2-3.
 - 3 Ibid., p.9.

moontlikheid wees as die oortuiging van die enigheid van Jesus Christus en sy Evangelie verval. Juis hierdie unieke waarheid roep tot sending, want dít is die inhoud wat gedeel moet word met almal in die wêreld. Sending wat gefundeer is in „a laudible motive to engage in a common quest for God" kan nie bestaan nie, maar die krag van sending spruit juis uit die oortuiging dat die Christene 'n ryk besitting het en uit die dwingende begeerte om dit met ander te deel.¹ In die hele uiteensetting van Moses kom hy tot dieselfde gevolgtrekking as Kraemer nl. dat die rede van die mens hom nie kan verhef bo die waarheid van die openbaring van God om dit in sy waarheid of onwaarheid te beoordeel nie. Die mens moet bloot ontvangend wees teenoor die waarheid wat in die openbaring wat van God kom, bo die mens self verhewe is.

Hartenstein werk sommige begrippe wat deur Kraemer gestel is, soos die begrippe van diskontinuiteit en Bybelse realisme, verder uit. Hy wys daarop dat die Bybel nêrens spreek van religie nie. Die Bybel spreek in die begin van die mens en later word die onderskeid gemaak tussen am en gojim. In die verkiesing van Israel word hulle die kahal of heilige vergadering van die Here.² Hartenstein wil die vraag beantwoord waarom die Bybel nie van godsdienste spreek nie, maar aan die een kant van die „volk van God" en aan die ander kant van „nasies" of „heidene".³

-
- 1 Moses, D.G. The Problem of Truth in Religion. In The Authority of Faith, p.66.
 - 2 Hartenstein, K. The Biblical View of religion. In The Authority of Faith, p.129-130.
 - 3 Ibid., p.137-139.

Deur die feit dat die Bybel die heidene ook nasies noem, wil God volgens Hartenstein aan Israel sy solidariteit wys met die mense van die ganse wêreld. Hulle is mense onder God se lankmoedigheid nog in bewaring. Maar aan die ander kant beteken die feit dat die Bybel die nasies ook heidene noem, dat hulle hulleself verontreinig en aan die gesag van God onttrek het. Dit beteken egter ook nog, soos veral in die Psalms, profete en geskrifte van die apostels aangetoon, dat God in sy liefde hulle na Hom sal laat terugkom. Die nasies sal na Hom kom.¹

Hartenstein sluit aan by Kraemer in sy beoor-
deling van die gees wat bewerkstellig is deur die
vergelykende godsdienswetenskap. Hy sê dat daar-
deur 'n gees van „billikheid” en „eerlikheid”
gekweek is ten opsigte van die heidense religies.
Hierdie gees het die gevoel van meerderwaardigheid
van die Christelike godsdiens teenoor die ander
godsdiensle ondermyn.² Dit het wel gehelp om die
verstarring wat ingetree het by die Christelike
godsdiens te verwyder of te verminder. Dit het
ook gehelp om die Christene daartoe te bring dat
hulle die sondige in hulleself sal onthou en die
onderskeiding wat Kraemer trek tussen empiriese
Christendom en openbaring raaksien. Harten-
stein meen egter dat by al die positiewe opmerkings
die sogenaamde wetenskaplike basis van die ver-
gelykende godsdienswetenskap met beslistheid ver-
werp moet word. Daar moet teruggegaan word na
Bybelse realisme³.

1 Hartenstein, op.cit. p.137-139.

2 Ibid., p.131.

3 Ibid., p.131-132.

Die basiese feite van wat die heidendom is, vind ons in die Bybel en nie uit die verskynsel van die heidendom self nie. Hartenstein wil nie die heidene filosofies benader nie, maar hulle sien in die lig van die openbaring van die Woord van God. Die fundamentele daad van opstand van die mens teen God het die orde in die skepping verbreek. Relasies tussen man en man, tussen man en vrou, tussen mens en skepping is ontwrig en die grens tussen die geestewêreld en die mensewêreld is afgebreek, sodat die bose geeste na die mens gekom het.¹ In hierdie opstand teen God wortel die heidense religies.² Op die standpunt van Bybelse realisme beteken die heidense religies dan die vergoddeliking van die mens en die vermensliking van God.³ Die mens het homself bevry van die bande wat hom in ware vryheid bewaar het en het so geëindig in volledige slawerny.⁴

1 Hartenstein, op.cit.,p.133.

2 Hartenstein sê: „This sinful rebellion of the creation against the Creator is the fundamental fact upon which the whole world of human religion has been built." op.cit.p.133.

3 Ibid.

4 Vgl. Hartenstein: „The 'ego' of the creature has asserted itself against the holy will of God and has freed itself from the bonds of the freedom into which it has been created. The effect of this basic fact has ended in the slavery of man to the spirits and demons, to sin and death. That is the comprehensive view of the Bible with regard to humanity, that behind all men's thoughts and decisions there lies an initial decision against their Lord, the religious revolution against the holy God." op.cit.p.133-134.

Tog stel Hartenstein nie net hierdie een kant van die saak - dié diepe verlorenheid van die mens, sonder om die genade van God te beklemtoon - nie. God het sy verbond opgerig met elke skepsel. Hy het sy lankmoedigheid met die mens betoon sodat hulle die Here kon soek (Hand.17:27). Hulle bly sy skepsele en Hy weerhou sy oordeel totdat sy Seun in die wêreld gekom het. Die mens weet dat daar 'n God is. Terselfdertyd bely die mens dat hy nie weet wie God is nie. Die soeke na God is tegelyk 'n erkenning en 'n miskenning van Hom, want waarom soek hulle na Hom terwyl Hy Homself aan hulle bekend gemaak het? So is dit duidelik dat die houding van God dialekties is t.o.v. die mens en die houding van die mens dialekties teenoor God.¹

Dit is baie belangrik dat verstaan sal word dat die Bybel leer dat die nasies in die hande van valse gode geval het, dat hulle skepsele dien en van God, wat hulle Skepper is, wegvlug. In verband hiermee moet die sendingwerk van die Christelike kerk gesien word.² Die diepste sonde van die mens is die religieuse sonde dat hy sy eie afgode maak en aanbid en terselfdertyd gelyktydig die aangesig van God soek en van Hom wegvlug. Hartenstein gee Emil Brunner gelyk as hy sê dat die geskiedenis van die mensheid wys dat die mens nie van God ontslae kan raak nie, maar gedwing word

1 Hartenstein op.cit., 134-135.

2 Ibid. Hartenstein sê: „Therefore the whole missionary task is nothing else than to proclaim the victorious message of Christ as the Lord of all and the mighty impact upon this whole transitory world of unclean and untrue spirits. All true mission work is a kind of exorcism through the powerful and victorious word of Christ.”

om altyd weer na Hom terug te kom, na God na Wie hy verlang en homself uitstrek, maar dat die mens die enigste ware God verloor het.¹

Hartenstein sê dat daar in die benadering van die religies van die wêreld nederigheid en aggressiwiteit moet wees. Daar moet ook die regte kommunikasie wees en die regte „vertaling“, nl. 'n oorgang in die vorme wat by elke volk eie is en nie in botsing met die Evangelie is nie. By die sendeling moet die kloeke moed wees om met krag die heidene uit te roep uit die geheel van die religies waarin hulle vasgevang is, omdat hulle in die Evangelie die doodsvonnis verneem oor die heidense godsdiens.²

3.2.2. Die diskussie ten gunste van kontinuiteit.

Met enkele uitsonderings blyk dit duidelik dat die voorstanders van 'n standpunt van kontinuiteit veel minder vanuit die Bybel gemotiveer is as vanuit die bestaande godsdiens self en vanuit filosofiese bespiegeling. Reichelt het probeer om die standpunt van kontinuiteit vanuit die geskrifte van Johannes te verdedig.

In die diskussie na 1938 kan professor Chao miskien eerste bespreek word as iemand wat in noue aansluiting met Hocking sy standpunt gestel het.

1 Hartenstein, op.cit.p.143.

2 Ibid.,p.144-146.

Hy handel oor wat openbaring is. Ons kan God net ken as Hy homself aan ons openbaar. Volgens Chao het al die nasies egter met hulle verskeidenheid van godsdienste God minder of meer duidelik gesien. Die vorme waarin hulle visie geklee was, was egter onvolmaak, onvoldoende en onbevredigend. In hierdie religies en in Jesus Christus het God Homself aan die mensheid geopenbaar.¹

Chao maak melding van God se werk in die kosmiese werklikheid.² Soos Justinus die Martelaar meen hy dat daar 'n hele reeks mense in die geskiedenis gevind kan word wat God op een of ander wyse iewers ontmoet het.³

Hogg gaan in sy wardering van die uitwerking van die openbaring onder die heidene sover dat hy stel dat daar by die heidene nie net 'n soeke na God is nie, maar dat hulle ook veel gevind het. Wat die heidene in hulle soektog gevind het, kan van soveel waarde wees vir die Christen dat hy ook nuwe ontdekkinge kan maak „in his own finding of God in Christ”.⁴ Hy beweer dat dit fundamenteel verkeerd is dat 'n sendeling na die ander godsdienste kan gaan met die gedagte dat hy die goddelike openbaring het en dat die ander godsdienste net die produk is van die religieuse bewussyn van die mens.⁵ Daarom veroordeel hy hierdie uitgangspunt by Kraemer.

1 Chao, T.-C. Revelation. In The Authority of Faith, p.40.

2 Ibid.

3 Ibid., p.46.

4 Hogg, A.G. The Christian attitude to non-Christian faith. In The Authority of Faith, p.103.

5 Ibid., p.106.

Hogg maak onderskeid tussen die openbaring wat 'n religieuse leier kon ontvang het en dit wat hy uiteindelik deurgee. Indien die boodskap wat hy uiteindelik weergee, verdraai voorkom deur inkleding van die oorbrenner, wil dit nog glad nie sê dat hy nie werklik openbaring ontvang het nie. Dit beteken alleen dat hy as mens met sy beperking in die pad staan van die oordrag van die openbaring.¹ By Hogg word hier geen onderskeid gemaak tussen algemene en besondere openbaring nie.

Die konsekwensies van die standpunt van Hogg blyk eers werklik duidelik uit die pleit wat hy voer teen die verandering van godsdienste, of die oorgang van ander godsdienste na die Christelike godsdiens. „And if, within non-Christian faiths, such fine levels of spiritual life can be reached, why should Christian effort be directed towards getting men to change their religion instead of to make progress within the religion they already profess?”² Volgens hom het die Here in al die godsdienste voorbereidend gewerk sodat die koms van Christus sonder veel ontwrigting aanvaar kon word. Hogg kom hier feitlik op die standpunt dat elke volk in sy eie religie sy eie „Ou Testament” gehad het. Hoewel die openbaring by Israel 'n besondere hoogte bereik het, sodat Israel die volk was onder wie Christus gekom het, beteken dit nie dat daar bv. in Indië nie ook openbaringe was wat gelyksoortig was nie.³

1 Hogg, op.cit., p.108.

2 Ibid., p.115.

3 Ibid., p.121.

Hoeveel Hogg die menslike poging om tot God te kom, waardeer, blyk reeds uit die feit dat hy in 'n etiese beoordeling stel dat daar heidene is wat tot besondere hoogtes van geestelike lewe uitgastyg het. Hierdie menslike poging en die menslike sukses en dat God feitlik afhanklik is van die poging van die mens, straal ook verder deur sy standpunt. Hy sê dat die posisie van heidene wat Christus nog nie leer ken het nie, sodanig is dat daar vir hulle ander weë mag wees waardeur hulle kan kom tot die vertrou in God „which enables our Heavenly Father to bestow on a man some measure of communion with Himself.”¹

Hogg bou tot 'n groot mate op 'n gedagte wat hy na analogie van Kol.3:3 stel. Hier skryf Paulus: „Want julle het gesterwe, en julle lewe is saam met Christus verborge in God.” Nou vra Hogg of dit nie van die heidene ook waar kan wees dat hulle lewe verborge is in God sonder Christus nie.² Evangelieverkondiging aan die heidene het dan net die vrug dat dit vir baie mense groter vooruitgang bring in die geloof, maar hulle het reeds 'n ware geloof. Die woorde van Hogg spreek klinkklaar vir die standpunt van kontinuiteit wat hy inneem: „If only we could help them to understand better Him whom they and we adore, we could have the privilege of enabling those who, without clear understanding have held so tightly to Him, to win far ahead of us in intimacy and fellowship.”³

1 Hogg, op.cit.,p.124.

2 Ibid.,p.102 en verskeie ander plekke.

3 Ibid.,p.125.

Hiermee gee Hogg natuurlik die taak van die sendingling aan, 'n taak wat baie naby daaraan kom om sending die onding te maak waarvan Hartenstein gespreek het.

Walter Marshall Horton weeg die standpunte van Hocking en Kraemer teen mekaar op. Hy gaan so ver in die bepleiting van die standpunt van kontinuiteit dat hy reken dat openbaring in die Boeddisme hulle sover kan bring dat hulle waarlik sy broeders in Christus is.¹ Hy beklemtoon egter die noodsaaklikheid van wedergeboorte en bekering.² Maar dit moet dan plaasvind in die heidendom, in die Boeddisme, as Horton konsekwent wil wees omdat hy reeds dáár sommige van hulle as sy broeders in Christus sien. Hoe ver hierdie standpunt van kontinuiteit hier deurgetrek word, word eers waarlik duidelik as 'n mens die heftige verset van die konserwatiewe Boeddiste teen die bestaan van enige persoonlike God in gedagte hou!

Ludwig Reichelt word beskou as 'n siener wat reeds voor die Tweede Wêreldoorlog die pad van dialoog betree het. Hy was 'n Noorse sendeling wat met Boeddiste in Sjina die dialoogvorm vir sending gebruik het.³ Teenoor die standpunt van diskontinuiteit het hy gekom met wat hy self noem die Johannese benadering. Hy vind aansluiting by Justinus die Martelaar, Clemens Alexandrinus

1 Horton, W.M. Between Hocking and Kraemer. In The Authority of faith, p.150 en 162.

2 Ibid., p.154 en 155.

3 Slomp, J. Studie van en dialoog met andere godsdienste en culturen II, GW, Jrg.26, nr.40 p.278.

en Origenes. Hy reken dat daar vanuit hulle leer van die logos spermatikos wat reeds openbaring is, kontinuïteit is na die openbaring in Jesus Christus, die vleesgeworde Woord. Reichelt wil egter nie bly staan by die term logos spermatikos nie. Hy aanvaar dat die Gees van Christus soos 'n graan-saadjie lê agter die religieuse sisteme in die nie-Christelike religies en kulture en dat dit soms 'n weinig, maar soms ook in rykdom, ontspruit.¹ Reichelt meen dat Paulus dialekties teenoor die heidene gestaan het en tog baie van hulle oorgeneem het in sy sendingwerk.² Hy verwys ook na Augustinus wat sou gesê het dat in al die gods-dienste sekere waarhede gevind kan word. Hierdie waarhede is eintlik Christelike waarhede alhoewel die naam van die Christendom nie in daardie verband genoem word nie.³

Tog het die vleeswording van die Woord vir Reichelt besondere betekenis. Maar die vleeswording beteken aansluiting by die werk van Christus voor die vleeswording. Van die uur van vleeswording af bestaan die Logos nie net as logos spermatikos of as klein ligstraaltjies wat in religieuse sisteme uitstraal nie, maar is God in sy volheid aan ons geopenbaar.⁴

Paulus se dialektiese houding t.o.v. die heidendom kan volgens Reichelt verklaar word uit hierdie kontinuïteit van wat daar by die heidene

1 Reichelt, K.L. The Johannine approach. In The Authority of faith, p.94.

2 Ibid.,p.92.

3 Ibid.,p.94 - ongelukkig sonder verwysing na die plek waar Augustinus dit sê.

4 Ibid.,p.95.

was voor die kennis van Christus met dit wat na die kennis of openbaring van Christus tot hulle kom. Die kontinuïteit is van so 'n aard dat hy reken dat Paulus in Kol.1:14-18, 2 Kor.5:16, 1 Kor.10:4 en veral Hand.17:16-34 baie oorgeneem het van die heidene.¹ Reichelt verklaar dat ook Petrus van die heidene sou oorgeneem het, want hy neem aan dat Hand.10:35: „maar dat in elke nasie die een wat Hom vrees en geregtigheid doen, Hom welgevallig is" dieselfde strekking het as Hand. 14:17: „al het Hy Homself nie onbetuig gelaat nie, deur goed te doen, van die hemel vir ons reën en vrugbare tye te gee en ons harte met voedsel en vrolikheid te vervul.“² Uit sy bestudering van die brief aan die Hebreërs maak Reichelt die gevolgtrekking dat Melgisedek nie behoort het aan die uitverkore volk nie en nogtans wonderbaarlik voorbereid was en tot 'n verhewe geloof gekom het as hoëpriester van God.³ Ook van die wyse manne maak hy melding. Volgens hom was hulle waarskynlik aanhangers van die Zoroaster-godsdiens maar tog diep godsdienstig en op 'n besondere wyse voorbereid deur die alles-omsluitende Gees van Christus.⁴

In Sjina is die Tao-begrip die hoogste orde en formeerder van die heelal. Deur 'n proses van antitetiese verhoudinge soos makrokosmos en mikrokosmos bewerkstellig dit tog deur komplementêre dele die harmonieuse eenheid van die kosmos.⁵

1 Reichelt, op.cit.p.96-97.

2 Ibid.,p.98.

3 Ibid.,

4 Ibid.

5 Kraemer, The Christian message...p.184.

'n Groep Boeddiste, Taoiste en Confucianiste wat hulleself noem „Tao-Yu" wat beteken „vriende van die Tao" (Logos), is mense vir wie Christus die volle realisering en inkarnasie van die wonderlike ryk Tao-idee is. Die Tao word beskou as die hoogste element in die drie groot Sjinese gods-dienste.¹ Reichelt beweer dat Jesus Christus op die volgende wyse die sentrum van die lewens van hierdie mense geword het: Hulle was almal soekers na waarheid en deur hulle religieuse belewenisse was hulle min of meer voorbereid vir die koms van die Evangelie. Omdat Johannes sê dat elkeen wat uit die waarheid is, na die stem van Jesus luister, was daar by hulle 'n merkwaardige en spontane antwoord op die woorde van Jesus. In baie gevalle was dit juis die Evangelie van Johannes wat aan hulle die oplossing gegee het. In enkele gevalle het hierdie soekers juis probleme gehad met die een, persoonlike God. In hierdie probleem is hulle gehelp deur die uitspraak in Joh.1:18, nl. dat die Eniggebore Seun wat in die boesem van die Vader is die Vader verklaar het. Verder het daar vir hulle lig gekom deur die feit dat God die wêreld geskape het deur sy Seun, die ewige Logos. Ook i.v.m. die Drie-eenheid is hulle gehelp deur die Johanneïese idee dat Christus ons nie as wese agtergelaat het nie, maar weer kom as die gees, die alles-omsluitende Parakleet.²

Reichelt beweer dat in die heidenwêreld baie heidene in hulle soektog na die waarheid begeer

1 Reichelt, op.cit.,p.199.

2 Ibid.,p.99-100.

het om te kom tot 'n ware deurbraak. Wat Johannes sê i.v.m. die wedergeboorte is dan eintlik presies wat hulle so naarestig begeer het, terwyl hulle deur lang meditasie en pelgrimstogte na heilige plekke die deurbraak nie kon bereik nie.¹

Dat Jesus Christus onder alle mense sowel voor as na sy vleeswording gewerk het en dat hierdie gedagte deur die Evangelie volgens Johannes beklemtoon word, is die hoofgedagte van Reichelt. Omdat die kerk aan die begin deurdronge was van hierdie besef, was daar die geweldige sukses in sending.²

By Reichelt ontbreek die ernstige oorweging van die opstand teen God, die onderdrukking van die openbaring wat God aan alle mense gee, en die uitwerking van die soekende mens word deur hom baie hoog aangeslaan.

1 Reichelt, op.cit.,p.100.

2 Ibid.,p.100-101. Reichelt som self sy standpunt soos volg op: „Summa Summarum. What I have experienced through these many years in the sacred hours of conversation with these people has given me the profound conviction that Christ has been working everywhere through all the ages. We should, therefore, gratefully and joyfully use the material which He himself has prepared for the coming of His Kingdom. That the result is genuinely right is also clear. For Christ Himself has given us the criterion: 'Ye shall know them by their fruits' (Mat. vii.16): a circle of people who through faith in the Lord have been set free from sin, fear and bondage and are now enthusiastically giving up their lives in service for Him. As stated at Tambaram at the plenary session: 'The emphasis on the all-embracing activity of Jesus Christ, as well before as after His incarnation, found in the Gospel of St. John is of the greatest importance with regard to world mission and work.'"

3.3 Die voortsetting van die diskussie tot 1955.

Tot 'n volledige diskussie oor die probleem van kontinuïteit of diskontinuïteit het die ekumeniese bewegings op die gebied van die sending of later wat die WRK betref, nie weer voor 1955 gekom nie. Die rede was hoofsaaklik die Tweede Wêreldoorlog wat intussen plaasgevind het. Hoewel daar egter nie sulke georganiseerde pogings was wat die diskussie laat herleef het in hierdie jare nie, is blywend aan die saak aandag gegee. Sowel die standpunt van kontinuïteit as die standpunt van diskontinuïteit het nog sy voorstanders gehad.

As vernaamste voorstander van die standpunt van diskontinuïteit moet in hierdie tyd waarskynlik genoem word J.H. Bavinck en as tipiese verteenwoordiger van die Angelsaksiese standpunt van kontinuïteit E.C. Dewick.

3.3.1 J.H. Bavinck as voorstander van diskontinuïteit.

Bavinck het noue aansluiting gevind by Kraemer en by Barth, maar het tog wesenlike kritiek gehad i.v.m. hulle standpunte. In 1940 gee hy in sy werk „De boodschap van Christus en de niet-Christelike religies” 'n analise en beoordeling van Kraemer se boek „The Christian message...”¹ Hy sluit ook 'n opsomming in van die artikel van Kraemer in „The Authority of Faith”.²

1 Bavinck, J.H. De boodschap van Christus en de niet-Christelike religies. Kampen, J.H. Kok N.V., 1940, p.3.

2 Ibid., p.77.

Die skerp onderskeiding wat Kraemer handhaaf tussen die empiriese Christendom en openbaring van God in Christus is volgens Bavinck die rede dat Kraemer nie genoeg waardering het vir die werk van die Heilige Gees in die geskiedenis van die kerk nie. Kerkgeskiedenis is vir Bavinck ook 'n teologiese wetenskap. Dit hou in dat die werk van God in die geskiedenis nie maar sommer in finale sin losgemaak kan word van die openbaring van God in Jesus Christus nie.¹

Bavinck se kritiek t.o.v. die oormatige skerp onderskeiding wat Kraemer trek tussen empiriese Christendom en die openbaring van God in Jesus Christus is beslis geregverdig. Trouens dit skyn asof Kraemer hier as leerling van Barth in hierdie bepaalde opvatting van die openbaring verder gegaan het as Barth self.² Bavinck haal die uiters skerp uitspraak van Kraemer oor wat hy noem die empiriese Christendom aan: „Empirisch, historisch Christendom moet, ook al rust het in wezen op een ander fundament dan de andere religies, toch in het algemeen worden beschouwd als een uiting van menschelike inspanning op het terrein der religie, en het moet daarom op één lijn gesteld worden met de andere religies als uitdrukkingvormen van het menschelijk geestelijk leven.”³ Die verskillende

1 Bavinck, De boodschap van Christus...p.89-93.

2 Daar moet onthou word dat Barth se KD I,2 teen 1938-1939 nog nie veel gelees kon gewees het nie. Dit het eers in 1938 verskyn. Sy standpunte oor religie is egter tevore reeds uitgespreek.

3 Bavinck, De boodschap van Christus...p.89.

ooreenkomste tussen die Christelike religie en die ander godsdienste verklaar Kraemer voorts daaruit dat daarin die algemene religiositeit wat aan alle mense eie is, tot uitdrukking kom.¹

Hoe het Kraemer nou verder gegaan as Barth? Barth erken die feit dat daar 'n ware religie is, die Christelike godsdiens.² Maar die sondige poging van die mens wat nie net ontvangend-dankbaar wil wees nie, maar homself in die regte verhouding tot God wil stel deur sy werke - dít is die ooreenkoms tussen die valse religies en die sondige in die Christelike religie. Dít moet gelykelyk veroordeel word. Barth erken dus dat daar deur die Heilige Gees wat die gelowige ontvangend-dankbaar maak die ware religie by Christene kan wees en is. Daar kan dus van die kant van die mens ook 'n ander houding wees as om homself presterend in verhouding tot God te bring. Daarom kan die Christelike godsdiens nie onvoorwaardelik veroordeel word en op gelyke voet gestel word met die nie-Christelike nie. Hierdie houding wat die godsdiens waar maak by die Christen, is natuurlik die werk van die Heilige Gees in die mens. Kraemer noem egter nie hierdie ontvangend-dankbare houding nie. Hy onderskat sodoende die werk van die Heilige Gees in die gelowiges en die kerk. Vir hom is daar alleen maar die openbaring van God waarmee die Christendom voortdurend in die lig van God staan wat die Christelike godsdiens onderskei,

1 Bavinck, De Boodschap van Christus...p.89-90.

2 Vgl. p.35.

of dan soos hy dit noem die empiriese Christendom, van die heidense religies. Daarom is daar by hom groter gelykskakeling as by Barth van die empiriese Christendom met die heidense religies, want Barth sien sowel die genadedaad van God se voortgaande openbaring as die genadedaad van Gods Gees in die hart van die gelowige wat hom, hoewel nog steeds sondig, in staat stel tot ware religie.

Kraemer se Bybelse realisme¹ word ook nie sonder kritiek deur Bavinck aanvaar nie. Bavinck het wel die grootste waardering daarvoor dat daar na die Bybel gegaan moet word om die verhouding tussen die heidense religies en die Christelike godsdiens werklik te verstaan. Wanneer Kraemer egter sê dat die Bybel nie wysgerig geïnteresseerd is nie en nie 'n bepaalde wêreldbeskouing gee nie, meen hy dat Kraemer te ver gaan en dat die Bybel tog ook in 'n mate wysgerig gekenmerk word en dat daar ook 'n bepaalde wêreldbeskouing gesien kan word. Die Bybel is dus nie net 'n religieus-bepaalde boek in die strenge sin wat Kraemer dit in sy standpunt van Bybelse realisme handhaaf nie. Ook die teologiese denkarbeid van die kerk het vir Bavinck groter waarde as vir Kraemer en daarom sou hy Bybelse realisme by al die besondere waardering wat hy daarvoor het, tog anders wil kwalifiseer.²

1 Vir Kraemer is Bybelse realisme: "... the idea that the Bible and its contents can only be understood when it is taken as the record of God's thoughts and acts in regard to mankind, and not as a tale about the pilgrimage of the human soul towards God." Kraemer, *Continuity or discontinuity*, p.2.

2 Bavinck, *De boodschap van Christus...* p.94-101.

"The Christian message..." word volgens Bavinck beheers deur die gedagte dat die Bybel nie 'n boek is wat spekulêr oor die syn van God nie, maar die boek is waarin die wil van God t.o.v. die verlossing van die mens bekend gemaak word. In die Bybel vind ons nie ontologiese spekulasies nie, maar 'n voluntaristiese Godsbegrip. Hierteenoor staan al die heidense godsdienste met hulle spekulasie oor die syn van God. Die Bybel wil God nie openbaar as die hoogste synde nie, nie as die diepste wese nie, maar as God en Vader van onse Here Jesus Christus.¹ Positief sê Bavinck dat Kraemer hier kom met 'n geniale greep, want daagliks word daar op die sendingwêreld geworstel met die poging van heidense kant om te kom tot spekulasies oor die syn van God en moet die denke teruggeroep word na die God van verlossing in Jesus Christus.² Tog meen Bavinck dat Kraemer in die teenstelling tussen 'n ontologiese Godsbegrip en 'n voluntaristiese Godsbegrip nie suiwer geoordeel het nie. Sy beskouing is dat daar in die Bybel wel deeglik ontologiese ondergronde is wat selfs die basis vorm vir die voluntaristiese uitsprake.³ Daarby erken Bavinck ten volle wat hy noem die verskil van die Bybelse ontologie met die ontologieë van die naturalistiese religies.⁴

1 Bavinck, De boodschap van Christus...p.101-103.

2 Ibid.,p.103.

3 Ibid.,p.104-107.

4 Hoewel ons sal aantoon dat Bavinck 'n beter balans vind as Kraemer, wil ons nie praat van 'n Bybelse ontologie nie. Die Bybel gee wel openbaring oor die wese en die syn van God, maar ook weer geen ontologie nie.

Wat die sendingmetode betref, stel Bavinck homself geheel op dieselfde standpunt as Kraemer wat die Evangeliese metode verkies bo die simpatetiese metode waarin die diepe verskil tussen heidense religie en Christelike openbaring nie gesien word nie. Ook in die afwysing van die ou aggressiewe metode van sending is Bavinck dit met Kraemer eens.¹

Voor 1955 het daar nog twee werke van Bavinck verskyn waarin weer deeglik aan die hele saak van die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die nie-Christelike religies aandag gegee word.²

In „Religieus besef..." wil hy die vraagstuk of daar tussen die religieuse besef wat algemeen is en soos 'n soort „fluidum" die denke van die ganse mensheid deurtrek en die Christelike geloof enige verhouding of verband is, behandel.³ Hy stel die feit dat alle religies 'n soort openbaring aanvaar en dat daar tussen die openbaring wat hulle aanvaar en die religie 'n verband is. Aan die openbaring beantwoord die religie as 'n geheel van oortuigings, sentimente, sedes en gedraginge wat van geslag tot geslag oorgelewer word.⁴ Die religie is egter dikwels 'n gebrekkige weer-spiegeling van die openbaring. Daarom is daar altyd spanning tussen openbaring en religie.⁵ Soms kan

1 Bavinck, De boodschap van Christus...p.107-110.

2 Bavinck, Religieus besef...(1949) en Inleiding (1954).

3 Bavinck, Religieus besef...p.5.

4 Ibid.,p.9-10.

5 Ibid.,p.10-11.

die religie wegsterf, maar die religieuse besef sterf nie daarmee saam nie. „Dat religieuse besef is dus als de late schemering wanneer de zon al ondergegaan is. Het blijft nog lang nahanen, en het behoudt zijn kracht nog door tal van generaties heen.¹

Terwyl Kraemer gespreek het van 'n „universal religious consciousness in man“², noem Bavinck dit 'n universele religieuse besef,³ want hy erken die bestaan van hierdie selfde soort „fluidum“ by alle mense. Vir Schleiermacher was religie „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“, vir Tylor was dit die geloof in geestelike wesens. Nathan Soederblom het religie bestempel as „die Befruchtung des Sinnes durch das Heilige“ en Rudolf Otto het gemeen dat die kenmerkende van religie is „die Idee des Heiligen“.⁴ Bavinck wys egter dat al hierdie definisies onvoldoende is in een of ander opsig en dat nog veel daaroor nagevors moet word. Tog is dit duidelik dat in al die verskillende religies groot parallelle is ondanks hulle verskeidenheid.⁵

Die inhoud van hierdie universele religieuse besef wil Bavinck dan nagaan. Dit vertoon volgens hom die volgende bestanddele: 'n Totaliteitsbeweiling, 'n normbesef, 'n betrokkenheid op 'n hoër mag, 'n verlossingsbehoefte en 'n gevoel van lewensleiding.⁶

1 Bavinck, Religieus besef...p.9.

2 Ibid.,p.11-12.

3 Ibid.,p.12.

4 Ibid.,p.11.

5 Ibid.

6 Ibid.,p.12-69.

Hierdie religieuse besef is nie dieselfde as religio naturalis nie. So iets bestaan daar volgens Bavinck nie, maar daar is wel so iets as 'n raam of rigtingwysers of magnetiese punte waaraan die mens homself nie kan onttrek nie.¹ Religie kom voort uit die mensehart, maar wat staan daaragter? Daaragter staan die openbaring van God. Alle menslike stameling is niks anders as 'n poging tot antwoord op die spreke, die openbaring van God, nie. Bavinck toon ook pragtig aan hoe hierdie antwoord kan wees. Die openbaring in die Bybel kom nie tot almal nie maar daar is die woordelose sprake² wat

1 Bavinck, Religieus besef... p.92-105.

2 Psalm 19:2-4. Vgl. die pragtige beryming van Totius:

1. Die hoë hemelrond
Vertel met blye mond
Gods heerlikheid en eer,
En, wonderbaar deurglans,
Vermeld die wye trans
Die werke van die HEER.
Die dag roep orals luid
En duisendstemmig uit
Die loffelike sprake;
Die nag se stille stap
Meld kunde en wetenskap.
Deur al sy donker wake.
2. Hoe goddelik en skoon
En wonderbaar die toon
Wat deur die skepping gaan!
Geen volk so onbegaaf,
Geen oor so onbeskaaf
Wat nie dié taal verstaan.
Die prag van hemellyn
Wat deur die wydtes skyn,
Spreek daar so luid en kragtig
Dat nêrens hart of oor
Dié skeppingstaal nie hoor -
Tot roem van God almagtig.

tot alle mense kom en waarteen die mens hom nie kan verweer nie.¹ Deur die teenwoordigheid van God in die lewensgebeure, in die persoonlike geskiedenis van mense en die geskiedenis van volke, word die spreke van God ook tot die mens gerig en kan hy nie ontkom aan die uitwerking daarvan nie en moet daarop antwoord.² So kom Bavinck dan saam met die teologie van die ou tyd tot die gevolgtrekking van die bestaan van die algemene openbaring. Vir hierdie leer is daar volgens hom 'n onbetwisbare beroep op die Bybel moontlik.³

Die mens kan nie anders as om te antwoord op hierdie openbaring, die algemene openbaring van God nie. Maar wat is nou die inhoud van sy antwoord? Is dit 'n natuurlike Godskennis? Die antwoord van die mens op die openbaring van God stel Bavinck veral uit eksegeese van Rom.1:18 v.v. Die heidene hou die waarheid wat in die openbaring tot hulle kom onder in ongeregtigheid.⁴ Dit verklaar Bavinck as 'n soort sielkundige verdringsproses wat gewoonlik onbewus plaasvind, maar daarom geensins minder 'n werklikheid is nie.⁵ Die konklusies van Bavinck oor die betrokke gedeelte uit Romeine is dat die openbaring wel nie so is dat dit die sluier heeltemal wegneem nie, maar tog ook weer so sterk dat geen mens hom daaraan kan ontworstel nie. So bring dit iets te weeg in die mens, sodat sy juridiese plek die is

1 Bavinck, *Religieus besef*... p.114.

2 Ibid., p.114-115.

3 Ibid., p.117.

4 Rom.1:18. Vgl. Bavinck, *Religieus besef*... p.122.

5 Bavinck, *Religieus besef*... p.122.

van 'n mens wat weet en ken, wat sy eie verantwoordelikheid ten diepste ken. Tog kom dit nie tot 'n feitlike ken van God nie as gevolg van die twee prosesse van verdringing¹ en vervanging². In dié hele proses is daar iets oneindig tragies want die mens verloor homself in dwaasheid en dit word vir hom donker.³

Vir die sendingwerk is daar dan maar een aanknopingspunt aanwesig, nl. die bestaan van die algemene openbaring.⁴ Deur die besondere openbaring word feitlik die skille van die oë afgehaal sodat die heidene absoluut duidelik en bewus weet dat God altyd tot hulle gespreek het in die algemene openbaring.⁵ Vanuit die Evangelie sien die mens dan hoedat elke bestanddeel van die religieuse besef by die heidene 'n verwording is.⁶

In sy latere „Inleiding...” gee Bavinck nie 'n ander siening as in hierdie fundamentele werk „Religieus besef...” nie. Volgens die Skrif is die heidendom dwaasheid. Die speerpunt van die profetiese getuigenis is dat dit die afgodediens uitwys as afskuwelike, godonterende opstand teen God, die enige ware God. Dit is sataniese hoogmoed, selfvergoddelyking en neerhaling van God in

1 Bavinck, Religieus besef...p.122, vgl. Rom.1:18.

2 Ibid., vgl. Rom.1:23.

3 Ibid.,p.128-129.

4 Ibid.,p.163. Die algemene openbaring het egter meer te make met die lewende samehang van mens en wêreld en veel minder met die denke, veral die wysgerige denke.

5 Ibid.,p.163 e.v.

6 Ibid.,p.180-186.

'n poging om Hom sigbaar en diensbaar te maak.¹
 Hier beklemtoon Bavinck weer dat alle mense staan onder die inwerking van die algemene openbaring van God. Daar is geen verontskuldiging vir die mens nie. Wanneer gesprek word van ooreenkomste van die Christelike godsdiens met heidense godsdienste moet versigtig te werk gegaan word, want dis alleen oppervlakkig en skynbaar. In elke gelykenis skuil daar 'n groot ongelykheid.²

Weereens wys hy die filosofiese denke sterk af as middel om 'n brug te bou tussen die heidense religies en die Christelike geloof.³

Terwyl Bavinck die skerp breuk tussen die heidense religies en die posisie na die aanvaarding van die openbaring van Jesus Christus oortuigend beklemtoon, laat hy tog die gemeenskaplike in die mens-wees van heiden en Christen pragtig uitkom deurdat hy opnuut stel wat Kuyper daarvoor geskryf het. Dit gaan natuurlik terug op die lyn van

1 Bavinck, Inleiding... p.227-228.

2 Ibid., p.228 e.v.

3 Ibid., p.230: „Wij kunnen nooit vanuit de niet-Christelijke religie door wijsgerige uiteenzetting een brug bouwen naar het Christelijk geloof, een brug die de innerlike verandering onnodig zou maken en dus de oproep tot bekering overbodig zou doen zijn." Dit was nie net teregwysing oor metodes van die verlede nie, maar ook profeties t.o.v. die geïntensiveerde terugkeer van wat hy hier afwys in dialoog veral na Uppsala.

Calvyn en van Augustinus.¹

Wat Bavinck betref, kan ten slotte met 'n kort vergelyking tussen hom en Kraemer volstaan word. Kraemer was die man wat saam met Barth in felle reaksie gekom het teen die resultate van relativisme wat ontstaan het uit 'n nuwe humanisme en uit die vergelykende godsdienswetenskap. Kraemer se uitsprake dra daarom die kenmerk van reaksionêr té sterk deurbeweging na 'n ander uiterste. Bavinck het die balans baie beter gevind en staan op suiwerder Skriftuurlike standpunt. Dit is duidelik uit die verskil t.o.v. Kraemer se beoordeling van die empiriese Christendom en Bavinck se kritiek. Dit is ook veral duidelik uit Bavinck se afwysing van die voluntaristiese Godsbegrip wat te veel beklemtoon is by Kraemer. Dit is juis hierdie reaksionêre houding wat aanleiding gegee het daartoe dat iemand soos Farmer by Kraemer die beklemtoning van die soewereiniteit byna in Moslemse sin sien. Nieteenstaande hierdie verskille staan Bavinck en Kraemer tog ten diepste albei kragtig op dieselfde standpunt van diskontinuiteit.

1 Bavinck, Inleiding...p.230-231: „Zoo eerst ontmoet ge als mensch den mensch ook in den Heiden en in den Mohammendaan, bezit ge met hem een gemeenschappelijk uitgangspunt, en is het ééne zonde, die u en hem deed afdolen, en is het ééne genade, die u redde en ook hem alleen redden kan, indien uit den Christus de phoos (het licht) in de skotia (de duisternis) instraalt en de zondaar door de Ontfermingen Gods wordt aangegrepen. Zoo ontstaat er dus eenerzijds een besef van gemeenschappelijkheid met den Heiden, een gelijksoortig menschelijk hart, in dat hart eenzelfde sensus divinitatis, dat hart verstoord door een zelfde zonde, gij van nature Heiden gelijk hij, alleen door genade u geschonken, wat door diezelfde genade ook zijn deel kan worden.”

3.3.2 E.C. Dewick as voorstander van kontinufteit.

In 1948 en in 1953 het daar ook twee werke van Dewick verskyn waarin hy die standpunt van Kraemer teenstaan.¹ Volgens hom is daar vier metodes waarop die Christelike sending die heidense religies kan benader, nl. die metode van konflik, „fulfilment“, samewerking of diskontinufteit.² Die oorlogsmetode van konflik het al in 1910 met die ISK van Edinburgh begin afneem. Vir hierdie houding voer Dewick twee redes aan nl. dat Christene, sendelinge, wanneer hulle werklik die heidene ontmoet, nie sommer maar kan aanneem dat hulle sonder Christus, en daarom sonder God is nie. In die tweede plek is daar ook ingesien dat die aggressiewe metode vernederend probeer afbreek wat in die ander is en die waarde in die ander persoon nie raaksien nie.³

Dat Dewick sterk pragmatisties ingestel is, blyk duidelik uit sy verwerping van die metode van sogenaamde vervulling. Hy reken dat dit sterk steun uit die Skrif ontvang, maar tog nie aanvaar kan word nie omdat dit nie die gewenste resultate gelewer het nie. Hy meen dat dit ook nie wetenskaplik sterk gefundeer is nie. T.o.v. die Islam is dit ook onmoontlik om dit as metode aan te neem.⁴

1 Dewick, The Gospel and other faiths, en Dewick, E.C. The Christian attitude to other religions, Cambridge, University Press, 1953.

2 Dewick, The Gospel and other faiths, p. 92-102.

3 Ibid., p.103-107.

4 Ibid., p.107-109.

Die metode wat hy self verkies, is die metode van samewerking. Dit moet ook 'n houding wees wat nie net by die Christene aanwesig is nie, maar ook by al die ander godsdienste. Blykbaar het Kraemer se werk van 1938 'n sterk en wye invloed teen religieuse liberalisme begin uitoefen, want hier-teenoor spreek Dewick hom ook skerp uit.¹

Die metode van diskontinuiteit word baie breedvoeriger bespreek deur Dewick. Hy erken in 'n mate die onvermoë van die Engelse lesers om die teologie van die vasteland te verstaan.² Kraemer se opvatting van openbaring kan hy nie aanvaar nie.

1 Dewick, *The Gospel and other faiths*, p.111. Dewick sê: „If the policy of interreligious co-operation is to win a larger measure of support among Christians - and indeed among honest-minded men of all faiths - it must encourage plainer speaking and clearer thinking than it has done in the past, and it must be prepared for the purging away of errors, as well as of the enrichment of truth. Then we believe it may become an enterprise in which Christians may rightly take their part; and we should consider it a matter for regret if the present-day reaction against 'liberalism' in the Church were to lead all Christians to withdraw their support from interreligious co-operation.”

2 Ibid., p.112. Dit is miskien die rede waarom J.R. Chandran in 'n resensie van „The Christian attitude...” sê dat hy die indruk kry dat Dewick nie erns maak met Kraemer se standpunt van diskontinuiteit nie, nietaande die feit dat Dewick in genoemde werk baie aanhalings van Kraemer en menigvuldige verwysings na hom het. Vgl. Chandran, J.R. Resensie van: „The Christian attitude...” IRM, Vol.43, 1954, p.207.

Ook hy wys daarop dat Kraemer nie konsekwent is in sy opvatting van openbaring nie. Kraemer se ontkenning dat die rede van waarde is as voorbereiding van die Evangelie, beskryf hy as 'n „flight from reason”.¹ Bybelse realisme is volgens hom gebaseer op 'n seleksie van gegewens uit die Skrif wat nie 'n volle beeld gee nie. Kraemer sien ook die menslike en die sedelike in Christus se karakter en leer nie genoeg raak nie. Hy lewer min of meer soortgelyke kritiek as Bavinck op die beskouing van Kraemer oor die empiriese Christendom. Dewick verwyt Kraemer van onoordeelkundige en rigoristiese gebruik van dogmas. Tog kom hy daarna met 'n dogma van die Anglikaanse kerk wat in die hele diskussie deurslaggewend is, nl. die fundamentele uitspraak i.v.m. Skrifgesag dat die Anglikaanse kerk die Skrif nêrens as onfeilbaar verklaar het in hulle formuleringe nie.² Behalwe hierdie dogmatiese standpunt wat hom in radikale kontras stel tot die standpunt van Bybelse realisme en die opvatting van die gesag van die Skrif soos by Kraemer en Bavinck, noem Dewick egter ook die gesamentlike geloof in die openbaring van God in die natuur, die loop van die geskiedenis en die lotgevalle van nasies en individue.³ Laasgenoemde moet egter by Dewick van baie groter belang wees omdat hy hoogstens 'n verswakte opvatting dat die openbaring in die natuur gesien moet word deur die bril van die openbaring in die Woord kan bly handhaaf in die lig van sy beskouing van Skrifgesag.

1 Dewick, *The Gospel and other faiths*, p.113.

2 Ibid., p.136.

3 Ibid., p.115.

Wat deur Bavinck en Kraemer net as oppervlakkige ooreenkomste tussen die godsdienste beskou word en waarteen hulle waarsku, word deur Dewick beskou as werklike ooreenkomste. Die resultate van die vergelykende godsdienswetenskap is vir hom 'n vaste basis waarop die sendingwerk kan bou.¹ Hy verwys ook na C.H. Dodd van wie hy die volgende aanhaal: „If Jesus Christ is anything like what His followers have believed Him to be, then we should expect to find in His teaching a continuity with all that the Spirit of God has revealed to men everywhere. And we do in fact find this, not only within the Biblical revelation, but in other religions also.”²

In „The Christian attitude...” lê Dewick meer klem op die metode van samewerking. Hy meen dat daarmee verder geëksperimenteer moet word.³ Hy is oortuig dat sodanige samewerking kan geskied sonder om af te wyk van die kernbeginsel van die Christelike godsdiens dat Jesus Christus heerskappy voer en dat Hy troon bo alles. Hiermee saam kan tog bely word dat God die nie-Christelike godsdienste gebruik as kanale vir Goddelike openbaring.⁴

Hierdie gedagte dat God ook deur ander kanale tot mense van ander religies spreek het, stel Dewick weer in sy slotsom oor die verhouding tussen die Christelike religie en die ander religies. Sulke getuienis moet volgens hom sonder vooroordeel ondersoek word.⁵

1 Dewick, The Christian attitude...p.23.

2 Ibid.

3 Ibid., p.56.

4 Ibid., p.145, vgl. Chandran, op.cit.,p.207.

5 Dewick, The Christian attitude, p.202.

3.3.3 Verdere diskussie.

In 1949 het daar ook weer van Reichelt 'n werk verskyn waarin dit lyk of hy effens nader aan die standpunt van Kraemer beweeg het. Die kloof tussen die twee standpunte bly nietemin groot.¹

Tussen 1938 en 1955 was die verhouding van die Christelike godsdiens en die heidense religies nie weer die tema van 'n groot internasionale byeenkoms soos met die ISK van 1938 nie. In 1954 skyn dit asof daar weer herlewing van die diskussie kom. D.G. Moses skryf 'n artikel wat die historiese verloop van die saak dek. Hy doen vyf punte aan die hand om as riglyn te dien vir verdere Christelike denke oor hierdie saak. Ten eerste moet aanvaar word dat die rigting wat alle godsdienste wil gelykstel, vals is. Ten tweede kan waardering van die nie-Christelike religies alleen plaasvind in die lig van die gebeurtenis van Christus se openbaring en die inhoud daarvan. In die derde plek moet Christene gesien word as mense wat uit die duisternis in die wonderbare lig oorgebring is. 'n Vierde saak wat in gedagte gehou moet word, is dat die heidense godsdienste oral 'n neiging tot verjonging vertoon. Ten slotte moet in alle besinning aan die finaliteit van die Christelike godsdiens vasgehou word.²

1 Dixon, S.H. Resensie van K.L. Reichelt: „Meditation and piety in the far East". IRM, Vol. 43., 1954, p.460-462.

2 Moses, D.G. Christianity and the non-Christian religions. IRM, Vol. 43, 1954, p.146.

3.4 Davos.¹

Die studie-afdeling, die departement van sendingstudies en die departement van evangelisering van die WRK het vir Julie 1955 'n konsultasie gereël wat te Davos in Switserland moes plaasvind. 'n Aantal geleerdes is uitgenooi met die opsetlike doel om die diskussie wat te Tambaram begin is, te laat herleef. Kraemer kon weens siekte die byeenkoms nie bywoon nie. Weens organisatoriese probleme was die kennisgewing aan persone wat moes kom, nie lank genoeg voor die tyd sodat almal geskrewe referate kon lewer nie. Hoewel dit nou nog voor die tyd van vereniging van die ISR met die WRK is, is dit nou die WRK wat die diskussie laat herleef terwyl dit begin het by die ISR.

J.H. Bavinck het tydens hierdie konsultasie 'n belangrike rol vervul. Hy het i.v.m. openbaring weer duidelik gestel dat daar so iets soos algemene openbaring is, maar ook dat daar verdringing by die heidene kom en daarna vervanging van die openbaring. Dit het geskyn asof hierdie standpunt oor openbaring, maar verder ook die standpunt van diskontinuiteit wat sterk deur Bavinck voorgestaan is op die konsultasie algemeen aanvaar sou word. Veral omdat Bavinck algemene openbaring beklemtoon het, teenoor Kraemer wat dit (hoewel nie konsekwent nie) afgewys het, het die Angelsaksiese standpunt ietwat nader aan die kontinentale gekom. Maar

1 Behalwe waar andersins verwys, is die informasie onder hierdie subhoof alles uit die argief van die WRK in die Biblioteekgebou van die ekumeniese sentrum te Geneve verkry.

daar sou uiteindelik tog 'n dooiepunt kom omdat Bavinck nieteenstaande hierdie afwysing van die standpunt van Kraemer onwrikbaar gestaan het op die standpunt van diskontinuiteit. Terwyl byna 'n consensus bereik is, het die Anglikane aan die einde van die byeenkoms verklaar dat hulle belydenis hulle nie toelaat om so 'n standpunt van diskontinuiteit te aanvaar nie.

By hierdie byeenkoms is pogings aangewend om die hele diskussie uit te lig uit die kontinentale teologiese agtergrond. Hierdie optrede moet enersyds gesien word in die lig van die onvermoë wat Dewick ook genoem het van die Engelse teoloë om in die kontinentale teologie tot werklike begrip te kom en andersyds omdat met die terme wat gebruik is, veral die skerp afetsing van diskontinuiteit teenoor kontinuiteit die moontlikheid tot die beklemtoning van verskille groter was en die ooreenkomste minder raakgesien sou word. Max Warren sê in sy inleiding oor die bespreking van openbaring en waarheid dat die verhouding tussen die twee begrippe gesien moet word meer in persoonlike verband as „propositional”. Hiermee het hy bedoel dat daar nie in die lig van die standpunt van een of ander groep oor die verhouding gehandel word nie. Die probleem van diskontinuiteit of kontinuiteit sou dan uitgeskakel wees en daar sou meer standpunte moontlik wees.¹ Hiermee is meer beweeg in die rigting van bepaling van die aandag op die mens self.

1 Bulletin, Vol.1, no.2, 1955, p.23.

'n Ander besprekingslyn wat hier gevolg is, is die bestaan en die belang van geloof in die nie-Christelike godsdienste.¹ Dis 'n uiters belangrike verskuiwing wat gemaak is om nou te begin om te praat van gelowe i.p.v. religies. Hiermee het niks minder begin ontstaan as 'n aanvaarding dat daar ook by die heidene waarlik geloof - ware geloof - kan wees nie. In wese beteken dit dat terwyl daar nie oor die basis waarop die geloof kon ontstaan, nl. openbaring, ooreengekom kon word nie, die argument ontwyk word, maar terselfdertyd die gevolg aanvaar word wat niks anders as die resultaat van openbaring en die antwoord van die mens daarop kan wees nie. Hierin kan nie iets anders gesien word as dat daar beweeg word na 'n meer waarderende houding t.o.v. die heidense religies en dat die waarskuwing van Kraemer dat die heidense religies allesinsluitende geheel-sisteme is, vergeet word.

Die diskussie oor die gebruik van die woord geloof i.v.m. die heidense religies het 'n hele nuwe veld geopen. In die verslag van die diskussie word gesê dat die religies onder die aspek van die aanwesigheid van geloof verder ondersoek moet word en dat daar in gesprek getree moet word met nie-Christene in studiesentra en elders.² Die belang van hierdie ander rigting wat nou aan die diskussie gegee word, kan moeilik oorskat word. In die volgende hoofstuk sal ons aantoon hoedat die WRK hierdie wenke opgevolg het.

1 Bulletin, Vol.1, no.2.,1955,p.23.

2 Ibid., p.24.

Toynbee wat so 'n fassinerende invloed op baie geleerdes in die wêreld gehad het, het juis teen ongeveer die tyd wat die konsultasie te Davos gehou is, verskillende lesings gelewer oor die stelling wat hy met hartstog kon verdedig, nl. dat die openbaring nie net deur een kanaal kan kom nie.

Die eerste belangrike opvolgingswerk na Davos is gedoen in Oktober 1956 toe die afdelings vir evangelisering en sendingstudies saam vergader het te Herrenalb. Vir hierdie byeenkoms is daar voorbereidende werk gedoen deur A. Th. van Leeuwen en Jan Hermelink. Van Leeuwen wys op die dooie punt by Davos en doen 'n ander weg aan die hand wat van die grootste belang is. Hy sê: "...we should now begin to give our study a new turn in concentrating on the anthropological aspect. This aspect has so far been greatly neglected in our discussions. It is so relevant to the very situation of today that we may safely expect that the concentration on this new focus may give the study a new stimulus and perspective." Hy motiveer o.a. soos volg: „a.) The anthropological approach cannot be detached from the theological one, as it is only the other side of the reflection on the one and indivisible revelation in Jesus Christ, 'Vere Deus, Vere Homo'. In this respect anthropology is only a part of theology."

Jan Hermelink se studiestuk dra die veel-seggende titel: „How to formulate the question we are discussing when we are talking about the relation between Christianity and other religions." Dit is belangrik dat hy hier ook stel dat

kontroversiële terme vermy moet word, hoewel hy self sien dat die terugkeer van die terme nodig is vir groter duidelikheid.

* * *

Die tydperk van diskussie in terme van kontinuïteit en diskontinuïteit is nou haas verby. Daar sou voortaan nie meer in hierdie terme oor die probleem gehandel word nie. Die saak waaroor dit gegaan het, het egter net soos tevore bestaan en steeds meer aktueel geword. Met die verdwyning van die genoemde terme word dit onmiskenbaar duidelik dat juis dit meehelp om die ou relativisme en humanisme te laat terugkeer - en met vernude en ongeëwenaarde krag. Die mens het weer groot geword en God het verder op die agtergrond geraak in die teologiese diskussies wat oor die verhouding tussen die Christelike godsdienste en die heidense godsdienste gehandel het.

Barth, Kraemer en Bavinck se standpunt was maar 'n kort tussenspel tussen 1910 en sy verdere uitbouing in 1928 en 1932 aan die een kant en aan die ander kant 'n beweging waarin kontinuïteit al meer aanvaar is soos dit in die dialoog van die jongste tyd tot uiting kom. Toe Vicedom in 1957 skryf dat daar 'n merkbare verskuiwing is van 'n antropologiese na 'n teologiese benadering in die sending, het die tussenspel wat hy ook sien as die gevolg van die dialektiese teologie, reeds tot 'n

einde begin kom.¹ Vir die jammerlike terugkeer was die WRK met sy voortsetting van die studie grootliks verantwoordelik. Die vreugde waarvan Vicedom spreek oor die nuwe lus tot sending, het spoedig (binne 2 dekades) omgeslaan in verslaenheid by baie sendelinge.²

-
- 1 Vicedom, G. The mission of God: An introduction to a theology of mission, vertaal deur Thiele, G.A. en Hilgendorf, D. Saint Louis, Concordia Publishing House, 1957 (Vertaling 1965), p.2.
- 2 Ibid. Vgl. Beyerhaus, Allen Völkern....p.8.

DEEL 2.'N NUWE FONDAMENT.HOOFSTUK 4.VORMING VAN 'N GRONDSLAG VIR DIE HUIDIGE SENDING EN SENDINGTEOLOGIE IN DIE EKUMENIESE BEWEGING.

Beyerhaus beweer dat daar in die sending vandag bo alles weer 'n behoorlike fundering nodig is.¹ Om hierdie rede het hy dan ook sy jongste werk „Allen Völkern zum Zeugnis" geskryf. Dit word deur baie teenswoordig beskou as 'n onregmatige verenging as die sending alleen in die Bybel gefundeer word.² Die oog moet wyer gaan, nl. oor die Bybel en die mensewêreld in sy huidige verskyning. Tot hierdie veranderde opvatting het die ekumeniese beweging grotendeels aanleiding gegee.³

Die sendingteologie is in die ekumeniese beweging op die oomblik nog in die proses om 'n nuwe fundering te bereik. Daar is nog geen afgeronde teologiese konsep oor hierdie nuwe fundering nie. Dit is ook te betwyfel of daar eintlik gesoek word na 'n vaste fondament, want na Uppsala is die gedagte dat niks behalwe verandering permanent is nie, sterk aanwesig in die houding van die teoloë wat betrokke is in die ekumeniese diskussies. Daar is 'n sekere skuheid waardeur mense nie eintlik wil kom tot iets wat as vaste en sekere

1 Beyerhaus, Allen Völkern zum Zeugnis, p.5.

2 Ibid.

3 Ibid.

basis aanvaar sal word nie. Tog is daar duidelike kenmerke sigbaar in die ekumeniese sendingdiskussies. Hierdie aanwesige elemente is die basis waarop die sendingdiskussies verklaar en verstaan moet word.

Honig noem enkele van hierdie elemente.

Sending is ten eerste die werk van God Self: missio Dei. Die kosmiese betekenis van Christus het van groot belang geword. Versoening ontvang 'n groter klemtoon in die menslike verhoudinge as in die verhouding tussen God en mens. Weens die feit dat Christus kosmies aan die werk is, moet die sending toespits op die plekke waar gemeen word dat Christus werk, daar waar die beslissinge val. Die vorm van sending moet dialoog wees. 'n Laaste kenmerk of element wat Honig noem waarop die sendingteologie bou, is die interpretasie van die werk van God in die verloop van die geskiedenis. Dit is so dat die bose ook nog aanwesig is, die rebellie teen God, maar die kerk moet dit waag om elke situasie te interpreteer.¹

Dit is ongetwyfeld waar dat die ekumeniese sendingdiskussies in 'n groot mate gedra word deur die elemente wat Honig noem. Net so waar is dit wat Beyerhaus sê, nl. dat die ekumeniese beweging self verantwoordelik is vir hierdie nuwe basis vir die sendingteologie. In hierdie hoofstuk wil ons eers die wyse nagaan waarop die WRK e.a. ekumeniese liggame hierdie nuwe basis help vorm het en daarna terugkom op die onderskeibare elemente waarop die

1 Honig, A.G. Jnr. De kosmische betekenis van Christus in die oecumenische discussies van het laatste decennium, speciaal met betrekking tot de zending. Kampen, Kok, 1968. p.16-20.

ekumeniese sendingteologie gebou word.

4.1 Hoe het die nuwe teologiese basis ontstaan?

In die vorige eeue en ongeveer tot die inlywing van die ISR by die WRK is oor die fundering van die sending teologies besin op die basis van die Woord van God.¹ Hiervolgens is dan gekom tot 'n min of meer oorsigtelike beskouing van sendingmetodes. Die ekumeniese beweging het egter langs 'n ander weg na 'n ander basis begin beweeg. Daar sou byna gesê kon word dat vanuit die praktyk self gekom is tot die aanvaarding van sekere elemente wat as basies vir die sending aanvaar is. Dit is gedeeltelik toe te skryf aan die feit dat die WRK begin het met besinning wat ten nouste betrokke was by die vraag van kontinuïteit en diskontinuïteit. Hiermee het hulle in 'n proses beland waaruit hulle eintlik tot nou toe nie weer bevry kon word nie. Fundering is nie weer de novo vanuit die Bybel gesoek nie. Van die terme kontinuïteit en diskontinuïteit het hulle probeer wegkom, maar die saak kon hulle nie ontwyk nie. Juis omdat die aandag verskuif het van 'n teologiese na 'n antropologiese benadering het die bepalende vraag dwarsdeur die hele diskussie gebly: Hoe word die verhouding tussen die Christene en die ander mense gesien in die wêreld wat vandag klein geword het, een geword het? In die diskussie

1 Vgl. bv. nog die werke van Bavinck, Inleiding...; Blauw, J. Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission. München, Chr. Kaiser Verlag, 1961; Vicedom, op.cit.

oor diskontinuuïteit of kontinuuïteit was dit nog ten eerste die verhouding tussen God en die mens wat ter sprake gekom het in sake soos algemene of besondere openbaring, algemene of besondere genade, natuurlike religie ens. Maar in die moderne wêreld het die mens veel meer op die voorgrond gekom sodat nie net die verskuiwing van 'n meer teologiese na 'n meer antropologiese benadering plaasgevind het nie, maar die vraag van die verhouding tussen God en mens is ook gesubordineer aan die vraag van die verhouding van alle mense tot mekaar.

Daarom word daar vandag ook dikwels van horisontalisme gepraat. Beyerhaus het ook die aandag in besonder daarop gevestig dat humanisering in die ekumeniese diskussies feitlik as die enigste hoop vir die wêreld gesien word.¹ God word wel nie buite rekening gelaat nie. Daar word bv. nog telkens gepraat van missio Dei en van die kosmiese

1 Beyerhaus, P. Humanisierung, einzige Hoffnung der Welt? Bad Salzungen, Verlag für Missions und Bibel-Kunde, 1970.

betekenis van Christus,¹ maar daar is veel meer kommer oor die tydelike heil van die mens as oor die eer van God. Daar word vanuit 'n reglynige evolusionêre patroon wat die volle heil vir die mens sien as iets wat vanuit die begin ontwikkel na die hoogste volheid, gedink. Van die groot kruine van die Bybel is meer as die helfte op non-aktief gestel. Die Bybel gee die groot beginpunt, nl. die skepping, die wendingspunte van

-
- 1 Maar missio Dei het bv. geleidelik 'n totaal ander betekenis begin kry as wat oorspronklik met die term bedoel is tydens die ISK van Willingen en deur iemand soos Vicedom waar die kerk en die Evangelie nog as onmisbaarhede in die missio Dei aanvaar is. In die latere beskouing van missio Dei word die werk van God so direk gesien dat nóg kerk, nóg Evangelie-verkondiging eintlik van wesenlike betekenis is. Wat die kosmiese betekenis van Christus uiteindelik inhou vir die WRK is ook totaal anders as wat nog in 1957 in die rapport „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“ verstaan word, want ook hierin het sowel kerk as Evangelie nog wesenlike betekenis vir die heerskappy van Christus. In dié rapport is daar reeds tekens dat sowel kerk as Evangelie van minder belang beskou kan word, maar so 'n direkte heerskappy en missio Dei word nog as 'n alternatiewe moontlikheid geag terwyl genoemde studiestuk oor die algemeen goed gefundeer is in die Skrif t.o.v. kerk en Evangelie. Vgl. Goodall, N. Missions under the Cross. London, Edinburgh House Press, 1953; Vicedom, G. The mission of God, en Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi. Geneve, WRK, 1957.

sondeval, aanbreekende heil in Christus, wederkoms en oordeel en die eindpunt nl. volheid vir die verlostes in die voleinding. In die ekumeniese sendingdiskussies gaan die gedagtes dikwels direk oor vanaf skepping na volheid in die voleinding. So word daar weinig aandag gegee aan die sonde en toorn en oordeel van God. Hoewel nie uitgesproke nie, word ook meestal die volle heil in begrippe wat ooreenkom met algemene versoening aangedui. Dit is die indruk wat juis ook gewek word deur die reglynige evolusionêre ontwikkeling en die feit dat die sonde van die mens vergeet word, die toorn van God nie genoem word nie en die oordeel verswyg word.¹ Christus is die kroon van die skepping, dié nuwe mens. Hy het nie gekom alleen ter wille van die sonde nie, maar juis omdat Hy die nuwe mens is waarop die skepping gewag het.²

Hierdie horisontalisme of humanisme het ontwikkel uit die ekumeniese beweging. Dit is juis die sendinggebied wat die terrein geword het waarop dié gedagtes sou gedy.

4.1.1. Die studieprojek: "The Word of God and the living faiths of men."

Die diskussie wat te Davos oor die vraag van kontinuïteit of diskontinuïteit tot 'n dooiepunt gekom het, is weer voortgesit in die studieprojek "The Word of God and the living faiths of men." Na Davos was die eerste vergadering van belang

1 Vgl. Honig, op.cit., p.41-42, 44, 46.

2 Ibid., p.40.

wat i.v.m. hierdie onderwerp gereel is die byeenkoms van die departemente vir evangelisering en vir sendingstudie van die WRK te Herrenalb in Oktober 1956. Hier blyk duidelik dat die teo-komstige houding in die sending in 'n groot mate bepaal sou word deur die kennisname van die opkoms van die groot godsdienste van die wêreld.¹ Reeds vanaf 1928 is daar gewys op die feit van hierdie herlewing, maar na die Tweede Wêreldoorlog en veral nadat die ISR met die WRK gealgameer het, het die besef van die opkoms van hierdie godsdienste saam met die opkomende nasionalisme in die Ooste en Afrika en die skuldgevoel van die Weste teenoor die Ooste in so 'n mate bepalend geword dat daar haas geen enkele ekumeniese diskussie was waarop dit nie beklemtoon is nie. Dit is ook in byna alle werke oor die sending te lees.

Te Herrenalb word die lyn kortliks deurgetrek vanaf die tyd toe die Christelike godsdiens in 1928 feitlik in bondgenootskap met die heidense godsdienste stelling ingeneem het teenoor die gesamentlike gevaar van sekularisme en materialisme. Kraemer bring met die ISK van Tambaram 'n byna gewelddadige breuk met hierdie rigting.² Van die eerste aanraking met „The Christian message...” van Kraemer af het sommige persone egter teenstand teen sy standpunt gebied.³ By Herrenalb word bewustelik besin oor die rede waarom daar juis teen 1956 gevoel word

1 The Word of God and the living faiths of men. Bulletin, Vol. 2, no. 2, Okt. 1956, p.25-29.

2 Vgl. Hf. 2.

3 Vgl. Hf. 3.

dat daar eerder wegbeweeg moet word van die standpunt van Kraemer en ook die formulering van Tambaram: „It is felt by some that while these views met a real danger some twenty years ago, the situation has changed so radically that they are not wholly adequate to meet the dangers of the contemporary position of Christians and non-Christians.”¹ Die feit wat hier met groot klaarheid aan die lig tree, is dat waar Kraemer streng gehou het aan sy standpunt van Bybelse realisme en daaruit rigting verkry het, die ekumeniese diskussies voortaan al meer bepaal sou word vanuit hierdie vrees vir die dinge wat sowel Christene as heidene bedreig in die kontemporêre wêreld. Dit is veel meer as om fundamenteel bepaald te wees vanuit die Bybel en die oog ook oop te hê vir die wêreld. Die rolle word geleidelik al sterker omgekeer sodat die fundamentele oriëntering vanuit die wêreld bewerk en die Bybel darem ook nog in die oog gehou word.

Te Herrenalb word besluit dat die gesprek met ander godsdienste voortgesit moet word vanuit die belydenis dat Jesus Christus die Here is. So moet kommunikasie gesoek word met die ander godsdienste.² Terwyl die naam van die studieprojek voorheen net aanbeveel is soos in die opskrif hierbo aangedui, word dit nou ook so vasgestel. Bewustelik word ook klem gelê daarop dat dit lewende gelowe is en dat dit die gelowe van mense is.³ Uit hierdie benaming blyk dat

-
- 1 The Word of God and the living faiths of men,
op.cit., p.25-26.
2 Ibid.
3 Ibid., p.27.

daar reeds ver wegbeweeg is van die standpunt van Kraemer na 'n meer positiewe waardering van die heidense godsdienste. Die feit dat in die heidense godsdienste geloof aanvaar word, geloof wat nie onderskei word van die Christelike geloof nie; dat dit lewend genoem word; dat daar nie meer sprake is van religies nie en die sisteem waarin die gelowende persoon so vasgevang is, nie meer raakgesien word nie en terselfdertyd die mens op die voorgrond kom, is tipierend van die veranderde houding. In hierdie artikel¹ verskyn die woorde teologies en antropologies ook naas mekaar en word die teologiese benadering ingeruil vir 'n antropologiese. Dis 'n inruiling wat plaasvind onder die gevoel van die dwang van die tyd waarin ons lewe.² Dis onmiskenbaar duidelik dat daar by hierdie Christene die vrees is dat hulle en die Christelike godsdiens deur die wêreld verbygegaan sal word as hulle nie rekening hou met hierdie humanistiese verskuiwing nie. Hier word nog gesê dat die doel nie is om die teologiese aspek uit die oog te verloor of selfs uit die sentrum te verskuif nie, maar dat die benaderingshoek gemaak moet word vanuit wat die tyd bied, vanuit die posisie van die mens in sy huidige totaliteit.³ Dit sou later blyk dat dit nie moontlik was om die teologiese benadering nog in

1 The Word of God and the living faiths of men, op.cit., p.27.

2 Daar word gestel: „The temper and accent of our time has changed, the approach is now more human, or more strictly, anthropological. The judgements of our time are social and humanistic: and religions must reckon with this fact, otherwise they will be bypassed...". The Word of God and the living faiths of men, op.cit., p.27-28.

3 The Word of God and the living faiths of men, op.cit., p.28.

die sentrum te hou nie.

Plaaslik en ekumenies sou gesprek tussen Christene en die nie-Christelike godsdienste nou een van die vernaamste oogmerke van die WRK word. Teen hierdie tyd het daar reeds verskeie institute bestaan waar sulke gesprekke plaasgevind het. Dit word as die regte metode aangemoedig. Die sukses van die hele studieprojek „The Word of God and the living faiths of men" word beskou as ten nouste afhanklik van die sukses van hierdie gesprekke.¹

In 1958 word op 'n konsultasie te Bossey die werk van God in die „lewende gelowe" van ander godsdienste op 'n besondere wyse beklemtoon. Dr. Paul Lehman spreek hier die mening uit dat God net so outentiek aan die werk is in die ander gelowe as in die Christendom, maar dat dit net nie so sigbaar is nie. Christus is ook teenwoordig in die „lewende gelowe" van mense „as authentically though not as obviously as he is in the faith of those who live by the Word of God. Here we come to the subtle dialectic between the hiddenness and the openness of Christ's redemptive presence in the world."² Daarom het Christus se reddende teenwoordigheid in die wêreld vir hom ook 'n dubbele aard. Die een weg is die in die gemeenskap van die liggaam van Christus wat sy kerk is, maar daar is 'n ander weg wat al die „lewende gelowe" van mense insluit. Laasgenoemde weg kan volgens hom genoem word die weg van „signs and wonders and

1 The Word of God and the living faiths of men, op.cit., p.28-29.

2 Lehman, P. The politics of God and the spinning top. Argief WRK. Ongepubliseerd. 1958.

mighty works".¹ Implisiet is in hierdie uitspraak van Lehman reeds vervat wat later sou genoem word die kosmiese betekenis van Christus en ook die anonieme Christene. Die aksent begin ook hier verskuif van wat vroeër gesien is as God se openbaring of die afwesigheid van openbaring in die heidense religies na die werk van God in die geskiedenis wat sowel onder die heidene as onder die Christene in die wêreld besig is om voort te gaan.

By dieselfde konsultasie toon Kulandran duidelik aan dat dit Hogg was wat verantwoordelik was vir die verskuiwing wat daar gekom het na die antropologiese kant en wat die mens in 'n sekere sin geïsoleerd voorstel van die religieuse sisteem waarvan hy eintlik nie geïsoleer kan word nie. Hogg het verlang dat die bespreking nie sou gaan oor die religies van die mens nie, maar die mens van die religies.² Kulandran wys daarop dat dit onmoontlik is dat die mens uit die sisteem van die religie geïsoleer kan word. Dis onmoontlik om die mens raak te sien sonder die religieuse sisteem. Die mens is produk van die sisteem en hoogtes of dieptes wat deur individue binne die sisteem bereik

1 Lehman, The Politics of God...

2 Hy verwys hier natuurlik na wat Hogg al in 1938-1939 gesê het. Dit is daarom reeds lank voor die uitspraak van Van Leeuwen (vgl. Hf.3). Van Leeuwen se uitspraak is waarskynlik gedeeltelik geïnspireer deur Barth se "The Humanity of God" wat lg. egter nie bedoel het as vervanging van sy vorige beklemtoning van die soewereiniteit van God nie, maar as komplement daarvan.

word, is nog altyd hoogtes of dieptes in die sisteem. Kulandran beweer dat Hogg die teorie van ontmitologisering verplant op heidense erf as hy sê dat daar ook openbaring ontvang is deur leiers in die heidense godsdienste, maar dat hulle weens die swakheid van die mens die openbaring nie altyd suiwer kon oordra nie. Kulandran wys ook op simpatieke wyse Hogg se motief aan wat agter sy begeerte om openbaring ook by die heidene te aanvaar, lê. Dié motief is die begeerte om reg te laat geskied aan die begrip van God as 'n God van liefde Wat oor alle mense begaan is. Kulandran self wil 'n duidelike skeidslyn handhaaf tussen alle openbaring wat reddende kennis meebring en wat alleen in die Evangelie gevind kan word en alle ander gedagtes wat in die denke van individue of religies voorkom. Dis vir hom van kardinale belang dat God dit beveel het dat die Evangelie gepreek moet word tot redding en dat daar geen ander evangelie kan wees wat kan red nie, want daar is geen ander evangelie nie. Tog sien hy ook die geweldige ruimte in God se genade raak: „But I am not willing to set bounds to the mercy of God. ... And this, not because of the non-Christian religions, but in spite of it.”¹

Na die byeenkoms te Bossey word 'n dokument opgestel waarin enersyds die universele karakter van die heil wat in Christus gekom het, beklemtoon word en andersyds ook melding gemaak word van die

1 Kulandran, S. Non-Christian Faiths and Faith - our attitude towards them. Argief, WRK. Ongepubliseerd. 1958.

magte waardeur die mens gevange gehou word. In hierdie dokument word nog suiwerer Skriftuurlike klanke gehoor. Daar word gestel dat bevryding van die magte waaraan die mens deur ongehoorsaamheid onderworpe geraak het, alleen kan kom volgens die woord van Christus dat die waarheid ons sal vrymaak. Christus het gekom om die werke van die duivel te vernietig en sodat Hy sy heerskappy tot stand sal bring. Onder sy heerskappy kry die mens 'n nuwe vryheid t.o.v. die wêreld.¹

Die bespreking van die studieprojek het orals in die Ooste voortgegaan en het voor 1961 toe die WRK te Nu Delhi vergader het al uitgeloop op dialoog tussen Christene en Hindoes. Dit blyk uit die hele verloop van die saak dat daar wel geslaag is om die terme van kontinuiteit en diskontinuiteit te vermy soos in die vooruitsig gestel is. So is ook nie meer in terme van algemene of besondere openbaring, natuurlike religie ens. gespreek nie. Die werklike probleem van kontinuiteit of diskontinuiteit (wat eintlik moeilik in ander terme wat so omvattend is, saamgevat kan word) kon egter nooit aan ontkom word nie. Met verloop van tyd het daar natuurlik die ander sake bygekom wat vroeër nie binne die gesigskring was nie. In hierdie projek was dit egter duidelik dat die Angelsaksiese rigting en die rigting wat die

1 Anoniem (Waarskynlik H.B. Partin). Document for study and discussion. Argief, WRK., 1958. Vgl. Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi. Geneve, WRK., (1957?).

vergelykende godsdienswetenskap wou opgaan, al meer veld gewen het. Daar is meer en meer vanuit die werk van God tans in die geskiedenis en meer in terme van kosmiese verlossing begin praat, meer universalisties gedink t.o.v. verlossing, en die kontemporêre geskiedenis het meer bepalend geword vir die gang van die ekumeniese diskussies.

Al meer streeksbyeenkomste is gehou waarop die studieprojek „The Word of God and the living faiths of men" bespreek is. In 1961 word daar 'n samevattende rapport opgestel oor vier sulke byeenkomste. In hierdie samevatting is dit weereens duidelik dat die voortgaande druk van die opkomende religies en die gevoel van die eenheid van die mensheid sterk bepalend inwerk op die verloop van die diskussie.¹ Solidariteit van die mense word in hierdie dokument op 'n besondere wyse gesien. Daar word gestel dat die feit dat die gelowiges uit die wêreld uitgeroep word, hulle plaas in direkte solidariteit met alle mense. Dit is 'n punt waarheen volgens die samevattende rapport teologies beweeg moet word.²

Dat solidariteit hier beslis nie Skriftuurlik gesien word nie, maar bepaal word vanuit die druk van die religies, die nuwe eenheidsbesef van die mens en die vrees vir die gevare wat die hele mensheid bedreig, is duidelik. Solidariteit van die mense beteken volgens die Skrif dat die mens

1 Christian encounter with men of other religions, Bulletin, Vol.7, No. 1.

2 Ibid., p.8.

solidêr is kragtens sy skepping en voortkoms uit een mens, kragtens sy gemeenskaplike gevangehouding in die sonde en dat Christus die genade verwerf vir die ganse mensheid. Maar wanneer die mens tot die geloof kom, kom daar dan 'n nuwe solidariteit tot stand, nl. die solidariteit van die liggaam van Christus, die solidariteit in die kerk, die eenheid van die gelowiges. Volgens hierdie dokument is die nuwe solidariteit deur die geloof 'n solidariteit met die wêreld waaruit die gelowiges geroep is. En dit kom deur die geloof tot stand! Die nuwe wat tot stand kom, is egter tog die solidariteit van die gelowiges in die heilige algemene Christelike kerk. Daarby word egter nie gestel dat die ou solidariteit geheel verbreek is nie. In 'n sekere sin is dit wel verbreek, nl. dat die gelowiges nie meer solidêr is met die ongelowiges in die sondedood nie. Maar daar is voortgaande solidariteit omdat die beeld van God ook nog bestaan in die ongelowige, omdat die sonde nog nie sy inwerking totaal ontsê is in die gelowige nie en veral omdat die genade wat deur sommige reeds ontvang is die genade is wat aan die ander verkondig moet word. Daar moet dus onderskei word tussen 'n ou en voortgaande solidariteit tussen gelowiges en ongelowiges en 'n nuwe solidariteit van die gelowiges. Die nuwe lê egter beslis nie daarin dat die geloof nou die mens solidêr maak met die wêreld nie.¹

1 Die bewering wat hier gemaak word oor solidariteit is die volgende: „It is therefore necessary to get to that point theologically where our being called out of the world into the glorious liberty of the children of God immediately places us in solidarity with all men.” Vgl. Christian encounter with men of other religions, op.cit., p.8.

Hierdie rapport stel dat die veranderinge wat daar kom in die godsdienste as die werk van God gesien word. Daarom moet daar 'n nuwe teologiese waardering van die godsdienste kom. Sommige deelnemers aan die diskussies wou reeds spreek van God se reddende werk in die godsdienste, terwyl ander slegs wou spreek van God se lankmoedigheid met die mens ter wille van sy verlossingsplan wat deur die Evangelie bekendgemaak sal word.¹ Hier worstel die twee standpunte nog met mekaar of God verlossend werk in die godsdienste en of Hy die mense in die ander godsdienste deur sy algemene genade behou sodat die Evangelie hulle sal bevry.

Gedurende dieselfde tyd word die erkenning reeds in ekumeniese kringe gemaak dat die vorm en metode van sending korreksie moet ontvang van hulle wat Jesus Christus nie bely nie.² Op sigself kan hierdie stelling aanvaar word, want deur noukeurige en ootmoedige waarneming van wat God deur sy algemene genade in die algemene openbaring doen, kan die kerk sy sendingmetodes wysig. Maar hier is 'n pregnante betekenis aanwesig in hierdie woorde wat later 'n geboorte sou word. In dieselfde artikel word al melding gemaak daarvan dat kerke nie moet meen dat God Homself net deur hulle getuienis kan bekend maak aan mense nie. Hier word eksplisiet 'n ver-skuiwing gemaak van wat God wil, sy bevel vir sy kerk in sy Woord, na wat God kan. Hoewel hier nog gesê word dat die kerk nie aan ander mag oorlaat om te getuig waar hulleself daartoe geroep is nie, is die sendingteologie en sendingpraktyk tog in toenemende mate in die tyd wat gevolg het, bepaal deur

1 Christian encounter... Bulletin, op.cit., p.9.

2 Theological reflections on the missionary task of the Church. Bulletin, Vol.7, no.2, p.9.

die gedagtes van wat God kan doen i.p.v. wat God wil dat sy kerk sal doen. Fundering vir die handeling van die kerk in sending is al meer gesoek in die geskiedenis wat afspeel en al minder in die geopenbaarde Woord. Dit het gelei tot spekulاسie oor wat God uitwerk in die geskiedenis en 'n gesindheid om God aan die werk te sien in die spanningspunte en om dan ook daar te begin werk.

4.1.2 Ander ekumeniese bydraes tot die vorming van 'n nuwe basis.

4.1.2.1 Die studieprojek: „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi.“

In 1955 het die Sentrale Komitee van die WRK opdrag gegee aan sy studie-afdeling om hierdie onderwerp in bestudering te neem. In 1956 word in Arnoldshain die eerste studiedokument opgestel oor die onderwerp en in 1957 vind daar weer twee byeenkomste plaas waarin die arbeid tot 'n eindresultaat kom. Oor die algemeen vertoon hierdie dokument 'n baie behoudende Skriftuurlike siening. Daar is werklik gepoog om die heerskappy van Christus vanuit die Skrif te sien.

Die missio Dei-gedagte word duidelik beklemtoon. Christus word Self gesien as die verkondiger van sy Woord. Die klem val op Jesus Christus en daar word in die missio Dei nie teruggegaan op die Vader wat die Seun stuur nie, hoewel dit uit die hele dokument as 'n veronderstelling aanvaar word.¹

1 Welt und Kirche, ... p.28.

Veral die eskatologie word in hierdie geskrif nog Skriftuurlik gesien. Die totale nuwe wat met die paroesie tot stand kom, word onomwonde gestel, sodat daar nie maar gedink word in die lyn van geleidelike evolusionêre ontwikkeling na die paroesie nie. Die nuwe sal veral ook daarin bestaan dat die sonde nie meer op die nuwe aarde sal wees nie.¹

Hoewel daar die gans nuwe sal wees met die tweede koms van die Here, sal dit tog ook nie so wees dat die heerskappy van Christus dan eers 'n werklikheid word nie. Hy is nou reeds Here van die ganse wêreld. Sy heerskappy sal Hy dan ook nie op 'n nuwe wyse begin uitoefen nie. Hy wil nou reeds as Here erken word deur die geloof. Wanneer al die gelowiges versamel is, sal alles verander. Dan is daar 'n eenwording van kerk en wêreld.² Die heerskappy van Christus en sy gerig oor die bose magte word volgens die Skrif gestel.³

Die heerskappy van Christus is nie afhanklik van wat die kerk doen nie. Hy is Self aan die werk. Sy werk gaan voort selfs wanneer sy gemeente ontrou is.⁴

1 Welt und Kirche... p.28-29.

2 Ibid., p.29: "Man kann dann nicht mehr sagen, ob nur die Kirche ihn preist oder ob auch die Welt ihn preist, denn alles ist am Ziel, und alle Unterscheidungen fallen. Die letzte grosse Trennung, die Scheidung über alle Scheidungen, die Krisis des Jungsten Gerichts, ist geschehen, und dann gibt es keine Trennung mehr - weil es keinen Feind gibt."

3 Ibid., p.30.

4 Ibid.

Die apostolaatsteologie word hier afgewys in sover dit beklemtoon dat die kerk sending is. Tog word toegegee dat vanuit 'n sekere gesigspunt die wêreldgeskiedenis slegs sendinggeskiedenis is.¹ Die kerk mag homself daarom ook nooit in isolasie afskei van die wêreld nie, net soos Christus dit ook nie gedoen het nie.²

In hierdie studiestuk word ook die vraag aan die orde gestel in hoever die heerskappy van Christus a.g.v. die opdrag aan die kerk in die maatskaplike, politieke en kulturele lewe van die wêreld verkondig moet word. Die deelnemers aan die studieprojek is dit eens dat die kerk in die wêreld moet ingaan om die heerskappy van Christus te verkondig. Daarvoor moet weë gevind word. Grondliggend is hier dat die kerk in die wêreld moet wees, maar nie van hierdie wêreld nie. In die wêreld moet die kerk op verskeie wyses getuie-nis gee vir die Here, nl. deur dankbaarheid, vertrouwe, gehoorsaamheid en verwagting. In elke beroep moet die gelowige getuie wees. Die ge-lowiges moet ook hulle lig laat skyn in die staat en moet mense tot goeie burgerskap onder die aardse owerhede oproep.³

Die Evangelie vorder van die kerk om die geskiedenis te beskou en om te let daarop dat Christus reeds daar aan die werk is. Die kerk moet sy taak raaksien in die veranderde politieke en maatskaplike stelsels van ons tyd. In hierdie ver-anderinge is Christus aan die werk. Die kerk moet

1 Welt und Kirche, p.30.

2 Ibid., p.31.

3 Ibid.

die weerlose verdedig en moet die nuwe vorme van afgodery in die huidige wêreld bestraf. In die katastrofes moet die kerk hom onbevrees betoon. Deur dit alles moet die heerskappy van Christus oor die owerhede en magte verkondig word. In die diens aan die medemens moet diens aan die Here gesien word. God bewaar nog die wêreld in sy genade teen die uiterste gevolge van die sonde, maar Christus wat die hoop van die kerk is, is ook die hoop van die wêreld. Die grense tussen kerk en wêreld bestaan, maar is voorlopig omdat dit wegval by die volle koms van die koninkryk.¹

In hierdie geskrif word 'n baie behoudende en Skriftuurlike standpunt gestel. Tog is dit jammer dat verklaar kan word dat dit feitlik op die rak beland het en nie veel invloed gehad het nie.

4.1.2.2 Die vergadering van die ISR in Ghana 1957-1958.

Met die vergadering van die AWSE te New Mexico in 1963 is duidelik beklemtoon dat sending oor ses kontinente moet gaan. By dié vergadering van die ISR, die laaste vergadering van die liggaam voor amalgamasie met die WRK, is die sending in sy wêreldwye omvang vanuit 'n ander hoek benader. Te New Mexico is die sending oor ses kontinente gesien vanuit die feit dat die sendingobjek oor die hele wêreld is. By die vergadering van Ghana is dit gesien uit die oogpunt van die subjek (in betreklike sin, nl. die kerk). Die basis van die

1 Welt und Kirche, ... p.33-34.

sendingwerk word nou gesien as iets wat wêreldwyd is. Die kerke wat nog nie die lang geskiedenis van die Westerse kerke gehad het nie, sien nou hulle taak as sendingkerk, maar dié siening word baie duidelik bepaal deur die omstandighede waarin veral Afrika en Asië hulleself bevind na die Tweede Wêreldoorlog. Daar word opgeroep tot 'n algehele nuwe beoordeling van sendingmetodes.¹ Weer eens word beklemtoon dat die sending Christus se sending is, maar die klem val veel sterker op wat Christus in 'n direkte sending doen in die wêreld.² Die wêreldwye basis vir sending word aanvaar as 'n basis wat moet lei tot sending en dat die kerk nie in homself gekeer mag raak nie.³ Die gedagte van die missio Dei word hier ook hoofsaaklik teruggevoer tot by Jesus. Daarby word egter sy heerskappy sterk beklemtoon.⁴

Hoeseer die Asiatiese revolusie reeds ingewerk het op die sendinggedagtes word beklemtoon in die referaat wat M.M. Thomas tydens die konferensie lewer oor die Christelike getuieis in die maatskappy en volk. Hy spreek nou reeds van 'n teologie van revolusie en wys daarop dat die sending en die kerk gehelp het om die verandering wat in Asië aan die voltrek is, tot stand te laat kom. Dis deur die Evangelie dat baie mense ontwaak het uit die tradisionele verknegting en berusting in verkeerde sosiale strukture. Deur die sosiale revolusie word sowel positiewe as

1 Introduction. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly of the International Missionary Council. London, Edinburgh House Press, 1958, p.17.

2 Ibid., p.18.

3 Ibid., p.19.

4 Ibid., p.21.

negatiewe kragte losgemaak. Die kerk moet antwoord op die vraag of hyself betrokke moet wees in die sosiale veranderinge. In sy antwoord op hierdie vraag kan reeds duidelik die lyn van ontwikkeling wat te Nu Delhi uitloop het op die beklemtoning van die kosmiese betekenis van Christus, herken word. Hy stel dat vir die antwoord nodig is dat daar duideliker as tevore besin sal word oor die verhouding van Christus tot die skepping, sodat daar groter waardering kan wees vir die skeppende aspekte van die maatskaplike humanisme en nasionalisme. Sodoende moet aan die maatskaplike en politieke strukture wat tot stand kom 'n status verleen word wat hulle in verhouding stel tot Christus. Thomas beweer ook dat in die verhouding van kerugma en diakonia laasgenoemde 'n onafhanklike status gegee moet word as essensiële deel van die sending. Dit mag nie maar 'n instrument of aanhangsel van kerugma wees nie. Van Christene en heidene word daar 'n gemeenskaplike lojaliteit vereis aan menslike waardes en daar word samewerking tussen Christene en heidene gevra vir die verwesenliking van maatskaplike mikpunte.¹

Verskillende elemente wat later bepalend sou wees vir die sendingteologie kom reeds hier by Thomas te voorskyn. Hy laat sy siening van die sending veel meer bepaal deur die empiriese verskyning van die Ooste met sy revolusionêre

1 Thomas, M.M. The Christian witness in Society and nation. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly... p.23-24.

tendense, hy sien die veranderinge as gevolg van Christus se verhouding tot die skepping en hy stel die mens sterker op die voorgrond. Daarby is dit so dat hy nie die bepaaldheid vanuit die Skrif weerspieël wat straal uit die hele studiestuk „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi" nie.

Hoewel daar te Ghana klem gelê is op die hele wêreld as basis vir die sending is die gedagte wat te New Mexico sterk beklemtoon is, nl. sending op ses kontinente, tog ook al te Ghana duidelik deur J.V. Taylor uitgespreek. Daarby maak hy die opmerking dat die historiese patroon verander het nl. dat dit nie meer 'n geval is van sending van die Weste na die Ooste nie, maar van die kerk na die wêreld. Die Skriftuurlike van sy siening word duidelik weerspieël wanneer hy die vreemdheid van die kerk in die hele wêreld stel as iets wat aanvaar moet word. Al is daar orals die nouste verband met die kulture, bly die kerk nietemin iets sui generis. Taylor stel hier in aansluiting by Andersen missio Dei as die sending van God Drie-enig. In die sending van God het die kerk egter 'n onbetwiste taak as die gesondenes van God.¹

Josué Danho het in sy referaat „Encounter between Christian and non-Christian" saam met Prof. Freytag se pamflet „The Gospel and the religions" die agtergrondstudie verskaf vir die bespreking van die onderwerp „Die Christelike kerk

1 Taylor, J.V. The place and function of the missionary. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly... p.29-31.

en die nie-Christelike religies ". Danho wys op die feit dat oplewende nasionalisme 'n groot invloed het op die opkoms van tradisionele godsdienste.¹ Ten opsigte van Afrika stel Danho dat die Christelike godsdienst 'n revolusionêre godsdienst is en dat dit 'n totale transformasie te weeg wil bring by die ou heidense lewe. Op hierdie wyse beklemtoon hy die diskontinuiteit wat daar tussen die oue en die Christelike godsdienst bestaan. Baie suiwer stel hy die groot belang van die Evangelie te midde van die maatskaplike en politieke veranderinge wat toe reeds aan die voltrek was.² Hy wys weliswaar nie alle aanpassing af nie, maar dit mag nooit die Evangelie wees wat aangepas word nie.³

Prof. Freytag wat oor dieselfde onderwerp op die vergadering 'n agtergrondwerk beskikbaar gestel het, het dié besondere werk oorspronklik geskryf as inligtingstuk vir studente in Duitsland. Hy beklemtoon die verdringing wat deur die mens plaasvind - soos Bavinck dit beklemtoon het.⁴ Verder stel hy in aansluiting by Hartenstein die belang van die mens in die Bybel en die feit dat die Bybel nie die mens konfronteer met 'n siening van wat openbaring is nie, maar wel met wat hy, die mens, is.⁵

-
- 1 Danho, J. Encounter between Christian and non-Christian. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly...p.41.
 - 2 Ibid.,p.45: "The most important duty of the Church in Africa is to continue to proclaim the Gospel of salvation in all its purity, with no additions which have any similarity to pagan practices."
 - 3 Ibid.
 - 4 Freytag, W. The Gospel and the religions. London, SCM Press, 1957, p.35. (IMC Pamphlet No. 5).
 - 5 Ibid.,p.38-39.

Die Nasionale Christelike Raad van Ceylon het vir die Ghana-vergadering ook 'n voorbereidende stuk opgestel. Hierin word voorrang verleen aan die feit dat die belangrikste gebeurtenis in daardie tyd ongetwyfeld die Asiatiese revolusie is.¹ Hierdie revolusie het ook baie veranderinge en herlewing gebring in die Boeddisme wat homself die „Lig van Asië“ noem.² Hoewel tydens die Ajaltounbyeenkoms (1970) nog weer die konserwatisme van die Boeddisme geïllustreer is in die afwysing van 'n persoonlike god, word hier reeds beweer dat die Boeddisme met sy tendens om elemente van elders te absorbeer in toenemende mate oorgaan tot die aanbidding van gode. Baie Christelike idees word nagevolg.³ Bkering tot die Christelike godsdiens word egter nieteenstaande hierdie aard van die Boeddisme nog as iets noodsaakliks deur die Raad beskou.⁴

Mackay bring die belangrikheid daarvan dat die Christene die tye moet verstaan, na vore. Die wêreld het te staan gekom in 'n apokaliptiese uur waarin tyd en ruimte vir die mens totaal anders is as tevore. Hy wys op die feit dat die mens veral in die Weste homself bedreig voel, dat daar 'n gees van egalitarisme, 'n morbiede soektog na veiligheid en 'n algemene gebrek aan entoesiasme

1 National Christian Council. Christian Evangelism and the resurgence of Buddhism in Ceylon. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly...p.47.

2 Ibid.,p.47 en 51.

3 Ibid.,p.51.

4 Ibid.

en oortuiging te voorskyn kom. Deur te verwys na die bekende woorde van Dostojewski „I don't accept God's world" en „I return to God the entrance ticket of existence" toon hy aan hoedat 'n nuwe gees ontstaan wat nie meer die bestaande menslike orde wat deur die eeue aanvaar is, wil aanneem nie. Daar is 'n algemene gees van opstand, maar Mackay sien tog daarin die lig van God deurskemer. Die mens is eintlik op soek na vryheid. Ook die herlewering in die ou Oosterse godsdienste is 'n vernude soektog na vryheid in die moderne omstandighede. Die Boeddisme bied vryheid van eksistensie aan, die Hindoeïsme wil vryheid van onwerklikheid gee, die Christelike godsdiens bied vryheid van die verslawing in sonde wat as skuld en egosentrisme gemanifesteer word. Die mens wil vryheid hê, besef dat dit op die religieuse vlak verkry moet word en stel daarom opnuut belang in die godsdienste. Daar ontstaan dus 'n nuwe religieuse oplewing by baie mense wat tevore nie eintlik religieus-aktief was nie. Mackay wys egter besonder helder hoedat hierdie nuwe religiositeit verband hou met die moderne tyd as hy sê: „Putting the matter in another way, religion and God are being subtly used by contemporary man to promote his own interests, or the interests of his nation."¹

God as die God van die geskiedenis en as die sendende God staan vir Mackay skerp teenoor die ander godsdienste wat soek na 'n hoogste waarde of 'n hoogste waarheid. Die begin van die geloof lê in die reaksie van die mens op die openbaring van

1 Mackay, J.A. The Christian mission at this hour. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly...p.100-107.

die God van Abraham. Met Abraham het God 'n verbond opgerig en in Jesus Christus het Hy homself uiteindelik geopenbaar. Christus het gekom om betrokke te wees in die humaniteit, om die heelheid van die mensheid te herstel. Redding moet bewerk word deur die verkondiging van die Woord, van die Evangelie, en die kerk moet soos Christus Self 'n dienskneggestalte aanneem.¹

Mackay meen dat die tyd waarin ons vandag lewe die tyd is waarin die sending by uitstek deur die hele gemeente gedoen moet word. Elke gelowige moet 'n verkondiger wees. Hierdie aspek beklemtoon hy egter so sterk dat hy die Mormoonse voorbeeld voorhou waar die kerk self sending is. So-doende sluit Mackay hom hier aan by die apostolaats-teologie terwyl dit nog afgewys is in die vroeëre studiestuk van die WRK „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi." Later sê hy egter dat dit nie te veel beklemtoon kan word dat die sending van die wese van die kerk is nie. Mackay wil dus eintlik die sendingtaak van die kerk sterk beklemtoon, maar wil aan die ander kant nie die volle pad van die apostolaatsteologie wat die kerk slegs 'n funksie van die sending noem, gaan nie.² Die kerk is egter die noodsaaklike instrument wat die Here in sy sending gebruik.³ Maar dit is die Drie-enige God Self wat besig is met die sendingtaak.⁴

1 Mackay, The Christian mission...p.107-111.

2 Ibid.,p.115 en 119.

3 Ibid.,p.123.

4 Ibid.,p.123-124.

Die revolusie in Asië is op die konferensie te Ghana ook genoem deur U Kyaw Than, maar hy is oortuig daarvan dat ten grondslag van die revolusie 'n renaissance-beweging in Asië is. Die revolusie het as gevolg van die renaissance ontstaan en die renaissance is weer in sekere aspekte bepaal deur die revolusie. Dieper as die politieke en kulturele vernuwing lê die „teologiese” vernuwing.¹ Hy bedoel daarmee dat daar 'n religieuse basis is vir die vernuwing. Hy vestig die aandag op die verband tussen die koms van sendelinge na die Ooste en die verplanting van die Westerse kultuur en ander Westerse belange daarheen en die ongelukkige toestand dat die terugtrekking van die sendelinge dikwels ook saamgeval het met die onttrekking van politieke mag.² Hy wys op die regmatige plek van die diakonia maar waarsku dat sosiologiese, antropologiese en ander hulpmiddele nie die werklike fundamentele teologiese sake moet verdring nie.³ „The key point at issue is that now as never before God is calling the Church to proclaim the message of justification by faith over against justification by works. Until Christ is acknowledged and accepted as Saviour, all human works and programme will be dogged by the element of the tragic and frustrating. In Him are the good news and the glad tidings amid the revolution and reconstruction.”⁴ Daar moet volgens hom ook

1 U Kyaw Than. The Christian mission in Asia today. In R.K. Orchard, red. The Ghana Assembly...p.128.

2 Ibid.,p.132.

3 Ibid.,p.132-133.

4 Ibid.,p.133-134.

die „wholeness of the apostolate" wees en die interafhanklikheid van proklamasie, gemeenskap en diens as die sending sy werklike effek in Asië, Afrika en orals moet hê.¹ U Kyaw Than beklemtoon nie net die belang van die Evangelieverkondiging nie, maar ook die plek van die kerk en die feit dat sending die werk van God is.²

Freytag het ook soos U Kyaw Than daarop gewys dat die sentrum in die sending die Evangelieverkondiging moet wees en nie ontwikkeling of belangstelling in maatskaplike sake nie. Die sentripetale sending van die kerk en die missio Dei mag nooit in die sending onderskat word nie. Elke Christen is 'n deel van God se handeling met die wêreld.³

In die verklaring van die vergadering wat as aanbeveling na die kerke gestuur word, word weer eens gestel dat Christus die subjek van die sending is. Daar word ook op gewys dat sy werk die werk van die sendinginstitute en organisasies transendeer.⁴

1 U Kyaw Than. The Christian Mission...p.134.

2 Ibid.,p.136-137.

3 Freytag, W. Changes in the pattern of Western missions, In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly...p.145-147.

4 IMC. The Christian mission at this hour. In R.K. Orchard, red. The Ghana assembly...p.180-181.

4.1.2.3 Die vergadering van die „East Asia Christian Conference" te Rangoon, Burma.

Ongeveer een jaar na die Ghana-vergadering, nl. in Mei 1959, het die East Asia Christian Conference te Rangoon vergader. Verskillende persone wat prominent opgetree het te Ghana is ook weer hier leidende figure soos M.M. Thomas en U Kyaw Than. Weer eens geniet die vinnig veranderende maatskappy in Asië baie aandag.

Die byeenkoms word as 'n goeie geleentheid beskou deur Prof. Takenaka omdat almal wat teenwoordig is, glo dat God aan die werk is in die veranderde omstandighede in Asië. Die kerk moet nie afsydig staan van die veranderinge nie, maar probeer ontdek wat die Here aan die doen is in die veranderinge. Takenaka beklemtoon weer die veranderinge in die wêreld wat die wêreld eintlik een onderling-afhanklike en klein wêreld maak. Die verskrikking van hierdie wêreld is egter dat die mens ook tegniese middele ontwikkel het om die wêreld te kan vernietig. Die wêreld is nie net klein nie, maar ook vinnig veranderend en verdeeld.¹

Takenaka sien die revolusie wat aan die voltrek is in Asië en stel dan die verskillende revolusies wat al in die Weste in die afgelope eeue plaasgevind het, nl. die Reformasie wat in 1517 begin en revolusionêre veranderinge gebring

1 Takenaka, M. A new understanding of the world and the need for theological renewal. In U Kyaw Than, red. Witnesses together. Rangoon, East Asia Christian Conference, 1959, p.33-34.

het in die religieuse lewe; die Industriële revolusie van die 18de en 19de eeue wat die oorgang was van 'n feudalistiese en agrariese samelewing na die moderne industriële samelewing; die verklaring van onafhanklikheid in Amerika in 1776 wat die omgeswaai gebring het van koloniale oorheersing na die onafhanklike V.S.A; die Franse Revolusie van 1789 wat die fundamentele reg van die individu na vore gebring het; die Burgeroorlog in die V.S.A. in 1861 wat 'n beginpunt was van 'n revolusie wat nog steeds voortgaan, nl. 'n revolusie in rassebetrekkinge; en ten slotte die revolusie van die proletariaat in 1917. Takenaka maak die bewering dat dit geen oordrywing is om te sê dat die ses revolusies vandag gelykelyk voltrek word in Asië nie.¹

In Asië het daar 'n begeerte begin leef om 'n nuwe basis te vind vir die waardigheid van die individu. Daar is 'n begeerte na vryheid wat basies herlei kan word na 'n begeerte om vry te wees van armoede. Soos in die Weste die industrialisasie ook sekularisasie en sekularisme gebring het, is daar 'n groot behoefte in Asië dat daar vryheid moet kom van tradisionele religieuse bande. Takenaka sien wel die feit in dat sekularisme ook op die ou end weer die noodsaak van religieuse binding meebring. Tog is sekularisasie nodig om so vry te kom van tradisionele verknechting wat ontwikkeling strem.²

1 Takenaka, A new understanding...p.34.

2 Ibid.,p.36.

Takenaka maak die beskuldiging dat die teologie vereng is in die sin dat dit nie die hele wêreld sien in die lig van die Bybelse begrip van openbaring nie. Teologie moet 'n wyer vleuelslag hê sodat dit ook kan besin oor die moderne gebeure in Asië.¹

Hierdie beskouing van Takenaka is 'n noodsaaklike vingerwysing na die verenging wat daar gekom het deurdat die teologie nie genoegsaam rekening gehou het met God se skepping, onderhouding en regering van alle dinge nie.

Hy sê voorts dat teologie as iets dinamies gesien moet word as gevolg van die voortgang in die wêreld. Dit kan nie staties wees nie. Die teologiese denke moet op God gerig wees, maar God is die handelende God Wat Bron is van 'n skeppende proses waarin die wêreld ingesluit is en ook Bron van die verlossende mag in die geskiedenis. Hierdie verlossende mag raak ook die sekulêre en materiële wêreld. Die kerk moet die roepende stem van God helder hoor en hom toewy aan deelname in die proses van sosiale verandering. Die kerk moet nie probeer om hom terug te trek en onveranderlik te bly nie. Alleen Christus is onveranderlik maar almal wat in Christus is, is voortdurend in 'n proses van verandering. Te midde van die snelle veranderinge moet die kerk getuig van Jesus Christus in alle sfere van die lewe. Die kerk moet na buite beweeg met verkondiging, diens en

1 Takenaka, A new understanding...p.36-37.

onderrig. Sending is vir hom die som van die getuigenis en antwoord van die gelowige op die werk van God wat in die wêreld teenwoordig is. Takenaka sluit aan by Reinhold Niebuhr in die veroordeling van die diakonia van die verlede. Dit was hoofsaaklik gerig op individue, maar hy is van oortuiging dat die kerk gerig moet wees op die verandering van sosiale strukture. Geregtigheid moet oor 'n breë terrein plaasvind. Hy verset hom teen die metode van die verlede waar die „social concern of the Protestant Churches by and large was expressed in the efforts to secure a decent living for all people 'as a charity rather than as a right of the people' ". Hy sluit ook aan by Hoekendijk wat sê dat liefdadigheid beteken om die kant van die arme te kies, om broederskap en solidariteit te bewys ten opsigte van hulle wat bedreig is, om jouself te stel tussen hierdie onderdruktes en die onderdrukkers. Daar moet 'n totaal nuwe weg gevind word om „salvation“¹ te bring na die werklike situasie waarin die werkers verkeer.²

Takenaka roep ook op tot vernuwing in die struktuur van die kerk. Daarom beveel hy ook

- 1 Takenaka, A new understanding...p.40 : Die woord word hier onvertaald weergegee omdat dit die waarskynlikste interpretasie is van wat Takenaka sê as ons aanneem dat hy hier bedoel die redding van Christus wat in die praktiese lewe verwesenlik word,
- 2 Ibid.,p.37-40.

huiskgemeentes aan. Die eintlike plek waar sending plaasvind, is in die daaglikse lewe met die verskeidenheid van kontak wat daar is.¹

Dit is duidelik dat Takenaka hier verskillende aksente lê wat in die jongste tyd verder beklemtoon is. Hier word bv. reeds duidelik gepraat van die kerk se taak tot strukturele verandering. So word ook die strukturele sondes in die lig gestel. Die aksent verskuif ook grootliks van verkondiging van die Evangelie na 'n soort evolusionêre redding vir die wêreld wat tot stand kom deur maatskaplike verandering. Die kerk word ook veel meer betrek in die maatskaplike revolusie as wat dit die taak het om juis midde in die revolusie nog die Evangelie te verkondig. Takenaka leun ook swaar op Hoekendijk in die standpunte wat hy stel t.o.v. strukturele verandering en diakonia as sosiale geregtigheid wat bevorder moet word.

In sy interpretasie van die opkomende nasionalisme in Asië sê M.M. Thomas dat nasiebou ook nuwe fondamente vereis. Daarom is daar in Asië 'n revolusionêre verandering in die kulturele en religieuse aspekte van die lewe. In hierdie toestand moet die besinning van die kerk begin by begrip van die verhouding tussen die Evangelie en die wêreld. Hy wys daarop dat die Nuwe Testament spreek van die opgestane Christus as eerste vrug van die hele skepping. Die apostels en evangelieskrywers het telkens probeer om die Evangelie van Christus in verhouding te stel tot die hele skepping. Hy verwys na Gen.1 en Romeine 8. Wat

1 Takenaka, A new understanding...p.40-41.

later so 'n geweldige klem sou ontvang by Sittler, word reeds hier deur Thomas genoem, nl. dat in Efesiërs en Kolossense Christus vir Wie, deur Wie en in Wie alles (ta panta) geskep is en herskep word, gepreek word. Die kerk kyk na vore na 'n volheid waarin die ganse skepping gered sal word. Hy verwys ook na Newbiggin wat sê dat dit die wil van God is dat die ganse mensheid en die ganse skepping gered sal word. Newbiggin sê: „The redemption with which He is concerned is both social and cosmic.” In die nasionalistiese bewegings kom daarom ook die mens se verhouding tot alle dinge na vore, sy verhouding tot strukture in die maatskaplike bestaan, sy verhouding tot alle magte. En al hierdie dinge is opgeneem in die sosiale en kosmiese verlossing wat in die Evangelie verkondig word.¹

Die vraag word ook deur Thomas gestel: Wat is God besig om te doen in die nasionale beweging in Asië? 'n Kerk wat bely dat Christus Here is van die hele wêreld en van alle geskiedenis moet noodsaaklikerwys Christus raaksien in wat Hy doen in die wêreld sodat dit kan getuig van wat Hy doen en ook saam met Hom kan wees in wat Hy doen. Hy haal biskop Ting aan wat 'n sosialistiese maatskaplike stelsel verkies bo 'n kapitalistiese maatskaplike stelsel, maar wat ook duidelik stel dat sosiale verbetering slegs die krag van die sonde kan inperk, maar die probleem van sonde nie kan oplos nie. Sonde kan alleen genees word deur

1 Thomas, M.M. Some notes on a Christian interpretation of nationalism in Asia. In U Kyaw Than, red. Witnesses together.

vergewing, redding en genade. Dit is nie 'n saak van maatskaplike vooruitgang nie. Thomas sê in aansluiting hierby dat daar gekies moet word vir 'n stelsel wat die sonde beperk, maar dat die werk van die kerk in hierdie verband nie gesien moet word op gelyke vlak met die uiteindelijke keuse vir of teen Christus nie. Thomas waarsku daarteen dat God se voorsienigheid gesien sal word as sy verlossingswerk. Hy stel homself hier nog duidelik op die standpunt van diskontinuiteit tussen die Evangelie en kultuur en beskou kultuur nie as preparatio evangelica nie. Nasionalisme en nasiebou word deur Thomas gesien as 'n Goddelike voorbereiding vir die Evangelie.¹

In die rapport van die EACC, „Witness of the churches amidst social change” in 1959, word die kosmiese betekenis van Christus reeds duidelik en sentraal gestel. Die versoening van alle dinge deur die dood en opstanding van Christus word bely, (Kol.1:20). So word ook as doel van Christus gesien om alles onder Homself te verenig, (Ef.1:10). Die geskiedenis moet geïnterpreteer word en daarom moet die kerk poog om te sien hoe Christus aan die werk is in die geskiedenis. Verder: „The Church must not only discern Christ in the changing life but be there in it, responding to him and making his presence and lordship known.”²

In 'n ander rapport van dieselfde konferensie word daarna verwys dat die beklemtoning van diskontinuiteit te Tambaram 'n noodsaaklike korrek-

1 Thomas, Some notes...p.46-51.

2 EACC. Witness of the churches amidst social change. In U Kyaw Than, red. Witnesses together, p.60.

tiewe stap was. Die klag word egter uitgespreek dat dit veroorsaak het dat die noodsaaklike gesprek met die ander godsdienste moeilik en selfs onmoontlik gemaak is. In die Asiatiese lande is godsdiens en maatskappy ten nouste verweef. Daarom is daar ook by die nasionale, politieke en sosiale omwentelinge 'n tendens by die godsdienste tot herinterpretasie en vernuwing. Die Evangelie moet verkondig word as die blye boodskap wat betrekking het op die intermenslike verhoudinge en op die hele wêreld. Hier word die oortuiging uitgespreek dat daar 'n ander fondament gesoek moet word as die van 1938 in die bestudering van die WRK-studieprojek „The Word of God and the living faiths of men.” Die benadering moet meer wees vanuit die aard en bestemming van die mens. Nuwe fundamente in die Oosterse godsdienste moet gesoek word in die lig van die nuwe waardes wat die Asiaat in die moderne Asië aanvaar en wil verwesenlik. Hulle wil egter die mens volgens die vaste Bybelse siening verstaan. Hulle voel dat verdere studie gemaak moet word oor die verlossing wat deur Christus eens en vir altyd bewerk is en die bemoeienis van God om mense van ander godsdienste te red, ook van die wyse waarop God werk in die ander godsdienste; verder van die wyse waarop ander godsdienste op 'n positiewe wyse leef uit die reddende handele van God en tog op 'n negatiewe wyse God se mag teen Homself gebruik. Ook die begrip dat die mens onder magte verkeer wat hom verhoed om die Evangelie gehoorsaam te wees, moet ondersoek word. Die verband tussen die eskatologiese siening van die Skrif en die hoop wat deur die herlewende Oosterse godsdienste beleef word, is nog 'n aspek

wat deur die WRK verder ondersoek behoort te word. Gewete en bekering moet bestudeer word in die lig van die feit dat dit 'n radikale uitbanning van alle ander oorheersing van die mens as die heerskappy van Christus, beteken. In hierdie rapport word die werk van die studiesentrums in Asië ook aangeprys.¹

4.1.3 Joseph Sittler se referaat „Called to unity” te Nu Delhi, 1961.

Honig sê dat die rede van Sittler tydens die algemene vergadering van die WRK te Nu Delhi meer as 'n boeiende visie of 'n briljante referaat was. Hy maak ook melding van die algemene waardering wat verklank word in die woorde van J. Robert Nelson wat dié rede 'n dinamiese bevrydende toespraak genoem het.² Wie hierdie rede van Sittler lees, voel ook om by die eerste lees daarvan dit feitlik as 'n lied van die skepping en die volheid wat moet kom, te beskou. Teologiese beoordeling bring egter ook geheel ander aspekte na vore wat minder te waardeer is. Weens die feit dat hierdie rede as 'n soort vertrekpunt vir die nuwere teologiese besinning op die sendingsterrein gesien word, sal ons hier probeer om die inhoud redelik volledig weer te gee.

1 EACC. Witness of the churches amidst resurgent religions...p.74-76.

2 Honig, De Kosmische betekenis...p.8.

4.1.3.1 Sittler se Skriftuurlike uitgangspunt.

Sittler begin sy rede te Nu Delhi met die woorde van Kolossense 1:15-20: „Hy is die Beeld van die onsienlike God, die Eersgeborene van die hele skepping; want in Hom is alle dinge geskape wat in die hemele en op die aarde is, wat sienlik en onsienlik is, trone sowel as heerskappye en owerhede en magte - alle dinge is deur Hom en tot Hom geskape. En Hy is voor alle dinge, en in Hom hou alle dinge stand. En Hy is die Hoof van die liggaam, naamlik die gemeente; Hy wat die begin is, die Eersgeborene uit die dode, sodat Hy in alles die eerste kan wees. Want dit het die Vader behaag dat in Hom die ganse volheid sou woon en dat Hy deur Hom alles met Homself sou versoen nadat Hy vrede gemaak het deur die bloed van sy kruis - ek sê deur Hom - die dinge op die aarde sowel as die dinge in die hemele."

4.1.3.2 Die inhoud van Sittler se rede.

Sittler stel dat die verse wat hy uit Kolossense aangehaal het, beweeg tussen twee groot pole, nl. Christus en ta panta. Lg. word nie minder as ses keer herhaal in die gedeelte nie. Die mikpunt van God met sy wederherstelling is ta panta. Die naam vir die handeling of aksie van God waardeur Hy alles wil herstel, is verlossing. Die konkrete mens is God met ons en God vir ons, d.i. Jesus Christus. Alle dinge is onderhewig aan sy kosmiese verlossing omdat alle dinge in Hom stand-

hou. Jesus Christus kom nie as vreemdeling na alle dinge nie, want Hy is die Eersgeborene van die ganse skepping en in Hom is alle dinge geskape. Hy is nie net matrix en prius van alle dinge nie, maar is die doel, die volheid en die integriteit van alle dinge, want alle dinge is deur Hom en vir Hom geskape. Alles (ta panta) is ook nie 'n chaotiese massa nie, want in Hom hou alles stand.

Volgens Sittler het Paulus hier gekom tot 'n ongewone taalinhoud wat nie die gewone terme van skuld, sonde, wet en die hele Judaïstiese katalogus van woorde i.v.m. die demoniese magte bevat nie. In die plek daarvan kom 'n woordeskat wat kosmies van aard is. Sittler gebruik graag die woord „Christic” i.v.m. hierdie gedeelte. Die woordeskat wat Paulus dan hier in Kolossense gebruik, is so omvattend dat dit met „Christic” energie en substansie die wydste metafisiese spekulاسie insluit. Hierdie verandering in die gewone taalgebruik van Paulus hou verband daarmee dat hy hier die gedagte van die Kolossense moes bestry dat daar trone, heerskappye, owerhede en magte bestaan en geleef het wat nie aan Christus onderworpe was nie. Volgens hulle was daar dus in die wêreld 'n dualisme. Hierteenoor eis Paulus alles op vir God en alles is „Christic”.

Hierdie insig van Paulus het so 'n aard en omvang dat dit spreek van 'n ruim Christologie waar 'n leerstelling van verlossing alleen gegee kan word binne die leer van die skepping. Die aarde van God kan geen verlossing ontvang sonder dat daar verlossing is vir die ganse kosmos nie.

As daar nie verlossing is vir die ganse kosmos nie, moet 'n dualisme aanvaar word waardeur die hele fisiese wêreld veroordeel word as nie van God afkomstig nie. Hier sluit Sittler aan by Galloway.¹

-
- 1 Galloway, A.D. The cosmic Christ. London. Nisbet and Co., Ltd., 1951. p.205: "Thus the perfect love of God which we encounter in our experience of redemption in Jesus Christ is known as being concerned with our physical life. And so the whole problem of the relation of the evils in and associated with our physical environment and our physical nature is raised, not in an impersonal way, but within the context of the personal encounter with God in redemption. Unless one is prepared to accept the type of dualism which condemns the whole physical order as being not of God and interprets redemption simply as release from the physical order, then one is forced to raise the question of cosmic redemption not in contrast with, but as an implicate of the idea of personal redemption. Physical nature cannot be treated as an indifferent factor - as the mere stage and setting of the drama of personal redemption. It must either be condemned as in itself evil or else it must be brought within the scope of the redemptive act.

In the light of this consideration, the words 'cosmic redemption' can bear at least a formal significance. Assuming that we reject the dualistic solution as being in fundamental contradiction with the whole Christian faith, then cosmic redemption will mean that aspect of the redemptive work of Christ which manifests the love of God in relation to the physical situation of persons."

In aansluiting by Galloway sê Sittler dan dat verlossing die hele ervaring en omgewing van die mens moet insluit. As die verlossing nie in die sin reik tot aan die verste horisonte nie, is dit onvolledig. As die verlossing ook nie so omvattend is nie, sal daar by die mens die drang na 'n sekere „angelic" ontsnapping uit hierdie kosmos van natuurlike en historiese feite wees. So aanvaar die mens dan ook 'n dualisme wat in wese nie Bybels is nie.

Vervolgens behandel Sittler die „Christic vision" van die Oosterse vaders. Daar kan volgens hom in die soektog na 'n oplossing van die probleme van vandag nie aangesluit word by Augustinus nie, want hy het 'n bedekte dualisme tussen natuur en genade geleer. Die oog moet gerig word op Irenaeus. Die dualisme wat by Augustinus begin het, het hom in 'n sekere fase van die geskiedenis van die kerk gemanifesteer as 'n dualisme tussen kerk en wêreld, van geestelik en tydelik. Dit was nooit Bybels nie, want die Bybel sien alles organies.

Voordat hierdie dualisme gekom het, was daar 'n eenheidsvisie wat ooreengestem het met wat Efesiërs en Kolossense leer. Christus as die Lig vir die wêreld (die tema van die algemene vergadering van die WRK te Nu Delhi) kan nie 'n Lig wees wat elke mens verlig as sy lig nie ook val op die wêreld waarin die mens is nie. Sittler sien dan ook die betekenis van Christus as die Lig van die wêreld in verband met sowel die volke van

Asië as die Christendom van Oos-Europa.¹

Die heilige betekenis van lig kan nie tot Christus beperk en ook nie van Hom geskei word nie. Skepping is die werk van God wat lig is. En die lig van die Skepper-God val op sy skepping en bly daarin. Die ryk van die natuur kan die plek van die lig wees wat gekom het deur Jesus Christus omdat ten spyte van die vyandigheid van die wêreld teenoor die lig, dit tog nooit sonder die lig van God was nie. Natuur en genade is kategorieë wat nodig is om reg te laat geskied aan Christus as die Redder van die wêreld, maar as hulle absolute en teensprekende kategorieë is, verwring en verarm hulle die leer van die skepping.

In Irenaeus sien Sittler 'n suiwer vertolker van die eenheid. Hy leer geen dualisme nie, maar stel dat alle goeie dinge van God afkomstig is. Dit is dieselfde genade van God wat die gevalle natuur nog onderhou en wat die saligheid in Jesus bring. Die oorblywende goedheid in die gevalle

1 Sittler, J. Called to unity. ER, Vol.4, 1962, no.2, p.180: „'Christ the light of the world' has not had a career in the Christianity of the west comparable to the rich career of this doctrine of eastern Christendom. Nor has this image been expanded to address with lordly power the multiple energies of other images of light as these live and shape spiritual life in the religions of millions of men in whose midst we now meet. God is light. Men have in nature the bent light of God. Therefore Christ, the Lord, who in our confession is named 'Light of Light' must not be reduced to Light against light."

skepping kan volgens Irenaeus selfs beskou word as 'n voorsmaak van die saligheid. Teenoor Thomas Aquinas hou Irenaeus in die sakrament van die nagmaal vas aan die waarde van die natuurlike en dit is vir hom nie soos later vir Thomas so dat die bediening van die sakrament in 'n materiële element net 'n tegemoetkoming van God aan die jammerlike sinlike natuur van die mens is nie.

Vir Irenaeus het die reddingswerk en vleeswording van Jesus Christus beteken dat daar 'n belofte is vir die hele natuur en dat vervolgens niks meer as onrein beskou kon word nie. Sittler verwys weereens na Galloway wat sê dat die kerk van die Middeleeue die natuur in 'n gedegradeerde posisie te staan laat kom het.¹

In die Westerse denke sien Sittler 'n gespletenheid tussen natuur en genade. Hierdie gespletenheid was gedeeltelik verantwoordelik daarvoor dat die kerk nie daarin geslaag het om die krag van die genade in verband te bring met die lewe en die prosesse van die natuur nie. Terwyl juis in die Weste daar fenomenale ontwikkeling gekom het in die ryk van die natuur, is die sfeer van die genade beperk tot die geskiedenis en die sedelike. Die Reformatore het wel hierin 'n verandering gebring, maar die na-

1 Galloway, op.cit., p.128: „For the Church of the Middle Ages... nature was essentially common, and, if not positively unclean, at least seriously deficient in the shining whiteness of the saints in the empyrean heaven, and essentially incapable of sharing in such glory.”

reformatoriese neerslae van hulle leer het die gedagte van die genade wat ook betrekking het op die natuur laat wegsak in 'n tema wat van minder belang is.

Die Verligting het hierdie proses voltrek. Rasionalisme het die terrein van die genade laat inkrimp tot die siel. Piëtisme het die krag van die leer van Kolossense sover laat verdwyn dat die ta panta nog net gesien is in 'n sekere mistieke en sedelike sin. Toe kom die mens van die Verligting en neem die natuur oor. Dit het gebeur omdat genade gesien is as iets wat óf niks daarmee te make het nie, óf dit gerepudieer het. „A bit of God died with each new natural conquest; the realm of grace retreated as more of the structure and process of nature was claimed by autonomous man.”¹

Met twee aanhalings uit gedigte van Matthew Arnold en Gerald Manley Hopkins onderskeidelik illustreer Sittler die droefheid oor die verlies van die eenheid en die verlange na 'n geheel wat weer moet kom.

Die groot taak vir die kerk in ekumeniese verband is om weer te kom met 'n teologie wat katoliek genoeg is om die krag en omvang van die verlossing te stel as iets wat die ganse natuur omvat. Die probleem wat in die tyd van die Kolossense bestaan het, bestaan ook vandag. In die tyd van Augustinus was dit nodig om ook die geskiedenis vir God op te eis. Vandag is dit

1 Sittler, op.cit.,p.181.

nodig dat die natuur vir God opgeëis word. Sowel natuur as geskiedenis moet ingesluit wees in die bestek van die genade en die omvang van die verlossing.

Die wêreld soek vandag na iets wat die magte van hierdie tyd in bedwang kan hou. In die verlede is die mens en die samelewing bedreig, maar nou word die natuur ook so bedreig. Die lig waarvan getuig word, moet dus ook die wêreld-as-natuur insluit. „For the root-pathos of our time is the struggle by the peoples of the world in many and various ways to find some principle, order, or power which shall be strong enough to contain the raging '... thrones, dominions, principalities' which restrict and ravage human life.”¹

In hierdie verlanse van die mens moet Jesus Christus as die kosmiese verlossende Christus gebring word daar waar die mens met die natuur worstel, terwyl daar uit elke sodanige worsteling 'n vloek of 'n seën kan voortkom. Daar waar die pyn die ergste is, nl. in die mens se verhouding tot die natuur, moet die kosmiese verlossende genade van Christus verkondig word, want „it is true of us all that the imperial vision of Christ as coherent in ta panta has not broken open the powers of grace to diagnose, judge and heal the ways of men as they blasphemously strut about this hurt and threatened world as if they owned it. Our vocabulary of praise has become personal,

1 Sittler, op.cit.,p.183.

pastoral, too purely spiritual, static. We have not affirmed as inherent in Christ - God's proper Man for man's proper selfhood and society - the world political, the world economical, the world aesthetic, and all other commanded orderings of actuality which flow from the ancient summons to tend this garden of the Lord."¹

Teenoor die bedreiging van die natuur bring die Christologie wat ta panta omvat 'n nuwe en fris insig t.o.v. eenheid. Die geskiedenis is die distilleerder vir die „Christic" siening van die kosmos en die verwesenliking van so 'n Christologie en sal die eenheid bring. Dis dus nou die tyd vir belydenisvorming t.o.v. die kosmos, 'n belydenis wat uit die hele wêreld in sy huidige toestand kom en wat sodoende weer eenheid sal bewerk. As almal gerig is op die opheffing van die dualisme in ta panta wat vir Christus en in Hom gesien word, moet eenheid die gevolg wees. Die kosmiese eenheid wat hier geleer word, moet ook die eenheid van die kerk tot gevolg hê. Die regte leer stu voort na die eenheid. In die belofte en wil van God word die kerk gestu na eenheid; deur die nood van die tyd word dit gelok na eenheid.

4.1.3.3 Beoordeling van Sittler se rede.

Om die rede van Sittler reg te kan beoordeel, moet die omstandighede waarin die WRK te Nu Delhi

¹ Sittler, op.cit., p.184.

vergader het, raakgesien word. Die rede toon duidelik dat dit rekening gehou het met hierdie besondere omstandighede.

Die eerste feit wat in ag geneem moet word, is die vereniging van die WRK en ISR.¹ Nadat daar lank reeds onderhandelinge gevoer is en die ISR sedert 1948 „in association with“ die WRK bestaan het, is die laaste vergadering van die ISR in 1958 te Ghana gehou en daarna is tydens die byeenkoms van die WRK te Nu Delhi in 1961 saamgesmelt. Dit het onmiddellik meegebring dat die sendingtaak van die WRK van toe af geweldig in omvang toegeneem het. Sittler het gespreek oor eenheid, maar het hierdie feit van die same-smelting in gedagte gehou, sodat dit later selfs gesê kan word dat die implikasies van sy rede groter was vir die sending as vir die ekumeniese eenheid.

Hoe het sy rede dan wel die sending geraak?

Sittler het nie veel direk oor sending gesê nie. Hy het 'n teologiese fondament probeer gee vir eenheid sowel as vir sending.² Albei het hy probeer fundeer in die kosmiese betekenis van Christus. 'n Gehoorzaamheid wat eenheid tot

1 Ahrens, T. Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961; Darstellung und Kritik. Lübeck, 1969 (Ongepubliseerd), Akademiese proëfskrif, p.43.

2 Ibid. Vgl. Bürkle, H. Die Frage nach dem „kosmischen Christus“ als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie. Kerygma und Dogma, Jrg.11, 1965, p.103-104.

gevolg kon hê, kon Sittler alleen sien in die missionariese voltrekking of uitwerking van die begrip Christus Pantokrator. Daarom het die gemeenskap van die kerke veral i.v.m. sending vir hom van belang geword.¹ Op die terrein van die werklike verskille tussen die kerke waag Sittler hom nie, maar hy wil die eenheid bevorder deur die gemeenskaplike roeping in die wêreld.² Daarvandaan, hoop hy dan, sal daar 'n terugwerkende krag wees na eenheid: „Einheit durch Erneuerung in gemeinsamer Sendung.“³

Hier vind ons ook 'n baie nou aansluiting by 'n vraag wat reeds in die Werkboek van die Algemene Vergadering van Nu Delhi voorkom, nl. hoe al die aspekte van vernuwing en sending daartoe kan kom om 'n groter eenheid tot stand te bring.⁴ By die vae stelling wat Sittler ingeneem het t.o.v. die kerk as instituut en die werklike verskille tussen geïnstitueerde kerke, en gesien in die lig van wat die apostolaatsteologie toe al verkondig het en wat orals nagevolg is, nl. dat die kerk slegs 'n funksie van die apostolaat is,⁵ kan die volgende

1 Ahrens, T. Die ökumenische Diskussion...p.47.

2 Ahrens, op.cit.,p.51.

3 Ibid.

4 Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung, Zusammengestellt für die Dritte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Neu-Delhi, Indien, 18.November - 6.Dezember 1961, p.104. Vgl. Honig, De kosmische betekenis...p.5.

5 Vgl. Hoekendijk, J.C. De kerk binnenste buiten, keuze uit zijn werk door L.A. Hoedemaker en P. Tijmes. Amsterdam, W. Ten Have N.V., 1964, p.24.

stelling van Ahrens beaam word: „Sittlers Versuch, die Frage nach der Einheit als Frage nach einer gemeinsamen Sendung zu stellen, brachte... sachlich nichts grundsätzlich Neues, rief aber am rechten Ort und zur rechten Zeit die Verbindung beider Fragen programmatisch in Erinnerung.“¹

Hoewel dus meer in die gees van die aposto-laatsteologie, het Sittler egter ook hiermee bygedra daartoe dat die proses tot volgroeiing gekom het dat die sending die taak is van die ganse kerk.² Wat twee jaar later buitengewoon beklemtoon sou word, nl. dat sending oor ses kontinente moet plaasvind, is ook skerp belig in die rede van Sittler, want hy stel dit duidelik dat die ganse wêreld die terrein is van die arbeid van die ganse kerk.³

Behalwe die samesmelting van die ISR met die WRK is ten tweede vir die begrip van die rede van Sittler die feit dat die Oosters-Ortodokse kerke deur die aansluiting van die Ortodokse Kerk van Rusland, die Bulgaarse Ortodokse Kerk, Die Roemeense Ortodokse Kerk en die Ortodokse Kerk van Pole die Oosters-Ortodokse element in die WRK

1 Ahrens, op.cit., p.59.

2 Vgl. vir die feit dat kerk en sending mekaar gevind het: International Missionary Council. The missionary obligation of the Church. Willingen, Germany, 1952. London, Edinburgh House Press, 1953, p. V,2,3,8,11 ens.

3 Vgl. Honig, De kosmische betekenis... p.4. Vgl. Ahrens, op.cit.: p.26 „...Die kosmische Christologie orientiert nach vorn, auf eine van der gemeinsamen Sendung bestimmte ökumenische Zukunft hin, in der die Kirchen nichts für sich, aber alles für die Welt wollen.“

baie versterk het, van groot belang. Van die Grieks-Ortodokse Kerk is daar 'n hartlike verwelkoming gerig aan hierdie kerke, terwyl die Grieks-Ortodokse Kerk self reeds een van die ouer lede was.¹ Sittler verwys daarna dat in die Oosters-Ortodokse kerke die belydenis van Christus as die Lig van die wêreld 'n ryker geskiedenis het as in die Weste. Dit laat Sittler self ook eerder by Irenaeus op wie die tradisie in hierdie kerke voortgebou het, aansluit. Die belang hiervan kan moeilik oorskat word, want hier word duidelik oorgestap van 'n Skriftuurlike fondament na die tradisie wat van groot belang is in die Ortodokse kerke. By Galloway het Sittler reeds sterk aansluiting gevind in sy siening van Irenaeus. Galloway is ook die man wat die begrip kosmiese verlossing na vore gebring het. Maar Galloway word in die kategorie van die „derivatory” teoloë ingesluit.² Dit beteken dat daar baie afgeleide konklusies is waarop voortgebou word en dat die Skrif nie meer die enigste fondament van die teologie is nie.

Vir wat ons kan noem Sittler se reglynige beweging vanaf skepping na volheid is hierdie aansluiting saam met Galloway by die Oosterse Kerk van die allergrootste belang.³ Dit word baie duidelik wanneer Borovoy die versoening as 'n uiteindelijke algemene versoening stel deur die leer

- 1 Vgl. WRK. The New Delhi Report. London, SCM Press, 1962, p.64-65.
- 2 Galloway, A.D. The cosmic Christ. op.cit. stofomslag.
- 3 Vgl. vir die invloed van die Oosters-Ortodokse kerke en die toenemende kommunistiese gerigtheid van die WRK: Hall, C. Must Churches Finance Revolution? Reader's Digest, Nov. 1971. p.56-70 en van dieselfde skrywer: Which way the World Council of Churches? RD, Dec 1971, p.57-60.

van die twee aeone¹ en ook as Premasagar die vleeswording sien as logiese komplement van die skepping en nie net as liefdesdaad van God weens die sondeval nie. Hy stel 'n skeppingsteologie teenoor 'n verlossingsteologie en vind dat eersgenoemde dikwels te verkies is.² In hierdie gees word daar ook in die ekumeniese sendingdiskussies gepraat van die beperkinge waarmee die mens geskape is wat o.a. siektes insluit en vandaar na redding geredeneer. Die sonde word nouliks in berekening gebring in hierdie reglynige beweging van skepping na volheid.³

Vanuit die Skrif moet daar in hierdie verband ernstige kritiek kom teen Sittler se referaat. Hy gaan op 'n willekeurige wyse met die Skrif te werk. Dit blyk die duidelikste uit die eienaardige snit wat hy uit Kolossense maak. Hy gee nie aandag aan die verse wat direk aan vs. 15 voorafgaan nie en laat ook vers 21 buite rekening. Hy lê bv. ook nie die verband met 'n belangrike deel wat oor dieselfde verlossing van die kosmos handel nie, nl. Romeine 8:18 v.v. Dit skyn inderdaad of hy 'n filosofiese konsepsie gehad het en dit toe oorgeplant het op Kol.1:15-20. Daarom is daar werklik nie grond om so 'n kosmiese verlossingsleer te

-
- 1 Borovoy, V. What is salvation? An Orthodox Statement. IRM, Vol.LXI, no.241, p.41. Die ooreenkoms tussen hierdie artikel van Borovoy en Sittler is treffend.
 - 2 Premasagar, P.V. Crisis for salvation theology! IRM, Vol. LXI, no.241, p.66 en 62-65.
 - 3 Westermann, D.C. Salvation and healing in the community: The Old Testament understanding. IRM, Vol. LXI, no. 241, 1972, p.10.

ontwikkel uit hierdie gedeelte nie.¹ Begrippe soos „wêreld" en „natuur" is deur Sittler sonder duidelike omlýning en selfs in onbybelse sin gebruik.²

Die gevolg van die wyse waarop hy die Skrif hanteer, is dat hy kom tot 'n verlossingsleer wat ontwikkel word as vervolmaking van die skepping. Hierin sluit hy aan by Irenaeus. Sittler maak nie erns met die sonde en daarom ook nie met die versoening wat so sterk beklemtoon word in die eerste hoofstuk van Kolossense nie.³ Hy het die begin gegee van 'n verkeerde ontwikkeling in die komende diskussies.⁴ Sittler spreek wel van versoening,

- 1 Vgl. Andersen, W. Jesus Christus und der Kosmos. Bad Salzungen, MBK-Verlag, 1963, p.18; Honig, De kosmische betekenis...p.9; Ahrens, op.cit.,p.204; Rozenkranz, G. Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt. EMZ, Jrg.20, Heft 4, p.152.
- 2 Vgl. Rozenkranz, op.cit., p.152 en Bürkle, op.cit.,p.108.
- 3 Vg. Honig, De kosmische betekenis... p.10: „In zijn ijver om het misverstand over de tegenstelling van natuur en genade uit de weg te ruimen is Sittler heengelopen over de tegenstelling van zonde en genade en heeft daarom het centrale punt in Christus' werk gemist." Vgl. ook Andersen, Jesus Christus... p.18-20 en Premasagar, op.cit.,p.62 wat sê: The problem is perhaps a theological one, related to an over-emphasis on deliverance-election theology at the expense of creation theology,..."
- 4 Vgl. Ahrens, op.cit.: „Im Verlauf der Diskussion verbanden sich mit Kol.1, 15-20 weit divergierende systematische Anliegen und Christologische Konzeptionen. Dabei war man weniger an der theologischen, speziell biblischen Begründung dieser Konzeptionen als viel mehr an ihrer Anwendbarkeit für verschiedene Gegenwartsfragen im missionarischen und ökumenischen Auftragsfeld interessiert."

en ook van versoening i.v.m. die hele kosmos, maar dit word gedoen in die sin van 'n kosmiese vervolmaking in 'n bedreigde wêreld. Dis nie weens die sonde dat daar 'n bedreiging vir die mens en vyandigheid teen God gekom het nie. Hy laat die klem val op die heil wat kosmies moet kom, maar nie op die herstelde verhouding met God wat deur Jesus Christus geskied nie.¹

'n Derde feit wat in ag geneem moet word by die beoordeling van Sittler se rede, is die feit dat dit in Nu Delhi gelewer is. Hier in die sfeer van die Asiatiese religies het hy ook sy referaat in betrekking gestel tot hierdie religies. Die Boeddisme word genoem die lig van Asië en die slagspreuk waaronder in Nu Delhi vergader is, was: „Jesus Christus, die Lig van die wêreld." Hy stel inderdaad die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die Oosterse godsdienste weer aan die orde in verband met hierdie uitspraak as hy sê dat Christus as die Lig van die werêld 'n leer is wat nie uitgebrei is om met koninklike gesag „the multiple energies of other images of light as these live and shape spiritual life in the religions of millions of men in whose midst we now meet" toe te spreek nie.² Sittler is baie saamgedronge in sy uitspraak hier en verklaar

- 1 In hierdie lig moet die stelling van Johnston verstaan word: „More and more there is a consensus that our immediate business is with the emergence of authentic human life in time, on this planet." Johnston, G. Should the Church still talk about salvation? IRM, Vol. LXI, No. 241, 1972, p.53.
- 2 Sittler, op. cit., p.180.

homself ook nie as hy in hierdie verband ook die volgende opmerk nie: „God is light. Men have in nature the bent light of God. Therefore Christ, the Lord, who in our confession is named 'Light of Light' must not be reduced to Light against light.”¹

Dit is seker die regte gevolgtrekking as ons hier aanneem dat Sittler bedoel het dat die lig min of meer in dieselfde sin as openbaring verstaan moet word. Christus wat vir die Christene die Lig is, die openbaring, moet dus nie deur die Christene gesien word as diskontinu met die openbaring wat daar by miljoene in die Oosterse godsdienste is nie. Dit sou beteken dat die Lig teen die lig te staan kom.

Hierdie uitspraak van Sittler oor die lig wat in die Ooste aanwesig is, verklaar die feit dat van die Oosterlinge wat aanwesig was toe sy rede gelewer is, geheel in die gees van 'n wêreldgemeenskap van godsdienste gepraat het.² Dit verklaar ook waarom daar so geworstel is by die opstel van

1 Sittler, op.cit., p.180.

2 Vgl. Rosenkranz, op.cit., p.154: „Bezeichnend dafür war das Zusammensein ihrer Teilnehmer mit führende, fortschrittlich gesinnten Vertretern der indischen Religionen auf einem Empfang der 'Weltgemeinschaft der Religionen': Die Gastgeber priesen die Zusammengehörigkeit und gemeinsame Front aller Religionen, die Antworten der Gäste waren 'verlegenfreundlich, allgemein-flach und blieben jedes Zeugnis schuldig'."

'n rapport waar oor hierdie verhouding gehandel is.¹

Sittler het homself sterk teen Augustinus uitgespreek. Tog is dit merkwaardig hoe een uitspraak van hom byna woordeliks aansluit by Augustinus, maar dan wel 'n diepe onderskeid daarmee vertoon. I.v.m. lig sê hy dat die wêreld van die natuur die plek kan wees van die lig wat gekom het deur Jesus Christus, omdat ten spyte van die vyandigheid van die wêreld teen daardie lig, dit nooit sonder die lig van God was nie.² Die ver-

- 1 Vgl. ook Rosenkranz, op.cit., p.149 wat deur drie aanhalings die worsteling gee: Die eerste konsep: „Die Kirche ist gesandt, und sie weiss, dass der Geist bereits in allen Menschen wirkt und auf die Kirche und ihr Zeugnis wartet... Wir müssen das Gespräch über Christus mit den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion in dem Bewusstsein aufnehmen, dass uns Christus in ihnen begegnet." Die tweede konsep: „Die Kirche ist gesandt, und sie weiss, dass der Geist Gottes bereits unter den Menschen arbeitet und sie auf das Kommen des Evangeliums vorbereitet... Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewusstsein aufnehmen, dass uns Christus in ihnen begegnet." In die volle vergadering is dit soos volg aangeneem: „Wir vertreten unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten... Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewusstsein aufnehmen, dass Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht."
- 2 Vgl. p.19.

skil lê daarin dat Sittler die lig van God wat in die mens bly ten spyte van sy vyandigheid, nog sien deurskyn in die religies van bv. die Oosterse godsdienste, terwyl Augustinus die mens in sy religie sonder God sien as iemand wat met sy poging al die lig van God probeer verduister. Sy religie is geheel afvalligheid van God. Lig in die mens bestaan ondanks die mens. Sittler laat die klem val op die mens wat nog iets maak met die lig, Augustinus op God wat sy lig in die mens laat voortbestaan ondanks die mens. Sittler sê ook wel duidelik dat die lig van God kom, maar die religie is vir hom die antwoord van die mens op die lig - 'n positiewe antwoord.

By die beoordeling van die rede van Sittler moet 'n vierde saak genoem word as agtergrond waarteen dit gesien moet word, nl. die toestand van die wêreld as geheel. Hy sê self dat daar twee redes is vir die keuse van die gedeelte uit Kolossense vir sy referaat. Ten eerste sê hierdie gedeelte vir hom duidelik dat ons geroep is tot eenheid en in die tweede plek sê dit ook hoedat die gawe, die geskenk van eenheid reeds mag wag vir die gehoorsaamheid van die kerk.¹ Dit blyk egter dat daar ook 'n ander rede was wat Sittler beweeg het tot hierdie keuse. Hy wou die boodskap van eenheid na vore bring, maar die kosmiese verdeeldheid het hom daartoe beweeg.² Die hele

1 Sittler, op.cit., p.177.

2 Vgl. Ahrens, op.cit., p.21: „Der eigentliche Impetus der Sittler zum Entwurf einer kosmischen Christologie veranlasst, ist die Welterfahrung des Zeitgenossen.“

toestand van die wêreld het die aard van sy rede bepaal. Die volle veld vir die verdere ontwikkeling van die ekumeniese sendingteologie word geopen as Sittler sê: „The care of the earth, the realm of nature as a theatre of grace, the ordering of the thick, material procedures that make available to or deprive men of bread and peace - these are christological obediences before they are practical necessities.”¹ Die kairos waarin ons leef moet deeglik raakgesien word. Christus en chaos ontmoet mekaar op hierdie oomblik. Die rykste Christologie is op wonderlike wyse kongruent met die angs en behoefte van die mens.² Die wond van die mens word uitgedruk in sy gebroke en onsekere verhouding tot die natuur en maatskappy.³

Sittler se appél om eenheid word dus gebore uit die empiriese ervaring dat die verhoudinge in die wêreld gebroke is. Die verhouding tussen natuur en genade is gebreek. Met natuur bedoel Sittler die hele sigbare kosmos met al die menslike toestande en intermenslike verhoudinge en die aarde waaroor die mens besig is om heerskappy uit te oefen.

1 Sittler, op.cit., p.186.

2 Ibid.

3 Ibid.

4.1.4 Ander bydraes by die vergadering van
 die WRK te Nu Delhi tot 'n nuwe fonda-
 ment vir die ekumeniese sendingteologie.

Dit is duidelik dat die gedagte van kosmiese bevryding vanaf Galloway en die gedagtes op die vergaderings van die EACC te Rangoon en die ISR te Ghana nie net in die referaat van Sittler weerklank gevind het nie, maar dat dieselfde gedagtes in verskeie ander referate uitgespreek is. Sittler en Nu Delhi het dus nie met iets nuuts gekom nie, maar beslag gegee aan iets wat reeds 'n geruime tyd aan die groei was.

4.1.4.1 Devanandan.

Devanandan het in sy referaat die nouste aangesluit by Sittler. Reeds in 1959 het hy al met die probleem van die kosmiese betekenis van Christus geworstel toe hy in sy geskrif „The Gospel and nascent Hinduism” in aansluiting by die gedeelte uit Kolossense gesê het dat missionêre verkondiging 'n kosmiese proses is. Die verlossing wat Jesus Christus bewerk het, raak die ganse skeppingsproses, skryf hy. Elke poging om aan die alomvattende invloed van God se werke grense te stel, beteken derhalwe dat die draagwydte en die doel van die missionariese verkondiging uit die beperkte insig van die mens gesien word.¹

Vir hierdie werk het Radakrishnan die voorwoord geskryf. Volgens hom is die waarheid in die Vedanta op die mees volkome wyse geopenbaar,

1 Rosenkranz, op.cit., p.149.

maar dis dieselfde waarheid wat ten grondslag lê aan alle religies. In die voorwoord skryf hy dat die Here die Lig van die ligte is. Die lig van die hemel word in die siel waargeneem. Dit is die hoë roeping van elke kind van God om die innerlike lig te sien, in die gees wedergebore te word. Al die religies spreek tot ons oor die weg van die lewe in God. Die religies wil die individuele gewaardwording van God in die mens bewerk. 'n Middelaar is nie altyd noodsaaklik nie, en al die paaie lei na God.¹

-
- 1 Rosenkranz, op.cit., p.150: „Um diese persönliche Erfahrung zu erlangen, kann ein Mittler hilfreich sein, aber er ist nicht wesentlich. Gott hat sich nirgends unbezeugt gelassen. Sein Zeugnis ist zu Menschen aller Rassen und Glaubensformen gekommen. Heute sehen wir viele Menschen verschiedener Rassen, die das Ziel des Lebens in Gott auf verschiedenen Wegen suchen. Wir sind partner desselben Unternehmens, welche Pfade wir auch verfolgen. Die koexistenz der Religionen sollte zur Kooperation werden, bis es einmal unter allen die das Göttliche suchen, eine Gemeinschaft des Geistes gibt.“ Tereg sê Rosenkranz oor hierdie woorde van Radhakrishnan: „In diesem Sätzen erhebt sich ein Warnzeichen für die Rede vom kosmischen Christus in der Welt des Indischen und darüber des asiatischen Geistes.“

Teen hierdie agtergrond moet die uitlatings van Devanandan te Nu Delhi gesien word. Hy haal Romeine 8:19-24 aan waarin Paulus spreek van die sugtende skepping wat wag op verlossing.¹ Vervolgens wys hy daarop dat elke aspek van die skepping direk onder die heerskappy van God sal kom, met vermelding van Ef.1:9,10. Evangeliese getuigenis is vir hom 'n proses wat missionêr in oorsprong en doel is. Hier dink hy aan 'n kerk wat in beweging is na die wêreld. Die geloofshuishouding is deur die Here in aansyn geroep om saam met Hom te werk om die koninkryk van God uit te brei.² Dit is duidelik dat Devanandan sterk beïnvloed is deur die apostolaatsteologie.³

1 Devanandan, P.D. Called to Witness. ER, Vol. XIV, no.2, 1962, p.155.

2 Ibid.,p.156.

3 Ibid.,p.157: Hy sê: "There is truth in the insistence of Hoekendijk that the Church is in fact God's mission, not that it undertakes to carry out his mission on earth." Hy haal Hoekendijk instemmend aan: "A Church which knows that it is a function of the apostolate ... and that the reason for its existence is therefore the proclamation of the kingdom to the world, does not 'pursue' mission. On the contrary, such a Church becomes mission, the living outreach of God towards the world. Thus a Church without mission is an absurdity. As soon as the Church is no longer mission in its entire existence, it affords proofs that it has become debased into a temple or into some sort of society for religious self-culture."

In die gees van wat Thomas reeds tevore op die konferensie van die Oos-Asiatiese Christelike kerke verkondig het, sê Devanandan te Nu Delhi ook dat die getuienis van die kerk in die wêreld identifikasie vereis van die kerk met die aspirasies van die sekulêre wêreld. Hy vestig egter ook nog die aandag daarop dat daar 'n voortdurende bewustheid moet wees dat daar 'n verskil is tussen die kerk en die wêreld. Die volk van God moet saam met God voortgaan na die moderne mens waar hy in sy werk is, waar hy in sy gesin is, of waar hy besig is om sy vrye tyd te bestee. In die konkrete situasies van die lewe moet God se wil vir vrede, geregtigheid, gelykheid en vryheid op die aarde tot uitdrukking kom.¹

Openbaring van God word deur Devanandan in hierdie referaat terloops aangeraak. In die religies meen hy dat die antwoord van die mens op die openbaring van God gegee word. Hy is versigtig met sy uitdrukking, maar dit kan tog gesê word dat hy die religies sien as die antwoord van die mens op die werk van die Heilige Gees. Dis 'n positiewe antwoord van die mens, al is dit beperk. Dis geen antwoord van verdringing en vervanging soos dit deur Paulus in Romeine 1 gestel word nie.²

- 1 Devanandan, Called to Witness...p.158-160.
- 2 Ibid.,p.161: "There can be sociological and psychological explanations for this phenomenon of the renaissance of other religions. But if religious faith is to be regarded also in terms of response it would be difficult for the Christian to deny that these deep inner stirrings of the human spirit are in response to the creative activity of the Holy Spirit." Vgl. ook Devanandan, P.D. Preparation for Dialogue. N. Devanandan and M.M. Thomas, red. Bangalore, The Christian Institute for the study of religion and society, 1964,p.188.

Hy verwys ook na Niles wat sê dat die Christen nie sy werk reg verstaan as hy nie besef dat God voor hom was by elke mens aan wie hy die Evangelie verkondig nie.¹

Die laaste deel van Devanandan se referaat dra die opskrif „Not to destroy but to fulfil.” Hier kom hy dig by Sittler te staan terwyl hy die nuwe skepping, die hele wêreld wat in Christus vernuwe word, as die doel van sending stel. Vervulling beteken vir Devanandan dat die koninkryk reeds gekom het en nie dat dit 'n proses is wat in die verlede begin het, in die hede voortgesit word en in die toekoms voleindig sal word nie. Die vervulling wat die Evangelie verkondig, is anders as dit wat die hoop van die religies is. By die religies bestaan die gedagte dat vervulling iets soos 'n skeppende proses wat in die verlede begin het, in die hede voortgesit word en in die toekoms voltooi sal word, is. Volgens die Evangelie is die vervulling egter reeds so goed as 'n sekere feit omdat die uiteindelijke doel so 'n absolute sekerheid is. Deur die geloof verstaan ons dat die ewige toekoms in die teenwoordige wêreld voltrek word. Dis nie die verlede wat in die toekoms vervolmaak sal word nie. Volgens Devanandan is dit in hierdie sin dat Jesus verklaar het dat Hy nie gekom het om te vernietig nie, maar om te vervul.¹

1 Devanandan, Called to witness, p.163. Hier kom 'n nuwe eskatologiese standpunt na vore wat gebaseer is op die standpunt van die gerealiseerde eskatologie van Dodd. Dit kan die beste tuisgebring word onder wat Jeremias noem „sich realisierende Eschatologie”, vgl. Van der Walt, T. Die koninkryk van God - naby! Doktorale proefskrif, Kampen, J.H. Kok. N.V., 1962, p.6-8 Vgl. ook Löffler, P. red. Secular man and Christian Mission. Geneva, WCC, 1968, p.19 waar Thomas aansluit by Devanandan.

Devanandan sê dat daar Christelike waarhede gevind word onder die heidene hoewel dié waarhede dan losgemaak is van hulle oorspronklike wortels. Die heersende filosofiese en religieuse konsepte onder die heidense religies moet deur die Christelike godsdiens in diens geneem word as instrumente vir die verkondiging van die Evangelie. Daar moet egter ontleding van die oorspronklike inhoud plaasvind en 'n vulling met 'n nuwe Christelike inhoud.¹

Die kosmiese omvang van die sending soos Devanandan dit verstaan, kan die beste saamgevat word in die volgende woorde: „Thus our evangelistic witness, which is at the same time, and for all times, a cosmic process, a divine activity, a historic reality and a 'people's movement', is missionary in origin and intention, and congregational in purpose and design - a going forth and a gathering in.”²

4.1.4.2 M.M. Thomas.

Thomas beweer in sy referaat „Die Herausforderung an die Kirchen in den jungen afrikanischen und asiatischen Nationen” dat die politieke revolusie wat voltrek word dwarsdeur die liggaam en siel en gees van die volke trek. Dis iets anders as veranderinge wat in die verlede plaasgevind het.³

1 Devanandan, Called to Witness, p.161-162.

2 Ibid., p.156.

3 Thomas, M.M. Die Herausforderung an die Kirchen in den jungen afrikanischen und asiatischen Nationen. In Neu Delhi Dokumente, Herausgegeben von F. Lüpsen. Witten, Luther-Verlag, 1962, p.438.

Nie net die kerk in Afrika en Asië word geraak deur hierdie revolusie nie, maar die ganse ekumeniese kerk. Weer eens sê hy dat die kerk in 'n groot mate verantwoordelik is vir die revolusie deurdat die Evangelie wat dit gebring het, ontwaking laat kom het en wegbreking van tradisionele knegskap.¹ Nou, terwyl hierdie revolusie egter aan die voltrek is, hou die kerk homself terug daarvan om saam met die volke te worstel.²

Die ekumeniese beweging het drie belangrike herontdekkings vir die Chistendom meegebring, sê Thomas. Ten eerste moet opnuut besef word dat die Evangelie nie vereenselwig mag word met een of ander kultuur, politieke stelsel, sosiale ideologie of moralistiese beweging nie. As die kerk hierdie insig het, kan dit positief staan teenoor die vernuwing wat in die volke plaasvind. In die tweede plek word die kosmiese omvang van die verlossing as 'n herontdekking gemaak. „Wêreld” beteken ten eerste die wêreld van persone, maar die wêreld is in die midde van die natuur, maatskappy en geskiedenis gestel en kan nie daarvan geskei word nie. Hy sluit baie nou aan by die gedagtes van kosmiese verlossing wat deur Sittler uitgespreek is, maar noem hier ook die universaliteit van die gerig.³ 'n Derde herleefde insig wat

1 Thomas, Die Herausforderung...p.441.

2 Ibid.

3 Ibid.,p.440-441: „Daher ist Christi Gericht und Erlösung 'sozial und kosmisch' und umschliesst in sich auch die Welt der Wissenschaft und Technik, der Politik, Gesellschaft und Kultur, der säkularen Ideologien und der Religionen. Die christliche Hoffnung, die durch die Auferstehung Christi verbürgt wird, ist, dass zuletzt 'alle Dinge' in ihm zusammengefasst werden.”

die ekumeniese beweging gebring het, is dat Christus nou in die wêreld aanwesig en werksaam is in 'n vaste voortgang in tweegesprek met mense en volke. So bekragtig Hy sy Koningsheerskappy deur die mag van sy wet en sy liefde. Die geskiedenis van sy heerskappy tussen sy opstanding en sy wederkoms sluit alle ander geskiedenis in. Daarom moet die kerk homself nie afsydig hou van die revolusies van ons tyd nie, maar daarin die beloftes en die gerig van Christus raaksien. Die kerk moet getuienis aflê vir sy ryk in afwagting van die dag van die voleinding.¹

Die revolusionêre bewegings in Afrika en Asië dra in hulleself die beloftes van 'n voller, ryker en mensliker lewe vir enkeling en maatskappy. Die volke van Afrika en Asië word al meer bewus van 'n dieper dimensie in menslike waardigheid en menslike vryheid. Thomas erken wel ook dat in die revolusie nog die kwade aanwesig kan wees. Evangelieverkondiging en menslikheid kan egter nie geskei word nie. Die kerk moet meewerk in die pogings om 'n meer menslike lewe in Afrika en Asië te bewerkstellig.²

Thomas het oor die meewerking van die kerk in die revolusie al skerper begin spreek. Daar moet duidelik gesien word dat Christus vir die nuwe woning wat opgerig word vir die nuwe gees in Afrika en Asië Homself bedien van Christene en Nie-Christene: „Der Gedänke, Christus wirke nur durch die Kirche und die Christen, ist töricht und

1 Thomas, Die Herausforderung... p.441.

2 Ibid., p.441-442.

unsinnig. Aber die Kirche und die Christen sind es, die in den Bestrebungen und Ereignissen unserer Zeit Christus erkennen können." Christene en heidene moet as egte bondgenote saamwerk om die doelstellinge van 'n egte menslike lewe te bereik.¹ Die kerk staan afsydig omdat hy Christus nie aan die werk sien in die revolusionêre veranderinge nie. Daar moet solidariteit wees tussen Christene en die ongelowiges. Die kerk moet dankbaar wees vir die revolusionêre bewegings.²

4.1.4.3 M. Takenaka.

Masao Takenaka sluit in sy referaat „Called to Service" nie direk aan by die kosmiese betekenis van Christus soos dit deur Sittler beklemtoon is nie, maar beklemtoon die „new humanity"³ met groot krag.⁴ Sekere aspekte van die werk van Christus in die geskiedenis vandag word tog duidelik deur hom in hierdie referaat genoem. Die kerk moet in die woeling van die wêreld en van die kerk self oë en ore hê vir wat Christus aan die uitwerk is te midde van die veranderende wêreld met die oog op herstel van die ware „humanity". Christelike diens beteken om deel te neem aan die werk van Christus in die wêreld. Die revolusionêre veranderinge is ge-

1 Thomas, Die Herausforderung... p.442.

2 Ibid., p.443-444.

3 Die woord „humanity" word by voorkeur gebruik omdat dit sowel mensheid as menslikheid beteken. Vgl. Honig, De Kosmische betekenis, p.18.

4 Takenaka, M. Called to service. ER, Vol. XIV, nr. 2, 1962, p.164. Later lê hy egter duidelik verband tussen die „new humanity" en die kosmiese betekenis van Christus. Vgl. Takenaka, M. Salvation in the Japanese context. IRM, Vol. LXI, Nr. 241, 1972, p.85.

leenthede wat deur die Heilige Gees geskep word.¹

Takenaka sê dat Jesus Christus na die wêreld gekom het om die gestalte van 'n dienskneg aan te neem om so die ware mensheid te herstel. Die kerk moet sy arbeid nie net tot die geestelike terrein beperk nie. Die woorde van die Magnificat wys vir hom duidelik dat ons met die volle persoonlikheid te make het.²

Deur die diens wat die kerk aan die mens lewer, word die ware mensheid („true humanity”) herstel.³ Takenaka sluit aan by Barth wat sê dat diens „Zeugendienst” moet wees.⁴ Die kerk kan nie vergenoegd wees met individuele liefdadigheid nie, maar dit moet sosiale geregtigheid bring. In die huidige bedeling moet menslike regte verseker word.⁵ Die diens moet deur die hele kerk verrig word.⁶

1 Takenaka, Called to service... p.165-167.

2 Ibid., p.169.

3 Ibid., p.169: „The Church manifests the Lordship of Christ over the world also by its humble service to the world. The Church's service is the making real in human life of Christ's own love for the world for the salvation of which he died, and thus it effects the restoration of man's true humanity as it was intended by God in the creation, according to the pattern of Christ who is himself the new Adam, the first-fruits of the new order. This is the true basis of Christian humanism.”

4 Ibid.

5 Ibid., p.170.

6 Ibid., p.173.

Die diakonia mag nie dien tot uitbreiding van die kerklike instituut nie. Dit hoef ook nie gepaard te gaan met woorde nie. Hierin sluit Takenaka weer aan by Hoekendijk.¹ Christus het die beslissende diakonia vervul om die „true humanity” te herstel op die aarde deurdat Hy die mag van sonde en dood oorwin het.²

Die standpunt van Takenaka kom daarop neer dat Christus gesterf het vir die saligheid van die mense op aarde. Deur die diakonia word die saligheid nou verwerklik in hierdie bedeling. So kom die „true humanity” soos dit deur God met die skepping bedoel is, tot stand. Hoewel dit in ag geneem moet word dat Takenaka hier oor die diens van die kerk, die diakonia, gespreek het en dat die verkondiging van die Woord nie in die eerste plek raakgesien moet word nie, is dit tog duidelik dat die diakonia beklemtoon word ten koste van die Woord. In dié diens moet volgens Hoekendijk 'n gebaarspel van die verlossing gesien word sonder dat dit deur die Woord vergesel word. So kom die ware mensheid en ware menslikheid tot stand. Maar volgens die Skrif kom die nuwe mens juis tot stand deur die innerlike vernuwing en nie deur uitwendige diens nie. Eers na die innerlike vernuwing werk dit uit na buite, (Ef.4:20 e.v.). Eers nadat die Woord verkondig is en daar innerlike vernuwing gekom het, kom die vernuwing in die uiterlike. Die innerlike ver-

1 Takenaka, Called to service...p.173: „We need a 'pantomime of salvation' to use Professor Hoekendijk's term. In this sense we can say service in itself is a signpost to the redemptive act of Jesus Christ without any accompanying spoken words.”

2 Ibid.,p.176.

andering deur die Woord bewerk die uiterlike verandering en ware mensheid en menslikheid.

4.1.4.4 Verdere aansluitende gedagtes by die kosmiese betekenis van Christus wat te Nu Delhi uitgespreek is.

In die openingsrede sê Noth dat die woord „wêreld” in die tema van Nu Delhi se algemene vergadering: „Jesus Christus, die Lig van die wêreld”, in sy wydste betekenis geneem moet word.¹ Daar is ook ander lig in die wêreld, nl. van dié wat deur diep nadenke God gesoek het.²

Die belangrikheid van die aansluiting van ander Oosters-Ortodokse Kerke is verder te Nu Delhi onderstreep deurdat Nissiotis 'n referaat gelewer het oor die getuienis en die diens van die kerke t.o.v. die een ongedeelde kerk. Hy stel dit telkens dat die Oosters-Ortodokse Kerke die spil wil wees waaróm die nuwe ekumeniese eenheid tot stand moet kom. Verder beklemtoon hy die lewe en die bestaan van die kerk as uiting van eenheid teenoor die leer en die konfessies waardeur eenheid bereik of gedemonstreer word. Die kosmies-Christologiese visie van redding word vir hom ook soos vir Sittler in Kol.1:15-20 uitgedruk. Die kosmiese visie van redding word gekonkretiseer in die moment dat God Christus gegee het om die Hoof van sy kerk te wees, maar ook in die voortgang van die kerk en in elke Christelike

1 Noth, G. Jesus Christ, the Light of the World. ER, Vol.XIV, nr. 2, p.141 en 153.

2 Noth, op.cit., p.144.

gemeenskap en gemeente.¹

- 1 Nissiotis, N. The witness and the service of Eastern Orthodoxy to the one undivided Church. ER, Vol.XIV, nr.2, p.192-202. Op p. 193-194 sê hy: „This unity is expressed in distinctive and unshakable historical forms and inspires that regenerating life-process which will incorporate the whole world into one (Colossians 1,15;20). The cosmic christological vision of the economy of salvation in this biblical passage reaches its climax with the v. 18 'and he is the Head of the Body, the Church' reminding us of the text Eph.1,22; 'and (he) gave him to be the head over all things to the Church which is his Body, the fullness of him that filleth all in all.' Thus this cosmic vision of salvation does not remain a theoretical, contemplative or eschatological vision. Through the concrete act of God at a certain moment in this (our) time ('he gave him to be the Head of the Body') everything is decided and realized in this historical Church in which and out of which we live in this world, on this earth. It is therefore at this moment of 'He gave' and at every Church moment that this whole cosmic, universal vision is concretized in and for every christian community and congregation, which has to grasp its existence as part of an undivided whole, as being unavoidably rooted therein. Therefore we can say that the unity of the Church on the day of Pentecost reveals the mystery of the act of the Creation of the whole world out of union, through union and for Communion."

Die lekerapport toon baie duidelik die invloed van Sittler se rede. Hulle stel dat dit in 'n groot mate deur hulle bediening is, d.w.s. deur die bediening van die „leke“, dat Christus die kosmiese dimensie van sy oorwinning aan die kruis manifesteer.¹ Die volk van God moet homself ondersoek in die lig van God se kosmiese verlossing. 'n Besondere kenmerk van die lekerapport is die pleit wat daar gevoer word vir die incognito Christene. Christus Self is alreeds incognito teenwoordig in die strukture en magsisteme waarin die Christene ook moet leef. Hy is dus nie 'n gevangene in die geïnstitueerde kerke nie. Christus werk deur Christene en Nie-Christene. Daar is solidariteit tussen Christene en Nie-Christene in hulle opstand teen God, maar ook solidariteit wanneer albei groepe gebruik word deur Christus om versoening uit te werk. Dit is meer dikwels dat die „leke“ incognito Christene sal bly en so hulle werk sal vervul in die daaglikse lewe saam met Nie-Christene. Nie-Christene kan dan skielik tot die besef kom dat die lig van Christus weerkwaats word in die lewe van die Christene.²

Ook hier is dit duidelik dat die Woord t.o.v. die daad in die skadu te staan kom. Om as nieherkende Christen saam met ander te leef, sonder dat die Woord bewustelik verkondig word, beteken ongehoorsaamheid aan Jesus Christus wat beveel het

- 1 Von Bismarck, K. e.a. The Laity: The Church in the World. ER, Vol.XIV, nr.2, p.205.
- 2 Ibid.,p.205-206. Incognito beteken hier onbekendheid vir ander dat 'n mens 'n Christen is.

dat die Evangelie verkondig moet word en wat pri-
mêr deur die Woord die redding tot stand wil bring.

Verskeie ander gedagtes wat te Nu Delhi uit-
gespreek is, hou verband met die kosmiese betekenis
van Christus. Leslie Newbiggin waarsku teen die
gedagte dat sentripetale sending (soos deur die
Oosters-Ortodokse Kerke voorgestaan, M.A.K.) vol-
doende kan wees en lê klem op die gaan na die
wêreld.¹ Visser 't Hooft het teen 'n gees wat
aan die opkom was om die kring van die eenheid van
kerke wyer te trek as die Christelike kerke ge-
protesteer, omdat daar in die Naam van Jesus
Christus alleen redding is. Hy roep die kerk tot
getuienis teenoor die owerhede en magte. Die
kerk moet die patroon van die vleeswording volg en
ook diep indring in die lewe van die mensheid en
so solidariteit betoon met die mensheid.² Uit
die boodskap van die algemene vergadering te Nu
Delhi aan die kerke blyk dat in die moontlikhede
wat daar vandag oopgaan vir die mens om beter te
kan bestaan, die werk van God gesien word.
Christus is die kerk voor in sy werk wat Hy doen
onder alle mense. Teenoor die stemme wat opge-
gaan het om die diens bo die Woord te beklemtoon,
word hier nog gesê dat daar geen groter diens is
as om die Woord te verkondig nie. Daar is geen
beter getuienis vir die Evangelie as 'n lewe in
diens geoffer nie. Sterk standpunt word ingeneem
teen ongeregtigheid en die kerk word opgeroep om

1 Newbiggin, L. The missionary dimension of the
Ecumenical Movement. ER, Vol. XIV, nr. 2, p. 211-
212.

2 Visser 't Hooft, W.A. The calling of the WCC.
ER, Vol. XIV, nr. 2., p. 224-225.

vrede en vryheid te bevorder. Dis die dringendste taak vir die kerk.¹

4.2 Bydraes uit ander oorde vir die vorming van 'n fondament vir die ekumeniese sendingteologie.

In die ekumeniese diskussies is dit baie duidelik dat daar vanuit drie ander rigtings groot invloed uitgeoefen is op die sendingteologie. Dit het geskied deur die gedagte van „die einde van die religie” wat sterk invloed uitgeoefen het, ook deur die radikale teoloë veral van Amerika en deur die oorname van Marxistiese gedagtes. Van al drie kante het daar ook die klem gekom op die mens in plaas van op God. Uit al drie rigtings is die betrokkenheid in die geskiedenis as van die allergrootste belang voorgehou. Ten opsigte van die Woord het daar ook by al drie die navolging van die ontmytologiseringsgedagtes posgevat en is dit selfs ook verder gevoer of is die Woord radikaal verwerp. Die nuwe missio Dei-gedagtes en die kosmiese betekenis van Christus is van hierdie kant af deur 'n ander benadering versterk.

4.2.1 „Die einde van die religie.”

Vir Barth was religie die poging van die mens om homself in verhouding tot God, tot die genade van God of tot die saligheid te stel. Religie is die poging van die mens om self te verdien, om

1 WRK. Message of the assembly to the Churches. ER, Vol. XIV, nr.2, p.227-228.

homself te red. Daarom het Barth dié religie kragtig afgewys. Dit het sowel die heidense religies, wat uitloop op outosoteria, as die Fariseïstiese houding in die Christendom gegeld. Ware religie word egter nie hiermee ook deur Barth afgewys nie. Ware religie is daar waar die openbaring van God slegs dankbaar ontvang word en daar die antwoord is op die groot genade van God. Valse religie is opheffing van openbaring en openbaring is weer opheffing van religie. Wanneer openbaring religie ophef, beteken dit nie net dat die religie vernietig word nie, maar eintlik dat die religie omhooggehef word, verhoog word, om so tot ware religie te word.

Bonhoeffer sluit aan by Barth as hy praat van die einde van die religie. Hy stem egter nie heeltemal saam met Barth nie, veral omdat Barth se opvatting nog altyd ruimte laat vir skeiding tussen die sekulêre en die heilige.¹

Hoewel Bonhoeffer nie 'n definisie gee van wat hy met religie bedoel nie, is dit tog duidelik wat hy bestry as hy praat van die einde van die religie. Weiland onderskei sekere elemente wat in Bonhoeffer se religiebegrip voorkom.²

Bonhoeffer skryf baie van die mondige mens. In 'n beplanning van 'n boek wat hy wou skryf, het

1 Vgl. Hallencreutz, C.F. New approaches to men of other faiths. Geneve, WCC, 1970, p.65.

2 Vgl. Weiland, J.S. Het einde van de religie: Verder op het spoor van Bonhoeffer. Baarn, Het Wereldvenster, 1970, p.117-122.

hy gesê: „De mondig geworden mens heeft geen religie. 'God' als werkhypothese, als stoplap bij ons falen is overbodig geworden...”¹ Tot ongeveer met die dertiende eeu het die kerk die wêreldvooruitgang beheers. Van toe af het die sekularisasieproses ingetree. Omdat die kerk nie genoeg daarmee geneem het dat die wêreld sonder die kerk sy probleme oplos nie, het die wêreld homself al meer gereken in die kamp van die Anti-Christelike magte. Vir sekere grenssituasies of laaste vrae het die wêreld egter geen antwoord gehad nie, bv. vir die dood. Hierdie grenssituasies het die kerk nou so bly hanteer dat hulle die mense die vreugde in die gesekulariseerde lewe ontnem het.²

Die religie het so die vryheid van die mens beperk, maar in die twintigste eeu, sê Bonhoeffer, is die tyd van die religie verby. Daarmee bedoel hy dat die tyd dat 'n mens alles vir mense kon sê met teologiese of vrome woorde verby is en ook dat die tyd van konsentrasie op die innerlike en die gewete van die mens verby is.³

Die wyse waarop Bonhoeffer religie verwerp, word ook duidelik uit die brief wat hy skryf op 30 April 1944. Hier sê hy: „Heel de Christelijke verkondiging en theologie is negentien eeuwen lang uitgegaan van het 'religieuze a-priori'”

- 1 Bonhoeffer, D. Verzet en overgave. Amsterdam, W. ten Have, 1968, p.147 (Vertaling deur J.G.A. Tielens.)
- 2 Ibid., p.123-124. Vgl. Benktson, Christus und die Religion, p.56.
- 3 Bonhoeffer, op.cit., p.104.

van de mens. 'Christendom' is altijd een vorm (misschien de juiste vorm) van 'religie' geweest."¹ Hier bestry Bonhoeffer volgens Weiland natuurlike religie.² Dit is egter duidelik dat hy nog teruggaan tot agter die natuurlike religie en selfs so iets as wat Bavinck die religieuse besef noem, afwys. Alle bouwerk op hierdie religieuse a priori word egter ook afgewys. Daarom is die teologie van die afgelope negentien eeue 'n groot vergissing.³ Wat die teologie gegee het in die negentien eeue is religie.

Teenoor die inhoud wat die teologie aan die Bybelse terme gegee het, waardeur dit religie geword het, wil Bonhoeffer 'n wêreldse betekenis gee aan begrippe soos boete, geloof, regverdiging, wedergeboorte en heiliging.⁴ Hy verwerp nie die Bybel nie, maar die inhoud wat op grond van die religieuse a priori aan die begrippe gegee is. Bonhoeffer wil dus die Evangelie ontledig van die gedagte-inhoud wat deur die eeue in die begrippe gelê is.

Alles wat metafisies en individueel is, moet verwerp word. Dit is die aarde en die ander mense wat van belang is. Die geregtigheid en die koninkryk van God op die aarde is die middelpunt van alles.⁵ Van God sê Bonhoeffer dat die God wat met ons is die God is wat ons verlaat.⁶ Hiermee

1 Bonhoeffer, op.cit., p.104.

2 Weiland, Het einde... p.161-163.

3 Vgl. Weiland, Het einde ... p.122.

4 Bonhoeffer, op.cit., p.107.

5 Ibid., p.106-107.

6 Ibid., p.137.

bedoel hy dat ons ons lyde moet aanvaar en dat die mens in die aanvaarding van sy lyde voor God staan. Dan is God hier aanwesig en nie 'n metafisiese werklikheid wat as werkhipotese ingeroep word t.o.v. die laaste vrae wat nog nie deur sekularisasie beantwoord is nie. Te midde van die lewe is God transendent. Die kerk het ook nie te make met die laaste vrae nie, maar moet midde in die lewe staan, in die wêreld.¹ Ons ontmoet God in ons naaste. Transendent beteken om van onself bevry te wees en vir ander te leef. So is Christus transendent.² Die kerk is eers kerk as dit kerk vir ander is. Daarom moet die kerk homself dienend en helpend bemoei met alle wêreldlike take.³

Bonhoeffer voel hom meer tuis om van God te praat by hulle wat nie in die tradisionele lyn van die Christendom oor God praat nie. Die metafisiese Godsbegrip wat deur die eeue gehanteer is, hinder hom.⁴ Hy maak ook reeds 'n stap vooruit na die anonieme Christen wanneer hy 'n groot probleem sien opkom i.v.m. met die Lutherse onderskeiding tussen fides reflexa en fides directa. Dit spreek van die onbewuste Christen.⁵

Die radikale teoloë beroep hulle benewens Nietzsche en Kierkegaard ook veral op Bonhoeffer

1 Bonhoeffer, op.cit., p.106.

2 Ibid.,p.148, vgl. Benktson, Christus und... p.48.

3 Bonhoeffer, op.cit., p.149.

4 Ibid.,p.108.

5 Ibid.,p.144. Vgl. Weiland, Het einde...p.155-158.

vir hulle „God is dood“-teologie. Vir Bonhoeffer moet die verkeerde Godsbeeld sterwe, nl. die sterke God op Wie 'n mens jou in nood kan beroep. Daar-die God is dood. Ons moet sonder Hom lewe. Maar die God met Wie ons moet lewe, is die lydende God, Jesus Christus. Die God wat ons laat lewe in die wêreld sonder die werkhypotese God is die God voor Wie se aangesig ons staan. Volgens Bonhoeffer is dit so dat die Bybel ons alleen verwys na die lydende God as die God wat kan help.¹

Voor die waarde van die lyde van Christus verdwyn sy opstanding en oorwinning vir Bonhoeffer in die skadu. Dit moet nie alleen sielkundig verklaar word uit die feit dat Bonhoeffer in die gevangenis gesit het toe hy sy briewe geskryf het nie, maar ook uit die feit dat hy nog verder wil gaan met ontmitologisering as Bultmann. Die Nuwe Testament is nie 'n mitologiese inkleding van 'n algemene waarheid nie, maar die mitologie is self die inhoud van die Nuwe Testament. Die opstanding is vir hom mitologie.² Ook die gelowige moet nie sy hoop vestig op die opstanding nie, maar moet in hierdie lewe soos Christus 'n lewe vir ander lewe.³

Bonhoeffer se standpunt oor die einde van die religie moet nie net verklaar word uit wat hy sê van sekularisasie, die mondige mens en die religieuse a priori nie. Dit moet ook verklaar word vanuit die situasie waarin hy hom bevind het.

1 Bonhoeffer, op.cit., p.137-138.

2 Ibid., p.126.

3 Ibid., p.129.

Uit alles blyk dat die lyde van die mens juis die mens vir hom in die sentrum van die aandag gebring het. Negentien eeue het die kerk hom vergis in religie. Maar waarom? - Omdat die kerk hier in 'n groot mate besig was met God wat volgens Bonhoeffer dan as 'n metafisiese werklikheid buite hierdie wêreld is. Die aandag was dus nie op die bestaan vir ander nie. Deur die lyde is die kerk se aandag verplaas van God af na die mens. Om dieselfde rede word die kerk se houding teenoor sekularisasie afgekeur. In die tronk was die lyde van die mens daagliks onder Bonhoeffer se aandag en boonop het hy dikwels die barstende bomme gehoor en gesien hoedat die rook die lug verduister. So het hy die kerk-vir-ander en Christus-vir-ander en die mens-vir-ander begin beklemtoon en was hy nie in staat om ook die ander duidelike lyn in die Skrif raak te sien nie, nl. dat volgens Joh. 17:4 Christus-vir-God gekom het en dat ook dwarsdeur die Skrif die mens-vir-God en die kerk-vir-God beklemtoon word nie.

Die invloed van Bonhoeffer op die ekumeniese sendingteologie was geweldig groot. Hallencreutz sê: „His definition of the 'world come of age' as well as his emphasis on Christian involvement has been expounded as the basis for Christian action in a revolutionary era.”¹ Hy het gesê dat die kerk alleen kerk is as dit vir ander kerk is. Die rapport wat grootliks bepalend was vir die rigting wat Uppsala opgegaan het, dra die naam: „The Church for Others,” - 'n duidelike weer-

1 Hallencreutz, New Approaches...p.65.

spieëling van Bonhoeffer se invloed op die opstellers.

Veral via Hoekendijk het die begrip „einde van die religie" kragtig in die ekumeniese sending-teologie deurgewerk. Soos Bonhoeffer, sê Hoekendijk dat daar met die twintigste eeu reeds 'n nuwe orde gekom het. Die einde van die religie het reeds gekom in die sin dat deur die sekularisasieproses alles gesekulariseer is en daar nie meer skeiding is tussen profaan en heilig nie. Christus is in die wêreld besig en daar moet nie meer metafisies gedink word nie. Om van religie te praat, is om 'n anachronisme te noem. Dis nou 'n saak van „mission beyond religion". Die mikpunt van sending is sjaloom en sjaloom is 'n „social happening".¹ Sjaloom is vir Hoekendijk nie iets wat eindtydlik verwesenlik sal word nie, maar in die loop van die geskiedenis. Dis die groot inkonsekwensie van Hoekendijk en ander saam met hom dat hulle die direkte missio Dei so beklemtoon en van die gedagte van Vicedom praat asof God aan sy „grondpersoneel" alles oorlaat, terwyl hulle self dan ook maar weer die mens, die kerk, roep om die sjaloom te kom bewerk op die spanningspunte. Die taak van die mens word t.o.v. hierdie terreine so beklemtoon dat Christus hoogstens as die inisieerder van die situasie wat sjaloom moet bewerk, gesien word, maar die mens as realiseerder daarvan. Daarom word die mens selfs geroep om met geweld in te gryp.

1 Hoekendijk, J.C. Notes on the Meaning of Mission(ary). In Wieser, T. red. Planning for Mission. New York, The U.S. Conference for the WCC, 1966, p.43.

Tillich het religie gesien as 'n wettisisme waarvan die mens verlos moet word. Hy het in sy prediking oor Mat. 11:25-30 daarop gewys hoe 'n las religie kan wees. Nie religie op sigself moet verwerp word nie, maar die religie wat homself verhef tot wet. Wanneer religie so voorkom, is dit 'n poging om die oneindige te beperk. Dan wil die mens selfs oor God beskik, terwyl nie gesien word dat die verhouding tot God juis inhou dat Hy nie gesien kan word nie, nie besit kan word nie en nie deurgrond kan word nie.

Net soos Bonhoeffer verwerp ook Tillich nie die Bybel nie. Daar kan 'n ware religie wees en dit is volgens Tillich wat die Bybel bied. Die mens moet egter geen teenprestasie lewer nie en net oop wees en aanneem wat vir hom gegee word. Wat vir hom gegee word is die nuwe syn, die syn van liefde en geregtigheid en waarheid soos dit in Jesus gesien word, in Hom Wie se juk sag en Wie se las lig is. Die ware religie wys die religiebegrip van die filosofie af.¹

1 Benktson, Christus und... p.98-106.

4.2.2 Die Radikale teoloë.

Dit sou verkeerd wees om die radikale teoloë en die ekumeniese sendingdiskussies in een span van jukgenote te plaas. Trouens, daar is 'n duidelike spanning tussen die twee groepe, veral tussen die Amerikaanse radikale teoloë Hamilton en Altizer en die teoloë wat in die ekumeniese sendingdiskussies betrokke is.¹ Tog moet hulle hier genoem word om twee redes. Ten eerste wil hulle, veral Hamilton,² ten nouste aansluit by Bonhoeffer en wel by laasgenoemde se houding t.o.v. sekularisasie. Ten tweede vind 'n mens by hulle ook die onbeteuelde humanisme.³

Oor die wese van hulle teologie sal hier nie diep ingegaan word nie. Dit is genoeg om te sê dat daar sowat tien skakeringe kan wees onder hulle.⁴ Hamilton en Altizer verskil egter van Bonhoeffer in die sin dat hulle nie net 'n verkeerde Godsbeeld wil verwerp nie, maar dat God vir hulle nie anders bestaan as in Christus nie. Hamilton en Altizer spreek glad nie meer van die transendente God nie. Bonhoeffer spreek van ware transendensie sonder 'n metafisiese Godsbeeld.

Die God is dood-teologie en die literatuur van Dostojewski laat ons die diep kreet hoor van die

- 1 Vgl. Rothuizen, G.Th. Eleanor Rigby of de dood van God. Kampen, J.H. Kok N.V., 1967, p.4.
- 2 Vgl. Altizer, T.J.J. en Hamilton, W. Radicale Theologie en de dood van God. Utrecht, Ambo-uitgeverij N.V., 1966, p.137 e.v.
- 3 Vgl. Rothuizen, op.cit., p.14.
- 4 Vgl. Altizer en Hamilton, op.cit., p.8-9.

die mens wat die Woord van God losgelaat het, soos Rothuizen en Hamilton toon,¹ of wat selfs die Woord nie in sy volheid wil ken en wil aanneem nie. Hulle wil die sin van die lewe verstaan deur in die lewe self te delf en met die denke diep deur te dring sonder om die lig van die Woord te aanvaar. Daarom kan ook eerder van God is dood-filosowe gepraat word as van teoloë. Hulle kan die sin van die lewe nie vind nie, omdat hulle nie die Woord as rigsnoer neem nie. Hulle kan God ook nie vind nie, omdat hulle Hom nie in sy Woord wil vind nie.

Barth het gesê dat religie opheffing van openbaring is en openbaring opheffing van religie. By hierdie teoloë sien ons dit duidelik. Weens die feit dat hulle openbaring verwerp, kom hulle tot religie. Hulle religie bestaan in wag en werk.²

Die radikale teoloë het baie inspirasie van Bonhoeffer ontvang, maar Bonhoeffer was nie 'n God is dood-teoloog nie. Deur die denke het Nietszche, wat gesê het God is dood, tot krank-sinnigheid geraak. Deur die denke sonder die Woord as rigsnoer en as rots waarby die mens uit die verwardheid van sy eie denke telkens weer vastigheid kan vind, het Dostojewski ook byna kranksinnig geword, maar hy kon weer rus vind deur

1 Vgl. Hamilton, W. Donderdagskind. In Altizer en Hamilton, op.cit., p.107 e.v. en Rothuizen, op.cit., p.18-21.

2 Vgl. Hamilton, W. De hedendaagse 'God is dood'-theologie. In Altizer en Hamilton, op.cit., p.62-67.

die openbaring van God aan te gryp.¹ Job het ook uitgeroep dat hy God nêrens vind nie² en het eers weer rus gevind na die openbaring van God aan hom.³ Ondanks die kalmte wat Bonhoeffer uitgestraal het, getuig sy briewe dat hy verward begin raak het. Waarom? - Omdat hy die Bybel ontledig het van die inhoud wat dit altyd vir hom gehad het en toe tydsaam 'n nuwe inhoud moes gee.⁴ Maar toe het hy intussen slegs onsekerheid gehad. Die eensaamheid van die radikale teoloë is groot, want hulle het God nóg gode en slegs 'n waanbeeld van Christus.

Barth se woorde in „How I changed my mind” was profeties t.o.v. hierdie radikale teoloë. Hy sê dat hy self nooit religie as die voorwerp van sy denke het nie, maar altyd die Woord van God. Sy Amerikaanse vriende sal vind dat hy hier nooit sal verander nie. Hoe het hulle nie juis a.g.v. die feit dat die Woord nie hulle enigste maatstaf gebly het nie, verval nie!

Hierdie teologie is van belang omdat hier tog ondanks al die verskil die humanisme so sterk spreek, omdat die kerkgedagte nou aansluit by Bonhoeffer se kerkgedagte en veral omdat dit duidelik word dat oor die ganse wêreld, selfs vanuit mekaar weersprekende teologiese strominge, daar tog die gemeenskaplike faktore kom van die mens wat God verdring en die verminderde krag van die Woord.

1 Vgl. Hamilton, W. Verbannen uit het land van de eenheid. In Altizer en Hamilton, op.cit., p.102.

2 Job 23:3,8,9.

3 Job 38:1 e.v.

4 Vgl. veral Bonhoeffer, op.cit., p.136.

4.2.3 Kommunisties-humanistiese fundamente- stene.

Die bewering word dikwels gemaak dat die kommunisme 'n groot invloed het op die WRK. Verskillende argumente word hiervoor aangevoer. Sommige verwys na die Russies-Ortodokse kerk as slegs 'n pop van die Kommunistiese Party wat net doen wat die party beger. Ander verwys na die moontlikheid van kommunistiese agente wat op die vaste personeel van die WRK dien.¹ Die algemene neiging tot gewelddadige revolusie stem nie alleen ooreen met metodes van die kommuniste nie, maar is in 1966 op die konferensie vir Kerk en Maatskappy in Geneve ook deur Shaull bepleit op die model wat in Latyns-Amerika gevolg word onder invloed van die kommuniste. Tödt meen dat in die revolusie-teologie 'n poging aangewend word om 'n verbinding te lê tussen Marxisme en die Christelike godsdiens.² Die verwerping van die gevestigde maatskappy is iets wat hartstogtelik deur Marcuse bepleit word.³ In 1966 is ewe-eens die oog op Sjina gerig deur verteenwoordigers van die sogenaamde Derde Wêreld.⁴ In die opstelling van geskifte vir die PBR word van die hulp van selferkende kommuniste gebruik gemaak.⁵

Al hierdie aanduidings is reeds genoeg om die noue verbintenis met die kommunistiese ideaal te

-
- 1 Opmerkings van personeel self teenoor skrywer.
 - 2 Vgl. Hf. 6, p. 295 e.v.
 - 3 Marcuse, H. Essay on liberation, London, The Penguin Press, 1969, bl. 6,9,25.
 - 4 WRK. World Conference for Church and Society. Geneva, WCC, 1967, p.19-20.
 - 5 Vgl. die geskrif „Namibia“.

bevestig, maar dit kan ook nog op 'n ander wyse aangetoon word.

Die ooreenkoms tussen die begeerte van die ekumeniese sendingteologie en die Marxistiese ideaal is dikwels baie duideliker as tussen dié teologie en die weg wat in die voltooiing van die koninkryk van God bestaan. Dit blyk baie duidelik uit die wyse waarop die tema waaronder te Uppsala vergader is, gehanteer is. Hierdie tema is geneem uit Openbaring 21:5 en is die bekende woorde: „Kyk, Ek maak alles nuut.” Hierdie woorde word in die voorbereidingswerk en in die algemene vergadering te Uppsala gebruik net in hulle sekondêre betekenis, maar nie in hulle primêre betekenis nie. In sy kommentaar oor hierdie woorde sê Leon Morris die volgende: „I make all things new (cf. Is. lxv. 17) of course refers primarily to the final renewing at the End. But the present tense is used and it is worth reflecting that God continually makes things new here and now...)¹ In die vernuwing wat die WRK voor oë het en ook die „new humanity” kom alleen die historiese proses te voorskyn. Van die wederkoms van Christus en van die katastrofe wat die volle vernuwing voorafgaan, word nie melding gemaak nie. Ook van die gerig wat kom oor die sonde word nie gepraat in die sin van 'n finale oordeel nie. In die ekumeniese sendingdiskussies gaan dit primêr om 'n historiese proses wat voltrek word, waarin God se teenwoordigheid wel erken word in sy missio Def, maar waarin die appél op die kerk

1 Morris, L. The Revelation of St. John. London, The Tyndale Press, 1969, p.245.

om in die vernuwning mee te gaan tog so sterk is dat dit baie meer die kleur vertoon dat die mens besig is om die aarde te vernuwe as dat dit uiteindelik die daad van God sal wees ondanks die sondige mens.

In plaas van die koninkryk van God word iets soortgelyks bepleit as wat die Marxiste beoog. Kraan sê dat Marx geprofeteer het van 'n Godsryk sonder God.¹ Ondanks sulke vroomklinkende uitsprake soos die van Van den Heuvel wat sê dat die WRK nie die koms van die koninkryk wil bevorder nie, want God doen dit Self om sy koninkryk te laat kom,² blyk dit tog duidelik dat die kerk baie sterker geroep word tot deelname in humaniseringsprogramme as wat dit geroep word om met die Woord sending te gaan doen. Vrymaking is eerder vrymaking van menslike verknegting of onderdrukking en vrymaking van die sonde word byna nie genoem nie. Oor die sonde kan die toorn van die SK van die WRK nog ontvlam as dit gaan oor duiwelbesetenheid wat rassisme tot gevolg het,³ maar van die sonde van ongeloof teen God en van die aantasting van sy heiligheid deur die valse gode van die mens en die valse godsdienste van die heidene word nie melding gemaak nie.

-
- 1 Kraan, K.J. Marx. In Denkers van deze tijd. Franeker, Wever, 1957, p.65.
 - 2 Vgl. Van den Heuvel, A.H. Two views. Geneva, WCC., 1971, (Ongepubliseerd), p.4.
 - 3 Vgl. Central Committee of the WCC. Minutes and Reports of the Twenty-Third Meeting. Geneva, WCC., 1969, p.277.

Dat die WRK veral in sy keuse van humanisering as die doel van sending in 'n groot mate op dieselfde basis as die Marxisme te staan gekom het, moet nie soseer toegeskryf word aan kommunistiese indringing in die teoloëkring nie as wel uit die invloede wat vanuit Asië en Afrika en Latyns-Amerika op die ekumeniese beweging inwerk. In die ontwaking van die volke het die kommunisme dikwels 'n stukrag geword vir revolusionêre veranderinge. Dit het ook voortdurend die Weste as onderdrukker voorgehou. Baie groter ywer vir humanisering het geleef as vir die vergroting van die invloed van die Evangelie. Hierdie humaniseringsprogram is so beklemtoon dat dit ook maklik die hoofmotief kon word by 'n ekumeniese beweging wat homself skuldbelaai gevoel het.

Die koninkryk wat in die ekumeniese beweging nagejaag word, is 'n koninkryk wat baie meer ooreenstemming vertoon met die koninkryk wat Marx begeer het as met die koninkryk van die hemele. Dit is ook duidelik uit die begrip sjaloom wat net in sy horisontale betekenis van 'n „social happening" gesien word. Dit blyk ook verder uit die voorkeur vir strukturele bekering teenoor individuele bekering en daaruit dat bekering 'n regte gerigtheid op mense veronderstel, sowel as uit die feit dat versoening meer klem ontvang tussen mense en nie tussen God en mense nie. Verder word daar met 'n solidariteitsbegrip geopeer wat die solidariteit van alle mense kragtens die skepping beklemtoon, terwyl die solidariteit

wat deur die geloof ontstaan, byna nooit ter sprake kom nie. Baie word gesê oor die eenheid wat in die „new humanity” tot stand sal kom, maar dat daar uiteindelik 'n radikale skeiding sal kom tussen die uitverkorenes en die ongelowiges, word nie gemeld nie.

Wanneer Kraan die Marxisme beskryf as 'n gesekulariseerde heilsproses,¹ kan die beskrywing ook negentig persent toegepas word op die heil wat in ekumeniese kringe nagejaag word en op die wyse waarop dit gedoen word.

4.3 'n Poging om die nuwe basis vir sendingteologie en sending te omllyn.

Missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus is ongetwyfeld twee begrippe wat die ekumeniese sendingteologie tipeer en wat sodoende ook uiteindelik 'n uitwerking het in die sendingpraktijk. Hierin is Honig se siening reg. Versoening, die „new humanity”, die interpretasie van die geskiedenis deur die kerk en God wat werk in die geskiedenis, is hierby nie afsonderlike begrippe nie, maar moet as onderdele van óf die missio Dei óf die kosmiese betekenis van Christus gesien word. Verder is dit so dat missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus twee begrippe is wat mekaar grootliks dek, maar tog nie in mekaar opgaan nie. Missio Dei wil veral die direkte werksaamheid van God in die wêreld beklemtoon. Die kosmiese betekenis van Christus wil veral die universaliteit van die

1 Kraan, K.J. Marxisme. In CE., Vol. 4, p.603.

heil in Christus beklemtoon.

Missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus is die hoofbestanddele van die ekumeniese sendingteologie. In die besondere siening van versoening, „new humanity”, interpretasie van die geskiedenis en van God wat werk in die geskiedenis as kenmerkende onderdele teen die agtergrond van hierdie twee omvattende begrippe, kan verder kenmerke van dié teologie gesien word.

Maar tog is dit nie die belangrikste nie!

Wat belangriker is om hierdie nuwe teologie te kan verstaan, is om te weet wat nie meer as kenmerke genoem kan word nie, wat as bestanddeel aan die verdwyn is. Dit is immers so dat missio Dei reeds tevore as 'n uiters belangrike sendingbeginsel gegeld het. Net so is die kosmiese betekenis van Christus nie iets nuuts nie, al is dit tevore met ander woorde beskryf. In Skriftuurlike taal is duidelik tevore gesê dat die genade vir die ganse wêreld is, dat die Seun van God gekom het om die wêreld te red, en is die volheid van die eskatologiese koninkryk van God beklemtoon.

Ons moet dus nagaan wat hierdie missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus nou anders maak. Deur die ekumeniese diskussies, deur die eenwordende wêreld, deur die opkoms van die Ooste en Afrika, deur ander teologiese velde en ideologieë waar die mens en die een mensheid so sterk beklemtoon is, is hierdie begrippe in hulle huidige

betekenis bepaal. Hierdie betekenis is sodanig dat die elemente wat skeidingmakend in albei bestaan het, verwyder is. Dit wat in die missio Dei en in die kosmiese betekenis vroeër gehandhaaf is in die sin dat dit die skeiding tussen kerk en wêreld gemaak het, is daaruit verwyder.

Die twee begrippe het geleidelik 'n ontlediging in betekenis ondergaan. En die elemente wat hulle verloor het, is juis dit wat in die sending ten alle tye nooit verloor mag word nie, omdat hulle God-gewilde instellinge is vir die sending, nl. die Woord en die kerk as instituut. Daar het wel nie 'n volledige uitskakeling van hierdie elemente plaasgevind nie, maar soms word dit baie skerp gestel dat die Woord geen unieke middel is vir die verlossing nie en dat die kerk as instituut geen bestaansreg het nie.

Dat die kerk as instituut feitlik uitgeskakel word uit die sendingteologie en die sending is 'n feitlik noodsaaklike gevolg van die apostolaats-teologie. Die kerk het eers 'n funksie van die apostolaat geword en het daarmee geleidelik sy eie omlyning verloor in die sending. Uit die ekumeniese konferensies is dit duidelik hoe dikwels Hoekendijk die gedagtes bepaal het. Tot hierdie uitskakeling van die kerk as instituut of die degradering van die kerk as instituut, het twee ander faktore op 'n kragtige wyse meegehelp. Ten eerste het die ekumeniese beweging self daartoe bygedra om die konfessioneel-omlynde kerk meer en meer te laat opgaan in 'n vae eenheid waarby die konfessie minder belangrik is en die

kerk as instituut op die agtergrond geraak het in sy bestaande vorm terwyl daar geen ekumeniese kerklike instituut in die plek daarvan gekom het nie. Ten tweede het die geweldige skuldkompleks wat by die kerk veroorsaak is deurdat al die sondes van die Westerse Christendom t.o.v. Afrika en die Ooste op die skouers van die kerk geplaas is en die goeie wat die kerk in Afrika en Asië gedoen het nie meer gesien is nie, bygedra tot die aftakeling van die belang van die kerk as instituut.

So is die kerk uitgeskakel uit die missio Dei-begrip en het die begrip van God die Vader wat sy Seun stuur en die Seun wat sy kerk stuur 'n direkte sendende werk van God (of Christus) sonder die kerk geword. So het ook Christus se kosmiese betekenis, veral sover dit die universele heil is wat aan die mens gebied word, nie meer deur die kerk gegaan nie, maar direk van God na die wêreld.

Soos die kerk uitgeskakel is uit die begrippe missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus, is ook die Woord in sy unieke posisie aangetas en soms uitgeskakel. Hiervoor is die akker lank voorberei deurdat die Skrifkritiek die Skrifgesag aangetas het. Die uniekheid van die Skrif het verlore gegaan. Die Evangelie is nie meer beskou as die God-gewilde Woord waardeur alleen redding bewerk moet word deur die kerk nie. Ook hier het twee faktore by die Skrifkritiek bygekom om hierdie proses van waardevermindering van die Woord te voltrek. Ten eerste het die handhawing van 'n kontinuïteitstandpunt wat daarop neerkom dat ook die heidene in hulle religies saligmakende openbaringskennis besit, die absolute noodsaaklikheid van die Woord uitgeskakel. Die

heidene is nie meer gesien as mense wat die algemene openbaring van God verdring en vervang nie, maar as mense wat positief antwoord op dié openbaring. Die openbaring wat hulle ontvang het, is ook gesien as méér as die algemene openbaring, nl. ook as 'n direkte werking van Christus in hulle sonder sy Woord. Die tweede faktor wat op ekumeniese gebied kragtig begin meesprek het, is die inwerking van die Oosters-Ortodokse kerke wat hulle tradisie by die Skrif voeg en wat baie sterk by Irenaeus aansluit. Terwyl die belangrikheid van die Woord al minder geword het, het die invloed van die eksistensialisme ook toegeneem en dit meer en meer gestel dat iemand werklik 'n Christen is as hy net sy mens-wees waarlik realiseer.

Die Woord van God en die kerk as instituut het onder al die mense op die wêreld gedien as skeiding-makende elemente. Deur die groot begeerte tot eenheid onder die na-oorlogse mens, is hierdie skeiding-makende elemente al meer uitgeskakel. Hierdie sterk bepalende faktor in die teologie, hierdie begeerte tot eenheid, kon aansluiting vind veral by die apostolaat gedagte en die Skrifkritiek.

Stemme wat die apostolaatsgedagte wou afwys, het sporadies nog helder opgeklank. So is die apostolaatsteologie nog in die studiestuk „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi" beslis afgewys. Eweneens het in 1952 die vergadering van die ISR te Willingen die regte plek van die kerk aangedui.¹ U Kyaw Than en Freytag het nog te Ghana die belangrikheid van die Woord ook in die lewe van vandag, midde in 'n revolusionêre tyd en te midde van ontwikkeling

¹ Vgl. Goodall, N. Missions under the Cross. London, Edinburgh House Press, 1953, p.189 en 193.

en diakonia op wyer skaal, na vore gebring. Maar hierdie stemme het al meer verstil en hoewel daar nooit uitgesproke van die Woord afgestap is nie en die kerk as instituut miskien eers in die jongste tyd geheel as waardeloos beskou word deur enkelinge, het albei tog grootliks op non-aktief gekom.

Deur die begeerte om die skeidingmakende elemente op die agtergrond te laat verdwyn, kan ook duideliker verstaan word dat daar nie meer graag gepraat word van sonde en oordeel nie. Veeleer word daar in die plek hiervan gedink aan 'n proses van vervolmaking vanaf die skepping na die volheid. Dit bring 'n heel nuwe eskatologiese siening na vore waarby die paroesie nie meer eintlik wesenlike betekenis het nie. Versoening word ook totaal anders verstaan. Versoening soos die Skrif dit aan ons leer, het plaasgevind deur die versoeningsdaad van Christus in sy lyde en die toekenning van die geregtigheid deur sy opstanding. Maar die Skrif leer ook dat hierdie versoening gerealiseer word vir elke mens in sy antwoord op die Evangelie, want die Woord van God is reuk van die lewe tot die lewe en 'n reuk van die dood tot die dood. Die nuwe siening van versoening is dat Christus dit wel bewerk het deur sy lyde en opstanding, maar dat Hy dit ook Self direk realiseer in wat Hy doen in elke mens en aan die wêreld. Woord en kerk word tegelyk uitgeskakel by die versoening tussen God en mens. Die Woord is nie meer 'n noodsaaklike Woord van versoening nie. Die verkondiging van die Woord moet ook nie meer gepaard gaan met die oproep: Laat julle met God versoen nie. Die klem val van 'n versoening met God vir die Christene op realisering daarvan tussen mens en mens. Trouens

niemand kan meer met iets meerderwaardigs kom na die wat die Woord nie ken en iets aan hulle proklameer nie, want Christus se werk aan elkeen, maak dat die Woord nie meer uniek is en die Evangelie nie meer as proklamasie van Christus se heerskappy kan kom nie, want Hy regeer reeds direk sonder sy Woord ook in die Nie-Christene. Daarom moet die metode van „sending” dialoog wees. Die woorde van Ahrens is hier baie raak: „Der Imperativ, die Welt für Christus in Anspruch zu nehmen, verliert seinen Sinn, weil er verbunden wird mit der Vorstellung eines geschichtsimmanenten Prozesses kosmischer Erlösung.”¹ Dit gaan dus ook nie meer om verlossing nie, maar veel meer om die realisering van die „new humanity”. Die nuwe mensheid moet tot stand kom omdat Christus die nuwe mens skep sonder die Woord, maar in die verwetenskapliking van die nuwe mensheid die Christene wil saamneem. Dit waarteen Freytag nog in 1958 te Ghana gewaarsku het, het gebeur. Ontwikkeling en meewerking op die spanningspunte in die wêreld het die verkondiging van die Woord verdring.

Die krisis wat die Evangelie wat deur die kerk gebring word, bewerk, word dus uitgeskakel deurdat boodskap en boodskapper uitgeskakel word. In die drang na vryheid in Christus vir die ganse mensheid is die Woord en die Kerk as instituut uitgeskakel.

1 Ahrens, op.cit., p.88.

DEEL 3.BOUWERK OP DIE NUWE FONDAMENT.HOOFSTUK 5.KERK, SENDING EN VRYHEID.

Twee dekades gelede, tydens die vergadering van die ISR te Willingen, was kerk en sending nog twee duidelik onderskeie begrippe. Toe is kerk en sending ook in die regte verhouding gesien. Daar was 'n duidelike onderskeid tussen die terrein waar die kerk reeds bestaan het en die terrein waar sending gedoen is. Waar daar sending gedoen is, het die kerklike instituut en die kerk as vergadering van gelowiges ontbreek, totdat daar deur die sending gelowiges gekom het. Waar die kerk eers eenmaal bestaan het, was daar nie sprake van die eintlike sending nie, want daar was die gelowiges. Hoewel daar dikwels nog gepraat is van sending waar jong kerke tot stand gekom het, is dit tog nie meer gesien as sending in die eintlike sin van die woord nie, maar as die natuurlike poging van die sendende kerk om die jong kerk dieper in te lei en nog altyd by te staan op die pad na selfstandigheid.

As gevolg van die geleidelike waardevermindering van die Woord van die Here en van die kerk as instituut in die ekumeniese sendingteologie en dus die opkoms van die nuwe missio Dei-gedagte en die nuwe begrip van die betekenis van Christus, het daar sedertdien, en veral na die vergadering van die WRK in 1961, 'n groot verandering gekom. Die

kerke het as institute bly voortbestaan, want die nuwe leer het dit nie tot niet laat gaan nie, hoewel daar reeds radikale veranderinge te bespeur is; maar in die teologie is die grense tussen kerk en sending al meer vervaag, en dit was ook duidelik merkbaar in die sendingwetenskap.

Sedert 1963 met die byeenkoms van die Afdeling vir Wêreldsending en Evangelisering, is gepraat van sending in ses kontinente.¹ Hierdie vergadering van die afdeling van die WRK te New Mexico was die eerste vergadering wat na die integrasie van die ISR en die WRK gehou is. Dat sending die taak is wat op ses kontinente moes plaasvind, het egter nie vir die eerste keer hier as gedagte opgekom nie. T.o.v. die basis vir sending, d.w.s. die subjek van die sending, en t.o.v. die objek van die sending is reeds al op die ekumeniese konferensies in Asie en Ghana voor 1961 gepraat van die wêreldwye omvang van sending. Toe te New Mexico verwys is na sending op ses kontinente is nie net bedoel dat daar onder die afgevallenes in Europa ook sending gedoen moet word en dat 'n nuwe heidendom ook die voorwerp van sending in die Weste geword het nie, maar daar is bedoel dat die kerk self ook sending-terrein geword het. Hierdie gedagte dat die kerk self terrein is van sending het meer en meer posgevat totdat daar teen die tyd van die vergadering van die WRK te Uppsala duideliker omlyning gekom

1 Vgl. The message from the Commission on World Mission and Evangelism of the WCC. In Orchard, R.K. red. Witness in six continents. London, Edinburgh House Press, 1964, p.175 en 176.

het van hierdie begrip. Die vernuwing van die kerk is toe self beskou as 'n integrale deel van die sending.¹

Die nuwe missio Def-opvatting en die nuwe begrip van die kosmiese betekenis van Christus, is die grondslag van die veranderde beskouing wat daar uiteindelik oor kerk en sending gekom het, maar dit was veral die apostolaatsteologie wat die groot stukrag was in soverre hierdie verandering t.o.v. die kerk voltrek is.

Weens die verandering in die opvatting oor kerk en sending het noodwendig ook 'n nuwe siening van kerk en wêreld gekom. Vroeër het die kerk in die wêreld gaan sending doen, maar as albei nou die objek van sending is, verander die onderlinge verhouding. Dit bring ook mee dat die gelowiges hulle moet oriënteer t.o.v. sending in die wêreld en sending in die kerk. Onvermydelik moes die vraag opkom of die kerk nie ook in die wêreld bestaan aangesien sending ook in die kerk gedoen moet word nie. Is daar nie ook al kerk buite die kerk nie? Die gees van 'n nuwe humanisme wou nie net die kerk se grense wegneem sodat dit een met die wêreld is nie, maar wou ook graag „kerk" sien buite die kerk in mense wat na God soek of hulle mens-wees waarlik realiseer al het hulle geen kennis van God nie. Hierdie hele probleem roep weer dieselfde ou problematiek van kontinuïteit en diskontinuïteit na

1 The Church for Others. In The Church for Others; two reports on the missionary structure of the congregation. Geneva, WCC, 1968. Vgl. ook Wolf, H.H. Kirche und Menschheit - korrespondierende Wirklichkeiten? OR, Jrg. 18, Heft 4, p. 529-548.

vore. Hoe ver het God se werk al voor die koms van die Evangelie in die heidendom gegaan? Kom die kerk na mense wat reeds bevry of gedeeltelik bevry is? Kom die kerk dus eintlik in die sending tot die „kerk buite die kerk“?

5.1 'n Nuwe siening van die verhouding tussen kerk en wêreld.

Die probleem wat net so oud is soos die kerk self, nl. dat daar wolwe in die kerk en skape buite die kerk is, het in die jongste tyd by sowel Roomse as Protestantse teoloë opnuut aandag geniet. In hierdie nuwere beskouings is die ou beskouings van mense soos Augustinus en Calvyn en Kuyper glad nie meer aanvaarbaar nie.

5.1.1 Vroeëre standpunte t.o.v. die verhouding tussen kerk en wêreld.

Calvyn sluit aan by Augustinus wanneer hy sê dat daar binne die kerk wolwe is en buite die kerk skape. Dit beteken vir Calvyn dat Christus in Joh.10:12 mense skape noem wat in hulleself glad nie skape genoem kan word nie. Deur hierdie woord wys Christus egter na wat hulle sal wees en dit op grond van hulle uitverkiesing. In dié sin is ons reeds die skape van God voordat ons weet dat Hy ons Herder is.¹ In die kerk as vergadering van

1 Calvyn, J. The Gospel according to St. John (1-10), vertaal deur T.H.L. Parker. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959, p.266-267.

gedooptes is daar egter baie wolwe, baie hipokriete.¹
 Wat Kuitert beweert van Augustinus, kan dus ook van
 Calvyn gesê word, nl. dat agter die opvatting van
 die wolwe binne die kerk en die skape buite die kerk
 die leer van die onsigbare kerk en die uitverkiesing
 staan.² Alleen God weet dus waarlik wie die kerk
 is. Met Origenes en Cyprianus was Augustinus dit
 eens dat daar buite die kerk geen heil is nie.³
 Maar hy het van hulle verskil oor wat die kerk is.
 Vir hulle was die kerk slegs die sigbare kerk met sy
 bediening van Woord en Sakramente.⁴ Augustinus
 waag egter 'n versigtige stap na die leer van die
 onsigbare kerk.⁵

Dat daar buite die kerk geen heil is nie, is
 sowel deur die Reformatoriese kerk as deur die
 Rooms-Katolieke Kerk bely.⁶ Daarby was die op-

1 Spoelstra, B. Boekbespreking van B.C. Milner,
 jnr.: Calvin's Doctrine of the Church. Vol.
 V, Studies in the History of Christian Thought,
 red. H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1970,
In die Skriflig. Jrg. 6, nr. 21, p.58.

2 Kuitert, De Wereld valt mee, p.56.

3 Ibid.

4 Ibid., p.57.

5 Ibid.

6 Ibid. Vgl. Berkouwer, G.C. Vatikaans Concilie
 en Nieuwe Theologie. Kampen, J.H. Kok, N.V.,
 1964, p.230-231: Berkouwer vereenselwig hom
 met diegene wat die woord "daarbuite" so
 interpreteer dat dit nie op die kerklike
 instituut sien nie.

merklike verskil dat die Reformatoriese teologie die voetspoor van Augustinus gevolg het en die stelling verbind het aan die onsigbare kerk terwyl dit by Rome aan die kerk as instituut verbind is.¹ Vandaar dat daar ook soveel „anathemas" uitgespreek is oor diegene wat die Reformasie gevolg het. In Reformatoriese kringe was ook dikwels tekens van die houding van Origenes en Cyprianus en die Roomse Kerk wat die saligheid so nou aan die kerklike instituut verbind. In die uiters rigoristiese houding waar die ware kerk skerp teenoor die valse kerk gesien is, vind ons dit. Valse kerk word dan eintlik glad nie meer as kerk gesien nie. Omdat daar buite die kerk geen heil is nie, is dit dan so verstaan dat ook in die Rooms Katolieke Kerk daar geen heil is nie.

In die pragtige ineenvloeiing van sigbare en onsigbare kerk soos dit bely word in art. 28 N.G.B., word op dieselfde versigtige wyse as deur Augustinus gespreek.² Wanneer in die eerste sin van hierdie artikel gestel word dat daar buite die kerk geen saligheid is nie, word die saligheid nie eksklusief gebind aan een of ander geïnstitueerde kerk nie, maar word terselfdertyd die verpligting gestel dat elkeen hom by die geïnstitueerde kerk moet voeg.

-
- 1 Vgl. egter Rahner, K. Theological investigations, Vol. II. London, Darton, Longmann & Todd, 1963, p.1-88 waar die huidige standpunt van die Roomse Kerk gestel word, nl. dat die wat sonder 'n fout van hulle eie nie aan die Roomse Kerk as instituut behoort nie, ook gered word.
 - 2 Vgl. Kuyper, A. Het werk van den Heiligen Geest. Kampen, J.H. Kok, 1927², p.258-259.

Die wil van die Here word duidelik gestel t.o.v. die feit dat elke gelowige hom moet voeg by die geïnstitueerde kerk, maar geen „anathema” word oor hulle wat dit nie doen, uitgespreek nie. In plaas van hulle die saligheid te ontsê, word op die sonde van so 'n daad gewys: „Daarom handel almal wat hulle van die Kerk afskei of daarby nie aansluit nie, teen die ordinansie van God.”¹

Kuyper beskryf die hoogtes waartoe die algemene genade die mens kan bring. Hy onderskei tussen 'n uiterlike algemene genade en 'n innerlike algemene genade. Eersgenoemde ontwikkel tot al groter hoogtes en kan gesien word in die beheersing van die natuur en die opbou van beskawings. Maar die innerlike gaan eerder agteruit. Dit lei nie na verlossing nie. Die hart van die mens gaan eerder agteruit. Daarom bly die besondere genade onmisbaar.² Hierdie besondere genade kan nie van die Woord losgemaak word nie. Dit stel Kuyper juis teenoor die etiese rigting wat leer dat selfs onder die heidene daar uitverkorenes van God is en dat Plato en ander ook die saligheid beërwe sonder die Woord.³ Kuyper grens die besondere genade skerp af van die algemene genade (wat hy liever „gemeene gratie” wil noem).⁴ Kuitert vat die standpunt van Kuyper so saam: „'Buiten de kerk geen heil', wil voor Kuyper zeggen: buiten de kerk geen heil dat

1 N.G.B. art.28, laaste sin.

2 Kuyper, A. De Gemeene Gratie, 1ste bd. Kampen, J.H. Kok, 1931³, p.451-458.

3 Kuyper, Het werk van den Heiligen Geest, p.517-518.

4 Kuyper, De Gemeene Gratie, 1ste bd., p.8. Vgl. ook Kuitert, De wereld valt mee, p.65.

Christus heeft verworven, geen wedergeboorte en ewigheidsleven."¹ Kuitert meen dat Kuyper die algemene genade en die besondere genade te los langs mekaar laat bly.²

5.1.2 Nuwere beskouings.

5.1.2.1 H.M. Kuitert oor kerk en wêreld.

Kuitert beweer dat dit geen oplossing vir die probleem bied as die heil aan die onsigbare kerk verbind word sodat bedoel word dat buite die onsigbare kerk geen heil is nie. Hy sê dat die motief wat agter dié uitspraak skuil, is dat 'n mens nie 'n harde en veroordelende woord oor buitestaanders wil uitspreek nie.³ Volgens hom beteken dit egter dat 'n mens daardeur enersyds die onhanteerbaarheid van die reël toegee, maar aan die anderkant daaraan wil vashou.⁴ Hy wys daarop dat Christene en Nie-Christene mekaar vandag orals ontmoet en vra dan of 'n mens in die belewing van egte solidariteit met Nie-Christene kan vashou daaraan dat hulle verlore gaan.⁵ Kuitert stel die vraag of die heiden dan nie mag weet wat sy posisie is nie. Die probleem word omseil deur te verwys na die onsigbare kerk.⁶

Die verskil tussen Kuitert en Kuyper blyk duidelik wanneer Kuitert sê dat die algemene nie aan die besondere voorafgaan nie, nie daarvan 'n

1 Kuitert, De wereld valt mee, p.65.

2 Ibid.

3 Ibid., p.59.

4 Ibid.

5 Ibid., p.60-62.

6 Ibid., p.59.

voortrap is nie en ook geen parallele verskynsel is nie. Dit is die eie werk van dieselfde God wat deur die prediking van Christus die wêreld roep. God is met dieselfde wêreld besig waarin die kerk sy roep laat hoor en sy daad laat plaasvind. Daarom is die kerk nie onherkenbaar vir die wêreld nie. Daar is dus noue aansluiting tussen kerk en wêreld en as die kerk vir die wêreld onherkenbaar is, is dit die skuld van die kerk. Volgens Kuitert is die identiteitskrisis van die kerk vandag daaraan toe te skryf dat die kerk nie die noue verband tussen die werk van God in en aan die kerk aan die een kant en die werk van dieselfde God in en aan die wêreld wil honoreer nie. Die kerk het sy identiteit te veel gesoek „in het afzetten tegen de wereld.”¹

As Kuitert beweer dat die onhanteerbaarheid van die reël dat buite die kerk geen saligheid is nie, blyk wanneer 'n beroep gedoen word op die leer van die onsigbare kerk, is dit baie duidelik hoedat hy anders gemotiveer is as bv. Kuyper. Hy sê dat die motief van diegene wat hulle beroep op die onsigbare kerk is dat hulle nie 'n harde veroordelende woord oor buitestaanders wil uitspreek nie. Dit sou egter eerder reg wees as hy die motief sou vind in die feit dat ons nie weet wie almal die saligheid beërwe nie en God alleen dit weet. (Dit gaan hier nou nie oor die motief vir die bestaan van die leer van die onsigbare kerk nie, maar oor die motief vir die beroep op die onsigbare kerk om te kan beweer dat buite die kerk geen saligheid is nie.) Die

1 Kuitert, De wereld valt mee, p.85-86.

motief vir die beroep daarop dat daar alleen saligheid binne die kerk is (die onsigbare kerk) is ook daarin te vinde dat volgens ons belydenis die onsigbare kerk die volle vergadering van al die gelowiges is. Daarom kan 'n verwysing na die onsigbare kerk gemaak word t.o.v. almal wat die saligheid beërwe.

Wat is egter Kuitert se motief om nie dieselfde te doen nie?

Hy word gemotiveer vanuit die wêreld. Hy kan nie aanneem dat heidene met wie 'n mens daaglik in aanraking kom, verlore kan gaan nie. Hy kan nie aanvaar dat hulle in onbekendheid oor hulle lot moet lewe en dat hulle met 'n verwysing na die onsigbare kerk hulleself moet troos nie. Maar is dit dan nodig dat hulle so onbekend moet wees met hulle lot? Die ware toedrag van sake is dat Kuitert en saam met hom die ekumeniese sendingteologie die krisis van die Evangelie wil omseil. Want dis nie die wete of ons aan die onsigbare kerk behoort of nie wat ons die sekerheid van die saligheid moet gee nie, maar die Skrif. Wie dus aan 'n heiden wat daaglik saam met hom werk die sekerheid oor sy ewige lot wil gee, moet dit gee deur verkondiging van die Evangelie en die oproep tot bekering. In die aanneming van die Evangelie of die verwerping daarvan kom die sekerheid van die ewige wel of wee. Uit vrees dat dit van meerderwaardigheid mag getuig, word dus ook hier die oproep tot bekering saam met die proklamasie van die Evangelie ontloop. Kuitert merk dus tereg op dat die heiden nie getroos kan word met 'n

verwysing na die onsigbare kerk nie, maar hy openbaar dan die neiging dat hy die sendingopdrag ontwyk!

Weens die kontak wat daar vandag met Nie-Christene is, meen hy dat dit onmoontlik is om nog daaraan te hou dat so 'n persoon verlore gaan. Terselfdertyd is daar minder 'n gemotiveerdheid vanuit die Bybel en meer vanuit die gesindheid wat weerspieël word in die „new humanity“-gedagte. Die Christene van die eerste eeu het net so direk met die heidene in aanraking gekom. Kuitert beweert egter dat dit toe nie 'n aanraking op ideële vlak was soos vandag nie.¹ Dit kan egter nie vasgehou word as ook aan die Joodse volk gedink word nie. Dit is wel so dat daar vandag meer ideële kontak is, maar dit verander wesenlik niks aan die saak van die verhouding tussen die heidenen en Christus nie. Daar is nie meer skyn van die goeie onder die heidene vandag as onder die Jode van die eerste eeu nie. Die Jode was tog die volk van God wat selfs in hulle ongehoorsaamheid baie kenmerke van die goeie vertoon het, baie kenmerke van die genade van God aan hulle. En selfs vir hulle het Petrus gesê dat hulle hulle moet laat red uit 'n verkeerde geslag. Petrus het dus aangeneem dat met al die kenmerke van God se genade hulle tog nog nie gered is nie. Anders gestel: hy het aangeneem en dit verkondig dat hulle sonder Christus verlore gaan. Moet ons nou vandag bloot ter wille van die goeie wat daar in die lewe van die heidene met wie ons saamwerk, is en bloot op grond van die kontak en

1 Kuitert, De wereld valt mee, p.61.

samewerking, aanneem dat hulle nie verlore gaan nie? Die eintlike maatstaf word hier nie deur Kuitert aangelê nie. Wie in die daaglikse lewe met Jesus Christus gekonfronteer word en Hom verwerp, gaan verlore ondanks al die kontak en samewerking op ideële vlak, ondanks al die goeie in sy lewe. Die Skrif bring die krisis in die lewe van die heiden en as hy die Evangelie aanneem ook die sekerheid van die geloof. Die goeie in sy lewe is vrug van genade, algemene genade van God en maak sy skuld oor die verwerping van die Evangelie net groter.

Kuitert verbind algemene genade en missio Dei op so 'n wyse dat die algemene genade dieselfde bewerk as die besondere genade. Daarom sê hy dat die algemene genade die eie werk van God is wat ook deur die prediking van Christus die wêreld roep. Die noodsaaklikheid van die Skrif verval dus eintlik by hom, terwyl Kuyper dit handhaaf vir die saligmakende geloof. Kuyper se standpunt bied vir Kuitert geen oplossing nie, omdat die harde feit bly staan dat goeie mense ondanks „hun humaniteit, het eeuwig heil niet deelachtig zijn." Kuyper se opvatting verander dus niks aan die tradisionele opvatting van die kerk nie.¹ Dit blyk dat Kuitert vanuit die wêreld van vandag nie meer kans sien om hierdie opvatting te aanvaar nie. Daarom soek hy na iets anders.

1 Kuitert, De wereld valt mee, p.67.

5.1.2.2 K. Rahner oor die verhouding tussen kerk en wêreld.¹

Karl Rahner sien die humaniteit as anonieme Christelikheid.² Hy sê dat as dit waar is dat die kerk in die missionêre situasie mense aantref wat hulleself in die rigting van die heil wat die kerk verkondig beweeg, en as dit ook waar is dat daar geen ander heil is as dié in Christus nie, dan moet dit moontlik wees dat iemand ook 'n anonieme Christen kan wees. Dit wil sê dit moet moontlik wees dat mense ook iets het wat ons as 'n anonieme verhouding met Christus moet opneem.³

Hierdie verhouding van die Nie-Christene tot Christus is volgens Rahner nie maar met die blote mens-wees gegee nie. Dan sou dit nie meer genade wees nie. So 'n anonieme relasie tot Christus verklaar hy dan uit die algemene heilswil van God wat alle mense omring en om 'n antwoord vra.

-
- 1 Vir die weergawe van Rahner se standpunt word veral gebruik gemaak van Kuitert, De wereld valt mee. Vgl. egter ook Rahner, K. The Christian of the future. London, Burns and Oates, 1967, p.77-97 en Rahner, Theological investigations, vol. II, p.1-88.
 - 2 Vgl. Camps, P.H.J.M. In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld. Inouguerele rede te Nijmegen, 1964, p.13.
 - 3 Anonieme Christene is hier dus iets anders as in die lekerapport van Nu Delhi, waar dit beteken het dat mense wel bewustelik Christene is, maar hulle nie laat doop nie en nie met hulle belydenis en getuienis in woorde voor die wêreld vorendag kom nie.

Hy sê dat deur die menswording van Jesus Christus iets gebeur het wat die verhouding van alle mense tot God 'n verhouding tot God wat ons begenadig, gemaak het. Mens-wees beteken dus nie maar om deur God gekondisioneer te wees nie, maar om deur die genadige God gekondisioneer te wees. Dit is die objektiewe kant van die saak.

Mens-wees is vir Rahner in die sin van die eksistensiefilosofie 'n mens-wees wat homself realiseer. Deur daad kom dit van 'n moontlike na 'n werklike mens-wees. Dit gebeur in werklikheid met elke m^{én}s. Wanneer die mens homself realiseer deur kennis en wilshandelinge, is dit die bonatuurlike werk van God, want die kennis en wilshandelinge word objektief gekondisioneer deur God se heilsaanwesigheid in die wêreld. Implisiet is die natuurlike selfrealisering van die mens dus ook bonatuurlik omdat dit deur God bepaal word. Implisiet beteken egter nie outomaties nie, want iemand kan ook weier om homself menslik te realiseer en dan is hy nie-outentiek mens.¹ Oral waar die mens egter outentiek mens is, d.w.s. waar hy gehoorsaam is aan die stem van sy hart, kan ons spreek van geloof en gehoorsaamheid aan God. Die kenmerk van die geloof is nl. dat dit op die bonatuurlike doel van die mens gerig is. So kan Rahner die ware humaniteit nie net anonieme Christelikheid noem nie, maar ook 'n vorm van implisiete geloof.

1 Vgl. Binkley, L.J. Conflict of Ideals. New York, Van Nostrand, 1969, p.162-219 oor Sartre se humanistiese eksistensialisme. Vgl. t.o.v. Heidegger i.v.m. nie-outentiek mens-wees: Binkley, op.cit. p.184-186.

Die kerk het egter nie oorbodig geword met sy prediking en sakramentsbediening nie. Dit maak eintlik eksplisiet uit wat reeds implisiet aanwesig is, d.w.s. dit maak die mens bekend met sy heilsituasie. Dit laat die mens dié situasie dan ook vier met lofprysinge en sakramente. Die bestaande kerk bly heilsnoodsaaklik, maar nie in die sin dat dit heilsonontbeerlik is nie. Die mens verloor nie die ewige heil as jy nie in die kerk is nie. Die kerk is wel heilsnoodsaaklik as sacramentum mundi d.w.s die liefdesgemeenskap in die wêreld opgerig om hierdie wêreld met sy diepste geheim te konfronteer, nl. die liefdevolle God wat die toekoms van die kerk is.

In 'n beoordeling van Rahner moet daarop gewys word dat sy standpunt en die van Kuitert baie naby aan mekaar lê in die sin dat albei meen dat die onderskeid in die genade, algemene en besondere genade, nie kan opgaan nie. Kuitert sê dis een en dieselfde God wat die genade skenk, Rahner sê dat daar anonieme Christene moet wees omdat alle genade van Christus afkomstig is. Rahner spreek van 'n algemene heilswil wat alle mense omring en om 'n antwoord vra. Teenoor die standpunt van Kuyper¹ en later J.H. Bavinck², nl. dat die heidene die waarheid in ongeregtheid onderdruk³, meen Rahner dat die mens 'n positiewe antwoord kan gee op hierdie heilswil van God wanneer die mens homself realiseer. Hy stel homself dan in 'n geloofsver-

1 Kuyper, De Gemeene Gratie, bd.1, p.415-422.

2 Bavinck, Religieus besef en Christelijk geloof, p.171-180.

3 Rom. 1:18.

houding tot God, hoewel hy nie daarvan bewus is nie. Uit Romeine is dit egter duidelik dat wanneer die mens die waarheid in ongeregtigheid onderdruk, hy nie in 'n gehoorsaamheidsverhouding of geloofsverhouding tot God kom nie, maar dat dit hom bring tot 'n verbintenis aan sy eie gode.¹ Daarom kom ook die oordeel van God as Hy hulle aan hulleself oorgee.²

Die tipiese Rooms-Katolieke uitdrukking dat die mens aan die stem van sy gewete gehoorsaam moet wees, misken ook die diepte van die sonde soos dit juis in Rom.1:18-32 uitgedruk word. Hier staan die Roomse standpunt van Rahner teenoor die Skrif.

5.1.2.3 Heinrich Ott se beskouing oor die verhouding tussen kerk en wêreld.³

Ott beweer dat Bonhoeffer daarvan uitgegaan het dat die heilswerk van Christus vir alle mens betekenis gehad het. Dieselfde is deur Barth gesê wat Christus se heilswerk as van objektiewe betekenis vir alle mense beskou, of hulle dit weet of nie. Ott wil die vraag beantwoord hoe die heilswerk nou van betekenis kan wees vir die mens vandag. Dit is van betekenis deurdat die menseliefde van God die inhoud is van die bewussyn van die Christene. Die heilswerk is egter ook van betekenis deurdat dit in werklikheid die struktuur van moontlike mens-wees is,

1 Romeine 1:22-23.

2 Romeine 1:24-32.

3 Kuitert se weergawe is hier gevolg, vgl. Kuitert, De wereld valt mee, p.73-75. Vgl. ook Stofberg, J.A. Teologie en ontologie; 'n ondersoek na die betekenis van die wysbegeerte van Heidegger vir die teologie, met verwysing na die denke van H. Ott en A.E. Loen. Groningen. Teologiese doktrale proefschrift, p.146-190.

ook vir Nie-Christene. Christus is die „eksistensiaal” van die mens. Waar die mens dus eksistensieel gerealiseer is, is Christus in hom.

Agter die ontwikkeling na ware humaniteit staan dus niemand anders as Jesus Christus Self wat die verskyning van God se daadwerklike liefde is nie.

By Ott is dit ook die positiewe antwoord op die werk van Christus sonder die Woord wat vooropstaan in die realisering van die mens se self, wat nie as in ooreenstemming met Paulus se uitsprake in Romeine 1 gesien kan word nie. By hom kom dieselfde gedagtes na vore as by Rahner wat die mens met homself realiseer, as ware mens beskou. Die ooreenkoms wat Sartre se humanistiese eksistensialisme is treffend.

5.1.2.4 Paul Tillich oor latente en manifeste kerk.¹

Tillich gebruik die terme latente en manifeste kerk. Die manifeste kerk is dan wat gewoonlik die geïnstitueerde kerk genoem word. Latente kerk is 'n geestesgemeenskap waarmee hy die nie-kerklike religiositeit bedoel. Tillich het tot hierdie onderskeiding gekom omdat hy buite die kerk by mense wat die Godsopenbaring nie gehoor het nie, die werklikheid van die nuwe Syn (die „new humanity”, M.A.K.) teengekom het. Streng gesproke is kerk by Tillich die totaliteit van menslike ervaring van die diepste grond. Daarom is dit nie gebonde aan geïnstitueerde kerke nie, maar verskyn dit histories wel daarin.

1 Vgl. Kuitert, De wereld valt mee, p.75-76.

Die kerk is meer die neerslag van die werklike Syn van die mens as voorwaarde vir die verwerkliking van die nuwe Syn. Volgens Tillich sou dus gesê kan word dat die kerk ook buite die kerk bestaan in die ware humaniteit wat as vrug van genade bestaan. Die humaniteit is by Tillich 'n genade-geskenk.

Tillich het waarskynlik 'n groot invloed gehad op Kuitert wat nie wil spreek van latente kerk nie, maar van latente koninkryk.¹ Dieselfde grond-trekke word geopenbaar by Tillich as by Rahner en Ott. 'n Soort saligmakende heil word aanvaar deur die direkte inwerking van Christus in die hart en die antwoord van die mens daarop deur selfrealisering.

5.1.2.5 Dorothee Sölle en die kerk buite die kerk.²

Sölle is sterk beïnvloed deur Hegel, staan simpatiek teenoor die Marxisme,³ is 'n voorstander van ontmitologisering⁴ en noem die Skrif ietwat neerhalend 'n antieke dokument.⁵

Sy sluit aan by Tillich se gebruik van die terme latente en manifeste kerk. Albei het vir

1 Kuitert, De wereld valt mee, p.85.

2 Sölle, D. De waarheid is concreet. Amsterdam, Ten Have N.V., 1967, p.110-122.

3 Ibid., p.5. Vgl. Solle, D. Plaatsbekleding. Amsterdam, Ten Have N.V. 1965, p.30-53.

4 Sölle, De waarheid is concreet, p.6.

5 Ibid., p.113.

haar bestaansreg en hulle het mekaar nodig. Vir Tillich val die klem op die geestesgemeenskap sonder die openbaring van God wanneer hy spreek van die latente kerk. Sölle dink meer aan die evangelisasiegevalle. Tog is die latente kerk vir haar nie beperk tot diegene wat uit die kerk weggegaan het nie, want die kerk is daar waar Christus is.¹ En Christus is daar waar sy Naam ook dikwels nie geken word nie, waar Hy besig is en die ware mensheid ook gerealiseer word in gevalle waar 'n beker koue water gereik word, ware liefde betoon word en veral in die sekularisasie wat voortgaan. Die kerk moet nie dink dat Christus in die kerk is omdat dit kerk is nie, veeleer is die kerk daar waar Christus is. Hy het die heerskappy ontnem aan die magte en dit het nie net individuele betekenis nie, maar Hy is besig om die wêreld te verander. Christus is anoniem besig in die latente kerk en so is daar ook incognito Christene. Omdat die kerk buite die kerk en die „geïnstitutionaliseerde kerk" mekaar nodig het, moet lg. nie mure en deure wat afsluit rondom hom oprig nie.

By Sölle moet allereers haar kritiek teen die kerk beantwoord word in die sin dat sy beweer dat die kerk die gedagte gehad het en nog het dat Christus in die sentrum van die kerk as gevangene gesien word. Die gedagte is dan dat Christus daar is omdat dit die kerk is. Dit is nie waar dat die kerk homself so gesien het nie, behalwe in die sondige en skewe opvattinge van die kerk. So was

1 Vgl. Sölle, Plaatsbekleding, p.151.

die gedagte by Rome lank lewend dat die heil alleen opgesluit is in die kerklike instituut. Maar die ware kerk het altyd geglo dat die kerk daar is waar Christus bely word. Die wesenlike verskil tussen die opvatting van Sölle en die gereformeerde belydenis is dat lg. die kerk dáár sien waar die geloofsantwoord kom op die Evangelie, terwyl Sölle met uitskakeling van die Woord die kerk ook sien in die antwoord van die mens op die kosmiese werk van Christus, 'n direkte missio Dei waar die Woord nie bekend is nie. Die Evangelie het as noodsaaklike krisisbrenger voordat die kerk tot stand kan kom, by haar verval.

5.1.3 Nuwere beskouings t.o.v. kerk en wêreld, eksistensialisme en „new humanity“.

In die nuwere beskouings oor kerk en wêreld is dit duidelik dat die begrippe kosmiese betekenis van Christus en die missio Dei soos dit in die nuwe ekumeniese teologie opgeneem word, op 'n besonder maklike wyse verbind kan word met die eksistensiefilosofie. Telkens kom die gedagte van die mens wat homself moet realiseer, na vore. Hierdie realisering van die ware menslike bring dan die mens te staan in dieselfde verhouding tot God waarin die aanvaarding van die Evangelie hom sou bring.

Saam met die eksistensiefilosofie het die neiging om die mens op die voorgrond te stel, gelei tot die beklemtoning van die „new humanity“ in die ekumeniese sendingdiskussies. Geleidelik het daar 'n sterk bepaaldheid ontstaan uit die wêreld.

Barth het sy „The humanity of God” geskryf om die klem te laat val ook op die waarde van die mens, nadat hy voorheen die soewereiniteit van God beklemtoon het. Die twee kante saam het egter vir hom die volle werklikheid aangedui. Hierteenoor het 'n stroming begin ontwikkel wat die mens eensydig beklemtoon. Van Leeuwen se wenk dat 'n antropologiese wending gegee moes word aan die debat oor kontinuïteit en diskontinuïteit¹ toon die neiging van hierdie rigting om die mens in die middelpunt te stel en die eer van God al minder voorop te noem.

Die skrikwekkende dieptepunt waartoe hierdie ontwikkeling gekom het, word onomwonde gestel in die voorbereidingswerk vir Uppsala: „We have lifted up humanization as the goal of mission because we believe that more than others it communicates in our period of history the meaning of the messianic goal. In another time the goal of God's redemptive work might best have been described in terms of man turning towards God rather than in terms of turning towards men. ... The fundamental question was that of the true God, and the Church responded to that by pointing to him. It was assuming that the purpose of mission was Christianization, bringing man to God through Christ and his Church. Today the fundamental question is much more that of true man, and the dominant concern of the missionary congregation must therefore be to point to the humanity in Christ as the goal of mission.”²

1 Vgl. p.85.

2 The Church for the world, p.78, vgl. Beyerhaus, P. Humanisierung... p.60-61.

5.2 „Missio Dei” en die kosmiese betekenis van Christus se inwerking op die beskouing van die verhouding van kerk en wêreld in ekumeniese kringe.

In die voorafgaande afdeling is verwys na persone wat nuwe beskouings handhaaf t.o.v. die verhouding tussen kerk en wêreld. Hier blyk veral die invloed van die eksistensiefilosofie baie duidelik. Uit ekumeniese kringe is weer die missio Dei-gedagte en die kosmiese betekenis van Christus in hulle nuwe gedaante, d.w.s. waar Woord en kerk as instituut nie die regmatige plek het nie, na vore gebring. Die maklike verbinding vind dan so plaas dat vanuit die eksistensiefilosofie die realisering van die mens se self sterk beklemtoon word en dat in die ekumeniese kringe hierby aangesluit word deurdat aangeneem word dat dié realisering die direkte kosmiese betekenis van Christus en die direkte missio Dei verteenwoordig.¹

Op die omvang en die gevolge van die nuwe missio Dei-gedagte en die nuwe betekenis wat geheg word aan die kosmiese betrokkenheid van Christus in die ekumeniese kringe, moet nog nader ingegaan word.

1 'n Onderzoek na die mate waarin die ekumeniese sendingteologie op die filosofiese basis van die eksistensialisme gebou is i.p.v. op die Skrif, sal ons te ver op 'n spoor neem. Vir 'n dergelike ondersoek kan egter die proefskrif van B. Duvenage, Die religieuse grondmotief van die konsepsies van Visser 't Hooft met betrekking tot die Wêreldraad van Kerke, Braamfontein, Boekhandel De Jong (Edms.) Bpk., 1971 gelees word. Visser 't Hooft is egter baie sterker Skrifgebonde en veel minder deur filosofie beïnvloed as verskeie ander leiersfigure in die WRK.

5.2.1 „Missio Dei" en die apostolaat van die kerk.

Hoekendijk se beswaar teen die missio Dei-gedagte soos dit voorgestaan word deur Vicedom en ander is dat dit nie werklik God tot Subjek van die sending maak nie, maar Hom eintlik in deïstiese sin op die agtergrond plaas as die groot Beginner van die sending wat Homself sedertdien onttrek het en aan sy „grondpersoneel" die taak verder opgedra het.¹ Hierteenoor stel hy dat die missio Dei 'n allesomvattende werksaamheid van God is. Hy stuur sy engele, profete, Woord, Messias, Seun, Gees, apostels, kerk. Die waarheid aangaande dié God kan alleen geken word deur die gebeurtenisse wat deur God bewerk word in sy hele sendingeconomie te interpreteer. Om dit te kan doen, word geloof, beslissing en deelname vereis.

Wat is dan eintlik die verskil tussen die missio Dei-opvattinge van Hoekendijk en Vicedom? Laasgenoemde beklemtoon die werk van God ook sterk. Veral die werk van die Heilige Gees bly ook vir Vicedom van groot belang. Die verskil kan die beste omlyn word as gelet word op Hoeken-

1 Hoekendijk, Notes... p.41.

dijk se afwysing van die sentripetale sending¹
(trouens ook van sentrifugale sending) en ten tweede

-
- 1 Vgl. Hoekendijk, Notes on... p.45. Vicedom stel egter die plek van God as die sendende God en die sentripetale aard van die gemeente as hy sê: „Der Begriff missionarische Dimension wird oft falsch verstanden. Es handelt sich dabei nicht um die missionarische Funktion, also nicht um die Durchführung der Sendung, sondern um das Zeugnis der Gemeinde durch ihr blosses Dasein.“ Verder: „Die missionarische Dimension der Gemeinde ist in der Gegenwart Christi begründet. Gemeinde ist in Neuen Testament nicht losgelöst von Jesus Christus dargestellt. Das wird bereits in den Gleichnissen vom Weinstock und vom guten Hirten sichtbar. Es ist aber besonders in den Kapiteln über die Geistesgaben und über die Gliedschaft der Gemeinde herausgearbeitet. Jesus bleibt die Mitte der Gemeinde. Von ihm allein geht ihre Kraft aus, ihm ist sie im Gehorsam zugeordnet. Durch sie dient Jesus Christus seinen Gläubigen und mit ihnen der Umwelt. Damit wird Jesus Christus die dynamische Mitte der Gemeinde, sie wird zum ausstrahlenden Kraftfeld. Es gibt daher keine missionarische Gemeinde, wenn sie nicht ihr Leben in Jesus Christus hat.“ Die verband tussen die werk van die gemeente en die missio Dei stel Vicedom so: „Dadurch, das Jesus die Sendung der Gemeinde an seine Sendung anschliesst, wird das, was wir Mission heissen, ein Teil der Missio Dei, die Gott auch in der heutigen Zeit durchführt.“ Vgl. resp. p.4,5, en 11 van Vicedom, G. Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi. Bad Salzflen, MBK-Verlag, 1963. (Christus und die Welt, No. 18).

dat Vicedom die opdrag van die Woord van God tot sending meer tot sy reg laat kom. Vicedom sien die geskiedenis deur die bril van die Skrif. Vir Hoekendijk word die gebeure in die geskiedenis as sendingdade van God op gelyke voet gestel met die verkondiging van die heilsgebeure deur die kerk. Vicedom sien die gebeure in die wêreld, die handele van God in die wêreld, nie as heilshandele wat sonder die kerk wat die Woord bring, tot saligheid lei nie. Hoekendijk en ander saam met hom sien wel 'n heilshandeling van God daarin, en wel 'n heilshandeling wat op gelyke vlak staan met die werk wat die kerk deur die Woord doen.

Vir Vicedom en ook die gereformeerde teologie buite die apostolaatsteologie het die kerk sending (ook) tot taak. Vir Hoekendijk is die kerk sending.¹ Die kerk is vir Hoekendijk 'n funksie van die apostolaat.² In die gereformeerde teologie is die kerk liggaam van Christus, in pro-eksistente vorm beeld van die volheid van die kerk. Vir Hoekendijk is die kerk pro-eksistente verskyning van

1 Hoekendijk, Notes on... p.38.

2 Ibid., p.44. Vgl. Hoekendijk, De Kerk binneste buiten, p.23-24. Vir Hoekendijk se noue verbintenis met die ekumeniese beweging vgl. Brillenburg Wurth, G. „Het apostolaat van de kerk in deze tijd". In De Apostolische Kerk. Kampen, J.H. Kok N.V., 1954, p.108. Hoekendijk is reeds in 1954 aangedul as revolusionêr t.o.v. die kerkbegrip. Vgl. Brillenburg Wurth, op.cit. p.112.

die wêreld in die sin dat dit plekbekledend is vir die wêreld.¹

Velema sê i.v.m. die apostolaatsteologie van Hoekendijk en die invloed daarvan op die ekumeniese teologie dat wie die kerk as 'n deel van die wêreld beskou as logiese gevolg moet ver wag dat die aandag op die binne-wêreldse gerig word.²

- 1 Hoekendijk, Notes on...p.38. Vgl. Hollenweger, W.J. „Christus extra et intra muros ecclesiae”. In Planning for mission, p.59. Vgl. ook The Church for others, p.25. Hoekendijk, Rahner en Sölle sluit natuurlik baie nou by mekaar aan terwyl Rahner praat van die kerk as sacramentum mundi wat 'n teken is vir die wêreld wat nog nie bewus is van wat die genade van God van hulle gemaak het nie, en Sölle wat sê: „Wanneer Christus ons voorlopig bij God vertegenwoordigt, dan betekent dit voor de groep van gelovigen, dat ook zij bij God voor iemand heeft in te staan. Dat kan voor de kerk niet anders zijn dan de wereld die se bij God vertegenwoordigt.” Vgl. Rahner, The Christian of the future, p.81-85 en Sölle, Plaatsbekleding, p.123.
Hier word ook die kosmiese betekenis van Christus weer aangeraak. Daarteenoor leer Vicedom dat die kosmiese betekenis van Christus vir die wêreld nie los van die kerk gesien kan word nie: „Durch die Erlösung der Kinder Gottes wird auch die ganze Kreatur (Röm.8) ihre Freiheit erlangen. Dadurch wird die Gemeinde zu einem Beispiel für die ganze Welt. An ihr wird sichtbar, was Gott für die ganze Welt getan hat.” Vicedom, G.F. Missionierende Gemeinde. Berlin, Lutherische Verlagshaus, 1963, p.62.
- 2 Velema, W.H. De Kerk in de Sociale Ethiek. In Oosterhoff, B.J., e.a. Woord en Kerk. Amsterdam, Uitgeverij Ton Bolland, 1969, p.141.

5.2.2 Die weg (metode) van die „missio Dei” en die kosmiese werk van Christus.

Hoe kom God nou in sy sending tot die wêreld en hoe vind die kosmiese werk van Christus plaas? God stuur sy profete, Hy stuur sy Seun, Hy stuur sy Heilige Gees deur sy Seun, Hy stuur die apostels deur die Seun en die Gees.¹ Die belangrike gedagte is egter dat hierdie werk altyd in die geskiedenis plaasvind. Jesus Christus word gesien as die Een wat die veranderinge wat in die verlede gekom het, laat plaasvind het, maar wat ook in die hede werk-saam is. Geskiedenis kan gesien word as verander-inge wat plaasvind. Jesus Christus inisieer dit sowel wat betref die verlede as die hede.²

Christus is altyd van kosmiese betekenis. Hiermee wil die voorstanders van die missio Dei-gedagte in moderne sin en van die veranderde op-vatting t.o.v. die kosmiese betekenis van Christus nie sê dat alle gebeurtenisse aan Christus gekoppel moet word nie. Elke gebeurtenis is nie 'n teken van sy aktiwiteit nie. Maar Hy kan wel herken word in die voortgaande geskiedenis.³ Daarom sê Hoekendijk ook dat die waarheid aangaande God alleen geken kan word deur die gebeurtenisse in die ekonomie van sy hele sending te interpreteer.

Met die vleeswording, lyde en sterwe van Christus het daar maar slegs die begin van 'n nuwe rig-ting in die geskiedenis gekom. Maar Christus sit hierdie werk voort om totale vernuwung te bewerk.

1 The Church for others, p.13-14.

2 Ibid., p.13.

3 Ibid.

Die taak van die kerk is daarom om deel te neem aan elke eg-menslike poging wat beoog word. So neem die mens deel aan die geskiedenis.¹

Wanneer gesprek word van die werk van God in die geskiedenis, kom die vraag na Christus extra muros ecclesiae na vore. Die gebeurtenis van die koms van Christus het die wêreld onherroepelik verander. Van hierdie verandering moet daar ook tekens gesoek word by mense wat geen of weinig verband met die geïnstitueerde kerk het nie. Maar hoe moet Christus nou daar herken word? Die tekens van Christus is binne sowel as buite die kerk dieselfde.² Dikwels word daar na tekens gewys soos Mat. 25 dit gee, nl. die gee van 'n beker koue water ens. Hollenweger verwys egter na iets anders. Hy meen dat Christus daar gesoek moet en gevind kan word waar die mens werklik mens is. So wil God ook die mens weer waarlik tot mens maak. Die mens staan vir hom so sterk op die voorgrond dat hy die stelling maak: „The Sabbath has been created for the sake of man and not for the sake of God.”³ Verder beweer hy ook dat Christus by magte is om 'n gebod wat God vroeër gegee het, nietig te verklaar.⁴ God Self en sy eer is hier nie voor alles nie. Christus het ons bevry om in 'n nuwe verhouding met ons naaste en met God te tree. Maar die mens is die eintlike mikpunt, want God eis selfs nie ons aanbidding ter wille van onself nie, maar ter wille van ons medemens. Daarom is aanbidding ook plek-bekleding.⁵

¹ The Church for others, p.13-14.

² Ibid., p.11. Vgl. Hollenweger, Christus extra... p.56-57.

³ Hollenweger, Christus extra... p.57.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p.59.

Die ekumeniese begrip missio Dei moet onderskei word van wat gewoonlik sending genoem word. Die sending van die kerke is maar slegs verbygaande vorms van gehoorsaamheid en deelname aan die sending. Die vleeswording, waar Christus Homself verneder het, is 'n teken dat die vorme van die kerk ook verbygaande van aard is. Die kerk moet ook bereid wees om sy lewe te verloor om dit te behou. Die vleeswording self spreek van die bereidheid wat daar behoort te wees om gefinstitueerde vorme weer te laat verander.¹

Die twee grondpilare van die nuwe opvatting van die kosmiese betekenis van Christus en van die nuwe missio Dei-opvatting is ten eerste dat die waarheid self 'n „happening" is,² ten tweede dat niks permanent is nie, behalwe verandering.³ Die idee van 'n onveranderlike waarheidsbegrip is volgens die rapport „The Church for others" Platonies van oorsprong⁴ so ook die leer dat God onveranderlik is.⁵ Hiermee kan dit dan ook duidelik gesoek word in die veranderinge wat in die geskiedenis plaasvind.

Kritiese beskouing van hierdie twee grondstellinge is noodsaaklik om die nuwe metode van die missio Dei en die kosmiese werk van Christus te verstaan. Dat die waarheid self 'n „happening" is, is natuurlik geen Skrifgegewe wat gemeld word nie.

1 The Church for others, p.14.

2 Ibid., p.11.

3 Ibid. en p.12-13.

4 Ibid., p.11.

5 Ibid., p.36.

In die Skrif moet die uitstaande i.v.m. die waarheid altyd wees die uitsprake van Jesus Christus: „Ek is die... waarheid...” (Joh.14:6) en „Heilig hulle in u waarheid; u woord is die waarheid.” (Joh.17:17). Die waarheidsbegrip wat te Uppsala en voor die tyd aanvaar is, kom egter uit die eksistensiefilosofie. Dat die waarheid 'n „happening” is, is dus nie 'n Skrifberoep teenoor Platoniese filosofie nie, maar die verplasing van die Platoniese (wat deur die algemene genade in hierdie geval ook skynbaar meer ooreenstem met die Skriftuurlike) deur die filosofie van Heidegger en Jaspers.¹

Dorothee Sölle se bewering dat die waarheid konkreet is, moet ook nie in dié sin verstaan word soos die Skrif dit sê van die Woord en van Jesus Christus nie, maar wel in eksistensialistiese sin. Dit is ook vir haar iets wat bestaan in die gebeurtenisse.² Dis interessant hoedat neo-Marxisme en eksistensiefilosofie mekaar hier aanvul. Dit kan alleen verklaar word omdat albei die mens in die sentrum plaas en so die Woord van God en dus Jesus Christus Self uit die sentrum verplaas. Die neo-Marxistiese invloed van die slagspreuk van

- 1 Heidegger, M. *Existence and Being*. London, Vison Press Ltd. 1949, p.338-340. Vgl. ook Stofberg, op.cit. p.235 en 238, en t.o.v. Jaspers, Van Riessen, I.H. *Filosofie en techniek*. Kampen, J.H. Kok, N.V. 1949, p.280-281 en 283-286. Vir Plato se waarheidsbegrip vgl. Esterhuyse, W.P. *Die Subjektieweitsmotief in die wysgerige denke vanaf Plato tot Hegel*. Johannesburg, Randse Afrikaanse Universiteit, 1972, p.9-10. (Publikasiereeks van die RAU B4).
- 2 Sölle, *De waarheid is concreet*, p.5-6.

Mao Tse Tung: „Permanente revolusie" klink deur na die ekumeniese kringe in die woorde van Bloch: „Was ist, kann nicht wahr sein!"¹ Die waarheid word dus nie meer gesoek in die onveranderlike soos in die Woord en in Jesus Christus Self nie, maar in die telkens wisselende geskiedenis. Van Jesus Christus word ook juis in die Hebreërbrief sy onveranderlikheid voorgehou. Hy is gister en vandag en tot in ewigheid dieselfde.²

Daar is seker niks wat die kerk meer in sy fondament skok as hierdie siening van waarheid en van die permanensie van veranderlikheid nie. In plaas van die Woord en die WOORD as onveranderlike ewige maatstawwe te hê waarop en op Wie die kerk hom altyd weer moet oriënteer, word dit nou aangewys op die wisselende geskiedenis. Hoe min die vastigheid van die Woord waarde het, blyk juis uit die standpunt van bv. Hollenweger. Direk teenoor die bewering van Jesus Christus Self wat sê dat Hy nie gekom het om die wet of profete te ontbind nie, maar om dit te vervul, sê hy dat Jesus die gebooie van God ophef wanneer Hy wil. Verder gaan hy op willekeurige wyse te werk met die Skrif deur Markus 2:27 so te verklaar dat die Here sou gesê het dat die sabbat nie vir God gemaak is nie. Uit

1 Vgl. Krusche, G. Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution". OR Jrg. 17, 1968, p.159. Vir 'n wysgerige beskouing oor die vervanging van die substansiële denke deur die funksionalistiese en vir die siening van waarheid as dinamiese idion vgl. Duvenage, Die religieuse grondmotief... p.60-61 en 145. Vgl. ook Du Plessis, P.G.W. Eksistensiële Denkwyse en Psigologie. Bulletin van die S.A.V.C.W., Nr. 31., 1972, p.18-21.

2 Hebreërs 13: 8.

die opweging van twee sake nl. mens en sabbat sê Jesus dat die mens nie vir die sabbat gemaak is nie, maar die sabbat vir die mens. Uit die humanistiese oorbeklemtoning van die mens gaan Hollenweger egter mens en God teenoor mekaar stel en sê dat die sabbat nie vir God gemaak is nie.¹ Hoedat die Bybel uiteindelik die veranderbare word en die vastigheid in die geskiedenis gesoek word, word duidelik ook wanneer Wieser sê: „I wonder whether we should not speak of 'testing the tradition' (waarmee hy ook die Bybel bedoel, M.A.K.) in the midst of our involvement in the present world.”² Dit kom daarop neer dat die Bybel gelees moet word deur die bril van die geskiedenis en nie andersom nie.³ In „The Church for others” word egter nog 'n suiwerder verhouding tussen Woord en geskiedenis gestel.⁴

- 1 Vgl.p.248 en Mat.5:17 sowel as Markus 2:27 en 28.
- 2 Wieser, T. The test of the tradition. In Planning for mission, p.61.
- 3 Wieser het vir die projek „Salvation Today” 'n versameling van gedigte, gesprekke, koerant-berigte ens. gemaak. Vanuit hierdie versameling wil hy nou vasstel wat God bedoel met „salvation today”. Vgl. Salvation today and contemporary experience, a collection of texts for critical study and reflection, Revised Draft Edition, 1971, WCC, Geneve (Ongepubliseerd.)
- 4 Hier word dit so gestel: „The churches serve the missio Dei in the world when, on the basis of revelation, they point to God at work in world history. Preaching, baptism and eucharist, prayer fellowship and witness are not the instruments of ecclesiastical self-preservation but reminders of the direction in which God will ultimately lead the world. They are indispensable means therefore to find criteria in discerning God's action through social events, but they can hardly be understood without participation in that action”. Vgl. The Church for others, p.14.

5.2.3 Die doel van die „missio Dei” en die kosmiese werk van Christus.

5.2.3.1 Die doel as „Sjaloorn”.

Die doel van die missio Dei word veral gestel in die bereiking van 'n toestand van sjaloorn. In die een woord word deur die rapport „The Church for others” die somtotaal van die gawes van die messiaanse tydperk gesien.¹ Daarby word sjaloorn as 'n sosiale „happening” gesien. Dit is 'n gebeurtenis in die interpersoonlike relasies.² Daarom moet die kerk ook aktief besig wees oral waar sosiale veranderinge aan die voltrek is.³

Die begrip sjaloorn wat 'n Bybelse begrip is, is deur die apostolaatsteologie reeds verskeie dekades gelede uitgelig as die besondere omvattende begrip vir die heil wat die mens soek. Van Hoekendijk af is dit in ekumeniese kringe oorgeneem.⁴

Sjaloorn word in die sendingdiskussies gebruik in die sin wat Sittler ook die kosmiese betekenis van Christus gebruik het. Dit moet eintlik die eindpunt bied van 'n reglynige ontwikkeling vanaf skepping na volheid. Nie almal is so eksplisiet hieroor soos Sölle nie. Sy stel dit duidelik dat die eindgerig 'n mitiese vermelding is.⁵ Hoewel dit by ander implisiet ook duidelik blyk dat hulle die sjaloorn gewoonweg langs die weg van ontwikkel-

1 The Church for others, p.14.

2 Ibid.

3 Ibid., p.15.

4 Hoekendijk, De kerk binneste buiten, p.24.
Vgl. ook Hallencreutz, New approaches
p.63.

5 Sölle, Plaatsbekleding, p.115.

ing ver wag, word dit nie so duidelik gesê nie.¹

5.2.3.2 Die doel as die „new humanity”.

Die doel van die sending word op 'n ander wyse gestel as humanisering.² Dit geld nie net van die sending van die bepaalde kerke nie, maar van die hele missio Dei. Die hoogtepunt van die reddende sending van God is in die koms van Christus, die ware Mens, die Hoof van die nuwe mensheid. Tekens van hierdie nuwe mensheid kan gesien word in die lewe van Christus op die aarde, maar ook nou dat Hy verhoog is as die opgestane Here. Oral waar onderlinge verhoudinge meer menslik word, is dit duidelik. Hoewel die Nuwe Testament 'n verskeidenheid beelde gebruik om die doel van die sending te stel, is die doel vir die Noord-Amerikaanse werkgroep wat voorbereidingswerk vir Uppsala gedoen het vandag humanisering.³

'n Kritiese beskouing van dié doelstelling van sending bring die interessante feit aan die lig dat die ekumeniese begrip van die missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus sending tot so 'n mate as die werk van God sien dat die opdrag en taak van die kerk verklein word. God doen dus sending. Maar nou is die opmerklike dat God dit

1 Enkele kere gaan hierteen nog 'n stem op en word gewys dat God uiteindelik na ons arbeid, ons getuigenis tussen die tye, die nuwe hemel en die nuwe aarde tot stand laat kom. Vgl. Williams, C.W. Of the goal of mission. In Planning for Mission, p.65-67.

2 The Church for Others, p.77.

3 Ibid.

ter wille van die mens doen. Eintlik is God hier die magtige dienskneg van die mens. Sowel in die „new humanity” as in sjaloom is dit die onderlinge menslike verhoudinge en die realisering van die mens wat verhef is tot hoogste doel en nie die eer van God nie. Skerp hierteenoor staan die beligting wat die Woord van God laat val op die regte missio Dei: „Ek het U verheerlik op die aarde. Die werk wat U My gegee het om te doen, het Ek volbring.”¹

5.2.4 Die wêreld-sentriese plek van die kerk.

In die nuwe missio Dei-teologie moet die kerk gesien word as 'n segment van die wêreld.² Die kerk kan alleen afsonderlik van die wêreld gesien word ter wille van sy taak.³ Die kerk leef sodat die wêreld sy ware wese kan begryp. Dit is pars pro toto, eerste-vrugte van die nuwe skepping. Maar die sentrum van die kerk lê buite homself, nl. in die wêreld waar dit die situasies moet uitken waar liefdevolle verantwoordelikheid gesoek word. Daar moet die kerk wys na sjaloom. Omdat die sentrum van die kerk buite lê, moet nie van binne af gekyk word na buite nie, maar andersom. As van die kerk af na buite gekyk word, bestaan ook die verkeerde opvatting dat die kerk reeds die struktuur het wat dit moet besit. Van buite af word die kerk-struktuur egter krities besien.⁴

1 Joh. 17:4.

2 Vgl. Casalis, G. The Church - a segment of the world. In Planning for mission, p.122 e.v.

3 Vgl. Benktson, Christus und die religion, p.48 en p.50.

4 The Church for Others, p.17-18.

Dit is weens hierdie siening van die sentrum van die kerk dat Hoekendijk die terme sentrifugale en sentripetale sending verwerp. Hierdie begrippe gaan nl. daarvan uit dat die kerk 'n sentrum is en nie slegs maar 'n segment van die wêreld nie.¹

Om die kerk te sien as pars pro toto van die nuwe skepping, of as eerstelinge sou reg wees mits die interpretasie van die nuwe skepping anders is as wat hierdie teologie meestal aanvaar. Vir hulle is die ganse mensdom die nuwe humaniteit. Van oordeel en gerig word nie gespreek nie. Die sonde word nie as opstand teen God gesien nie, maar as vergrype van die een mens teen die ander. Dat die kerk vir so 'n ganse humaniteit pars pro toto kan wees, kan Skriftuurlik egter alleen aanvaar word in dié sin dat die gelowiges uit elke volk die ware volk van God verteenwoordig, maar nie dat die ganse mensheid gered sal word nie. Ekklesia het by Paulus twee betekenisse, nl. universele kerk en plaaslike kerk. Die begrip ekklesia tou Theou is eerstens 'n heilshistoriese werklikheid. Dit spreek van die gemeente as die ware volk van God, die openbaarwording van die (Messiaanse) gemeente van die groot toekoms. Die plaaslike gemeente kan dus ekklesia genoem word omdat die algemene ekklesia hom daarin openbaar.² En die algemene kerk is die vergadering van al die gelowiges!

Hieruit blyk ook duidelik dat die kerk nie die sentrum van die wêreld kan wees nie - tot sover is die nuwe missio Dei-teologie reg - want dit is deel

1 Hoekendijk, Notes on... p.45.

2 Ridderbos, H. Paulus, Ontwerp van zijn theologie, Kampen, J.H. Kok, 1971² p.367-368. Vgl. ook Coetzee, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege-Pers Bpk., 1965, p.296-298.

van die groot geheel, van die algemene kerk. As dit egter so is, kan inderdaad van sentrifugale sending en van sentripetale sending gespreek word. Van die kerk as sentrum moet die sending sentrifugaal uitgaan na die wêreld wat nie deel van die kerk is nie. Verder is die kerk ook soos Israel vanouds vertoonvenster van God se genade en in dié sin sentripetale sendingssubjek. Die Wes-Europese studiegroep wat die rapport „The Church for others” opgestel het, kan tog uiteindelik ook nie hierby verbykom nie. As hulle handel oor die sendingstruktuur van die kerk, moet hulle wys op die Christelike teenwoordigheid.¹

Daar is nog baie onduidelikheid in die gebruik van die term kerk in die ekumeniese sendingteologie. Dit moet daaruit verklaar word dat hulle ook eintlik kerk buite die kerk wil handhaaf. Konsekwent moes hulle eintlik gestel het nie dat die kerk wêreld-sentries („ex-centric”) moet wees nie, maar dat die kerk sy sentrum vind in die kerk buite die kerk.

1 Vgl. The Church for Others, p.29 en verder. In die „New Delhi Report” word die sentripetale sendinggedagte ook nog duidelik gegee. Vgl. p.189.

5.3 Die geïnstitueerde kerk self as terrein van die sending.

Die belangrike rapport „The Church for Others” wat van die grootste betekenis was vir Uppsala begin deur te stel dat daar vandag 'n algemene eenstemmigheid is dat die vernuwing van die kerk 'n integrale deel van die sending is. Hierdie vernuwing het nie ten doel om kerkbanke te vul of om ander sigbare vrugte in die gemeente te hê nie, maar die kerk moet vernuwe word sodat dit kerk vir andere kan wees.¹ So het Bonhoeffer dit gesien. Die kerk moet bestaan ter wille van ander soos Jesus ter wille van ander op die aarde was.² Bonhoeffer het daarom uit die gevangenis geskryf dat die kerk in die toekoms baie anders daar sal uitsien.³ Die gedagtes van Bonhoeffer word hier gekombineer met die apostolaatsteologie.

5.3.1 „Evangelism” - Evangelisasie of evangelisering?

Die grootste afdeling van die WRK dra die naam „Division for World Mission and Evangelism.” Dit moet ons nie laat dink dat wat in Afrikaans evangelisasie genoem word werklik as 'n wesenlik (van sending) onderskeie taak in die ekumeniese geledere gesien word nie. „Evangelism” moet hier nie met evangelisasie vertaal word nie, maar met evangelisering.⁴ Daar word wel gevra dat die WRK moet

1 The Church for Others, p.7.

2 Bonhoeffer, Verzet en overgave, p.149.

3 Vgl. Weiland, Het einde van de religie, p.180.

4 Vgl. Brillenburg Wurth, op.cit., p.108.

onderskei tussen sending en „evangelism" maar dan is dit duidelik dat dit nie langs mekaar staan soos by ons sending en evangelisasie nie.¹ Evangelisering is veel eerder die spits van sending, maar dan tog wel nog sending. Dit word gedefinieer met Mat.28:19.²

Daar is in die ekumeniese kringe nie meer die begeerte om mense in die kerk te betrek nie.³ Afval van die kerk word nie beskou as afval van die Christendom nie.⁴ In die verband is dit ook belangrik dat religie deur Hoekendijk e.a. op voetspoor van Bonhoeffer as 'n anachronisme beskou word.⁵ Daar is nie 'n gesindheid om die kerklike instituut te laat doodloop nie, maar die kerk word in wese gedegradeer. Dit het nie 'n selfstandige doel om die Here te eer nie, maar is daar ter wille van ander deurdadig dit plekbekledend intree vir die wêreld.⁶ Dit moet ook sentripetaal die missio Dei vervul.⁷ (Hoewel iemand soos Hoekendijk die term sentripetaal verwerp).

1 WRK. The New Delhi Report. p.252.

2 Ibid. p.189. Vgl. ook Wagner, C.P. What is Evangelism, In J.R.W. Stott and others: Christ the Liberator. Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 1970, p.93-101.

3 WRK. Evanston to New Delhi, Geneve, WCC, 1961, p.55 vgl. The Church for Others, p.19-20.

4 The Church for Others, p.9 e.v.

5 Hoekendijk, Notes on...p.43.

6 Hollenweger, Christus extra...p.59.

7 WRK. The New Delhi Report, p.189.

Prinsipieel word daar dus nie 'n onderskeid gemaak tussen sending op die terrein van die kerk en buite die terrein van die kerk nie. Die ekumeniese sendingteologie is daarvoor te veel deurdronge van die geloof dat die kerk ook buite die kerk bestaan. Solidariteit tussen die kerk en wêreld hou ook in dat Christus net so tot die Christen deur die Nie-Christen kan spreek as omgekeerd.

5.3.2 Sending gerig op die vorm en struktuur van die kerk.

Die term morfologiese fundamentalisme is dikwels ter sprake in die besprekings waar dit gaan oor die probleem of die kerk in sy huidige vorm en struktuur nog beantwoord aan die doel wat met missio Dei nagestreef word. Daar word dan beweer dat die vorm van die kerk vandag 'n produk is van iets wat in die Middeleeue ontstaan het.¹ Omdat die vorm egter deur die kerkorde bepaal word, is dit nie 'n onveranderlike gegewe nie.² Die kerk was in staat om Bybelse fundamentalisme aan die kaak te stel, maar het dit nie gedoen t.o.v. die vorm en struktuur van die kerk nie.³

Terwyl die hele wêreld radikaal verander het, kan volgens Hoekendijk en ander die kerk nie meer voortgaan soos dit al die eeue was nie. Veral die vinnige veranderinge van hierdie eeu dwing die kerk

-
- 1 Schmidt, H. Morphological Fundamentalism. In Planning for Mission, p.135 en 137. Vgl. Hoekendijk in artikel onder dieselfde naam in dieselfde bron, p.134.
 - 2 Schmidt, Morphological...p.135.
 - 3 Ibid., p.135-136.

om aan ander vorme en aan 'n ander struktuur te dink. Volgens Hoekendijk en die rapport „The Church for Others" is die ou gemeentestelsel uitgedien.¹ Ook in die erediens en aanbidding word naarstiglik gesoek na nuwe vorme.²

Wat die struktuur van die kerk betref, word veral aandag gegee aan sonering.³ Die gemeentes kan bly voortbestaan in gesoneerde gebiede. Dan is hulle groeperinge van mense uit dieselfde gebiede. Daarbenewens word egter funksionele strukture in die lewe geroep. Hulle strek oor 'n hele streek of sone.⁴ Die funksionele groeperinge beteken dat mense in dieselfde werksomstandighede of wat in ander sosiale groeperinge saam is, saamgegroepeer word.⁵ Dit hou egter nie in dat so 'n persoon dan nie meer lidmaat van 'n plaaslike gemeente is nie. Dit is nie die toestand van die gemeente op sigself wat vra vir sonering nie, maar die struktuur van die maatskappy.⁶

- 1 Hoekendijk, Morphological...p.134. Vgl. The Church for Others, p.19.
- 2 Western European Working Group. Worship and mission. In Planning for Mission, p.189 e.v.
- 3 Sonering word soos volg gedefinieer: „A zone is a territorial area within which most of its population lives and works in a complex network of movement and relationships. It may be characterized by three interdependent forces: concentration, differentiation and mobility. Concentration refers to the growth of huge urban areas; differentiation... refers to the several sectors of an individual's life, his different and distinct worlds; mobility refers to the constant movement of the individual between his several worlds." The Church for Others, p.32.
- 4 The Church for Others, p.31.
- 5 Ibid., vgl. The Church for the World, p.84-85.
- 6 The Church for Others, p.31-32.

'n Tipiese sone is bv. 'n stad met sy omringende voorstede.¹ Met die hulp van professionele mense uit ander dele van die samelewing kan die sone vasgestel word.² 'n Sone moet egter nie as 'n permanent vasgestelde gebied beskou word nie, maar voortdurend verander soos die omstandighede verander.³

So 'n indeling van 'n gebied wat rekening hou met al die fasette van die lewe is 'n simboliese uitdrukking, hoewel gedeeltelik, van die heelheid van lewe wat die uiteindelijke doel is van die missio Dei.⁴ Met die sonering en nuwe struktuur kom die volle rykdom van die hele lewe binne die bereik van die kerk. Die sendingkerk het te make met al die wêreld waarin mense lewe.⁵

Binne die sone word organisasie op die volgende wyse gedoen: 'n Leier word benoem vir elke groep. Saam met leiers van dieselfde tipe groep uit 'n ander deel vergader hy sodat hulle voortdurend ook weer die geheel kan sien.⁶ Ook leiers van ongelyksoortige groepe, soos van verskillende beroepe, kom soms saam om so die groot geheel in perspektief te sien.⁷

-
- 1 The Church for Others, p.32, Vgl. Kraemer, P. A missionary structured congregation in a metropolitan setting - some sociological preconditions. In Planning for Mission. p.193 e.v.
 - 2 The Church for Others, p.32.
 - 3 Ibid.
 - 4 Ibid. Vgl. Premasagar, P.V. Crisis for salvation theology! IRM Vol. LXI, 1972, p.66. Vgl. Visser 't Hooft, W.A. The renewal of the Church. London, SCM Press Ltd. 1955, p.109.
 - 5 Western European Working Group. Zonal Structures for the Church. In Planning for mission. p.210-211.
 - 6 The Church for Others, p.34.
 - 7 Ibid.

Die erediens moet ook vernuwe word ter wille van sending. Die grens tussen die geïnstitueerde kerk en die wat nie daarin is nie, heidene of afgevalle Christene of lidmate van ander geïnstitueerde kerke, word van minder belang. Die ampte hoef nie noodwendig die leiding te neem nie. Buitestaanders (volgens 1 Kor. 14) moet die reg hê om kritiek gedurende, voor en na die erediens te lewer.¹ Dit word aanbeveel dat die erediens sowel vaste as wisselende elemente sal hê. Die hele missionêre aktiwiteit van die kerk moet weerspieël word in die erediens. Dit moet vir almal verstaanbaar wees. Die erediens moet ekumenies van aard wees, die tyd moet aanpas by die toestande van die mense en die plek hoef nie kerkgeboue te wees nie. In die beplanning van die erediens moet ook hulp van „profane” mense uit die radio-, televisie- en perswese ingeroep word.²

In die morfologiese verandering word ook sonder aandag gegee aan kerkgeboue.³ In sommige gevalle is in die praktyk al ver gevorder met 'n proses waarin ondoeltreffende geboue ter wille van herstrukturering afgebreek word.⁴

Die aanvaarding van arbeid in die kerk as 'n integrale deel van die sending verskil wesenlik met die tradisionele en Skriftuurlike opvatting van kerk

-
- 1 Western European Working Group, Worship and Mission, p.190 en 191.
 - 2 Ibid., p.190-192.
 - 3 The Church for Others, p.28.
 - 4 Lekkerkerker, A.F.N. Herstrukturering. K en T Jrg. 22, no.2, Apr. 1971, p.179.

en sending. Geloof en bekering is die skeidingmakende faktore tussen kerk en sending. Wanneer iemand tot die geloof kom en hom bekeer, het hy lid van die kerk geword en is die sendingtaak afgehandel. Die doel van die sending is egter nou sjaloom. Die heelheid van die lewe word nagestreef.¹ Daarom word dit in die kerk nog net so 'n doel as buite die kerk en kan sonering en herstrukturering 'n deel wees van sending. Dit gaan in wese nie meer oor 'n oorgang uit die heidendom na die Christendom nie, maar oor 'n sosiale ontwikkeling vanuit sowel heidendom as Christendom na sjaloom wat 'n „social happening” is. Ook hier moet gesê word dat die krisis wat die Woord moet bring uitgeskakel word en dat langs 'n lyn van ontwikkeling waarin die bekering tot God feitlik geen rol speel nie, die koninkryk beërwe moet word.

Dit is wel juis om die kerk ten nouste in verband met die sending te sien en daarom ook deur voortdurende reformasie te sorg dat die kerk nog sendingkerk is, d.w.s. 'n kerk wat toegeerus is en opgeskerp en reg gestruktureer is sodat dit sending kan doen. Maar dan bly dit altyd so dat in die missio Dei die ganse kerk as sendingsubjek (in beperkte sin) gesien word, en die wêreld as sendingobjek. Sending is arbeid van God deur sy kerk aan die wêreld.

1 Mumford sê dat dié heelheid ook nagestreef word met revolusie. Hy toon egter ook aan dat dit nie bereik word nie, omdat revolusie te veel van die verlede verwerp. Vgl. Mumford, L. The Condition of Man. London, Martin Secker and Warburg Ltd., 1944, p.325. Vgl. 2 Timotheüs 3:16,17, waar die heelheid van die mens gesien word as iets wat deur die Woord van God bereik word.

5.4 Die kerk se sending in die wêreld.

5.4.1 Die wêreld verskaf die agenda vir sending.

Die Wes-Europese werkgroep wat vir die vergadering van die WRK 'n rapport moes opstel oor die sendingstruktuur van die kerk, trek die tradisionele opvatting van die verhouding tussen God en kerk en wêreld saam in die formule: God-Kerk-Wêreld. Dit beteken dan dat God primêr aan die kerk verbonde is en sekondêr aan die wêreld deur die kerk. Verder is ook deur dié houding aangeneem dat God elkeen wat moontlik kan ingetrek word uit die wêreld in die kerk intrek.¹

Die opstellers van die rapport wil dan hierdie verhouding radikaal omkeer en dit stel as God-Wêreld-Kerk. Hulle rede is dat die wêreld en nie die kerk nie die sentrum van God se heilsplan is. Dit grond hulle op die feit dat God die Skepper is en dat die hele skepping objek van God se bemoeienis is. Dit maak nie saak watter middele God gebruik in sy werk aan die wêreld nie, want dit bly waar dat God wil handel met die wêreld. In besonder word verwys na Joh. 3:16² en 2 Kor.5:19.³ God het die wêreld so liefgehad en Hy het die wêreld met Homself versoen. Die gevolgtrekking word dan gemaak dat die kerk net bestaan omdat God met die wêreld wil

1 The Church for Others, p.16.

2 Joh.3:16: „Want so lief het God die wêreld gehad dat Hy sy eniggebore Seun gegee het, sodat elkeen wat in Hom glo nie verlore mag gaan nie, maar die ewige lewe kan hê.”

3 2 Kor.5:19: „...naamlik dat God in Christus die wêreld met Homself versoen het deur hulle hulle misdade nie toe te reken nie en die woord van die versoening aan ons toe te vertrou.”

handel.¹

'n Kritiese beoordeling van hierdie formule van die studiegroep bring aan die lig dat hulle enersyds die tradisionele houding van die kerk nie reg beoordeel het nie en andersyds dat hierdie standpunt die gevolg is van die invloed van die opvatting van die kosmiese betekenis van Christus in die lig waarin dit deur Sittler gestel is en van die invloed van die nuwe missio Dei-opvatting en die apostolaatsteologie.

Wat die beoordeling van die tradisionele houding van die kerke betref, kan dit nie so absoluut gestel word dat die verhouding tussen God en kerk en wêreld gesien is as net God-Kerk-Wêreld nie. God is primêr in sy bemoeienis direk met die wêreld besig en ook indirek. Direk is Hy besig deur sy algemene openbaring en algemene genade, sy onderhouding en regering van alle dinge. Maar wat die saligmakende genade betref, is dit wel so dat Hy die saligheid deur sy Woord en sy kerk na die wêreld wil laat gaan. Wie dit verwerp, kan nie anders as om die hele Woord te verwerp nie.

In die rapport word die verhouding van God tot die wêreld gefundeer in 'n „skeppingsteologie” en nie in 'n „verlossingsteologie” nie. In die gees van Joseph Sittler word die gedagtes van die kosmiese betekenis van Christus in die skepping gefundeer en vandaar asof daar nie 'n breuk in die verhouding van God tot sy skepping gekom het deur die sonde nie, geredeneer na die volheid van die

1 The Church for Others, p.17.

koninkryk. Die eerste koms van Christus word dus nie gesien as 'n noodsaaklikheid as gevolg van die sonde nie, maar as die logiese komplement van sy skeppingswerk wat Hy tot volheid sal bring. Dat gesê word dat dit nie saak maak watter middele God gebruik nie, omdat Hy altyd met die wêreld wil handel, is ook 'n aanduiding dat hier nie erns gemaak word met die koms van die sonde in die wêreld nie. Woord en kerk is juis die spesiale middele deur God berei ter wille van 'n sondige wêreld om dié sondige wêreld weer in verhouding tot God te stel. Die kerk is as pre-eksistente deel van die koninkryk berei deur die Woord en moet weer die instrument wees om die wêreld te roep. Die kerk is egter nie net subjek van die sending nie, maar ook die doel daarvan (in betreklike sin), want só kom die koninkryk van God.

Wat ten diepste verkeerd is met die nuwe formulering van die werkgroep is dat sowel die verhouding van Christus tot die wêreld as die verhouding van die Heilige Gees tot die wêreld hier nie reg gesien word nie. Christus tree ter wille van herskepping in verhouding tot die wêreld en dus as gevolg van 'n insnyding van die sonde. Hy tree nie as gevolg van die skepping van God wat van die begin af onvolmaak was en volmaak gemaak moet word in verhouding tot die wêreld nie.¹ As Johannes skryf dat God die wêreld so liefgehad het dat Hy sy Seun gestuur het, kom daar wesenlik in die missio Def die verhouding God-Christus-Wêreld tot stand.

1 Vgl. veral vir die opweging van „skeppings-teologie” teenoor „verlossingsteologie” Premasagar, Crisis for Salvation Theology. p.61-66.

Nadat die Seun sy werk volbring het (Joh.17:4) sê Hy aan sy dissipels, en daarmee aan sy kerk: „Soos die Vader My gestuur het, stuur Ek julle ook.”¹ Maar die sending gaan eers in vervulling met die uitstorting van die Heilige Gees op Pinksterdag.

So kom nou in die missio Def die verhouding God-Kerk (met die Heilige Gees)-Wêreld tot stand. Van die allergrootste belang is om hier ook die gedeeltes Joh.14:16-17 en Joh. 16:7-14 nader te besien. Jesus sê dat Hy die Vader sal bid sodat Hy die Heilige Gees aan die dissipels sal stuur. Die wêreld kan die Heilige Gees egter nie ontvang nie. Nou skyn dit asof in Joh. 16:7-11 Jesus tog spreek van die direkte werk van die Heilige Gees in die wêreld, en wel oortuigingswerk t.o.v. sonde en geregtigheid en oordeel? Die antwoord lê in die feit dat Jesus voordat Hy spreek van die oortuigingswerk van die Heilige Gees aan die wêreld aan die dissipels sê dat as Hy weggaan die Heilige Gees na die dissipels kom en dan onmiddellik daaraan toevoeg dat as die Heilige Gees kom, Hy die wêreld sal oortuig. Jesus sê dus aan sy dissipels dat as hulle self die wêreld sal wil oortuig dit nie sal geluk nie, maar die Gees wat by hulle is sal deur hulle die wêreld oortuig. Daarom word nog weer in vs. 13-14 gespreek van die leiding van die dissipels deur die Heilige Gees. So kom die orde God-Kerk (met die Heilige Gees)-Wêreld tot stand om sodoende die liefde van God vir die wêreld wat Hy betoon in die sending van Jesus Christus aan die wêreld te laat toekom. Dit wil

¹ Joh.20:21.

nie sê dat as die orde God-Kerk (met die Heilige Gees)-Wêreld aanvaar word dat dan die werk van God met die wêreld altyd deur die Kerk gekanaliseer word nie. Maar die wil van God wat aan ons geopenbaar is, is dat Hy so die wêreld wil red. So word Gods liefde meer as 'n gesindheid en is dit die daad van sy liefde vir die wêreld. God trek Homself nie deïsties terug van sy skepping nie, maar deur sy algemene genade bewaar Hy die wêreld en berei selfs deur die skikking van tye en geleenthede die wêreld voor vir die koms van die Evangelie deur die kerk.

Ook die twee tekste waar gemeld word van die liefde van God vir die wêreld (Joh.3:16) en van die versoening wat Christus bewerk het vir die wêreld (2 Kor.5:19) word nie in hulle volle diepte gesien nie. Joh.3:16 spreek van die liefde van God vir die wêreld in sonde en sê dan dat elkeen wat glo gered sal word. Kan hieruit nou 'n verhouding van God-Wêreld-Kerk afgelei word? Alleen as Kerk en Koninkryk vereenselwig word, kan dit gebeur. Die verhouding wat hieruit spreek, is immers die volgende: God-Kerk (wat die wêreld roep deur die Woord tot geloof)-Wêreld (wat tot die geloof moet kom)-Koninkryk. Dan het die kerk eintlik 'n dubbele verskyning in die verhouding. Dit is nou reeds die uitgeroepene uit die wêreld, maar dit is ook die gesondene na die wêreld. Uit 2 Kor.5:19 is dit ook duidelik dat in die nuwe voorgestelde verhouding die versoening gesien word nie net as iets wat deur Christus volbring is nie, maar ook vir die wêreld gerealiseer is. Die laaste gedeelte spreek egter uitdruklik van die woord van

versoening wat aan die apostels toevertrou is. Daarmee word weereens die Woord en die Kerk beklemtoon as die Godgekoosse middele wat die versoening moet realiseer. Daarom kan Paulus ook sy apostelskap so verdedig en die Woord noem as reuk van die lewe tot die lewe of van die dood tot die dood. As die versoening nie deur die kerk met die Woord gerealiseer word vir elke mens nie - wanneer iemand dus die Woord waarmee die kerk kom, afwys, en die versoening aldus vir hom nie gerealiseer word nie - word sy oordeel verseël.

Wanneer die Wes-Europese groep nou die nuwe verhouding God-Wêreld-Kerk verder uitwerk, sê hulle dat daarom aanvaar moet word dat die wêreld die agenda verskaf vir die sending van die kerk.¹ Sending word bepaal, sê hulle, deur die wedersydse inwerking van die Evangelie en die kontemporêre wêreld op mekaar. „The obedience of the churches require that they obtain a clear picture of the actual situation, so that the Gospel may reach the poor and so that they may serve where the hungry and thirsty, the naked and imprisoned are.”²

Wanneer die wêreld dan die agenda voorsien vir die sendingwerk moet die kerk mense toerus om op hulle eie werkplekke getuies te wees. In die welsynswerk wat vandag deur state verrig word, moet die kerk 'n rede sien om sy tradisionele barmhartigheidswerk te hersien en te kyk of dit nog reg en nodig is. Die moderne wêreld eis baie slagoffers - jeugmisdadigers, onversorgde oumense, vervreemdes,

1 The Church for Others, p.20. Vgl. Margull, H.J. Gathering at the point of mission. In Planning for Mission, p.148.

2 The Church for Others, p.20.

immigrante - wat deur die kerk bygestaan moet word. Waar die wêreld al hoër eise stel, moet die kerk die verkeerde tendense uitwys in die ontwikkeling wat plaasvind en aan die wêreld hoop verkondig. Waar daar al meer vrye tyd tot beskikking van mense kom, moet die kerk die weg aanwys om dit te gebruik. Die kerk moet mense aanmoedig om deel te neem aan besluitvorming en besluitvorming ook aan die kaak stel indien nodig. Met alle krag moet die kerk stry vir die verwydering van ongeregtigheid in die maatskappy. In 'n tyd van toenemende spesialisasie moet die kerk mense bymekaarbring om saam te besin oor gemeenskaplike probleme. Terwyl daar uiters moderne kommunikasie-middele beskikbaar is, moet die kerk die betekenis van gebeure in die wêreld oopmaak. By die toenemende vereensaming van die mens en die verlies van sy persoonlikheid a.g.v. die bestaan in 'n massa, moet die kerk help om mense bymekaar te bring en met mekaar te laat saamleef, maar ook die geleentheid skep vir die ontwikkeling van die individuele persoonlikheid. Omdat die wêreld soek na eenheid, moet die kerk kragtig in die ekumeniese beweging staan. Die wêreld soek na etiese norme en daarom moet die kerk dit voorsien. Die waardevolle uit die verlede van die kerk moet vir die wêreld vandag tot 'n besitting gemaak word terwyl die wêreld nie meer dink volgens die Grieks-Romeinse denkpatroon nie, maar in terme van verhoudinge en voortbestaan.¹

T.o.v. rasseprobleme kan daar met uitgebreide programme gekom word.² Die afdeling van die WRK

1 The Church for Others, p.20-22.

2 Enlarged Working Committee. Missionary presence in the racial revolution. In Planning for Mission, p.164 e.v.

vir die bestryding van rassisme het nog nie besin oor die werklike verhouding tussen hulle werk en sending nie¹, maar dit is duidelik dat in hierdie hele opset waar die wêreld die agenda verskaf vir sending, die kerk teenwoordig sal moet wees in die stryd waarin mense wat deur rassisme veronreg word hulle toestande probeer verbeter. In hierdie lig moet ook die steun aan terroriste wat teen die Republiek van Suid-Afrika en ander gebiede in Suider-Afrika veg, gesien word.

Dat daar 'n waarheidselement is in die bewering dat die wêreld die agenda verskaf, is seker waar. Paulus het ook verwys na die geopende deur wat vir hom kom. Die verskil lê egter daarin dat Paulus en die kerk nooit bepaal mag word in die eerste plek deur die wêreld nie, maar juis bepaal word vanuit die gebeure wat reeds plaasgevind het met die gelowige self. Wie self deur God gegryp is, is ook die dwang opgelê om die Evangelie te verkondig. In hierdie nuwe siening word die Woord op die agtergrond geskuif en is die mens al meer aangewese op die interpretasie van die geskiedenis. Dit loop ook daarop uit dat rondgeval word in die sending soos die bepaaldheid in die empiriese wêreld wissel, en dat daar nie volhardend op grond van die opdrag in die Woord en met die Woord voortgegaan word nie. Hierdie omruiling van prioriteite, d.w.s. dat die geskiedenis nie meer deur die bril van die Woord gesien word, en dan gehandel word nie, maar die geskiedenis primêr bepalend inwerk vir die sending, lê in lyn met die werk wat die radikale teoloë nou wil doen terwyl die Woord eintlik vir

1 Inligting deur beamptes van die Afdeling verskaf.

hulle op die agtergrond raak. Daarom is daar by die radikale teoloog soos Hamilton ook telkens die verwysing na die Negerproteste waaraan deelgeneem moet word en dat die gelowige sodoende „Christus moet wees” vir andere (Bonhoeffer!).

5.4.2 Die metode van die sending van die kerk in die wêreld.

Die metode van sending in die wêreld moet dialoog wees.¹ Twee stellinge maak hierdie opmerking duidelik. Ten eerste word in die voorbereidingswerk vir Uppsala gese: „It is only by dialogue that, in an increasingly pluralistic world, Christians can affirm their common humanity with men of other faiths.”² Hollenweger sê weer: „The same redeemer has redeemed those inside and those outside the church without the latter consciously recognizing this redemption and their particular participation in it.”³ Deur dialoog word die wêreld dus bewus gemaak daarvan dat hulle verlos is. So bestaan daar dan nie net 'n gemeenskaplike „humanity” nie, maar ook 'n „new humanity”. Hierby moet onthou word dat die doel van die sending in die gelede van die WRK die „new humanity” is. Bevryde mense spreek dus met mekaar ter wille van die bewusmaking van die wat nog nie weet dat hulle vrygemaak is nie.

Hollenweger kom hier natuurlik met 'n uitspraak wat ten volle staan op die aanvaarding van 'n algemene versoening.

1 Vgl. hoofstuk 2 en p.384, 8.3.3.

2 WRK. Drafts for sections. Geneva, WCC, 1968, p.30.

3 Hollenweger, Christus extra... p.60.

5.4.3 „Lekewerk“.

In die gereformeerde kerke is die amp van die gelowige altyd beklemtoon teen die sondige neiging wat in die kerklike lewe bestaan dat sending net die werk van die besondere ampte is. Ook in die verskillende organisasies wat gestig is en bestaan het in noue verband met die Internasionale Sendingraad het daar weer 'n herlewing van die amp van die gelowige gekom. Hierdie tendens het gegroei en dit kan as 'n positiewe ontwikkeling beskou word dat in die ekumeniese kringe altyd meer klem gelê word op die amp van die gelowige wat deur hulle „leke“ genoem word. Die Sentrale Komitee van die WRK het bv. in hulle vergadering te Galyatetö gestel: „We have come to see that the whole Church shares Christ's ministry in the whole world.“¹

Op meer as een wyse word hierdie herlewing van die amp van die gelowige egter weer skeefgetrek as gevolg van die algemene rigting waarin die ekumeniese sendingteologie gaan. Dit blyk weer in die devaluasie van die Woord t.o.v. ander sake en ook t.o.v. die kerk. Wat die Woord betref word die amp van die gelowige nie ten eerste verbind aan Woord-getuienis nie, maar aan deelname in die geskiedenis. Die primêre verantwoordelikheid lê selfs nie in die persoonlike of sosiale gedrag (Mat.5:16) nie, al is dit ook belangrik, maar in die betrokkenheid in die historiese prosesse, want in die historiese prosesse is die missio Dei besig om in vervulling te gaan. Daarin handel God met die

1 Löffler, P. The witness of laymen in the secular world. In Planning for Mission, p.170.

mensheid. Löffler sê dat „leke” se taak eers reg begryp kan word as daar 'n nuwe begrip is van die skepping as 'n deel van die kosmiese heerskappy van Christus.¹ Dit is duidelik dat vir die amp van die gelowige die Woord in die missio Dei van minder belang geag word as die direkte missio Dei waarmee God besig is in die geskiedenis.

Die uitwerking van die poging om die amp van die gelowige te laat herlewe saam met herstrukturering gesien, word ook duidelik in Nederland as 'n negatiewe ontwikkeling aangetoon. Lekkerkerker maak melding van die feit dat op sommige plekke die aantal predikante radikaal verminder word en meer kategete, evangeliste en hulppredikers benoem word.² Dit dui op 'n neiging om die besondere ampte te devalueer met die revaluering van die amp van die gelowige.

Löffler is reg as hy sê dat by sommige kerke dit gewyt kan word aan 'n verkeerde ekklesiologie as die sending net beperk is tot die besondere ampte.³ 'n Klinkende getuienis van die regte arbeid van die amp van die gelowiges word gesien in die optrede van die Thessalonicense wat die Evangelie laat weerklink het oor die hele Macedonië en Achaje.⁴

1 Löffler, P. The witness ... p.173-174.

2 Lekkerkerker, Herstrukturering, p.179.

3 Löffler, The witness...p.170.

4 1 Thes. 1:8.

5.4.4 Erediens vir die wêreld.

'n Belangrike taak wat die kerk nog vir die wêreld moet verrig, is dat die kerk plekbekledend moet intree vir die wêreld. Die kerk is bewus van sy eie verhouding tot Christus, maar die wêreld (respektiewelik die kerk buite die kerk, volgens sommige) is daar nie bewus van nie. Daarom kan alleen die kerk die lof van God bewustelik verkondig en intree vir die wêreld.

Hier vind die ekumeniese sendingteologie aansluiting sowel by Sölle met haar plekbekleding as by Rahner en die Rooms-Katolieke wat praat van die kerk as sacramentum mundi. Sowel by plekbekleding as by die gedagte van die kerk as sacramentum mundi staan dit natuurlik sterk voorop dat die kerk ten eerste daar is vir andere. Hollenweger is hier besonder uitgesproke in die opweging van die taak van die kerk t.o.v. God en die taak t.o.v. die mens. Eersgenoemde verdwyn vir hom voor die absolute waarde van laasgenoemde.¹ Die sakramentele aard van die kerk is veral iets wat sterk aanwesig is in die Ortodokse liturgie.²

1 Hollenweger, Christus extra...p.59: "Thus we have been freed for a new relationship towards our neighbour (who is God's creature) for a new relationship towards the world (which is an object, but an object in the hands of God) and for a new relationship towards God (who does not claim our worship for his sake but worship for the sake of man who needs it.)"
Verder sê hy: "This service can vicariously be rendered for all mankind by the church as a small minority."

2 Vgl. Golterman, W.F. Liturgiek. Haarlem, De Erven F. Bohn N.V., 1951, p.49.

HOOFSTUK 6.DEUR REVOLUSIE NA DIE NUWE MENSHEID.6.1 Wat is revolusie?

Omdat die begrip revolusie baie los gehanteer word, is dit nodig dat ons eers 'n omskrywing sal gee van wat eintlik met revolusie bedoel word.¹

Wendland sê dat die huidige wêreld gevorm is deur die groot revolusies sedert die industriële revolusie en die Franse revolusie. Die nawerking van die verskillende revolusies, die Russiese en Sjinese ingesluit, is verantwoordelik vir die voortgaande veranderinge wat as 'n groot revolusie gesien kan word in Asië, Afrika en Suid-Amerika. Hierdie revolusie het 'n totaalkarakter. Die einde van hierdie omvattende revolusie is nog nie in sig nie.

Die Christelike kerk het oor die algemeen 'n negatiewe houding ingeneem teenoor revolusie. Dit is die gevolg van die krag van die konserwatiewe denke in die negentiende en begin van die twintigste eeue.

1 Nordholt sê dat dit goed is om nie te ver af te wyk van die definisie van revolusie as „een plotselinge en verreikende, diepingrijpende breuk in die kontinuïteit van die ontwikkeling,” nie. Hy meld egter dat die begrip revolusie al wyer word. H.G.S. Nordholt, Een definitie van revolutie. In J. Verkuyl en H.G.S. Nordholt, Verantwoorde Revolutie. Kampen, J.H. Kok, N.V., 1968, p.83-84. Soms word revolusie net opgeneem as veranderinge of as die afbreek van 'n sisteem wat nie goed is nie en die vervanging daarvan deur 'n sisteem wat deug. Vgl. Skinner, T. Words of Revolution. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1971 p.27, 31, 32.

Wendland onderskei tussen drie vorme van revolusie.

Ten eerste noem hy die politieke revolusie waar die heersers afgestoot word, maar die verandering van die maatskappy nie beoog word daarna nie. Die politieke en sosiale sisteem bly geldig soos dit was.¹

Die tweede soort revolusie is die sosiale revolusie. Hier is dit 'n geval van onderdruktes, mense wat nie vryheid geniet nie of wat nie deel het aan die mag nie, wat deur 'n groter of kleiner mate van geweld die oorhand kry. So 'n revolusie sluit natuurlik politieke revolusie in. Vir hierdie soort revolusie word dikwels 'n beroep op die Skrif gedoen. Omdat die koninkryk van God as 'n teenwoordige werklikheid aanvaar word, word daar nie berus in die toedrag van sake waar onvryheid en onreg voortgaan nie. Hieruit is duidelik dat daar onder die Christene nie net 'n houding teen revolusie was nie, maar gelyktydig ook 'n pro-revolusionêre houding. In die teenswoordige ekumeniese beweging bots die twee Christelike rigtings t.o.v. revolusie. Die konserwatiewe rigting wat hoofsaaklik negatief ingestel is t.o.v. revolusie staan teenoor diegene wat meen dat weens die feit dat die koninkryk van God aanwesig is in die wêreld revolusie geregtig is. Laasgenoemde groep sê ook dat die Skrif revolusie steun.

1 Wendland, H.-D. Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft; (Sozial-ethische Aufsätze und Reden). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968², 78.

Die derde tipe revolusie is die totale revolusie. Hier gaan dit om die omkering van die totale maatskappy. Die kultuur, die geestelike lewe en die religie is hierby inbegrepe in die sisteme wat omvergewerp word. Hierdie revolusie is totaal omdat dit nie net die omvang betref nie, maar ook die intensiteit. Die rede is dat dit afstuur op 'n totaal nuwe verhouding onder die mense van die hele wêreld. Hier word 'n poging aangewend om 'n eie nuwe wêreld te skep. Hierdie revolusie word so voltrek dat in die eerste plek die tegniese-wetenskaplike beskawing die verhouding van die mens tot die natuur verander, ten tweede die mens se verhouding tot ander mense verander word, derdens die mens se verhouding tot sy arbeid verander word en ten vierde die mens self verander word deur tegniek, wetenskap, sosiaal-tegniek en manipulerings met behulp van psigologiese en sosiologiese insigte. Die mens verander homself tot wat die maatskappy nodig het, d.i. tot 'n aangepaste mens. Die tragiese is egter dat die mens homself dan nie vrygemaak het nie, maar dat hy homself 'n slaaf van sy tegniese en wetenskaplike uitvindings gemaak het. So word die skepper van hierdie lewenswyse self die skepsel daarvan en moet die wette gehoorsaam wat hy self neergelê het.¹ Wendland staan met sy opvatting van die

1 Wendland, Die Kirche ... p.79-80. Vgl. vir die verslawing aan die tegniek Gheorghiu, V. Het 25ste Uur. 'S Gravenhage, N.V. Uitgeversmaatschappij Pax, ongedateerd.

totaalrevolusie na aan Groen van Prinsterer.¹

Wendland grens hierdie totaalrevolusie af van verskeie ander begrippe. Dit is onderskeie van evolusie wat 'n geleidelike ontwikkeling is, van reformasie wat planmatige verbeteringe beoog, van reaksie wat meestal polemies, onvrugbaar en nie in staat is tot vernuwing nie.²

Karl Marx het die eerste filosofie van die totaalrevolusie ontwerp. Hierdie revolusie moet alle klassestryd ophef en 'n klaslose maatskappy tot stand bring. Dit laat die ryk van vryheid en selfbeskikking van die mense aanbreek waar die mens losgemaak is van alle vervreemding, ontsteltenis en vernedering. „Die absolute Revolution ist auch die Absolutsetzung des Menschen, der sich selbst und die Gesellschaft erschafft. Dieser Mensch ist - in Gestalt des Kollektivs, des Proletariats - sozusagen sein eigener Messias.“³ Wendland sê dat hierdie revolutionêre opvatting 'n sterk missionêre

1 Vgl. Van Prinsterer, G. Groen. Ongeloof en revolutie. Kampen, J.H. Kok N.V., 1922; (Verwerk deur P.A. Diepenhorst), p.14: „Met Revolutie bedoel ik, niet eene der menigvuldige gebeurtenissen, waardoor verplaatsing van het openbaar gezag teweeggebracht wordt; niet enkel den omwentelingsstorm welke in Frankrijk gewoed heeft; maar de omkeering van denkijs en gezindheid in geheel de Christenheid openbaar. Met revolutie-begrippen heb ik het oog op die grondstellingen van vrijheid en gelijkheid, volkssouvereiniteit, maatschappelijk verdrag, conventionele heerschepping, „welke men als die hoeksteen van staatsrecht en staatsgebou vereert.“

2 Wendland, Die Kirche... p.80-81.

3 Ibid., p.83.

karakter het wat daaruit blyk dat dit byna nie gestuit kan word nie en vandag nog groot invloed in Asië en Afrika uitoefen.¹

In hierdie hoofstuk sal ons revolusie sien as totaalrevolusie en nie net as bloot gewelddadige revolusie nie. Die volle terrein kan egter nie gedek word nie. Daarom word slegs dié deel aangeraak wat ten nouste in verband staan met die ekumeniese sendingteologie. Eerstens sal daarom gehandel word oor pogings om te kom tot 'n teologie van revolusie, daarna oor die WRK se program om rassisme te bestry, vervolgens oor sekularisasie en revolusie, revolusionêre teologie, die beroep op Jesus en die Evangelie om revolusie te regverdig en ten slotte oor die doel en resultaat van revolusie.

1 Wendland, H.-D., Die Kirche p.83-84.

6.2 'n Teologie van revolusie.

Schleth maak melding van 'n revolusie wat al begin het met die eerste Aufklärung wat uiteindelik alle gedagte- en lewensrigtings geraak het. Dit was 'n bevryding van alle vorme wat skielik uitgesien het soos kettings wat bind. Hierdie revolusie en bevryding het in die humanisme voortgeleef en tree in ons tyd 'n nuwe fase binne.¹ Dis nou geen revolusie en bevryding meer teen en van vorme nie, maar die mens reik uit na 'n bevryding wat niks minder as die „new humanity” tot stand moet bring nie.

Dis nie net goed om saam met Schleth daarop te let dat revolusie eintlik wortel in die humanisme nie, maar ook om saam met Groen van Prinsterer daarop te let dat dit wortel in ongeloof. Dit is die onderwerp van sy werk „Ongeloof en revolusie”. Hy toon aan hoedat filosofie en revolusie in die agtiende eeu gevorm is deur ongeloof. Daaruit het 'n reeks slegte gevolge gekom.²

Teenoor hierdie teorieë van revolusie moet die teenswoordige teologieë van revolusie gesien word. Laasgenoemde probeer naarstiglik soek na 'n goddelike regverdiging vir 'n saak wat die mens self versin het en wil deurvoer.

1 Schleth, E. Der Profane Weltchrist. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1957, p.13.

2 Van Prinsterer, op.cit., p.126.

In 1966 is die derde konferensie wat primêr gehandel het oor vraagstukke van Kerk en Maatskappy te Geneve gehou. Die eerste was die konferensie van „Life and Work” te Stockholm in 1925, die tweede die konferensie oor Kerk, Maatskappy en Staat te Oxford in 1937. Tydens die algemene vergaderings van die WRK te Amsterdam (1948) en Evanston (1954) is die idee van die verantwoordelike maatskappy nog sterk beklemtoon. Na die algemene vergadering te Nu Delhi het daar egter 'n nuwe kyk op sake gekom deur die beklemtoning van die kosmiese betekenis van Christus. In hierdie gees is daar begin met die beplanning van die konferensie vir Kerk en Maatskappy vir 1966.¹ Dit is tydens hierdie konferensie dat die gedagte van revolusie die gedagte van die verantwoordelike maatskappy vervang het.

Revolusie was egter nie 'n nuwe tema in die teologie nie. Tydens die vergadering van die ISR te Ghana het M.M. Thomas al gepraat van 'n teologie van revolusie.² In 1963 te Mexico City het Gonzalo Castillo-Cárdenas al revolusie genoem i.v.m. die maatskaplike veranderinge in Suid-Amerika. Hy wys toe daarop dat die Protestants-Roomse probleem op die agtergrond geskuif is deur die groter probleme van politieke en maatskaplike aard. Hy sê dat daar 'n kollektiewe gewete ontwikkel het wat die feit aan die kaak stel dat daar 'n maatskaplike

1 WRK. World Conference on Church and Society. Christians in the technical and social revolutions of our time. Geneva, WCC, 1967, p.6-7.

2 Vgl. p.145.

onregverdigheid heers. Dit is 'n primêre taak van die kerk om aktief te wees in revolusie.¹ Castillo-Cárdenas sê dat die mense in Latyns-Amerika gekonfronteer is met 'n dubbele taak nl. om af te breek en om op te bou. Die afbraak is 'n dringende taak omdat mense nie meer armoede, ongeletterdheid en ongeregtigheid aanvaar as 'n onvermydelike toestand nie. Daar het hoop op 'n nuwe maatskappy gekom. Hierdie verandering is „a marvellous conversion from fatalism to hope, from indolence to revolutionary action, from resignation to rebellion.”² Elke Christen moet besluit of hy met sy hele hart in hierdie revolusie wil ingaan. Hierdie vraag is ten nouste verbind met die sendingwerk en die hele bestaan van die kerk. Om in revolusie in te gaan, is om besig te wees met sending. Baie Christene wie se gewetens skerp gemaak is deur die Evangelie sluit aan by kommunistiese aksies - selfs vanuit die teologiese skole. Ander wil in ooreenstemming met die Bybel die stryd voer saam met hulle wat reeds stry vir verandering.³

1 Castillo-Cárdenas, G. The life and witness of the Church in Latin America. In Witness in six continents, p.32. Hy sê hier o.a. dat dit gelyk is aan „an offence to God and man unless those who profess to believe accept the human situation of the people as the primary responsibility and offer their lives to change it.”

2 Ibid., p.34.

3 Ibid., p.34-35.

Ook in 1959 is op die konferensie van die EACC implisiet gevra vir 'n teologie van revolusie.¹ Na 1963 het ook uit ander rigtings gedagtes gekom wat betrekking het op 'n teologie van revolusie. In 1964 verskyn Moltmann se „Theologie der Hoffnung“. Verkuyll ag die titel as 'n alternatiewe term vir „teologie van die revolusie“.² Harvey Cox het ook in 1965/66 sy „The secular city“ laat verskyn waarin hy 'n uitgewerkte teologie van die revolusie gee.³ Baie is oor die etiek van revolusie geskryf deur Lehman, Tödt en Rendtorff.⁴

Veral as gevolg van die invloed van Cox en Shaul het die klem in 1966 tydens die konferensie vir Kerk en Maatskappy te Geneve swaar geval op revolusie. Saam met die gedagte dat die verantwoordelike maatskappy vervang moet word deur revolusie, het ook die gedagte sterker na vore begin kom dat met God in die geskiedenis saamgewerk moet word.

Ons sal hier slegs aandag gee aan die volgende persone om die begrip van „teologie van revolusie“ te behandel, nl. Wendland, Shaul, Cox, Verkuyll en Kuitert.

- 1 U Kyaw Than, red. Witnesses together, p.60.
- 2 Vgl. Moltmann, J. Theology of Hope. London, SCM Press Ltd., 1967. Floor sê dat dit 'n merkwaardige feit bly dat die teologie van die hoop soos deur Moltmann ontwikkel, langamerhand geword het 'n teologie van revolusie. Vgl. Floor, L. Die Exodus-motief in die Swart Teologie. (Ongepubliseerd). 1972, p.9-10.
- 3 Vgl. Cox, H. De stad van de mens. Bilthoven, Amboboeken, (Onge-dateerd).
- 4 Vgl. Weiland, J.S. Het einde van de religie, p.23 en Rendtorff, T. en Tödt, H.E. Theologie der revolutie. Baarn, Het wereldvenster, 1968. Ook Kuitert, H.M. Anders Gezegd. Kampen, J.H. Kok N.V. 1970, p.88-113.

6.2.1 Wendland.

Wendland se teologie van revolusie is reeds aangeraak in die onderskeid wat hy maak tussen die drie tipes revolusie en die houding van Christene teenoor revolusie wat hierbo behandel is. (Vgl. 6.1). Hy sê tydens die konferensie vir kerk en maatskappy van 1966 egter dat die kerk sy negatiewe houding t.o.v. revolusie moet prysgee en dat die tyd aangebreek het dat die kerk 'n uitgebreide en kritiese ondersoek moet instel om die wêreldwye revolusie te verstaan. Ook die tendense van die revolusie en die magte wat daarin werksaam is, moet ondersoek word.¹

In die Christelike boodskap is daar 'n revolusionêre element, maar dit is eerder indirek as direk. Hierdie revolusionêre element moet gesien word in die lig van die feit dat die stryd teen sonde en ongeregtigheid nog nie voltooi is nie. Die Christelike boodskap het egter die doel om kragte tot bevryding los te maak. So was die Christene ook altyd gereed tot solidariteit met mense in hulle politieke en maatskaplike stryd teen ongeregtigheid.²

God hou Self die deur oop vir die menslike geskiedenis om die toekoms in te gaan. Hy bied Self baie nuwe geleenthede om die maatskappy te organiseer en te vorm. In hierdie sin sê Wendland, is dit nodig dat die kerk moet dink aan 'n revolusionêre Christelike humanisme wat die voltooiër sal

1 WRK. World Conference on Church and Society, p.24.

2 Ibid.

wees van wat die revolusionêre Christelike groepe van die Engelse revolusie en die Puriteinse revolusie begin het.¹

Wendland het baie nugter afgesluit tydens die konferensie vir Kerk en Maatskappy in 1966 deur daarop te wys dat die Christene hulle nie moet laat lei deur die ideologie van die absolute revolusie (Marx) nie. Hulle moet hulleself ook nie laat lei deur die utopiese gedagte van die perfekte maatskappy nie. Veral is hy gekant teen geweld en beklemtoon dat daar gereformeer moet word. Die reformasie moet aan die anderkant meer doelgerig wees en die nuwe maatskappy in gedagte hou as 'n nuwe epog in die geskiedenis waarin daar 'n nuwe wisselwerking is tussen politieke mag en sosiale groeperinge. As die kerk só reformatories te werk gaan, sal dit die bron van voortdurende revolusionêre verandering wees in staat en maatskappy.²

Omdat die ryk van God in die wêreld indring, kan 'n mens eintlik praat van 'n revolusie wat van omhoog die wêreld binnedring. Die maatskappy beskryf hy as societas semper reformanda.³

Hoewel Wendland die kerk oproep tot positiewe deelname aan revolusie, is daar weinig in sy siening wat op verkeerde revolusionêre tendense wys. Veral omdat die terme revolusie en reformasie slegs relatief van mekaar verskil, kan ons sê dat sy

1 WRK, World Conference on Church and Society, p.24.

2 Ibid.

3 Krusche, G. Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution“. OR, Jrg. 17, p.158.

teologie van die revolusie nie radikaal anders is as die uitspraak ecclesia reformata semper reformandum est in gereformeerde kringe nie. Dit kan eerder beskou word as 'n oproep tot kragdadige reformasie as revolusie. Hierdie oproep is ook altyd nodig in die reformasie veral omdat die sondige neiging van die mens is om te deformeer en nie om te reformeer nie. As gevolg van reformasie wat nagelaat word, kan juis die stimulus tot revolusie kom.

6.2.2 Shauli.

Bonhoeffer het die a-religieuse interpretasie van die Evangelie beklemtoon. Daarom word op sy voetspoor ook gepraat van 'n Christelike betrokkenheid met Christus in die wêreld. So kom daar dan ook in die kerklike diskussies 'n voorkeur in Amerika vir situasie-etiek. Richard Shauli se a-religieuse interpretasie van die Christelike betrokkenheid bevat 'n kragtige aansporing tot 'n revolusionêre teologie.¹ Shauli het in 1966 by Wendland aangesluit, maar tog veel verder gegaan as Wendland. By Shauli neig die revolusie-gedagte meer om te gaan in die rigting van 'n permanente politieke revolusie om daardeur maatskaplike verandering te bewerk, terwyl by Wendland die gedagte van 'n totale reformasie op die voorgrond tree.²

Shauli het met verregaande gedagtes en selfs met 'n uitgewerkte tegniek vir revolusie in sy

1 Vgl. Hallencreutz, New approaches... p.66.

2 Krusche, Erwägungen... p.158.

teologie van die revolusie na vore gekom. Weens sy goeie kennis van die revolusies veral in Suid-Amerika gaan hy van die grondveronderstelling uit dat die teologiese denke oor revolusie geplaas moet word teen die agtergrond van die revolusies van ons tyd en die vrae wat in die revolusies ontstaan.¹

Die moderne tegnologie hou volgens Shaull die gevaar in dat dit 'n bestaande orde wat maatskaplik dominerend is ondersteun. So word die bestaande toestand van onreg bestendig. Om hierdie rede is daar 'n nuwe strategie vir revolusie nodig.²

Dis dan teen hierdie tegnologiese bestendiging van 'n bepaalde verkeerde orde dat Shaull sy tegniek van revolusie stel.³ Die beperkte revolusie

- 1 WRK., World Conference on Church and Society. p.24.
- 2 Ibid., p.25. Dis ook die mening van Herbert Marcuse. Vgl. Tödt, H.E. Theologie der Revolution. OR, Jrg.17, 1968, p.6.
- 3 WRK., World Conference on Church and Society, p.25; Hier sê Shaull: „In this situation revolutionary strategy is a question of developing those bases from which a system unwilling to initiate major changes when these are most urgently needed, can be constantly bombarded by strong pressure for small changes at many different points... In recent decades revolution has occurred in military strategy through the use of guerilla warfare... a careful examination of these movements may suggest a strategy for effective political action of a revolutionary type today... The formation of such 'guerilla' units with a clear sense of self-identity, a vision of a new social order and a commitment to constant struggle for change, inside or outside the social structures, may offer one interesting prospect for building a new society at this time."

van klein groepe wat in permanente revolusie betrokke is, kan voorkom dat daar 'n algemene neiging tot geweld kom.¹ Hy verskil van Wendland en ander wat slegs 'n geweldlose revolusie voorstaan, omdat daar volgens hom in sekere gevalle net met geweld verandering kan kom.² Die basiese oorweging is dat die kerk die ruimte moet verskaf waarbinne die revolusie kan plaasvind. Dit geskied deurdat van die kant van die kerk mense bevry word en aangeemoedig word om hulleself te gee vir revolusie en deurdat die kerk 'n teologiese perspektief en 'n etiek vir revolusie gee.³

Shaul wys ook daarop dat daar in revolusie altyd die gevaar van latente afgodery is. Hierop moet die teologie en die Christene voorbereid wees.⁴ Die swakkes moet egter leef by die bewus-syn dat die toekoms oop is en dat verandering deur die swakke moontlik is as 'n lewe in intense revolusionêre stryd geleef word.⁵ Soos Bonhoeffer spreek Shaul van die transendensie waartoe die revolusionêre stryder moet kom. Daardeur moet hy die sekulêre empiriese ethos verbreek en drome droom vir die toekoms. So moet daar nuwe doelstellinge vir 'n nuwe maatskappy kom.⁶ Daarom

-
- 1 Vgl. Brink, A.P. Some aspects of culture and apartheid. In Randall, P. red. Anatomy of apartheid. Johannesburg, Spröcas, 1970, waar Brink 'n soortgelyke metode aanbeveel om sensuur omver te werp.
 - 2 Ibid. Vgl. Tödt, Theologie der Revolution, p.7.
 - 3 WRK., World Conference on Church and Society, p.25.
 - 4 Ibid. Vgl. Tödt, Theologie der Revolution, p.9.
 - 5 WRK. World Conference on Church and Society, p.25.
 - 6 Ibid.

moet teoloë hulle a-historiese denkwys oorkom en let op die plekke waar God in die geskiedenis werk-saam is. Die kerk moet betrokke wees in die situasies „where God is most dynamically at work.”¹

Die uitgangspunt van Shaul t.o.v. revolusie wortel in sy waarneming dat veral die jeug gekon-fronteer word met 'n totaalsisteem wat verandering blokkeer wanneer hulle aandrang op verandering.² Dis ter wille van hierdie toestand dat die gorilla-taktiek gevolg moet word waardeur onverwags hier en daar sleutelpersone en sleutelinstansies onder druk geplaas word om hulle so stap vir stap tot verandering te dwing. „Das beginnt mit dem teach-in und dem sit-in und steigert sich bis zur Gewalt. Am erfolgreichsten ist eine Eruption besonders dann, wenn ein revolutionäres Handeln am wenigsten erwartet wird.”³

Dit is duidelik dat Shaul kommunistiese metodes feitlik sonder verandering oorneem in sy teologie van revolusie. Hierin knoop hy aan by een van sy leermeesters Hromadka. Hromadka het beweer dat die kommunisme nie primêr totalitaristies is nie, maar die vryheid van die individu ten doel het. Terwyl Shaul egter die uiterlike vorme

- 1 WRK. World Conference on Church and Society, p.26. Vgl. Krusche, Erwägungen... p.159.
- 2 WRK., World Conference on Church and Society, p.25. Vgl. Tödt, Theologie der Revolution, p.5. Vgl. ook Miguez-Bonino, J. Theology and liberation. IRM, LXI, nr. 241, p.70.
- 3 Tödt, Theologie der Revolution, p.6. Vgl. Krusche, p.160 wat sê dat André Philip die algehele revolusie verwerp omdat die wat bevry moet word self daarvoor moet ly in so 'n revolusie.

en metodes van die kommunisme oorneem, beskou hy die koninkryk van God steeds as die hoogste waarde. Daar spreek geloof en vertroue uit sy bewering: „Wir sind nur imstande, das Mögliche zu erlangen, in dem wir das Unmögliche unternehmen im Vertrauen darauf, dass die Zukunft offen ist.“¹ Dit herinner aan die woorde van Carey: „Expect great things from God, attempt great things for God.“ Hierdie groot vertroue op die toekoms het 'n belangrike plek in die gedagtegang van Shaul. Daarom kan hy ook so maklik aanknoop by die bewering van Ernst Bloch: „Was ist, kann nicht wahr sein.“² (Hiervandaan is daar weer geen sprong na die bewering in „The Church for Others“ dat die waarheid 'n „happening“ is en dat niks permanent is behalwe verandering nie. En hierdie grondstellinge het ontsaglike invloed uitgeoefen eers op die betrokke rapport „The Church for Others“ en daardeur op Uppsala.)

Die begrip transendeer sluit ook meer by die Marxiste aan as by Bonhoeffer. Tog is daar nog 'n wesensverskil tussen Shaul se gebruik en die betekenis wat die Marxiste daaraan gee. Tödt toon aan hoedat dieselfde begrip by die Franse Marxis Garaudy funksioneer. Die Marxisme glo dat die mens self in staat is om voorwaarts te gaan in 'n immer nuwe oorwinning sonder dat daar enige grense aan sy vermoëns gestel kan word.³ Daarom kom

1 Tödt, Theologie der Revolution, p.8.

2 Ibid.

3 Ibid., p.9.

Garaudy tot die volgende verbysterende uitspraak:
 „Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewusstsein gewinnt, selbst Gott im werden zu sein.“¹ Hier kom dan ook die wesensverskil tussen Shaull en Garaudy in sig. Shaull glo nog dat God grense stel en dat Hy verhewe is bo die mens, Garaudy dat die mens in wese self sy eie god is.²

Dat Shaull 'n uiters gevaarlike pad bewandel wanneer hy sê dat hy die Marxistiese metodes wil gebruik en tog Christelik wil bly, is duidelik. Die kommunistiese metodes moet uiteindelik ook die kommunistiese resultaat meebring. Die Christen wat hierdie metodes volg, moet op die minste 'n blote humanis word en kan baie maklik tereg kom by die Marxiste. Dat daar in die ekumeniese kringe 'n bewuste aansluiting is by die blote humaniste en Marxiste is duidelik uit die volgende:

„Further, the theme of the New Humanity in Christ

- 1 Tödt, Theologie der Revolution, p.8. Vgl. Borovoy, V. Salvation - An Orthodox Statement, p.41-42 vir die nou verband tussen Oosters-Ortodokse Kerke en neo-Marxisme oor die mens wat self god word.
- 2 Irenaeus het gesê dat Jesus Christus mens geword het sodat die mens Goddelik kan word. Die Marxisme sê dat die mens altyd moet transendeer totdat hy self god is. In hierdie twee beweringe is daar ooreenkoms maar ook verskil. By Irenaeus gaan dit om die Transendente wat na die mens kom sodat die mens deur Hom eindelik kan transendeer. By die Marxisme transendeer die mens deur sy eie krag. Tog is daar die gemeenskaplike dat in albei die beskouings die mens verhef word tot die bommenslike. Dit is 'n vraag wat nog uitgemaak moet word in hoever die Marxistiese gedagte en in hoever die Ortodokse gedagte wat aansluit by Irenaeus hulle laat verbind in die aandeel van die Ortodokse kerke in die ekumeniese program met sy humanistiese koers.

provides the proper point of dialogue with humanists and Marxists in their search for radical, transcendent humanism, and with men of other faiths as they strive to attain their true destiny."¹

Ons moet met die Marxiste saamstem dat verlossing nie net 'n verduideliking is nie. Ook met Bonino wat sê dat dit as handeling van God gesien moet word, moet ons saamstem. Maar wanneer dit verskuif word van handeling van God na 'n projek van die mens alleen, kan ons ons nie meer daarmee vereenselwig nie.²

Tödt spreek sy bedenkinge oor Shaul se transzendensiebegrip so uit: „Bei Shaul heisst es: Transzendenz, das ist der Übertritt aus dem Bestehenden in die offene Zukunft hinein; die explosive Kraft des Reiches Gottes, das schon jetzt gegenwärtig wird, ist es, die uns fähig macht, auf das Unmögliche hin zu transzendieren, um das Mögliche zu erlangen. Daher sind gerade die Christen berufen, an den Stellen präsent zu sein, wo Gott am dynamischsten wirkt, also in den Zonen der Revolution. Fraglich bleibt, ob Shauls Aussagen von Gott hier etwas Bestimmtes meinen, das nicht auch in Garaudys Idee vom Vorwärts-schreiten des Menschen ins Grenzenlose hinein enthalten wäre."³

1 WRK. Drafts for sections, Uppsala 68. Geneva, WCC, 1968, p.34.

2 Vgl. Miguez-Bonino, Theology and liberation, p.70-72.

3 Tödt, Theologie der Revolution, p.5.

Wendland het reeds aangetoon dat die begrip permanente revolusie van Marx af kom. Tödt wys besonderlik op die afhanklikheid van Shauli ook van die Neonarxus Marcuse, Hy beweer dan dat hy in die gedagterigting van Shauli 'n poging bespeur om die Christelike impulse te verbind met Neo-Marxistiese kategorieë. Die neo-Marxisme bied eintlik vir manne soos Shauli nog groter moontlikheid tot aanknoping as die Sowjet-kommunisme. Laasgenoemde kan nie so maklik verbind word met Christelike gedagtes nie.¹ Tödt wys ook op die inwerking van die neo-Marxisme op die Franse en Duitse teoloë en sê dan dat dit 'n teken is „dass wir offenbar in ein neue Epoche der Auseinandersetzung und Verbindung van Christlicher Theologie und Marxismus eintreten. Diese neue Epoche wird durch das Stichwort einer 'Theologie der Revolution' signalisiert.“²

In 1964 het Mao Tse Tung die permanente revolusie met groot krag herbevestig. Hy vra dat die jeug in voortdurende stryd teen die bestaande orde, teen die funksionele instellings en apparaat sal voortgaan. So betoon hulle hul solidariteit met die mense van die volk. In 'n volgehoue wisselwerking tussen teorie en praktyk moet hulle hulle gee in die gees van die permanente revolusie. Deur die permanente revolusie kan daar oor die

1 Tödt, Theologie der Revolution, p.5.

2 Ibid. Vgl. Shauli, R. Revolusie in Theologisch Perspektief. In Rendtorff en Tödt, Theologie der Revolusie, p.180. Hier sê Shauli dat die Marxisme vir hom die enigste toevlug word.

gevestigde maatskappy getransendeer word. Permanente revolusie is voortgesette transendensie oor die gevestigde maatskappy heen na 'n ope toekoms. Hierdie transendering word net moontlik deurdat 'n revolusionêre gees bly bestaan.¹

Tödt is ook reg as hy verklaar dat die invloed van die Maoïsme duidelik sigbaar is in die Derde Wêreld. Hy verwys na Bola Ige van Nigerië wat op die konferensie vir Kerk en Maatskappy in 1966 gesê het: „Was bleibt also... den Völkern als das, was das Beste unter ihnen symbolisiert? Die chinesische Volksrepublik - nationalistisch, militant, wirtschaftlich unabhängig und gleichzeitig kompromisslos in ihrer Verpflichtung für die Freiheit und volle Emanzipation der Nationen von Afrika, Asien und Latein-amerika.“²

Waar die WRK reeds deur die Derde Wêreld in 'n bepaalde koers gedwing word en dit al meer die geval sal wees, kan dit verstaan word dat Shaull groot byval sal vind. Volgens radio- en persberigte het Potter hom onlangs in London, nadat hy

1 Tödt, *Theologie der Revolution*, p.4. Hierdie eensydige gerigtheid op die toekoms en permanente ontevredenheid met die hede en nalating om in die verlede geanker te wees, is 'n groot eensydigheid wat 'n mens laat dink aan die opskrif op 'n plakkaat by 'n winkel wat gedurende die voorafgaande tyd slegte sake gedoen het: Vandag vir geld, môre verniet! Dit word ook deur Krusche in sy *Erwägungen...* genoem as een van die grootste leemtes.

2 Tödt, *Theologie der Revolution*, p.4. Vgl. Met die woorde van Mondlane van Tansanië in WRK., *World Conference on Church and Society*, p.19-20.

algemene sekretaris van die WRK geword het, soos Shaull, ten gunste van geweld uitgelaat.

Krusche wys daarop dat Christus en die nuwe mens in Christus by Shaull so goed as glad nie voorkom nie. Die gedagte van die ope toekoms het die plek ingeneem van die kruis van Christus.¹

6.2.3 Cox.

Cox werk sy teologie van revolusie uit aan die hand van vier begrippe nl. katalisator, katalepsie, katarsis en katastrofe. Die kataliserende faktor verskyn in die vorm van wat genoem kan word 'n kataliserende hiaat. Hierdie hiaat is vir Cox die kloof tussen die tegniese gemeenskap van die moderne tyd en die pre-tegniese aard van die politieke, kulturele en religieuse gemeenskap. Die woord tegnopolis gee in sy twee samestellende dele die spanning aan waaruit 'n sosiale verandering kan ontstaan. „Tegno” dui die tegniese grondslag aan waarop die Stad van die Mens (die gesekulariseerde maatskappy) gebou is. „Polis” laat dink aan die sosiale en kulturele instellinge waarsonder die tegniese omgewing 'n monster wat alle lewe bedreig, sal wees. Die oneweredigheid tussen die tegniese en politieke komponente moet eintlik die katali-

1 Krusche, Erwägungen...p.161. Velema sê: „Wie zo futuristisch denkt kan er niet aan ont-komen Kruis en Opstanding te relativiseren als betekenisvolle feiten in de heilsgeschiedenis.” Vgl. Velema, W.H. De Kerk in de Sociale Ethiek. In Woord en Kerk. Amsterdam, Uitgeverij Ton Bolland, 1969, p.137.

tiese kloof veroorsaak. Die politiek moet dus so verander word dat die tegniese reus gelei en in bedwang gehou kan word.

In Cox se teologie van revolusie is dit belangrik dat verstaan sal word dat hy die koninkryk van God vir ons tyd gelykstel met die „Stad van die Mens" ('n gemenebes van volwassenheid en wedersydse afhanklikheid).¹ Die katalitiese kloof word volgens Cox in die Bybel aangegee deur die kommapunt in die teks: „Die tyd is vervul en die koninkryk van God het naby gekom; bekeer julle en glo die evangelie." (Mark.1:15). Hierin word eers aangewys wat aan die gang is en dan word opgeroep tot bekering. As die aandag van die mens dus op die sekularisasie gevestig word, eis dit dat die mens tot aksie oorgaan. Dit skep 'n kloof wat die mens moet oorbrug, indien hy ten minste mens wil bly en nie deur die magte van die geskiedenis oorweldig wil word nie.

Tog kom die mens nie tot aksie nie. Daar is by hom katalepsie. Hierdie katalepsie is sosiale verblinding en verlamming. Die mens wat weier om ja te sê vir die sekularisasie, bly in 'n sterwende tyd. Cox gee twee antwoorde waarom die mens weier om te verander en bly sit in die katalitiese kloof. Die eerste antwoord is dié van die Marxisme. Dit skryf die weiering toe aan 'n valse gewete.

1 Cox, De stad van de mens, p.135: „Opnieuw verschaft het bijbelse beeld van het Koninkrijk Gods, voor onze tijd te vertalen met het symbool 'Stad van de Mens', een gemenebest van volwassenheid en wetersydse afhanklikheid, een katalytische kloof."

Die Marxiste sê dat die gewete voortvloei uit 'n sosiale voedingsbodem, veral uit die verhouding tussen 'n mens en die produksiedoel. Gebondenheid aan besit plaas iemand in die patroon van 'n lewe wat verby is en vergiftig sy insig. In werklikheid sien iemand daarom nie dat hy 'n gevangene is nie. Daarom moet hy geskei word van sy besit. Wanneer hy dan sy besitting opgee, word hy werklik bevry. So word hy losgemaak van 'n gemeenskap wat ten dode opgeskryf is deurdat hy in die bevryding van privaat besit 'n teengif ontvang vir sy vergiftigde visie. Logies gesproke moet die totale afskaffing van privaat besit dan die mens kan genees van die sosiale trachoma en dan verdwyn 'n valse gewete.

Die tweede antwoord is die van die Bybel. Die Bybel sien die mense as sondears. Die sonde woeker voort tot 'n totale onmag by die mens om duidelik te sien of te hoor wat daar in die omgewing aangaan. Daardeur het die mens katalepties diep in die katalitiese kloof beland sonder om dit te weet. Die Bybel beskryf die toestand met doofheid, blindheid, lamheid, slaap of dood. Toe die volgelinge van Johannes die Doper Jesus gevra het of Hy die Messias is wat sou kom, het Hy daarop geantwoord dat hulle vir Johannes moet gaan sê dat blindes sien, dowes hoor, lammes loop en aan die armes die Evangelie verkondig word. Daarmee gee Jesus te kenne dat daar 'n kragtige uitredding gekom het uit die sondedood.

Slegs 'n katastrofe kan uit die bedwelming die katarsis bring. Die Nuwe Testament noem dié katarsis metanoia. Dit is 'n volkome en radikale verandering. Die vroeëre „ek” sterf en 'n nuwe „ek” word gebore. Dit is 'n totale verandering van die persoon. Dit is 'n kwessie van opnuut gebore word of uit die dood opstaan. Bkering word ook in die Bybel aangedui met die beeld van iemand wat volwassenheid bereik en verantwoordelik word. Ook sekularisasie kan gesien word as 'n proses van volwassegewording en van die opneem van verantwoordelikheid. Sekularisasie beteken die verdwyning van religieuse en metafisiese steun. Dit veronderstel dat die mens op sy eie bene kan staan.

Maar wat is die katastrofe wat nou bring tot hierdie katarsis? Cox gee weer die antwoord van Marx en die antwoord van die Bybel. Vir Marx lê die katastrofe in die verplasing van die mag in die hande van die arbeiders. Die revolusie bring slegs die politieke bo-bou in ooreenstemming met die onderbou. Cox sê dat dit skyn asof Marx die beslissing probeer ontwyk het dat sy mening oor revolusie 'n duidelike voorbeeld is van die plotse-linge saamval van iemand se dade en denkbeelde. Hierdie revolusie is vir Cox net so paradoksaal as die vleeswording. Marx was onverbiddelik teen denkers en intellektualiste se poging om met oorreding die mense weg te kry uit die gevangenskap van 'n vorige tyd. Die mens kon volgens hom alleen verander word deur die sosiale werklikheid te verander. Dit vra revolusie.

Vir die Bybel is die aanbreek van die koninkryk die katastrofe. Dit verskaf die onvermydelike voorwaarde vir ontwaking. Cox sê dat Paulus nooit geglo het dat sy prediking die Galasiërs wat eintlik onder betowering was uit hulle diep slaap sou wakker skud nie. Die nuwe werklikheid waardeur hulle geplaas is voor wat God in Christus gedoen het, kon dit egter vermag. Paulus se woorde het alleen krag gehad omdat dit gesprek is binne die ruimte van die koninkryk wat Paulus ook noem die nuwe skepping. Die mens se waarneming van die werklikheid kan slegs verander as die voorwaardes wat sy waarneming bepaal, verander word. Dit hou in dat die sosiale omstandighede van die mens eers verander moet word voordat die prediking van die Evangelie effek kan hê. Die realiteit van die komende koninkryk is 'n voorvereiste vir die prediking van die Evangelie. Die opkoms van die „Stad van die Mens“, d.w.s. sekularisasie, is die ruimte waarbinne die Evangelie die oproep kan wees om die tekens van die koninkryk (sekularisasie) te herken. So word die mense opgeroep om met ander mense 'n gemeenskaplike lewenspatroon te begin wat bruikbaar is in die tyd van sekularisasie. Die ou lewenswyse word agtergelaat. Cox kom dan met die Marxistiese en neo-Marxistiese gedagte dat wat aanvaar is, altyd opnuut getoets en desnoods verwerp moet word - die permanente revolusie. Katastrofe en katarsis kom en gaan. Cox sê dat die Bybel net so die koninkryk van God keer op keer sien kom en gaan. Voortdurende revolusie vra ook voortdurende metanoia.

Die prediking moet rekening hou met die situasie van die werklik gesekulariseerde lewe. Dit moet konkreet wees oor die nuwe situasie. Cox sê dat Gods werking, die koninkryk wat kom of sekularisasie, en die mens se antwoord daarop, die middelpunt vind in Jesus Self. Urbanisering is die menslike antwoord, ook ondanks homself, op wat van Godswêë hom oorgekom het deur sekularisasie.¹

Ons het Cox taamlik breedvoerig probeer weer-gee omdat dit duidelik uit sy teologie van revolusie blyk hoedat die Marxistiese en Christelike gedagtes verbind word. Ondanks die aanloklikheid van hierdie visie van hom is dit tog duidelik dat die Christelike boodskap, die Evangelie van Jesus Christus, hier verdraai en verwring word om by die tyd aan te pas.

Die kritiek moet begin by die ooreenkoms wat Cox vind tussen die koms van die koninkryk van God soos dit in Markus 1:15 gestel word en die voorkoms van sekularisasie. Markus spreek van die persoonlike koms van die Here Jesus Christus en daarom die koms van die koninkryk. Maar dit is iets wat eens en vir altyd gebeur het en die feit dat die koninkryk ook nog besig is om te kom en sal kom, kan alleen gesien word in die lig van die tweede koms van Jesus Christus. Cox praat egter van sekularisasie as die koms van die koninkryk. Hy word nie duidelik en konkreet oor die verbinding van sekularisasie en Jesus Christus nie, maar sê net dat die

1 Cox, De stad van de mens, p.132-143.

boodskap van God wat sê dat die koninkryk naby is, en die antwoord van die mens, hulle middelpunt vind in Jesus Self. Dit kan nie anders as dat hierin aanvaar moet word, in die gees van die kosmiese betekenis van Christus en die missio Dei van die ekumeniese teologie, dat sekularisasie met groot sekerheid beskou word as die direkte werk van Jesus Christus wat ook saligmakende waarde het nie.

Hiermee word die eenmaligheid van die werk van die eerste koms van Jesus Christus verloën. Die uniekheid van sy vleeswording word afgeplat tot 'n gelykheid aan die verdere verloop van die geskiedenis. Bkering word verbind aan die telkens vernuwende gebeure in die geskiedenis en nie aan die dood en opstanding van Christus waardeur versoening bewerk is nie. Bkering word daarom ook nie iets wat tussen elke mens en Jesus Christus Self deur die genade van die Heilige Gees voltrek word nie, maar dit word 'n sosiale gebeure wat 'n antwoord is op die voortgaande geskiedenis wat sonder ophou verander. So word die koninkryk van God 'n binne-historiese gebeure wat tot stand kom as 'n „social happening“, as sjaloom wat deur die mense onder die mense bewerk word en word die eskatologiese ingrype van God as dié katastrofe en as dié koms van die koninkryk uitgeskakel ten gunste van 'n telkens herhalende transendensie van die mens oor sy eie situasie. Hiermee het ons die neo-Marxistiese gedagtes van Mao Tse-Tung en van mense soos Garaudy verbind met die Christelike godsdiens. Daarmee is

die eenmalige betekenis en die uniekheid van sowel die eerste as die tweede koms van Jesus Christus verloën.

Wat Tödt van Shauli sê, is dus hier ook 'n onomstootlike waarheid, nl. dat dit in die teologie van die revolusie vir ons duidelik is dat daar 'n nuwe epog aangebreek het waarin ons pogings moet sien om die verbinding te lê tussen die Christelike godsdiens en die Marxisme.

6.2.4 Verkuyl.

Verkuyl wil nie graag praat van 'n teologie van revolusie nie, maar liever saam met Emilio Castro van Uruguay van 'n teologie van transformasie. Hy wys daarop dat daar vandag maklik 'n ideologie van revolusie kom en dat as gevolg daarvan ook chaos kan kom wat groter ellende kan veroorsaak as wat daar voor die revolusie bestaan het. Daar is baie mense wat te weinig daarvan bewus is dat gewelddadige revolusie net in enkele gevalle verantwoord is. Verkuyl se oordeel is dat daar 'n deeglike toetsing moet wees tussen middele en doeleindes in die vernuwingsprosesse. Hy vind hier 'n gebrek by Harvey Cox en Shauli. Daar is dikwels 'n on-verantwoordelike gepraat oor die revolusie in 'n gees van romantiek terwyl die wat deur die revolusie is, besef hoe verskriklik dit is.

Vervolgens noem Verkuyl sekere teologiese gesigspunte wat om verdere uitwerking vra. Dogmaties moet daar besin word oor kollektiewe,

institusionele en strukturele sondes, oor die oordeel van God oor kollektiewe en strukturele sondes, oor die bediening van die versoening vir die samelewing, oor strukturele bekering en oor die eschaton. Op etiese gebied is dit nodig dat veral besin sal word oor die verhouding tussen middele en doeleindes in die transformasie van die samelewing. Hier moet die volgende middele aangewend word om die doel te bereik: Politieke, sosiale en ekonomiese vorming, die volle gebruik van die middele wat die parlementêre demokrasie bied, die verset deur woord, geskrif, petisie en betoging, geweldlose verset, algehele of gedeeltelike staking en ten slotte die gewelddadige verset.¹

Waar die teoloë gewoonlik kom met 'n filosofie oor revolusie en dit dan 'n teologie noem, kan van Verkuyl gesê word dat hy wel met sy teologie van transformasie 'n teologiese fundering probeer gee. Dat dit by hom gaan oor die eise en die leiding van die Skrif, blyk skerp teenoor bv. Shaul. Tog moet die invloed van die geestesstrominge en politieke en ekumeniese bewegings op Verkuyl se Skriftuurlike beskouing van die revolusie of transformasie nie gering geskat word nie.

Ten eerste moet daarop gewys word dat as Verkuyl klem lê op strukturele sondes en strukturele bekering dit verkeerd is om dit so te beklemtoon asof die strukturele bekering en die strukturele sonde die individuele bekering en die individuele sonde

1 Verkuyl, J. Op weg naar een theologie van transformatie. In Verkuyl en Nordholt, Verantwoorde Revolusie, p.38-72.

voorafgaan. Dit is wel waar dat volke en gemeenskappe ook opgeroep moet word om hulle te bekeer, maar die bekering van die volk kan alleen die produk wees van bekering van individue.¹ Bekering is in sy gerigtheid ook eerste op God ingestel en nie op die mens nie.

Anders as by sommige ander in die ekumeniese beweging, beklemtoon Verkuyyl ook nog dat versoening 'n vertikale en 'n horisontale dimensie het. Gewoonlik word geswyg oor die vertikale aspek. Verkuyyl sê dan dat dit onbybels is as versoening met God meer benadruk word as versoening tussen die mense. In die lig van veral die briewe van Johannes is dit reg dat albei gelyke klem moet ontvang, eintlik dat albei as ten nouste verbonde gesien moet word. Maar in die ekumeniese beweging tref ons nou net die teenoorgestelde aan, nl. dat die horisontale veel meer beklemtoon word as die vertikale. Dit spreek uit die gees wat deur die inspirasie van Bonhoeffer, die apostolaatsteologie, die nuwe opvatting van kosmiese betekenis van Christus en die nuwe opvatting van missio Dei ontstaan het. Wanneer die Woord nie primêr die funksie vervul om die versoening te realiseer nie, word versoening tussen mense alleen niks anders as 'n karikatuur van die versoening wat kom tussen mense as gevolg van die versoening met God nie. Want dit is tog waar dat daar 'n kronologiese orde in die realisering van die versoening is! Deur die

1 Vgl. Rendtorff, T. De opbouw van een revolutionaire theologie; een analyse van de structuur. In Rendtorff en Tödt, Theologie der revolutie, p.58-63.

geloof kom daar die realisering van die versoening met God, maar dan word dit verder uitgewerk in die ganse lewe van die mens. Dit is dan wel so dat die versoening tussen mense nie minder beklemtoon mag word as die versoening met God nie, maar om van versoening tussen mense te praat en dit as taak van die kerk te beskou sonder dat eers en primêr die versoening met God verkondig is, is geheel onskriftuurlik.

Besonder opmerklik is dit hoedat Verkuyl ook naby Sittler te staan gekom het en daarmee op die lyn van die ekumeniese sendingteologie, soos ons al verskeie kere aangetoon het, om die koms van die koninkryk as 'n reglynige binne-historiese ontwikkeling te sien. Hy sê: „Het gaat in de boodschap oor het eschaton niet alleen over zielen, het gaat om de aarde en om de stad, het gaat om het herstel en de vernieuwing van die ganse kosmos. Dat in het licht te stellen is ook een van de taken der theologie.”¹ Hy noem herstel en vernieuwing as die boodskap van die eschaton. Maar juis deurdat Verkuyl swyg oor die oordeel wat voor die volkome herstel en vernieuwing kom, word die klem ook verskuif van God wat na die oordeel die nuwe hemel en nuwe aarde tot stand bring en word die nuwe stad en die nuwe aarde voorgestel as iets wat afhanklik is van die ingespanne kragte van mense in 'n revolusionêre tyd. Hiermee beland hy in dieselfde gedagtestroom as die Neo-Marxiste wat die mens oproep om altyd weer te transendeer en so sy eie heil uit te werk. Die gelowiges het sekerlik die roeping om so ingestel te wees op die koninkryk van God dat hulle

1 Verkuyl, Op weg naar een.... p.45-46.

voortgang en ontwikkeling naartoe sal nastreef, maar wanneer uit die oog verloor word dat dit wat nagejaag word ook weer nie bereik kan word nie en uiteindelik deur God as 'n gawe na oordeel en gerig gegee word, is die poging van die mens sondig, hoogmoedig en in stryd met die openbaring van God.

Verkuyt se motivering vir die gebruik van geweld in revolusie kan nie aanvaar word nie. Hier is dit weereens duidelik hoedat hy gemotiveer word vanuit die wêreld en nie vanuit die Skrif nie. 'n Paar uitsprake i.v.m. sy teologie van transformasie moet hier bespreek word.

Ten eerste sê hy: „Calvijn en zijn leerlingen betoogden...dat bij het hanteren van middelen van verzet een gewelddadige revolutie als laatste maatregel, als ultima ratio gehanteerd mag worden als andere middelen uitgeput zijn.”¹ Hy stel dan verder dat Calvijn dit uiteensit in Boek 4 Hf. 20 van sy Institusie. Hy sê verder dat die leerlinge van Calvijn hulle beroep het op die verset van Sadrag, Mesag en Abednego (Dan.6:11) en op die woord van Petrus dat 'n mens God meer gehoorsaam moet wees as die mense (Hand.4:19 en 5:29).² Later vermeld Verkuyt dat Calvijn gestel het dat die laere magistrate die pligte van die hoëres moet oorneem, maar Verkuyt voel dat hy hom nie vir gewelddadige revolusie hierop kan beroep nie.³ Daarom beroep

1 Verkuyt, Op weg naar een... p.47.

2 Ibid.

3 Ibid., p.66.

hy hom op die element in die leer van Calvyn dat die politiek ook 'n roeping is. As gevolg van hierdie roeping kan geweld in revolusie geregverdig word.¹ Verder stel Verkuyl dat daar twee gevalle is waar gewelddadige revolusie geregverdig is nl. ten eerste wanneer in die bepaalde magstrukture die fundamentele menseregte nie ingebou en beskerm word nie, maar die strukture self ten doel het om die regte te vertrap en te vertree. In die tweede plek as die owerheid wél die regte grondwetlik aanvaar het, maar self afwyk daarvan.² Uit hierdie stellinge motiveer Verkuyl sy aanvaarding van geweld as geregverdigde middel in sy teologie van transformasie.

Die leerlinge van Calvyn kan maklik afgewys word in hulle verwysing na die vriende van Daniël en na Petrus, want hier is geen sprake van geweld nie, maar juis van die lydelike onderwerping aan 'n sondige owerheid. Verkuyl self wil hom ook nie beroep op die voorbeeld van die laere magistrate wat die werk van die hoëres moet oorneem nie, omdat dit nie van toepassing is op die revolusiesituasie en geweld nie.

Verkuyl beroep hom dan ten regte op die enigste plek uit die Institusie waar gestel word dat mense die mag van die owerhede mag omverwerp, nl. Boek 4, Hoofstuk 20, paragraaf 30. Hier sê Calvyn dat as God Self mense roep wat baie duidelik redders is en hulle voorsien van sy bevel, sulke mense 'n misdadige regering kan straf. Dan gee God aan hulle die wettige roeping. Ter stawing van wat

1 Verkuyl, Op weg naar een... p.66.

2 Ibid., p.64-65.

Calvyn sê, noem hy 'n hele aantal voorbeelde uit die Bybel. Hy noem geen voorbeeld uit die geskiedenis buite die Bybel of na die Bybelse tyd nie. Dit is sonder meer duidelik dat Calvyn hier geweldig klem lê op die geroopenheid deur God, die duidelikheid van sy bevel en die feit dat sulke mense waarlik redders moet wees. Hierdie sekerheid spreek vir hom net in die voorbeelde wat geneem is uit die openbaringsgeskiedenis. Wanneer iemand dus vandag dieselfde sal wil doen as die bevryders van daardie tyd, moet daar dieselfde sekerheid wees. Maar hier kom ons voor die probleem van die interpretasie van die geskiedenis. Kan die geskiedenis vandag met gelyke sekerheid as die openbaringsgeskiedenis geïnterpreteer word? Dit skyn vir ons asof Calvyn dít wil sê met die klem wat hy lê op die duidelikheid van die roeping dat as iemand nie van dieselfde duidelikheid oortuig is nie, hy nie tot gewelddadige verlossing van mense uit onderdrukking kan oorgaan nie.

Ons moet daarop let dat Jesus en Paulus, sy apostel, verkies het om gehoorsaam te wees aan die owerhede wat soos die Romeinse regering die fundamentele mensereg van die vryheid van 'n volk vertrap het. In plaas van revolusie het hulle die vryheid in Christus gesien as iets wat in hierdie omstandighede volledig verwerklik kon word.¹ Dit geskied deur die Woord.

Ons kan net vra: Is daar êrens in die wêreld vandag 'n bevryder van wie ons of selfs hyself

1 Vgl. verder op p.351 wat Coetzee sê.

seker kan wees van sy roeping soos ons en Moses self seker is en was van sý roeping? Indien nie, sou ons - en Calvyn - nie geweld deur so 'n persoon kon sanksioneer nie. Calvyn beklemtoon die onderwerping aan die owerheid so sterk in Boek 4, Hf. 20 dat die wettige roeping tot gewelddadige verset vir hom met openbaringsekerheid moet vasstaan en nie op innerlike gevoel alleen van die geroepene gebaseer kan word nie.

Verkuyl sê dat revolusie met geweld onverantwoordelik is as daar nie die werklike moontlikheid is tot 'n beter toestand daarna nie en ook as so 'n beweging nie verteenwoordigend van die hele volk is nie. Dat hy ondanks hierdie stelling van hom die terroristebewegings teen die Republiek van Suid-Afrika goedkeur, is iets wat in die lig van die chaotiese gebeurtenisse van die onafhanklikwording van die volke in Afrika en die feit dat die terroriste bv. nie verteenwoordigend is van die volke van S.W.A. nie, nie maklik is om te begryp nie. Dit kan alleen in die lig van die emosionele denke van die grootste deel van die wêreld en uit die invloed van die skuldkompleks op die Wes-Europeër en ook op Verkuyl verstaan word.

Hierdie emosionele denke word duidelik as Verkuyl sê: „In de kring van de Wereldraad van Kerken is vaak gepleit voor een 'leer van een verantwoordelijke maatschappij' of een leer der verantwoordelijke transformatie. Het word hoog tijd dat er nagedacht word over een 'leer der rechtvaardige revolutie'. De leer van de rechtvaardige

oorlog is tot op die draad versleten en moet radikaal worden herzien."¹ Dit word 'n groot vraag of Verkuyl hiermee nog konsekwent is in sy verwerping van die term „teologie van die revolusie” en of hy nie hiermee die term wat hy self gekies het nl. „teologie van transformasie” omverwerp nie. Vervolgens is sy bewering dat die leer van die regverdige oorlog tot op die draad verslyt is, nie waar nie. Calvyn sê in sy Institusie Boek 4, Hf. 20, paragraaf 11 baie duidelik dat die regverdige oorlog dié oorlog is wanneer jy onregverdig aangeval word, d.w.s. die verdedigende oorlog. In die praktyk is dit bv. wat die regering van die Republiek van Suid-Afrika by herhaling aan die Noordelike swart state sê, nl. dat ons geen voorneme het om hulle aan te val nie, maar terselfdertyd ons met alles in ons vermoë sal verdedig as ons aangeval word. Die regverdige revolusie word ewe-eens duidelik deur Calvyn geleer, nl. dat as iemand met die sekerheid van 'n Moses of 'n Otniël oortuig is van sy roeping deur God, hy dan tot revolusie kan oorgaan.

6.2.5 Kuitert.

Kuitert benader die revolusievraagstuk vanuit drie gesigspunte. Ten eerste wil hy die samestellende dele van die revolusiebegrip aandui, ten tweede vasstel wat die teologiese verantwoording is as daar van 'n teologie van revolusie gesprek word en ten derde wil hy ondersoek watter

1 Verkuyl, Op weg naar een...

etiese temas in verband met revolusie op die voorgrond tree.¹ Hy gaan nie uit van 'n definiëring van revolusie nie en benader dit ook nie as historiese verskynsel nie, maar as sosiaal-etiese begrip.

Vyf samestellende onderdele word deur Kuitert genoem in die revolusiebegrip, nl. struktuur, mag, geregtigheid, verandering en middele.²

Struktuur is vir hom die onpersoonlike kant van die maatskappy. Strukture moet ontmitologiseer word, d.w.s. hulle moet nie toegeskryf word aan God nie, maar is die produkte van mense. Aan Marx kom volgens Kuitert 'n groot deel van die eer toe vir die ontstaan van ekonomies-maatskaplike strukture. Omdat die strukture hulle oorsprong in die mens het, is dit geoorloof vir die mens om weer in te gryp daarin.³

Die tweede definisie-element van revolusie is mag. Mag word gereël deur strukture en institute. Die mag van 'n struktuur is gebaseer daarop dat die struktuur al bestaan het voordat ons daar was. „Wij worden in-geboren in een bepaalde politieke, maatschappelijke en sociale orde.“⁴ As een van sy voorbeelde noem hy dat die Amerikaanse Negers tweederangse burgers bly as gevolg van die struktuur van die samelewing waarin hulle gebore word. Mag word deur Kuitert gebruik in die sin van beskikking

1 Kuitert, Anders gezegd, p.88.

2 Ibid., p.89-95.

3 Ibid., p.89-91.

4 Ibid., p.91.

hê oor middele om daarmee die gedrag van ander ooreenkomstig die bedoeling van hom wat beskik oor die mag, te beïnvloed.¹

Wanneer oor mag gepraat word, kom ook geregtigheid ter sprake. Dít is dan die derde element in die revolusie-begrip. Geregtigheid in 'n samelewing beteken nie absolute gelykheid nie, maar wel dat daar veral in drie opsigte gelykheid moet wees. Daar moet gelyke reg wees om ja of nee te sê in verband met maatskaplike, sosiale of politieke beslissings. In S.A. word hier dan onreg gepleeg omdat die Blankes beskik oor die woonplek ens. van die Nie-Blankes. Daar moet in die tweede plek gelyke reg wees om deel te neem aan die totaliteit van kultuur en samelewing. Ten derde moet daar gelykheid wees in die reg om toegang te hê tot middele van bestaan en bestaansverbetering.²

Die vierde element in die revolusiebegrip is verandering. Maatskappyverandering beoog sosiale geregtigheid op die drie genoemde vlakke. Sosiale geregtigheid word egter alleen bereik deur 'n herverdeling van die mag. Hervereiding van die mag kan egter alleen bereik word deur omverwerping van die bestaande strukture. So word die eintlike vraag waarop revolusie as sosiaaletiese begrip hom moet toespits die vraag na middele waarmee die bestaande strukture omvergewerp kan word.³

1 Kuitert, Anders gezegd, p.91-92.

2 Ibid., p.92-93.

3 Ibid., p.93-94.

Wanneer oor die middele vir die revolusie gespreek word, is die vraag na die doel van die revolusie reeds uitgemaak. Die doel is nl. maatskappyverandering. In die keuring van middele is daar twee uiterstes. Aan die een kant is daar diegene wat ter wille van die doel elke middel as geoorloof ag en aan die ander kant hulle wat deur afwysing van byna elke middel uiteindelik feitlik ook die doel afwys. Kuitert sê dat daar tussen die twee uiterstes verskillende middele is wat gebruik kan word. Die weg van voorafgaande mentaliteitsverandering het volgens Kuitert tot nog toe nie in die geskiedenis geslaag om 'n maatskappystruktuur te verander nie. Binne- en buiteparlementêre druk het ook nog nie die gewenste resultate opgelewer nie. Omdat geeneen van die middele geslaagd is nie, keer die vraag na die gebruik van geweld as middel voortdurend terug.¹

Wanneer Kuitert handel oor die teologiese verantwoording waaroor dit gaan as gespreek word van 'n teologie van die revolusie, wat hy ook as 'n gelukkige formulering beskou, kom hy met 'n nuwe begrip van horisontalisering te voorskyn. Hy meen dat benewens die teologiese besinning van die verlede oor ordening daar ook teologiese besinning moet wees oor verandering. Die relasie tussen God en die wêreld moet gesien word as 'n reddende voltooiing van die wêreld. Oor die onderwerp „God en Wêreld” moet gespreek word onder die hoof van die ondeelbare eenheid van skepping en verlossing. God is in die geskiedenis verlossend en voltooiend

1 Kuitert, Anders Gezegd, p.94-95.

besig en die Christene moet daarom ook so in die geskiedenis betrokke wees.

Teenoor die teologiese beeld van die verlede waar gedink is aan die ontvangs van God se heil as iets wat bo (ruimtelik) of na (tydelik) hierdie wêreld bestaan, kom Kuitert dan met sy horisontale beskouing wat beteken dat die nuwe wêreld van God se heil hierdie wêreld is in ruimtelike en tydelike sin. In aansluiting hierby sê hy dat die bevryding wat Jesus Christus bewerk het nie net 'n bevryding is van mense in hierdie wêreld nie, maar 'n bevryding wat betrekking het op die woon, lewe en werk van die mens. Soos die onmag, sonde en skuld betrekking het op die mens se woon, lewe en werk, het ook die bevryding betrekking daarop. Die veranderde houding wat ontstaan met die aanvaarding van Kuitert se horisontalisme beteken dat die mens begin arbei aan hierdie wêreld, nie ondanks die feit dat hy weet die nuwe wêreld is hier nie bereikbaar nie, maar juis omdat hy weet dat in hierdie wêreld die nuwe wêreld reeds verskuild aanwesig is.¹

Wat die etiese vrae i.v.m. revolusie aangaan, beperk Kuitert hom tot die vraag of revolusie met geweld geregverdig is of nie. Hy sien die weg van die geweldlose magsontploffing as die eerste middel wat aangegryp moet word om verandering te bewerk. Hierby word dan geredeneer dat die mens wat die verandering bewerk dan self mens bly. Teen die gebruikmaking van geweld moet ook ingebring word dat dit alle oorblywende kommunikasie afsny, dat dit irrasionele elemente bevat en dat

1 Kuitert, Anders Gezegd, p.96-105.

dit geweld oproep. Die maghebbers vergeet egter dat hulleself met geweld aan die stuur gekom het. Wanneer geweld die enigste middel is wat aangewend kan word vir die omkering van 'n bepaalde struktuur, word dit goedgekeur deur Kuitert. Voor- dat geweld gebruik word, moet daar egter behoorlike analise van die situasie wees en ook sekerheid oor die uitwerking op die samelewing. Die omvang van die revolusie moet beperk word sonder prysgawe van die effektiwiteit.¹

By die beoordeling van die revolusieteologie wat Kuitert aanvaar, moet die een belangrike eienskap gekritiseer word wat ook by Verkuyl aangetoon is. Trouens dit is by al die ekumeniese teoloë wat hulleself stel op die standpunt van ingrype op die spanningspunte of van met God saamwerk deur gewelddadige revolusie, aanwesig. Verkuyl spreek soos Kuitert van die feit dat die mens homself moet gee vir hierdie aarde wat God wil vernuwe. Maar sowel hy as Kuitert (en baie ander) kom met 'n nuwe eskatologiese siening na vore. Hierin het die vernuwing van die aarde iets geword wat God bewerk langs die gewone lyn van die geskiedenis en waarin die mens geroep word om homself ook „in te sit” vir hierdie vernuwing van die aarde. Wat Van der Walt noem die derde „diepte-dimensie” van die toekoms word hier egter uitgeskakel. Dat daar voor die koms van die koninkryk van God in sy finale volheid 'n ingrype van God sal kom wat katastrofaal is, „'n kosmiese ineenstorting”² en daarna eers die

1 Kuitert, Anders gezegd, p.105-113.

2 Vgl. V.d. Walt, Die koninkryk van God - naby!, p.176.

aarde as nuwe aarde die heil van God sal bied, word weggelaat uit hierdie revolusieteologie. Die katastrofe van God se groot revolusie¹ word weggedink en in die plek daarvan kom die mensgemaakte katastrofe, sy revolusie. Dit kom daarop neer dat die spanning tussen die imperatief van die mens wat moet arbeid vir die koms van die koninkryk en die toekomstige indikatief van die koninkryk as gawe van God opgehef word. Kuitert hef dit wel nie op deurdat hy God as die bewerker van die volle heil uitskakel nie, maar hy verlé die handeling van God om die koninkryk te laat kom na die werking van die beloftewoord en laat daarby die eskatologiese beloftedaad van Christus se wederkoms buite rekening.

Die minimum wat Kuitert stel in drie punte waardeur onreg deur gelykheid uitgeskakel kan word, kan ook gekritiseer word. As hy gelykheid in die reg om ja of nee te sê, noem as 'n vereiste vir geregtigheid, kom dit prakties ook neer op die beleid van een man een stem. Maar is dit volgens Gods Woord geregverdig en vir die koms van sy koninkryk bevorderlik as in gedagte gehou word dat hierdie reg deur die feit dat volke nie geleer het om dit te hanteer nie, misbruik kan word en tot skade vir die koninkryk van God kan wees? Terwyl Kuitert S.A. as voorbeeld hier noem, kan by wyse van 'n uiterste voorbeeld gevra word of dit bevorderlik sal wees vir die mense in S.W.A. as die Boesmans die gelyke reg as die Blankes tot ja en nee moet hê in eersgenoemde se huidige opvoedings- en kersteningspeil?

1 Ons sou inderdaad kon sê dat in 2 Pet.3 vir ons 'n revolusie van God beskryf word.

6.3 Die WRK se Program vir Bestryding van Rassisme.

6.3.1 Die ontstaan van die PBR.

Hoewel die bodem op die ekumeniese konferensie reeds lank voor 1968 voorberei is vir die totstandkoming van 'n ekumeniese program om rassisme te bestry, is die eerste konkrete stappe om so 'n program tot stand te bring tog eers tydens die vergadering van die WRK te Uppsala geneem. Hier is die vraag op die volgende wyse ter sprake gebring: „White racism or World Community?"¹ Die Christelike kerk oor die hele wêreld het dus die keuse gehad tussen wit rassisme of 'n wêreldgemeenskap. Wit rassisme was met ander woorde dié faktor wat 'n wêreldgemeenskap in die pad gestaan het. Die Negerskrywer, James Baldwin, spreek as representant van die swart volke hierdie vergadering toe oor rassisme as „one of God's creatures whom the Christian Church has most betrayed."² Hy voel dat hyself 'n slagoffer is van wit rassisme. Lord Caradon, die permanente verteenwoordiger van die Verenigde Koninkryk by die V.V.O., sluit by Baldwin aan en steun hom vanuit 'n politieke oogpunt.³ Rassisme word tydens hierdie vergadering beskryf as iets wat die versoeningswerk van Christus misken, wat die gemeenskaplike mens-weeswat kragtens die skepping bestaan, verontagsaam en as iets wat die waarde van die mens seek in die ras i.p.v. in Jesus

1 WRK. The Uppsala Report 1968. Geneva, WCC, 1968. p.129-130.

2 Ibid.

3 Ibid.

Christus.¹ Die algemene vergadering van die WRK te Uppsala verwys die saak van rassisme na die Sentrale Komitee vir oorweging en optrede.²

In Mei 1969 vind 'n internasionale konsultasie oor rassisme plaas te Notting Hill in Engeland. Dit is gereël deur die Sentrale Komitee van die WRK.³ Hierdie konsultasie het vergader onder die voorsitterskap van senator McGovern wat in 1972 as die kandidaat van die Demokrate in Amerika vir die presidentsverkiesing verslaan is.⁴ Hier is 'n dokument vir die uitskakeling van rassisme opgestel as gedeeltelike uitvoering van die opdrag van die Sentrale Komitee wat net na Uppsala vergader het om so 'n program te oorweeg.⁵ Die konsultasie het by die WRK aanbeveel dat ekonomiese sanksies toegepas sal word, vergoeding gemaak sal word aan nasies wat uitgebuit is, 'n ekumeniese program om rassisme te bestry in die lewe geroep sal word, die rassierapport van Unesco versprei sal word, dat die WRK 'n koördinerende sentrum sal wees vir pogings van bestryding van rassisme in Suider-Afrika en „that all else failing, the Church and churches support resistance movements, including revolutions, which are aimed at the elimination of political or economic tyranny which makes racism possible.”⁶

1 WRK. The Uppsala Report 1968. p.65.

2 Ibid., p.192.

3 WRK.. Central Committee of the WCC. Minutes and Reports of the Twenty-Third Meeting. Geneva, WCC, 1969, p.35.

4 Van den Heuvel, A.H. Open letter to a friend in South Africa, p.6. (Ongepubliseerd.)

5 WRK., Central Committee Minutes, 1969, p.35.

6 Van den Heuvel, Open letter... p.6.

Gedurende Augustus 1969 dien hierdie konsep wat te Notting Hill opgestel is voor die SK te Canterbury. Die ondervoorsitter van die SK, mej. Webb, het as haar indruk van Notting Hill meegedeel dat „the Word of God happened to us.” Verskillende sprekers het dit as hulle mening uitgespreek dat rassisme 'n demoniese mag is en dat Notting Hill nie revolusionêr genoeg was in sy aanbevelings nie. Biskop Juvenaly van die Russies Ortodokse Kerk het die bewering verwerp dat daar in Oos-Europa ook rassisme is. Hy stel dit verder dat die verband tussen rassisme en die maatskaplike struktuur ondersoek moet word. Dis baie duidelik dat hy hiermee bedoel dat onder die Marxistiese stelsel so-iets as rassisme nie moontlik is nie. Die Sentrale Komitee gaan voort soos die weg op Uppsala ingeslaan is, nl. om net wit rassisme as skyf vir hulle aanvalle te sien, hoewel daar erken word dat daar ook swart rassisme is. Waarskuwende stemme het nie ontbreek nie. Biskop Nichols (Verenigde Metodiste Kerk, V.S.A.) deel aan die vergadering van die SK mee dat die besluit by die opstel van die konsep geneem is met 'n meerderheid van elf teen sewe stemme. Dit was duidelik dat hy tot versigtigheid wou maan. Dr. Payne (Baptiste-Unie van Groot Brittanje en Ierland) het die gebruik van reserwefondse van die WRK vir die PBR nie goedgekeur nie en gesê dat dit immoreel is om dié fondse daarvoor aan te wend. Dr. Marshall (Lutherse Kerk, V.S.A.) het hierby aangesluit.¹

1 WRK. Central Committee Minutes, 1968, p.36-39.

6.3.2 Die plan vir 'n ekumeniese program om rassisme te bestry soos dit te Canterbury vasgestel is.

In die plan is grootliks gevolg gegee aan die riglyne wat te Notting Hill opgestel is. Weereens is bevestig dat rassisme 'n wêreldprobleem is wat in intensiteit toeneem en dat dit nie slegs Blankes is wat sondig in die opsig nie. 'n Motivering vir die bestryding van rassisme word gegee in die plan wat vasgestel word. Op kerke word 'n beroep om steun gedoen. Die paragraaf wat melding maak van die steun aan gewelddadige revolusionêre bewegings word egter nie van die Notting Hillkonsep oorgeneem nie. Onderzoekspanne moet verslae opstel, konsultasies moet gereël word, besprekings oor rasse-geregtigheid en metodes waardeur dit verkry kan word, moet uit verskillende oorde plaasvind, alle middele tot verkryging van geregtigheid onder rasse moet gebruik word, aan kerke moet leiding en hulp verskaf word, ondersoek moet ingestel word hoe slagoffers van rassisme bygestaan kan word, die WRK self moet ondersoek instel om te sien hoe dit die saak kan steun, analises van toestande moet beskikbaar gestel word en kerke moet gehelp word om rassisme binne hulle eie gebiede te beveg. Daar word ook besluit om die wanverhouding in die personeeltoestand van die WRK reg te stel. Drie persone sal aangestel word om die PBR te behartig saam met die algemene sekretaris, en 'n groep van twintig sal adviserend optree. Koördinasie tussen die departemente van die WRK sal gesoek word om die saak beter te steun.¹

1 WRK, Central Committee Minutes, 1968, p.270-275.

Vir fondse is besluit om 200,000 dollar uit die reserwes te neem en om 'n beroep op die kerke te doen vir die bydrae van 'n verdere 300,000 dollar. Hierdie geld moet gegee word aan organisasies van onderdrukte groepe indien hulle doelstellinge nie bots met die van die WRK nie. Dit word aan die Uitvoerende Komitee opgedra om te besluit oor begunstigdes nadat die advieskomitee van twintig aanbevelings gedoen het.¹

Die plan word afgesluit met die volgende merkwaardige woorde: „Our struggle is not against flesh and blood. It is against the principalities, against the powers of evil, against the deeply entrenched demonic forces of racial prejudice and hatred that we must battle. Ours is a task of exorcism. The demons operate through our social, economic and political structures. But the root of the problem is as deep as human sin, and only God's love and man's dedicated response can eradicate it. The World Council's programme is but part of that response. It is God's love and not the hatred of man that must ultimately triumph. By God's love, by the power of the Holy Spirit, some day, soon, we shall overcome.”²

1 WRK, Central Committee Minutes, 1969, p.276-277.

2 Ibid., p.277.

6.3.3 Beoordeling van die PBR.

Die heftigheid waarmee hierdie PBR die wêreld ingestuur is, moet tot 'n groot mate gesien word in die lig van die feit dat verskeie Nie-Blanke volke die juk van kolonialisme afgewerp het en nou op 'n nuwe vlak die stryd aanknoop om die gelyke van die Westerling te word op alle gebiede. Van hulle kom ook maklik die beskuldiging van kolonialisme op ander plekke. In die houding word die skuld vir hulle agterstand dikwels vierkantig op die skouers van die Weste geplaas en is daar weinig erkenning dat die volke wat sogenaamde slagoffers is, self skuld het aan die agterlikheid van hulle volke op maatskaplike, ekonomiese en politieke gebied. Die skuld van die Weste, wat wel skuldig was aan uitbuiting, het volgens hulle so 'n omvang aangeneem, soos reeds aangetoon, dat hierdie beskuldigings as regmatig aanvaar word.

Op buitengewone wyse het die vryheidsbewegings in Amerika rassisme onder die aandag gebring. Die moord op Martin Luther King in 1968 was seker geen geringe oorsaak vir die ontstaan van die PBR en sy huidige vorm nie. Tog moet ook oor die metodes van King gesê word dat, hoewel hy as vredesman geroem word, sy metodes haat opgeroep het en uittartend was.¹

1 Die dokumentêre rolprent wat oor King se veldtogte opgestel is, toon duidelik dat hy telkens gesê het dat hy geweldlose verset voorstaan, maar net so onomstootlik is dit dat hy geweld uitgelok het. Sy dood, hoe tragies ook, is gedeeltelik die gevolg van die wyse waarop hy opgetree het.

Oor die PBR kan slegs gesê word dat hier nie maar 'n program van die WRK is wat geweld aanmoedig nie, maar wat dit materieel steun en dat dit as gevolg van sy aard beslis kommunistiese en anti-christelike elemente bevat.

Die WRK is baie traag om te praat van sonde in verband met sending. By rassisme word egter duidelik van sonde gepraat, van sware sonde van die mense wat sogenaamde rassiste is. Dis kenmerkend dat sonde nie gemeld word as sonde teen God nie. Dit vloei waarskynlik voort uit die feit dat versoening gesien is as iets wat afgehandel is deur Christus. Versoening met God is dus nie meer nodig nie, maar sonde is sonde teen mense en daarom moet dáár versoening kom.

Die verblinding van die WRK in hierdie PBR kan op verskillende plekke aangedui word. Daar word gesprek van duiweluitdrywing, maar terselfdertyd word gekies om rassisme by Christene met die grootste krag te beveg en word goedsmoeds die aftog geblaas as daar protes kom dat in kommunistiese Oos-Europa nie soiets as rassisme bestaan nie. Dieselfde verblinding geld as die skenkings beoordeel word. Die WRK het tot onlangs volgehou dat dit nie geweld steun nie en dat die skenkings slegs vir humanitêre doeleindes is. Dit is slegs wanneer daar verblinding is dat nie gesien kan word dat as watter afdeling van so 'n terroristebeweging ook gesteun word, dit tog uiteindelik bydra om die werklike oorlogspoging te laat slaag nie.

Doelbewuste eensydigheid, onwaarheid en verdagmaking is uitstaande kenmerke van hulle publikasies. Hier kan slegs verwys word na die mededelings dat die Duitsers in S.W.A. deur onbeskaamde diewery die Herero's van hulle beeste beroof het en geen woord gesê word van die verwoestende oorloë van die inboorlinge onder mekaar nie; dat die Republiek van S.A. voornemens is om immigrante uit Portugal en Wes-Duitsland saam met burgers van S.A. in die Noorde van S.W.A onder die Kunene-skema te plaas as 'n bufferstrook tussen S.W.A. en onafhanklike Afrika; dat die Blankes beoog om vandaar onafhanklike Afrika binne te dring; dat die Cabora Bassa- en Kunene-skemas bedoel is slegs om die Blanke heerskappy te versterk.¹

Die onsuiver motiewe het in die jongste tyd duideliker aan die lig gekom toe die nuwe algemene sekretaris openlik verklaar het dat hy geweld voorstaan. Wat senator McGovern betref, het dit ook duidelik geblyk hoedat hy die rasse-situasie op 'n onheilige wyse uitbuit om sy kandidatuur vir die Amerikaanse presidentskap te bevorder.

Dat die publikasies so vreemd is aan die Christelike waarheidseise kan beter verstaan word as gelet word op die persone wat as hulp gebruik word om dit op te stel. Ruth First, eggenote van Joseph Slovo, (albei gelyste kommuniste), het reeds

1 Vgl. die publikasies „Namibia“, p.1 en „Cunene Dam Scheme“, p.9 en „Cabora Bassa and the struggle for Southern Africa“, binnekant van van voorste buiteblad.

uit Suid-Afrika gevlug voordat die Rivoniagroep aangekeer is. Hoewel 'n kommunist, word sy deur die Christelike WRK gebruik om publikasies op te stel soos die oor S.W.A., wat moedswillig bereken is daarop om 'n verskriklike swart rassisme te kweek.

Waarskynlik die duidelikste bewys dat ons hier te make het met 'n onchristelike beweging sien ons daarin dat eers nadat die PBR tot stand gebring is, daar besluit is om te bestudeer wat die Bybel sê oor ras.¹ Hierteenoor staan bv. die kerke in S.A. wat reeds baie lank gelede sodanige studie voltooi het en ook bewus is daarvan dat die Skrif nie spreek oor rasse nie, maar oor volke. Tot dusver het die WRK ook nog nie die resultaat van sodanige studie die lig laat sien nie.²

Dat die WRK ook glad nie begaan is daaroor dat Christelike maatstawwe gebruik sal word in die PBR nie, blyk nie net uit die hulp van Ruth First nie, maar ook uit die feit dat Dawood, 'n Moslem, wat immers nie op die basisformule van die WRK as grondslag kan saamwerk nie, 'n lid is van die personeel van die afdeling vir bestryding van rassisme.

1 Vgl. ongepubliseerde dokument no. 10, 1971.

2 Teen die einde van Nov. 1972 het nog slegs 'n ongepubliseerde raamwerk van H.-R. Weber as uitvoering hiervan verskyn. Vgl. Weber, H.-R. Uses and abuses of the Bible for and against racism. Outline of a paper. Geneva. WCC. (Ongepubliseerd). Vgl. hierteenoor Beyerhaus, P. Rassismus - seine evangeliums-gemässe Überwindung. (Ongepubliseerd). 1972 en veral Du Plessis, L.J. e.a. Uit een bloed. Potchefstroom, Pro Rege-Pers Bpk., 1961.

In plaas van die Evangelie het die WRK hier begin om die revolusie te gebruik. Dit gaan hier ook nie om die eer van God nie, maar alleen om horisontaal-menslike verhoudings waaroor die ingrypende stappe geneem word. Van God se liefde vir die mens word wel gespreek, maar nie van die liefde van die mens vir God nie. Van hierdie gesindheid in revolusie het Groen van Prinsterer gepraat toe hy De Boland aangehaal het wat gesê het: „De revolutie is begonnen met de verklaring van de rechten van den mensch; zij zal alleen eindigen door de verklaring van de rechten van God.”¹

1 Van Prinsterer, G. Groen. p.15.

6.4 Revolusie en sekularisasie.

In die ekumeniese kringe is die houding teenoor sekularisasie vanaf 1928 radikaal verander. In 1928, met die ISK te Jerusalem, is sekularisasie nog as so 'n bedreiging gesien dat daar selfs in 'n gees van bondgenootskap met die ander godsdienste beplan is om dit die hoof te bied. Geleidelik het daar 'n veranderde en meer waarderende houding gekom t.o.v. sekularisasie. Teen 1963 toe die AWSE vir die eerste keer vergader het nadat die ISK en die WRK verenig het, is die standpunt ingeneem dat sekularisasie bevryding kan meebring, maar ook nuwe verslawing.

6.4.1 Wat is sekularisasie?

Tot ongeveer die dertiende eeu het die kerklike gesag hom uitgestrek oor elke faset van die Europese maatskappy. Niks is eintlik onttrek aan die gesag nie en dit is aanvaar dat die kerk rigting moes gee selfs in alle wetenskaplike vooruitgang. Sedertdien het daar eers geleidelike en later al sneller verandering gekom sodat daar 'n skeiding gekom het tussen die heilige en die profane. Hierby het die kerk ook nie probeer om die eenheid tussen kerk en wêreld te bewaar deur die nuwe vryheid te erken op wetenskaplike gebied waar die natuur al meer verower is nie. Gevolglik het die terrein van die kerk se gesag al meer ingekrimp.

Sekularisasie het veral sedert die Tweede Wêreldoorlog sneller toegeneem en het ook 'n werklikheid geword vir die godsdienste van Asië en van Afrika. Veral in Afrika was dit tradisioneel so

dat niks los was van die religieuse bindinge nie, maar deur die kontak met die Westerse beskawing en deur die tegnologiese ontwikkeling het die mens van Afrika meer op die wetenskaplike prestasies begin vertrou as om religieuse steun te soek in al die vertakkinge van die lewe. Dit het hulle nie net losgemaak van die verkeerde religieuse binding nie, maar het die wêreld ontgoddelik en dikwels 'n absolute skeiding gebring tussen die godsdiens en die lewe.

Die twee woorde sekularisasie en sekularisme dui die twee wyses aan waarop hierdie proses van losmaking van religieuse binding geskied het. Gogarten het eintlik die twee terme begin gebruik om die onderskeid tussen 'n regte en 'n verkeerde proses in hierdie losmaking aan te dui. In positiewe sin het hy sekularisasie gesien as die noodsaaklike gevolg van die Christelike geloof. Daardeur is die mens bevry van mitologiese en metafisiese bindinge wat hom ten onregte beperk het en kon hy die wêreld ten behoewe van homself beheers. Terselfdertyd was Gogarten ook bewus daarvan dat hierdie proses te ver deurgetrek kon word en dat sodoende die mens in nuwe ideologiese patrone kon verval. Die mens kan nie lewe sonder geloof nie. Wanneer hy dus sy bedrywighede losgemaak het van alle religieuse bindinge en nie net van onnodige religieuse beperking nie, kom hy tot nuwe verslawing. Daardeur sien hy dan ook nie meer die wêreld as God se wêreld nie. Daardeur onttrek hy die wetenskapsbeoefening aan die gesag

van Gods Woord.¹

6.4.2 Is sekularisasie revolusie?

Wanneer revolusie gesien word as 'n totaalomkeer wat met snelheid gepaard gaan, sal sekularisasie nie as revolusie gesien kan word nie. Die rede hiervoor is dat sekularisasie al vir eeue voortgaan en dat pas in die jongste tyd dit eintlik tot 'n klimaks gekom het. Tog is dit juis weens twee elemente in sekularisasie, en in geaksentueerde vorm in sekularisme, dat sekularisasie wel as revolusie gesien moet word. In die eerste plek is dit so dat die totaal-oorheersing van die kerk en die religieuse as 'n negatiewe beperkende faktor geheel deurbreek is. Weens hierdie totale verandering deur bevryding van onregmatige binding het ons te make met 'n revolusionêre proses al het dit ook oor 'n lang tyd plaasgevind. Ten tweede is daar ook 'n revolusionêre karakter in sekularisasie in die sin dat dit in die afgelope dekades tot 'n klimaks gekom het. Teen 'n versnelde tempo het dit voortgegaan met die nuwe tegnologiese ontwikkeling. Die mens het feitlik sy eie bevryder geword

1 Vgl. vir sekularisasie en sekularisme o.a. Duvenage, S.C.W. Kerk, Volk en Jeug, Dl. 1, Die verhouding van kerk tot volk. Akademiese proefskrif, Zaandijk, Drukkerij J. Heijnis Tsz., 1962, p.20-27; Hallencreutz, New Approaches... p.65-67; Heyns, J.A. Sterwende Christendom? Kaapstad, Tafelberg-Uitgewers, 1969, p.19-32. Davis omskryf sekularisasie en sekularisme deur te sê dat sekularisasie 'n erkenning inhou van die plek en waarde van die sekulêre terwyl sekularisme beteken die uitsluiting van die heilige en transendentale. Vgl. Davis, C. God's grace in history. New York, Sheed and Ward, 1966.

en voel homself steeds minder afhanklik van die bonatuurlike kragte. Waar sekularisme in negatiewe sin 'n breuk met die religieuse veronderstel, is dit ewe-eens 'n revolusionêre proses. By Cox is sekularisasie die katalisator wat revolusie meebring.¹

6.4.3 Sending en sekularisasie.

Die AWSE van die WRK het sekularisasie duidelik as 'n revolusionêre proses gesien in 1963 met die byeenkoms te Mexico City. Dit kan 'n positiewe of negatiewe bevryding vir die onvrye mens beteken: „Secularization appears as the revolutionary attempt of man to become emancipated from all forms of dependency. It is occurring in different forms and at different speeds in various countries of the world. In this dynamic situation the destiny of man is in the balance between greater freedom and new enslavement.”² Die vraag word gestel of die mens in die proses van vrymaking 'n weg sal kies wat in ooreenstemming is met die Skrif of 'n weg wat teen sy Maker is en die mens self sal vernietig. Christene moet saam met die wêreld keer op keer in die proses van sekularisasie 'n keuse maak.³ Vir sommige is sekularisasie feitlik gelyk aan 'n verlossingsproses terwyl dit vir ander dikwels 'n gevaarlike ontwikkeling is wat net bring tot nuwe verslawing.⁴

1 Cox, De stad van de mens, p.132-136.

2 Orchard, Witness in six continents, p.150.

3 Ibid.

4 Vgl. Van den Heuvel, A.H. Secularization as freedom and yoke. SE, Vol. 1, No.2, 1965, p.55-63.

hierdie proses van sekularisasie nie. Godsdienste wat leer dat die natuur gepaai moet word, het geen toekoms nie, maar die Christelike godsdiens leer dat die mens daaroor moet heers. Die skepping is God se skepping en daarom mag dit nie van God losgemaak word nie. Omdat die skepping God se skepping is, eis onteiene nasies en veronregte volke ook hulle deel op van die vrugte van die aarde. Sekularisasie maak dit moontlik dat die vrugte van die aarde gelyk verdeel kan word.¹

Sekularisasie beteken egter ook volgens die vergadering van die afdeling vir wêreldsending en evangelisering dat die mens sy maatskaplike omgewing en sy eie lewe beheer. Dit geskied deur kennis sowel van die natuur as die maatskappy.² Dit is ook die sekularisasieproses wat die historiese beperkings van ras, nasionaliteit en beroep oopbreek. So word die mens vry van sosiale bindinge. Vandag worstel die mens om vry te kom van die tirannie van onregverdige sosiale bindinge. Daar het 'n algemene strewe gekom om die maatskappy te verander sodat daar groter menslike vervulling vir die individu en die groep kan wees. Sêkulêre strukture het 'n God-gegewe funksie om die mens te dien deurdat die strukture in nuwe verhoudinge kom en so doende meer vrug lewer wat betref produksie, opvoeding en uitoefening van politieke mag. Wanneer strukture net vir hulleself diens lewer, verloor hulle hul roeping. Nuwe mag in die hande van mense en groot organisasies bring sowel nuwe seënryke moontlikhede na vore as nuwe moontlikhede tot uit-

1 Orchard, Witness in six continents, p.151-152.

2 Ibid., p.152.

buiting. Christene moet in elke opsig betrokke wees by die stryd van minderhede en veronregtes. Tegnologiese ontwikkeling t.o.v. vervoer, kommunikasie en oorlogvoering dwing die mens tot interafhanklikheid.¹

As gevolg van sekularisasie kan daar 'n gevoel van sinloosheid kom. Vroeër was alles religieus veranker. Die lewe ontvang sin wanneer die versoening 'n werklikheid is. Versoening moet volgens die vergadering van New Mexico vandag nie net gesien word in persoonlike verhoudinge nie, maar ook t.o.v. institute en nasionale en internasionale lewe. „This reconciliation is part of the work of God in which he calls us to take part. It may mean Christian witness in and to the power structures; it may mean revolutionary protest; it may mean active endeavour to make a political structure which does not place man either under the centralized power of the state or between the competing groups of a pluralistic society but creates as yet unrealized forms of community; it may mean patient suffering.”²

Sending moet deel hê aan die hoop en ellende wat die mens ondervind in die proses van sekularisasie. So word sending en sekularisasie verbind. Maar sending en revolusie word ook verbind deurdat die Christene opgeroep word om in die krisispunte in die wêreld te wees. Die patroon wat die sending dus moet volg, is om voortdurend in aanraking te kom

1 Orchard, Witness in six continents, p.152-153.

2 Ibid., p.153.

met die werklike nood, die tydelike nood van hier-die tyd. Mense moet in hulle eie situasies ontmoet word. Hoewel God as die transendente God bely moet word, word die klem in 1963 met die vergadering van die AWSE verlê na God wat in die geskiedenis handel.¹

M.M. Thomas sê op dieselfde byeenkoms dat die verhouding tussen die Evangelie van Christus en die menslike skeppende werk nog uitgedink moet word. Hy meen dat die verkondiging van die Evangelie in elke geslag anders moet wees om te pas by die wyse waarop mense dan leef. As gevolg van die opstand teen armoede kan vandag gesprek word van „the revolution of rising expectations.” Die denke van die mens word eintlik geslyp t.o.v. die lewe en redding deur die huidige veranderinge in die maatskaplike strukture. Thomas stel homself baie sterk teen 'n opvatting van sending wat nie rekening hou met die verligting van die tydelike nood van die wêreld nie.²

1 Orchard, Witness in six continents, p.154.

2 Thomas, M.M. The world in which we preach Christ. In Orchard, Witness in six continents, p.11-14. Hy verbind sending en sekularisasie so: „The point I am making is that the search for a new pattern of human society and for an adequate spiritual dynamic for this pattern are realities of the contemporary world which are relevant to the task of defining missions today. Frankly, I do not think missions have given sufficient attention to defining the relation between salvation through faith in Christ and the search of men for a dynamic idea of man and history to nerve him in his political struggles for social renewal. Without this dimension, I must confess, I get sick of the debates on the relation between mission and service.”

Daar is volgens Thomas 'n sekulêre ekumeniese beweging wat gaan oor die hele aarde en dit loop parallel met die Christelike ekumenisme. Die vraag moet beantwoord word hoedat hierdie twee in verhouding tot mekaar staan. Die punt waar God die mens ontmoet, is nie altyd religieus nie. Dit geskied ook in die maatskaplike, ekonomiese en politieke revolusie. In al die veranderende omstandighede word gevra na die ware mensheid. Op eksistensiële wyse kan gesprek word oor sonde, wet en genade, skuld en verlossing, vervreemding en versoening en die verhouding tussen geregtigheid en liefde tussen mense van verskillende religies indien hulle deelneem in dieselfde revolusionêre veranderinge in staat en maatskappy. In hierdie situasies kan die Christene die antwoorde op die vrae gee.¹

Sapsezian wys daarop dat die Marxistiese filosofie en sekere Afro-Brasiliaanse religies skynbaar 'n beter antwoord gee op sekularisasie as die Christelike kerke in Brasilië. Daarom moet sending saam betrokke wees in die proses van sekularisasie.² Wat die verstedeliking betref, vestig Daniël die aandag op die gevaar van sekularisme wat dreig in die groeiende stede, maar ook op die nuwe solidariteit wat daar ontstaan. Hy meen dat die kerk meer moeite moet doen om die mens in die stad te ontmoet. Dit beteken vir hom dat daar met God saamgewerk moet word in sy skeppende doel. God wil hê dat die mens gehelp sal word in sy beheersing

1 Thomas, The world in which... p.15-19.

2 Sapsezian, A. The life and mission of the Church in Brazil. In Orchard, Witness in six continents, p.45-47.

van die natuur. Die kerk moet met entoesiasme belang stel in die ontwikkeling van die tegnologie en ook ander ontwikkeling. Hy stel egter ook dat daar met God saamgewerk moet word in sy verlossende werk. Dit vra dat die Christen die wêreld sal help om deur heerskappy oor die natuur die mensheid te dien.¹

Ook Todd spreek van die voortgaande skepping van God. Die kerk moet betrokke wees in die beplanning van 'n lewenswyse vir die stad, dit moet help met beplanning vir die toekoms en dit moet die mens in sy lyde en nood help.²

6.4.4 Beoordeling van die ekumeniese siening van sekularisasie.

Die ekumeniese beweging het soos Bonhoeffer in verzet gekom teen die geskeidenheid wat daar bestaan tussen kerk en wêreld. Dit het gesien hoedat die kerk al meer terrein verloor totdat, soos Bonhoeffer sê, dit nog net kon spreek oor die laaste vrae, die grenssituasies van die mens. Die Calvinistiese leer en die gereformeerde belydenis het natuurlik hierdie skeiding nooit so ver sien gaan nie. Dit is selfs moeilik om so 'n skeiding te kan verstaan as iemand bv. in die Calvinistiese wysbegeerte wat aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys gedoseer word, geskool

- 1 Daniël, H. Meeting with men in the cities (i). In Orchard, Witness in six continents, p.68-71.
- 2 Todd, G.E. Meeting with men in the cities (ii). In Orchard, Witness in six continents, p.76-87.

is. In hierdie vorming word die ganse wêreld tog altyd gesien as God se wêreld, is daar die terreinskeiding vir kerk en maatskappy, maar geen geskeidenheid nie en word die oorwinning van die mens oor die natuur as 'n lofsang tot eer van die Here gesien. So is daar ook vreugde by die gelowiges (die kerk) as die mens sy kultuuropdrag kan uitvoer deur al groter onderwerping van die natuur. Verder is dit ook moeilik om hierdie geskeidenheid te aanvaar waar iemand deurdronge is daarvan dat God ten eerste geken kan word uit die Woord, maar ook uit die skepping, onderhouding en regering van alle dinge. Juis op grond van hierdie belydenis kan die gereformeerde kerke vandag met bewondering roem in die grootheid van God waar die ruimte al meer deur navorsing geopen word. Op grond van hierdie belydenis kan ook voortdurend opgeroep word daartoe om te waak teen die misbruik van wat God in die natuur gee en om dit nie tot vernietiging van die mens aan te wend nie. Die voortgaande oorwinning van die mens oor die natuur word ook gesien as die gevolg van die werk van Christus waardeur die mag van die sonde nie net in beginsel oorwin is nie, maar ook beperk word. Dit moet ook gesien word in die lig van die volheid van die koninkryk wat God eenmaal tot stand sal bring.

Die ekumeniese beskouing oor sekularisasie stel ons egter voor verskeie nuwe probleme wat duidelik die invloed vertoon nie alleen van sekere strominge in die ekumeniese teologie nie, maar wel ook van die invloed van die Marxisme. Soos die Marxisme werk met 'n binne-historiese verlossingsbegrip waar

verlossing die produk is van die totstandbrenging van die regte sosiale struktuur en van die oorwinning van die mens oor beperkende faktore, so word verlossing ook i.v.m. sekularisasie meer losgemaak van of onderbeklemtoon by die verlossingsdaad van Christus wat eenmaal reeds plaasgevind het aan die kruis. Verlossing word al meer gekoppel aan die voordele wat ingehou word deur sekularisasie waardeur lyde verlig word en die vrugte van die aarde aan die mens toekom.

Dit bring ook mee dat verlossing nie meer gesien word as verlossing van sonde en van die oordeel van God oor die sonde nie, maar as 'n verlossing van die tydelike nood - soos Honig sê: 'n verlossing van die nood waarvan die heiden self bewus is en nie van die redding uit die ewige dood nie.

In 'n lyn hiermee is ook die versoeningsbegrip. Sowel verlossing as versoening word eintlik gesien in sunergistiese sin. Christus het dit wel bewerk, maar die mens moet dit ook saam met God in die geskiedenis in die vorming van die regte maatskappye en politieke struktuur bewerk. Daar word ook gesê dat God mense met mekaar en met Hom versoen in dieselfde aksie. Die eenmalige werk van Christus waarvoor Hy vlees geword het, word gerelativeer t.o.v. die vrugte hiervan wat in die geskiedenis ontvang word.

In hierdie siening van die waarde van sekularisasie word die kerk natuurlik ook gesien as terrein van sending. Sekularisasie raak almal. In die

sekularisasie moet egter die sendinggetuïenis gebring word. So word daar dan gespreek van sending op ses kontinente. Hierby word die Woord as dié middel wat die Here vir sending verorden het sy unieke waarde ontnem en is die tradisionele barmhartigheidsdiens en hulpmiddele wat met die sending deur die Woord saam diens gedoen het, nie meer genoeg nie. Sending word nou 'n voortgaande proses waardeur die kerk in die volle stroom van die lewe moet deelneem. Die stroom verskaf dan nie net die ruimte vir sending deur die kerk met die Woord nie, maar is self sending.

Behalwe dat verlossing en versoening hoofsaaklik gesien word as iets wat nie meer eerstens veranker is in die offerdaad van Jesus Christus nie, is ook 'n totaal nuwe opvatting van bekering in die ekumeniese sendingteologie ingedra. In die voorbereiding vir die vergadering van Uppsala vind 'n mens nog 'n suiwer beskouing van bekering.¹ Hoewel hierdie siening Skriftuurlik is, word dit tog verkeerd toegepas onder die druk van die aktivisme en revolusiegees in die WRK. Die Heilige Skrif stel dit duidelik dat bekering nie geïsoleer kan word van die veranderinge wat daar in die maatskappy moet kom nie. Ware bekering moet tot resultaat hê dat daar geheiligde verhoudinge tot mense kom. Daarom het die profete ook vroeg en laat opgeroep tot handhawing van die reg en die betoon van barmhartigheid. Maar die Skrif roep eerstens tot hartsverandering,² terwyl die veranderinge in die maatskappy daaruit moet voortvloei. Hierteenoor

1 WRK. Renewal in mission. In Drafts for Sections, Geneva, WCC, 1968, p.36.

2 Spreuke 23:26.

sê Castro egter in aansluiting by Martin Buber en Ortega y Gasset: „We often hear the assertion: Change man's heart, and society will change. The fallacy of the argument is immediately evident. No such thing as 'man's heart' exists apart from man's relation."¹ Daarom beteken bekering in die ekumeniese beweging hoofsaaklik 'n veranderde verhouding van een mens tot 'n ander of van 'n struktuur t.o.v. 'n ander struktuur. Primêr is nie meer eers die wilsomsetting en rigtingverandering na God nie, maar verandering na God is maar een van die veranderinge. Deur bekering kom daar nie ten eerste vrede by God nie, maar word die vrugte van die aarde gelyker verdeel.

Strukturele veranderinge is nie die gevolg van bekering tot God nie, maar kan bewerk word deur in die tegniese maatskappy mee te doen aan die revolusio-nêre veranderinge.² Hierdie bekering word dan ook gesien as dit wat die eskatologiese verandering van ta panta moet bewerk.³ Wanneer hierdie bewering gemaak word, word nie net optimisties gepraat in die sin dat die sonde onderskat word nie, maar word die eskatologiese volheid wat God aan die einde na 'n katastrofe bring, in die hand van die mens wat saam met God werk in die geskiedenis gestel.

-
- 1 WRK, *Renewal in mission*, p.37. Vgl. Panikkar, R. *Die vielen Götter und der eine Herr*. Weilheim, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1963, p.119.
 2 WRK, *Renewal in Mission*, p.37.
 3 Ibid.

6.5 Revolusionêre teologie.

In die poging om deur revolusie na vryheid vir 'n ganse mensheid te beweeg, word nie net revolusie op maatskaplike, ekonomiese en politieke terreine nagestreef nie, maar is ook die teologie in 'n nuwe gedaante geklee by baie teoloë om sodoende ook daardeur na die nuwe mensheid te beweeg.

Dit is duidelik dat die radikale teoloë aards- en mensgerig is en dat hoewel God vir hulle dood is, die mens lewe. Die verhouding tussen God en die mense, en God Self volgens wat Hy geopenbaar het in sy Woord en sy werke, is nie meer dit waarop denke en teologie gerig is by hulle nie. Hoewel die proses van afval van die Woord reeds lankal bestaan het, het dit nou tot 'n revolusionêre hoogtepunt gekom. Hierdie radikale teoloë het tot dusver egter nie veel invloed in die ekumeniese kringe nie, behalwe dat hulle ook horisontaal gerig is op die bevordering van die menslike alleen en so dieselfde gees adem as die ekumeniese teologie.

Die revolusionêre teologie word waarskynlik die beste geïllustreer deur die werk van Todrank „The secular search for a new Christ.” Onder die indruk van die belang van sekularisasie en as gevolg van 'n skrikwekkende oppervlakkige en onheilige Skrifbeskouing kom hy selfs tot die gevolgtrekking dat Jesus Christus maar 'n Christus is en dat dit 'n vergissing was om Hom as die Christus te aanvaar.¹ 'n Ander skokkende revolusionêre uit-

1 Todrank, G.H. The secular search for a new Christ. Philadelphia, The Westminster Press, 1969, p.57-63.

spraak wat hy maak, is dat daar 'n genealogie van God is. Hy beweer dat die Godsgedagte so ontwikkel het dat die God van Abraham nie meer die God van Moses is nie.¹ Die revolusionêre aard van sy teologie dui hyself aan deur die volgende woorde: „Every aspect of Christian thought is under attack. The breadth and depth of the assault can be illustrated through a brief discussion of such key symbolic phrases as 'theology without God', 'christology without Jesus', 'Bible without authority', 'church without clergy', 'salvation without immortality', and 'morality without immorality'.”² Sy gevolgtrekking is dat dít nie die einde van die revolusie op teologiese gebied is nie, maar dat daar geen terrein onaangeraak sal bly nie.³

Todrank se boek is 'n aanbieding van 'n suiwer sekulêre verlossingsteologie.⁴ Waar daar in die ekumeniese teologie dikwels sprake was van die kombinasie van verlossing as daad van Christus aan die kruis en sy daad in die geskiedenis deur sekularisasie, het Todrank 'n stap verder gegaan en die lewe hierna afgeskryf en soek hy sonder Jesus Christus in 'n nuwe Christus verlossing vir hierdie tyd van sekularisasie.⁵

In hierdie teologie van Todrank, wat eintlik nie meer teologie genoem kan word nie, het alles wat in die verlede inhoud aan die teologie gegee het verdwyn en word met die kragtige dryfveer van

1 Todrank, The secular search... p.115-122.

2 Ibid., p.18.

3 Ibid., p.25.

4 Ibid., p.33.

5 Ibid.

verlossing waar die mens en sy belange op die voorgrond staan 'n filosofie van bevryding opgebou.

'n Ander voorbeeld van revolusionêre teologie is die onlangse verskyning van die bundel „Essays on Black Theology". In Amerika het die Swart Teologie al in die sestiger-jare begin.¹ Dit is die religieuse teenhanger van die Swart Mag politieke beweging.

Dit is duidelik uit die meeste van die artikels wat in die bundel vervat is dat hier na 'n teologiese ondersteuning gesoek word vir 'n politieke vryheidsbeweging. Dit hou 'n miskenning in dat teologie vir alle kleure volke dieselfde moet wees omdat God dieselfde Drie-enige God is, sy Woord dieselfde Woord is en sy Wêreld dieselfde wêreld en die mensheid 'n eenheid is.² Hier word die teologie in diens gestel van 'n bepaalde kleur mens om hulle saak te dien en is dit geen ware teologie nie, maar 'n revolusionêre teologiese beweging om die swart volke te ondersteun tot vryheid en gelykheid.

1 Cone, J.H. Black Theology and Black Liberation. In Motlhabi, M. . red. Essays on Black Theology. Johannesburg, University Christian movement, 1972, p.28.

2 Vgl. Buthelezi, M. An African theology or a black theology? In Essays on Black Theology. p.3: „In my opinion, the phrase 'Black Theology' comes out of an attempt to characterize by means of some word or phrase that reflection upon the reality of God and his Word which grows out of that experience of life in which the category of blackness has some existential decisiveness." Vgl. ook Biko, S. Black consciousness and the quest for a true humanity, p.23: „... let it suffice to say it seeks to relate God and Christ once more to the black man and to his daily problems."

Hoewel soms met bitterheid die saak van die swart mense verdedig word, soos in die reaksionêre wysgerigantropologiese artikel van Adam Small,¹ word daar weinig oor die eer van God gesê. Hoeveel die mens in die middelpunt staan, word ook bewys deur die drie artikels wat handel oor die ware humaniteit.² Onder die naam van teologie word opvoedkunde, antropologie en filosofie aangebied.³

Basil Moore kom in sy revolusionêre teologie tot 'n totale nuwe interpretasie van die Bybel. Hy verwerp die kragtige stelling van Paulus in Galasiërs dat daar net een Evangelie is en stel daarteenoor dat die Evangelie altyd situasioneel is. Daarom is daar ook nie net een Evangelie nie.⁴ Hy beskou Paulus nie juis as 'n betroubare getuie nie.⁵ Hy wil die Evangelie ingebed sien in die eng geskiedenis van die Joodse volk tydens die eerste koms van Christus alleen en nie in die groot geskiedenis van 'n wêreld wat deur God verlos word nie.⁶ Sy „Black Theology” is suiwer rassisties deurdat die fondament daarvoor geheel en al te vinde is in sy interpretasie van die rassesituasie.

1 Small, A. Blackness versus nihilism. In Essays on Black Theology, p.10-16.

2 Biko, S. Black consciousness and the Quest for True Humanity, p.17-27; Buthelezi, M. The theological meaning of True Humanity, p.70-80; Nxumalo, D.E.H. Black education and the Quest for True Humanity, p.113-120; (Aldrie in Essays on Black Theology).

3 Vgl. die genoemde artikels van onderskeidelik Nxumalo, Buthelezi en Small.

4 Moore, B. Towards a black theology, 1971. p.1 (Ongepubliseerd).

5 Ibid., p.5.

6 Ibid., p.1.

Daarop bou hy sy teologie en daarvolgens interpreteer hy die Bybel. Dit blyk baie duidelik uit die eksemplaristiese wyse waarop hy die Evangelie verstaan en die verskraalde betekenis wat die inhoud vir hom het as hy meld dat Jesus arm was en die swartman in S.A. in 1970 arm is, dat die swartman se armoede volgens hom die gevolg is van politieke uitbuiting en onderdrukking van die swartman deur die witman soos Jesus ook onder die Romeinse oorheersing was en dat Jesus in 'n tyd geleef het toe revolusie bekend was net soos die swartman met sy lyding nou in 'n tyd van revolusie staan. Jesus het volgens Moore die kant van die revolusionêre strominge gekies.¹

Moore en Ntwasa kom ook tot 'n nuwe Godsbegrip vanuit hulle opvatting van die rassesituasie. O.a. meen hulle in die tradisionele Godsbegrip wat Christelike kerke in Suid-Afrika gehad het, die gedagte te vind dat God as 'n manlike Blanke voorgestel word. Verder moet die gedagte van God se almag hersien word omdat dit dekking bied vir die oormag van die Blanke oor die Nie-blanke.² Ook hierdie standpunte van Ntwasa en Moore is rassisties omdat hulle teologie gebou word op 'n voorafaanvaarde rassebeskouing wat bepalend is vir hulle teologie enersyds en die verwerping van 'n ander rassebeskouing. Fondament van die teologie is nie die Woord van God nie, maar 'n humanistiese filosofie.

1 Moore, B. Towards a Black Theology, p.1-9. (Ongepubliseerd).

2 Ntwasa, S. en Moore, B. Re-thinking the concept of God in Black Theology, 1971. p.16 (Ongepubliseerd).

Dit is egter nie meer 'n uitsondering dat hier iets aangebied word as teologie terwyl dit nie meer waarlik teologie is nie. Die Westerse teoloë wat die Skrif as die gesaghebbende Woord van God prysgegee het, het reeds lankal filosofie aangebied onder die naam van teologie.

Hierdie teologie is revolusionêr ook in die sin dat daarin die onafhanklike bewegings van die swart volke in Suid-Afrika gesien word as die uitdrukking van 'n regmatige selfstandige kerkvorming. Hierdie bewegings is self religieus-revolusionêre bewegings, maar nou word hulle ook gedek met 'n revolusionêre teologie.¹

6.6 Die beroep op Jesus en die Evangelie om revolusie te regverdig.

Daar word dikwels beweer dat die kerk selfs revolusionêre geweld moet steun omdat Jesus 'n

1 Omoyajowo, A.J. An African expression of Christianity. In Essays on Black Theology, p.69.

revolusionêre figuur was.¹ Dan word verwys na die feit dat Hy die kant van armes gekies het teen die rykes, dat Hy die sosiale sisteem omvergewerp het deurdat Hy Hom vereenselwig het met die „underdogs“, die tollenaars, hoere en sondaars. Verder word gesê dat Jesus slegs die insig van Marx ontbreek het anders sou Hy ook gewelddadige revolusie voorgestaan het. In daardie tyd het die mens dit egter nog nie ingesien dat die maatskappy deur gewelddadige revolusie verander kan word nie, en Jesus was ook maar 'n Kind van sy tyd. Nou weet ons egter beter en kan die revolusionêre kragte wat in die Evangelieboodskap lê, omgesit word in dinamiet.²

Rinzema verwerp hierdie siening en gee daarvoor die volgende redes: Ten eerste is die sentrale boodskap van die Evangelie dat die koninkryk van God naby gekom het. Dit is 'n transendentale grootheid en primêr nie 'n politieke grootheid nie. Dit beteken dat Jesus nie vereenselwig kan word met een of ander politiek-maatskaplike stelsel nie. Verder is daar absoluut geen verband tussen die gedagtes van Marx en die Evangelie van Jesus nie. Dié beroep daarop dat Jesus maar Kind van sy tyd was en daarom nie geweet het om ook revolusionêre geweld te gebruik nie, wys Rinzema aan as afkomstig uit die gedagtewêreld van Sölle wat selfs sê dat

1 Vgl. Skinner, T. Word of revolution, p.27-46.

2 Rinzema, J. Was Jezus een revolutionair? GW, Jrg. 27, Nr. 46, 1972, p.326-327.

die gedagte van 'n persoonlike God 'n inkonsekwensie was in die gedagte van Jesus omdat Hy nou maar eenmaal nie wyser was nie. Die verdere inkonsekwensie is hier dat Jesus dan Self nie sou weet watter kragte daar gelê het in sy eie Evangelie nie. Dit is verder ook 'n feit dat revolusionêre bewegings wel in die tyd van Jesus bekend was. Rinzema stel daarom in plaas van revolusie wat deur die kerk in die maatskappy bewerk word dat die gemeente as voorhoede van die nuwe mensheid moet verander. Dáár moet 'n revolusionêre verandering kom.¹

Coetzee toon aan dat Jesus t.o.v. die basiese strukturele ongeregthede wel met 'n ander houding gekom het as wat deur bv. die Fariseërs en Skrifgeleerdes gehandhaaf is, maar dat Hy tog nie revolusionêr was nie. Hierdie ongeregthede was die verdrukte posisie van die vrou, die bevoorregte heersersposisie van die Skrifgeleerdes, Fariseërs en Owerpriesters teenoor die gewone volk waaruit ook die tollenaars en sondaars was, die slawerny, die Romeinse oorheersing met sy gedwonge belastingstelsel, onderdrukking, gedwonge keiserkultus (waarvan die Jode vrygestel was maar nie die Christene nie).

Teenoor die vroue word die ander houding van Jesus weerspieël in sy gesprek met die Samaritaanse vrou, in sy houding teenoor sy moeder en dat Hy die Rabbi was met vroulike dissipels. Maar Jesus pleit nie vir die „regte" van die vrou en moedig hulle ook nie aan om te gryp na 'n gelyke posisie as wat die man het nie. Die apostels ken aan die

1 Rinzema, Was Jezus een revolutionair?
p. 326-327.

vrou 'n plek toe waarin die gelykheid van man en vrou voor God gestel word, waar hulle van die begin af lede van die gemeente was en waar die manne opgeroep word om hulle vroue lief te hê, maar daar bly sekere beperkinge rus op die vroue sodat hulle in die gemeente nie onbeskaamd sal leer nie en dat hulle onderdanig sal bly aan hulle mans.

Jesus kom verkondig die Evangelie aan die armes en ellendiges. Hy het diepe medelye met die skare. Hy verwerp die instellings van die Fariseërs en eet by die tollenaars en sondaars. Hy predik vurig teen die ongeregtigheid van die Fariseërs wat pakke bind wat swaar is om te dra en dit op ander laai en wat die huise van weduwees en wese opeet. As gevolg van hierdie optrede word Hy te Uppsala deur die WRK genoem die „champion of the suppressed". Maar sy medelyde vir die skare spruit ten eerste daaruit dat hulle soos skape sonder 'n herder is. Hy roep hulle nie op tot verset teen die Skrifgeleerdes en Fariseërs nie, maar vra dat die skare onderdanig sal wees en alles sal doen wat die Skrifgeleerdes en Fariseërs sê, want hulle sit op die stoel van Moses.

Wat slawerny betref, spreek Jesus oor slawe sonder enige verwysing na strukturele ongeregtigheid. Slawe was wel beskerm in Israel, maar dit was tog so dat die vryheid van die slaaf hom ontnem is. In die kerk is die posisie van die slaaf in die eerste Nuwe Testamentiese kerk radikaal verander sodat die slaaf van Filémon 'n broeder van sy heer was. Maar Onésimus bly 'n slaaf wat moet teruggaan na sy heer. Slawe wat egter vry kon

word, moes van die geleentheid volle gebruik maak.

Jesus verkondig ook nie dat daar opstand teen die Romeinse owerheid moet kom nie. Sy koninkryk is nie van hierdie aarde nie en daarom laat Hy Hom nie koning maak nie. Waar belastings betaal moet word, is Jesus Self ook gehoorsaam aan die owerheid. Paulus en Petrus verkondig later ook die onderwerping aan die owerheid en Paulus roep ook op tot voorbidding vir die owerheid.¹

Hengel sê: „True freedom from the powers begins with an inner freedom; and inner freedom, in the sense of the New Testament, only he achieves who has grasped in faith the nearness of the love of God, which leads him away from himself to his fellow man. In this sense, we can quite correctly call Jesus a revolutionary, and this could be underscored with superlatives. But perhaps precisely today, when the word 'revolution' has become so cheap and hip, even among theologians, we should refrain from calling him a revolutionary, in order to note how unequivocal the cause of Jesus is on this matter.”²

In die wyse waarop Jesus Homself gegee het vir sy medemense meen Hengel dat ons Jesus as 'n revolusionêre figuur kan sien. Dit kan ons beaam as nie net sy liefde vir mense tydens sy omwandeling raakgesien word nie, maar sy ganse vernedering en verhoging.

-
- 1 Coetzee, J.C. (Ongepubliseerde aantekeninge). Vgl. ook Hengel, M. Was Jesus a revolutionist? Philadelphia, Fortress Press, 1971, p.19-35.
 - 2 Hengel, op.cit.,p.34.

Vir 'n beroep op Jesus Christus om geweld-
dadige revolusionêre optrede of selfs radikale
revolusionêre optrede te regverdig, gee die Woord
van die Here geen aanleiding nie. Die één
revolusionêre daad van Jesus Christus wat klinkklaar
maar ook onnavolgbaar is, is die feit dat Hy sy
Goddelike heerlikheid afgelê het en Homself verneder
het om die gestalte van 'n dienskneg aan te neem.
Dit was nie revolusionêr om meer te word nie, om
na vryheid te gryp nie, maar om soos 'n onvrye
slaaf te word. Die ander onbetwiste revolusionêre
daad sal sy wederkoms wees met die oordeel oor die
ou wereld en die totstandbrenging van die nuwe.
Dit is die wyse waarop God revolusionêr handel om
die totaal nuwe uit die wêreld wat deur sonde
verwoes is tot stand te laat kom. In die wyse
waarop deur die Here die vryheid bewerk word, sowel
deur die eerste as die tweede koms van Christus,
sien ons dat Hy nie deur evolusie uiteindelik
vryheid bewerk nie, maar deur wat ons kan noem sy
revolusionêre ingrype.

6.7 Die doel en resultaat van revolusie.

Die doel wat met revolusie bereik wil word,
is dieselfde as wat as sendingdoel gestel word nl.
sjaloom of die „new humanity“. Veral sedert die
tyd van Uppsala word baie klem gelê op die „new

lusie gryp meer met ideologiese krag aan omdat dit die breuk tussen die verlede en die toekoms skerp stel. Ontwikkeling lê meer klem op die beplande langtermynbasis. Die ekumeniese beweging staan vandag voortdurend voor die gevaar dat die revolusietendens in homself volledig in harmonie sal kom met die Marxistiese revolusie-ideologie.

In die voorbereidingstukke vir Uppsala word 'n onderskeid gemaak tussen evolusie, ontwikkeling en revolusie.¹ Ontwikkeling is dan die proses wat lê op die beplande vlak tussen evolusie wat 'n egalige voortgang vanuit eie moontlikhede bewerk en revolusie aan die ander kant wat 'n radikale breuk met die voorafgaande toestand is. Ontwikkeling is beplande langtermynverandering. Wanneer van ontwikkeling gespreek word, word duidelik heen en weer geval van beplande ontwikkeling aan die een kant tot goedkeuring van revolusie aan die ander kant.²

7.3 'n Teologie van ontwikkeling.

Sowel Verkuyyl as Koetsier wil eintlik nie praat van 'n teologie van ontwikkeling nie.³ Albei wil egter die lig van die Bybel laat val op die verhouding tussen ryk en arm en oor die hele probleem van ontwikkeling.

- 1 WRK, Drafts for sections; Uppsala 68, p.57, Vgl. Rendtorff, A theology of development?, p. 207-208.
- 2 WRK, Drafts for sections; Uppsala 68, p.69-70.
- 3 Vgl. Verkuyyl, Onderweg..., p.40. Koetsier, „Ontwikkeling“...I-V. GW, Jrg. 26, nrs.41,42, 43,44 en 45.

Verkuyyl sê dat die motief vir ontwikkeling in die ontwikkelingslande (wat eers ontwikkelende lande genoem is) die exodus-motief moet wees.¹ Daarmee bedoel hy dat daar uitgetrek moet word uit verouderde situasies en strukture na 'n nuwe en ander toekoms.² Vir die ontwikkelde lande moet die diensmotief geld.³ Hy verbind dit aan die gedagtes in die Ou en Nuwe Testament wat daarop wys dat ons mekaar moet dien en aan die Knege van die Here wat ook gekom het om te dien en nie om gedien te word nie.⁴

Koetsier begin praat van die goeie van die skepping wat vir die mens bedoel is. Vervolgens wys hy op die feit dat die mens die beeldraer van God is en ondanks sy gevallenheid nog altyd beheersend moet arbeid op die aarde. Voorts gee hy gewens oor wat die Bybel sê t.o.v. rykes en armes, oor geregtigheid in die samelewingsverhoudinge, oor die verhouding tussen godsdiens en mensediens, oor mag as diens, en oor die koninkryk van God en geregtigheid. 'n Laaste Bybelse motief wat hy vind vir 'n teologiese besinning op die ontwikkelingsvraagstuk, is humanisering.⁵

Rendtorff wil 'n teologie van ontwikkeling nie ten eerste uit die Skrif opbou nie, maar uit die omvang van die werk wat die kerk reeds doen t.o.v. ontwikkeling. Hy wys 'n teologie wat uit die

1 Verkuyyl, *Onderweg* ..., p.42. Vgl. Floor, op. cit.

2 Verkuyyl, *Onderweg*..., p.63.

3 Ibid., p.44.

4 Ibid., p.44-45.

5 Koetsier, „Ontwikkeling“ ... I-V.

Bybel ontwikkel is, af, ook omdat dit te verwant is aan dogmatiek en sê dan: „In studying the possibility of a theology of development we must concentrate rather on the conditions which make for its emergence and which appear frequently in the discussions in the Churches at ecumenical level.” Sy eerste materiaal vir 'n teologie van ontwikkeling wil hy dan ook vind in die wyse waarop die kerk reeds deelneem aan ontwikkeling.¹

Die ekklesiologie word egter geraak sodra gespreek word van die betrokkenheid van die kerke, want hierdie betrokkenheid gaan oor die grense van die geïnstitueerde kerke heen. Daarom het ons hier te make met 'n ekumeniese taak. 'n Nuwe konsep van teologie wat supra-ekklesiologies is, moet dus ontwikkel word. Verrykende samewerking tussen teologiese skole is daarvoor nodig.²

Daar ontstaan probleme i.v.m. informasie wat aan die gemeentes deurgegee moet word en i.v.m. wetenskaplike informasie. Hierdie probleme moet oorbrug word deur oor te gaan tot die praktiese handelinge. Onmiddellik sal daar dan 'n natuurlike oplossing kom in die interpretasie van inligting wat van wetenskaplikes ontvang word en wat deurgegee moet word aan die handelende kerk.³ Dit sou verder volgens Rendtorff eensydig wees, as daar teologies gebou word net op die Bybel en die geskiedenis nie geïnterpreteer word nie. Hy haal M.M. Thomas aan wat gesê het dat in die politieke

1 Rendtorff, A theology of development?, p.209.

2 Ibid., p.209-211.

3 Ibid., p.211-212.

en ekonomiese ontwikkeling van die huidige tyd ons 'n deel kan sien van die voortgaande invloed van Christus waardeur die mens wakker gemaak word tot sy ware humaniteit.¹ „A theology of development is therefore necessarily a particular form of theology of history, a theology of history, however, which cannot be interpreted solely in dogmatic or biblical terms because it is related to a practical and rational living of such a history.”²

In die teologie van ontwikkeling moet daar ook oriëntering wees op die feit dat ontwikkeling te make het met meer as materiële dinge. Dit sluit veral ook die ontwikkeling van menslike moontlikhede in.³

So 'n teologie van ontwikkeling sal dan eintlik drie take moet vervul. Dit moet 'n saambindende krag wees in die nuwe taak van die kerk sover dit sy prediking en onderrig oor ontwikkeling aangaan. Ten tweede moet dit die Christelike tradisie herformuleer. In die derde plek moet dit integreer. Al die verskillende aspekte i.v.m. ontwikkeling soos die ekonomiese, die politieke, die sosiale ens. moet so geïntegreer word.⁴

Hierdie teologie van ontwikkeling van Rendtorff gaan mank aan baie gebreke. Die uiterste waartoe hy wil oorgaan om feitlik vanuit die geskiedenis en vanuit die betrokkenheid van die kerke in ontwikke-

1 Rendtorff, A theology of development?, p.212.

2 Ibid., p.212-213.

3 Ibid., p.213.

4 Ibid., p.214.

ling 'n teologie op te bou, ontnem hom alle vaste maatstawwe in die teologie. Die gebroke sondige werklikheid word hier die bepalende basis vir so 'n teologie in plaas van die Woord van God. Sy ekklesiologiese siening is ook geheel losgemaak van die Skrif. Wesenlik kom dit daarop neer dat as hy sy teologie van ontwikkeling nog as teologie wil beskou, hy moet aanneem dat die openbaring van God in die geskiedenis net so goed interpreteerbaar is as die besondere openbaring.

7.4 Die verband tussen sending en ontwikkeling.

Om hierdie verband reg te verstaan, moet ons let op die veranderde opvatting wat daar gekom het oor die verhouding tussen kerk en wêreld en dus ook kerk en sending. Ten tweede moet ook gelet word op wat as die eintlike consensus gesien word as doel van ontwikkeling, nl. bevryding of humanisering.¹

Wat die eerste betref, nl. die verskuiwing wat daar plaasgevind het in die begrip oor die verhouding tussen kerk en wêreld en dus ook kerk en sending, moet teruggegaan word na 1963 toe by die konferensie van AWSE van die WRK gestel is dat sending 'n taak is wat oor ses kontinente uitgevoer moet word. Verkuy1 meen dat hier die onderskeid tussen Christenvolke en nie-Christelike volke weggeval het.² Wat in werklikheid gebeur het, is dat

1 Vgl. veral Elliott, op.cit., p.59-69.

2 Verkuy1, Onderweg..., p.5.

die verskil tussen Christene en heidene so ge-relatieweer is dat die verskil feitlik nie meer funksioneer in die sendingteologie nie en dat net die mens op die voorgrond is. So het die gedagte van 1963 deurgewerk in die ekumeniese diskussies.

Dit is ook dadelik duidelik hoedat die verband tussen sending en ontwikkeling gesien word as daar gestel word dat die doel van ontwikkeling bevryding of humanisering is. Trouens dit is wat baie sterk in „The Church for the World” as die doel van die sending gestel word. Sending en ontwikkeling vind hulle doel nie eintlik in God en sy eer nie, maar in die mens.

Verkuy! se definieëring van ontwikkeling as modernisasie maak ook duidelik dat humanisering die groot doel is.¹ Op die bodem van die moderniseringsproses vind Verkuy! die soeke na die nuwe mensheid.² So seer val ontwikkeling vir Verkuy! op dieselfde vlak as die verkondiging van die Evangelie dat hy sê dat ontwikkeling „...evenzeer en even elementair tot de roeping behoort van hen, die navolgers van Jezus willen zijn, als de roeping tot proclamatie en tot diakonia.”³ Verkuy! bedoel nie net dat ontwikkeling, proklamasie en diakonia behoort tot die sendingroeping van die kerk nie, maar wel dat die drie ewe fundamenteel daartoe behoort.⁴ Hy stel nie net die onlosmaaklike verband tussen ontwikkeling en verkondiging van die Evangelie nie, maar ag ook in werklikheid die seë-

1 Verkuy!, Onderweg..., p.14.

2 Ibid., p.34.

3 Ibid., p.51.

4 Ibid., p.51 vgl. p.54.

ninge van ontwikkeling gelyk met die redding wat kom deur die Evangelie.

Dit moet erken word dat Verkuyl in vervoering skryf oor die noodsaaklikheid van die verkondiging van die Evangelie,¹ maar wanneer hy handel oor die noodsaaklikheid van ontwikkeling voel 'n mens tog dat die rangorde wat die Here Jesus stel in die bergrede nie sterk genoeg gehandhaaf word nie. Jesus sê dat ons eers die koninkryk van God en sy geregtigheid moet soek en dan sal al „hierdie dinge“ vir ons bygevoeg word.² Daarteenoor word die klem by Verkuyl te veel gelê op die soek van ontwikkelingshulp en te min op die primêre waarde van die Woordverkondiging.

Waar by Verkuyl die klem so sterk gelê word op die verligting van die tydelike nood van die mens, en veral waar dit onverbloemd as die belangrikste gestel word vir die lewe van die mens, kom 'n mens te staan by die kommunistiese filosofie wat 'n salige koninkryk hier vir die mens en deur die mens wil bewerk. Die Marxistiese en die Christelike doel vir die welsyn van die mens word op die manier maklik verbind.

In die gees van Uppsala sê Verkuyl ook dat die sending veel meer afgestem moet wees op die wêreldvraagstuk van die verhouding tussen ryk en arm lande.³ Hierin kry ons aan die een kant die groot gevaar van die tydsbepaaldheid van die

1 Verkuyl, Onderweg..., p.89-90.

2 Mat. 6:33.

3 Verkuyl, Onderweg..., p.56.

sending en aan die ander kant die mensbepaaldheid daarvan. Geen wonder dat die teologiese fundering van die sending byna nooit meer uit die Woord gestel word nie. Hierin is die nuwe werk van Beyerhaus 'n welkome afwisseling op wat vir die wêreld-sending vandag gebied word.¹

Die solidariteitsmotief is vir Verkuyyl ook 'n suiwer motief om deel te neem aan ontwikkeling. Hierdie solidariteit word egter gefundeer in die skepping van die mens en nie in sy herskepping nie.² Tog is dit so dat die gelowige veeleer moet verlang na en werk vir die solidariteit in die een liggaam van Christus as wat hy bewus moet wees van die solidariteit kragtens die skepping. Trouens die skeppingsolidariteit het ook 'n solidariteit van die sondedood geword, maar hieruit is die gelowige juis uitgeruk en so is die solidariteit waarin hy was verswak en word hy oorgeplaas in die nuwe solidariteit van die koninkryk van God.

Vanuit twee rigtings het daar groot beswaar gekom teen hierdie opvatting wat sending en ontwikkeling so verbind. In die Frankfurtverklaring word baie sterk beklemtoon dat die Evangelieverkondiging primêr moet wees. Beyerhaus het 'n leidende aandeel in hierdie verklaring gehad. Uit Noord-Amerika het daar van MacGavran dieselfde beswaar gekom.³ In die Frankfurtverklaring word veral duidelik gestel wat voorrang moet geniet: „Wij benadrukken, dat in onderscheid met de eeuwig geldende vergeving der zonden door het geloof aan

1 Beyerhaus, Allen Völkern zum Zeugnis.

2 Verkuyyl, Onderweg..., p.63 e.v.

3 Vgl. Ibid., p.65.

het Evangelie al onze sociale verworvenheden en politieke deelresultaten door het eschatologiese ,nog niet' van het komende Rijk en de nog niet vernietigde macht van de zonde, dood en duivel, de vorst dezer wereld, begrens word. Dat bepaald de prioriteite van de missionaire dienst en geeft aan de missionaire dienst een plaats binne die zich uitstreckende verwachting na Hem, die ons beloof: ,Zie, Ik maak alles nuw' ".¹

Terwyl Verkuyl nog dikwels die klem laat val op die sonde as die oorsaak van die gebrek aan solidariteit en die ongeregtheid wat onder mense heers asook die onmenswaardige toestande waaronder groot dele van die volke bestaan, blyk dit dat in die kringe van die WRK ook die gedagte vooropstaan dat die humanisering nagestreef moet word omdat die mens geskape is om 'n hoër vryheid te realiseer.² Hier word dus nie na ontwikkeling gekyk as iets wat vanuit die gevalle mensheid hand aan hand met die Evangelie na die „new humanity" moet reik nie, maar as iets wat van die skepping af groter heerlikheid moet realiseer. Die agtergrond hiervan is dat Jesus Christus as Skeppingsmiddelaar beklemtoon word en nie as Herskeppingsmiddelaar nie. Sy kosmiese betekenis word direk en eensydig verbind aan sy skeppingswerk.

In verband met die nuwe verantwoordelikeidsbesef wat daar in die kerk vir die wêreld ontstaan het, sê Rendtorff: „The most striking change is perhaps in the understanding of mission, expressed

1 Verkuyl, Onderweg... p.55.

2 WRK, Drafts for sections; Uppsala 68, p.53.

in the statement of Section II of the Uppsala Assembly: 'In a world where the whole of mankind is struggling to realize its common humanity, facing common despairs and sharing common hopes, the Christian Church must identify itself with the whole community in expressing its ministry of witness and service and in a responsible stewardship of our total resources.'"¹

Hierdie verandering bring in die kerk dieselfde doelstellings as wat die humaniste het. Land sê dat vir die humanis die humanisering van die mens oor die hele aarde en in die volle sin van die woord gesien moet word as mikpunt van ontwikkeling. In die humaniseringsproses moet 'n toestand van respek, vrede, broederskap en geregtigheid vir almal bewerk word. Onderling moet daar dan gedeel word in die voorregte van al die kulture. „Men, in short, must be dedicated to creating the New Man and to making his planet a home for fulfilment.”² Vir die Christelike humanis beteken dit egter dat uiteindelik die hele kosmos verander word volgens die beeld van die mens.³ Land stel nie net die ooreenkoms en die onderskeid tussen die doel van die nie-Christelike humanis en die Christelike humanis nie, maar gaan in aansluiting by Teilhard de Chardin oor tot 'n byna goddelike waardering van die taak van die mens om sjaloom op die aarde te bewerk. Die mens word redder van die kosmos. Deur Jesus Christus aan Wie alles onderwerp word, offer die mens die skepping aan God.⁴

1 Rendtorff, A theology of development?, p.206.

Vgl., Uppsala Report, p.36.

2 Land, op.cit., p.181.

3 Ibid.

4 Ibid.

As die mens in sy korporatiewe eenheid met Christus gesien word, kan sekerlik gestel word dat Christus die skepping herstel in sy hoedanigheid as die ware mens voor God. Maar hier is dit nou anders. Hier bewerk nie Christus die herstel nie, maar die mens self en hy offer dit dan deur Christus aan God.

Die skerp maar raak kritiek van Beyerhaus oor hierdie neiging tot humanisering wil ons graag weer-gee in die volgende aanhaling: „Why can we not really rejoice at this transformation of history which may exceed by far the social results of missions? Our reason is that here the ultimate aim is a perfect society in which there is neither demand nor room for salvation. Humanization has become separated from evangelization of the world. Man is putting himself into the centre. He declares himself to be the measuring rod of all things and creates for himself a paradise without God. He is not in need of any God, because he is replacing God. This 'theology of the snake' is according to Ernst Bloch the secret atheistic theme of the Bible: the emancipation of man over against the concept of a sovereign God: 'Ye shall be like God'. Here Bloch echoes Karl Marx who in 1841 wrote in the introduction of his doctoral thesis: 'The confession of Prometheus: 'With one single word, I hate all gods' is the confession of philosophy itself, its verdict against all celestial and terrestrial gods, who do not acknowledge the human self-consciousness as the highest deity. There shall be nobody besides him.'

Being aware of this inherent atheistic trend within the whole history of humanism, we are shocked to see how naïvely current ecumenical missiology can take up the concept of humanization and put it one-sidedly into the centre of its motivation goal. True enough, the New Testament does describe Jesus as the New Man and the beginner of a new humanity. But this is a complementary exposition to the other, more central concept, that in Jesus Christ we are meeting the pre-existent Son of God, who wrought out our salvation and is risen to receive our adoration and obedience. Separating these two concepts and putting his human nature into the foreground will always create the risk of perverting the Christian faith into a humanistic syncretism which at the same time removes the ontological diastasis between biblical faith and non-Christian religions and ideologies. Rather we are told along with the adherents of other 'living faiths' to discover the manhood of man."¹

1 Beyerhaus, P. Mission and humanization.
IRM, Vol. LX, 1971, p.20-21.

HOOFSTUK 8.DIALOOG TUSSEN BEVRYDE MENSE.8.1 Inleiding.

Die hele moderne ekumeniese sendingteologie word in 'n groot mate gedra deur die gevoel van waarde wat daar bestaan vir die „new humanity”.¹ Daarby word die kontinuïteitsgedagte deur bykans al die teoloë wat deelneem aan die ekumeniese diskussies aanvaar. Die kontinuïteit word net op 'n ander wyse as vroeër uitgedruk. Die terme kontinuïteit en diskontinuïteit word omtrent nooit meer gebruik nie. Missio Dei, wat verstaan word as die werk van God wat Hy Self direk onder die mense van alle religies doen sonder dat die kerk daar gekom het met die Evangelie, sluit egter die kontinuïteitsgedagte volledig in. So word daar in dieselfde gees gepraat van God se werk in die natuur en die geskiedenis. Hierby moet die grondslag wat daar deur die beklemtoning van die kosmiese betekenis van Christus gekom het vir die sendingteologie ook in aanmerking geneem word. Deur baie word aanvaar dat die versoening wat Christus bewerk het, 'n versoening is wat reeds ervaar word deur die wat Christus nie ken nie. Hulle ken Hom eintlik net nie bewus nie, maar is as onbewuste Christene ook bevryde mense wat van die kerk en

1 Vgl. Hallencreutz, C.F. A long-standing concern: Dialogue in ecumenical history 1910-1971. In Samartha, S.J. red. Living Faiths and the ecumenical movement. Geneva, WCC, 1971.p. 67, Vgl. ook Hallencreutz, New Approaches.p.15.

die sending net die bewusmaking daarvan nodig het.¹

Die dialoog waarvan daar in die jongste tyd soveel sprake is, moet dus verstaan word as dialoog tussen bevryde mense. Die verskil is eintlik net dat die wat nog nie uitgesproke Christene is nie, nie bewus is van hulle vryheid in Christus nie. Omdat dit bevryde mense is wat met mekaar praat, kan daar eintlik nie sprake wees van oproep tot bekering en die appél „laat julle versoen met God" nie.² Die „new humanity" het reeds tot stand gekom as gevolg van die missio Dei en die kosmiese betekenis van Christus, al moet dit ook in 'n ander sin nog weer deur revolusie of ontwikkeling of dialoog of veranderde kerkstruktuur bewerk word of tot volheid kom.

Dialoog het as gevolg van die toenemende belangstelling wat veral sedert Uppsala daaraan gegee is, van soveel meer belang geword in die ekumeniese diskussies en ekumeniese eksperimente dat dit as praktyk wat gebou is op die nuwe teologiese fondament wat gelê is vir die sendingteologie, nie meer buite bespreking gelaat kan word nie.³

-
- 1 Vgl. ook Beyerhaus, Allen Volkern zum Zeugnis, p.31.
 - 2 Markus 1:15 en 2 Kor. 5:20. Panikkar, Die vielen Götter... sê dat die verbond van God nie tot Israel en die volke wat Christene geword het, beperk kan word nie en dat 'n nuwe siening van bekering nodig is. p.119. Vgl. verder Van der Merwe, Verbond en Sending, p.275 oor die moontlike verryking van die Gereformeerde Verbondsleer uit en deur die sending en missiologie.
 - 3 Vgl. Anon. Salvation in a socialist society. A report from the German Democratic Republic. IRM, Vol. LXI, p.76.

8.2 Wat word verstaan onder dialoog?

Hallencreutz gee die volgende definisie van dialoog: „Dialogue refers to any honest confrontation between adherents of different religions where the participants meet and challenge each other testifying to the depth of their own experience to what stands forth as being of ultimate concern and it implies a challenge to the Christian to listen to and understand the partner of another faith.”¹

Van dialoog is veral sprake in die volgende vier gevalle:

8.2.1 Diskussie tussen Christene onderling. Hierby word ingesluit die gesprek tussen konfessionele families en ook die gesprek tussen die WRK of Protestantse kerke en die Rooms-Katolieke Kerk.²

8.2.2 Die gesprek tussen Christene en heidene, of tussen Christene en gesekulariseerde mense. Hier word die gesprek van die gewone lidmate in die amp van gelowige beklemtoon.

8.2.3 Die gesprek met ideologieë. Die gesprek tussen Christene en Marxiste geniet al meer aandag.

8.2.4 Die gesprek tussen heidene en Christene, verskillende groepe heidene en Christene saam, Christene en Judaïste en Christene en die Islam, maar dan anders as in 8.2.2 nie die gewone gesprek wat lidmate in die amp van die gelowige voer nie, maar georganiseerde byeenkomste soos die een wat te Ajaltoun

1 Hallencreutz, New Approaches... p.17.

plaasgevind het.

Weens die sendinggerigtheid van hierdie werk, word hier nie aandag gegee aan die dialoog tussen Christene nie.

8.3 Die geskiedenis van die aanvaarding van dialoog as metode in die sending.

Daar is duidelik onderskeibare fases in die ontwikkeling van dialoog as metode wat in die sending gebruik word. Aan die begin was dit alleen onderskeibaar as die kommunikasieproses wat daar by die sending plaasgevind het in die gewone verkondiging van die Evangelie. Dit was iets wat sy plek gehad het in die groot opdrag om die Woord te verkondig. Dit was deel van die sendingwerk en het by geval sy plek gevul terwyl die proklamasie van die Evangelie en die heerskappy van Christus daarin nie kon ontbreek nie, omdat dit vir die Christen in gesprek met die heiden nie maar net gegaan het om kommunikasie nie, maar om die uitvoering van die sendingopdrag in die kommunikasie. Vandag het dialoog uitgegroeï tot iets wat groter geword het en op sigself selfstandigheid verkry het, terwyl die eintlike sendingwerk daarin selfs gesien word as iets wat moet verdwyn.

8.3.1 Edinburgh (1910).

Toe deur die ywer van John Mott die eerste internasionale sendingkonferensie byeengekom het, het die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die heidense godsdiens ook ter sprake gekom.

humanity". Deur revolusie in sy wydste sin, dus insluitende sekularisasie, moet die mens volgens die ekumeniese denke kom tot sy ware vryheid. Hierdie gedagte was reeds die agtergrond vir die keuse van die tema waaronder Uppsala moes vergader.¹ In die dokumente ter voorbereiding vir Uppsala, in die besprekings tydens die vergadering, in die besluite wat geneem is en in die verdere voortgang van die diskussies word die resultaat van die revolusie steeds gesien as die „new humanity". Hieruit is duidelik dat revolusie dan ook ten nouste verbonde is met sending waarvan die doel ook as humanisering gestel word.

Volgens die ekumeniese diskussies word die mens bevry in die krisissituasies waar die revolusie in sy verskillende vorme aan die gang is.² Die Woord is dan net 'n rigtingwyser na daardie plekke toe.³ Die Heilige Gees werk in situasies van

1 Vgl. Openbaring 21:5.

2 WRK, *Renewal in mission*, p.30.

3 WRK, *Renewal in mission*, p.29: "The pointer to renewal is Scripture. Without this signpost our journey will go wrong; but the signpost is no substitute for the journey. It is the Spirit which gives us power to keep on going in the way the signpost directs."

spanning om daar bevryding te laat kom. Daarheen lei die Woord dan die kerk. Daar laat die Gees ook die kerk volhard in vernuwing.¹ Die Woord self bring nie meer 'n krisis in die lewe van die mens as dit in die sending bedien word nie, maar dit word van toepassing gemaak in die krisis-situasies sonder dat hierdie situasies hulle krisis-karakter verloor.² Sonder die krisisse word nie gesprek van die Woord wat bevry nie.

Aan die spanningspunte word soveel waarde geheg omdat dit aanvaar word dat God besig is om daar in die geskiedenis te werk. Sedert die verskyning van die rapporte „The Church for Others” en die studiestuk „God in nature and history” het die gedagte dat God besig is om te werk in die geskiedenis 'n nuwe beklemtoning ontvang. Dit is in so 'n mate benadruk dat die oog primêr gerig word op wat die Here doen in die geskiedenis en nie meer op die Woord nie. Die duidelikste voorbeeld hiervan is die poging wat aangewend word om vir die byeenkoms van die AWSE te Bangkok aan die einde van 1972 te bepaal wat „salvation today” is deur die antwoord te vind uit telefoongesprekke, uit poësie, uit prosa en verhale van krisissituasies.³

- 1 WRK, *Renewal in mission*, p.30.: „The sign-post directs us to the points of tension in contemporary human existence. These are the places of opportunity today, the unresolved religious, social and political problems, the situations which deprive men of the hope of renewal and cry out for the good news of the new humanity.”
- 2 Ibid., p.30.
- 3 *Salvation today and contemporary experience*, a collection of texts for critical study and reflection. Revised Draft Edition. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).

Dis om dieselfde rede dat gestel word dat die kerk die probleme op die agenda van die wêreld sy saak moet maak.¹ In die geskiedenis is God besig om die wêreld te vernuwe. Hoewel die ekumeniese denke nie God wil vereenselwig met die voortgang van die ganse geskiedenis nie, meen hulle tog dat hulle sy aktiwiteit in die geskiedenis kan herken.²

„New humanity” en sjaloom word soos volg aan mekaar verbind: „The New Humanity in Christ is the gift of liberation whereby man can truly fulfil his calling to be a co-worker with God in bringing creation to its proper purpose of being completely at the service of man and of achieving shalom.”³

1 WRK, Renewal in mission, p.29. Vgl. p.34-35.

2 Ibid. p.33 Vgl. The Church for Others, p.13.
Vgl. Van der Merwe, Verbond en Sending, p.274.

3 WRK, Renewal in mission, p.29.

HOOFSTUK 7.ONTWIKKELING IS „SJALOOM.“7.1 Wat word bedoel met ontwikkeling?

Dis eers na die Algemene Vergadering van die WRK te Uppsala in 1968 dat ontwikkeling in so 'n mate as vrede gesien word dat dit feitlik tot slagspreuk verhef is: Ontwikkeling is vrede!¹ Daar is egter reeds in die afgelope dekades soveel geskryf oor ontwikkeling dat daar 'n uitgebreide bibliografie bestaan net hieroor.² Omdat deur die V.V.O. baie gedoen word t.o.v. ontwikkeling, is dit ook 'n saak wat wêreldwyd reeds lank aandag geniet.³ In ekumeniese kringe was die eerste omvangryke besinning oor ontwikkeling in 1966 toe die konferensie vir Kerk en Maatskappy gehou is te Geneve. Die resultate van die konferensie was weer 'n kragtige stimulus vir die voorbereidingswerk en die vergadering van Uppsala.

Daar is nog veel onduidelikheid oor wat presies met ontwikkeling bedoel word. Vanaf 'n aanvanklike opvatting wat klem gelê het op materiële welvaart het die betekenis egter geleidelik uitgebrei na 'n opvatting waarby die menslike waardigheid beklemtoon is.

-
- 1 Land, P. What is development. In In search of a theology of development. (A Sodepax report). Lausanne, Imprimerie La Concorde, 1969, p.194.
 - 2 Bauer, Fr.G. Towards a theology of development. (Sodepax). Lausanne, Imprimerie La Concorde, 1969.
 - 3 Deur die Wêreldbank, Unctad (United Nations Conference on Trade and Development) en Unrisd (United Nations Research Institute for Social Development).

7.1.1 Ontwikkeling as groei in inkomste.

Hieronder word verstaan dat ontwikkeling eintlik beteken dat die voordele van 'n ontwikkelde maatskappy oorgebring kan word na 'n ontwikkelende of onderontwikkelde maatskappy. Waar verhoging van inkomste in 'n onderontwikkelde gebied moet kom, moet vooraf ook gesorg word vir beter fasiliteite. Nie net lewensnoodsaaklike produkte moet oorgebring word nie, maar ook produkte van die hoogontwikkelde Westerse tegniek soos bv. televisie word gesien as iets wat na die ontwikkelende lande moet gaan.¹

By hierdie opvatting van ontwikkeling word die doel die oorwinning van armoede en die bereiking van 'n sekere welvaartsplato. Daarom word belegginge, oordrag van kapitaal en kennis verwelkom. In die V.V.O. en by sommige Wes-Europese regerings soos die van Nederland word hierdie opvatting teëgekom.²

7.1.2 Sosiale en politieke ontwikkeling.

By die vorige beskouing oor ontwikkeling is die bruto nasionale produksie hoofsaaklik die maatstaf waarmee die welslae van ontwikkeling gemeet word. Daar is egter nie meer baie, veral in ekumeniese kringe, wat hierdie opvatting handhaaf nie. Omdat die mens in sy waardigheid steeds meer op die voorgrond kom en hierdie beskouing van ontwikkeling nog niks sê oor die verspreiding van

1 Elliott, C. The development debate. London, SCM Press Ltd., 1971, p.18-19.

2 Koetsier, C.H. „Ontwikkeling“, een uitdaging voor de theologie, I. GW, Jrg.26, nr.41, p.286.

inkomste en die gebruik daarvan nie, word dit nie beskou as 'n voldoende maatstaf vir ontwikkeling wanneer net gekyk word na die bruto volksinkomste of bruto volksproduksie nie. Die maatstaf vir die sukses van ontwikkeling word daarom eerder gesien in die persentasie styging van die lewenstandaard van 'n hele bevolking.¹ So word ontwikkeling meer verstaan as sosiale ontwikkeling wat 'n baie langsame proses is.²

In hierdie doelstelling is struktuurverandering 'n wesenlike element. Daar kom 'n gerigtheid teen sekere bevoorregte groepe en 'n egaliger verspreiding van lewensmiddele en lewensmoontlikhede word beoog. Bewusmaking van die massas om hierdie doel te kan bereik, speel 'n groot rol. 'n Kenmerk van hierdie opvatting van ontwikkeling is dat dit bevryding is.³ Soveel moontlik mense moet in die proses van ontwikkeling betrokke wees by besluitvorming en daar moet 'n nou verband wees met politieke bevryding.⁴

7.1.3 Sosiale en politieke ontwikkeling gekombineer met ekonomiese ontwikkeling.

Sowel die poging om eensydig te let op ekonomiese ontwikkeling as om eensydig sosiaal-politieke ontwikkeling voor te hou, beteken egter dat die mens in een of ander aspek van sy menswaardigheid nog nie tot sy reg kom nie. Daarom moet hierdie verskillende dele mekaar aanvul.⁵

1 Elliott, op. cit., p.28.

2 Ibid., p.35.

3 Koetsier, „Ontwikkeling“...I, p.287.

4 Elliott, op.cit., p.49 e.v.

5 Koetsier, „Ontwikkeling“...I, p.286.

7.1.4 Ontwikkeling as humanisering.

Wanneer al die verskillende doeleindes met ontwikkeling saamgevoeg word, beteken dit ten slotte niks anders as dat 'n omvattende poging aangewend word om die mens te herstel sodat hy waarlik mens sal wees nie. Soos Jesus Christus die ware mens is en die ware mensheid herstel, moet dit ook die mikpunt wees van ontwikkeling om die nuwe mensheid tot stand te laat kom. Die volle menslike vermoëns moet gerealiseer word. In hierdie omvattende beskouing oor ontwikkeling kan dit gebeur dat die materiële, die ekonomiese, selfs onderbeklemtoon word. In Tokio het die konferensie van Asiatiese kerke selfs die begrip groei weggelaat in die omskrywing van ontwikkeling.¹ Ontwikkeling moet daarom steeds meer gesien word as bevryding² en humanisering.³

7.1.5 Ander omskrywings.

Ontwikkeling word nog op baie ander maniere omskrywe. Verkuyt maak melding van programme wat sosiale geregtigheid bevorder, wat die selfrespek en selfstandigheid van gemeenskappe bevorder, wat die ekonomiese groei van gemeenskappe bevorder sonder dat onewewigtigheid geskep word en programme wat help om groepe wat van mekaar vervreemd is, te versoen sodat 'n gefintegreerde samelewing kan

1 Vgl. Koetsier, „Ontwikkeling“...I, p.287.

2 Elliott, op.cit., p.49.

3 Ibid., p.59, vgl. Koetsier, „Ontwikkeling“...I, p.287.

bestaan.¹ Land maak onderskeid tussen 'n eng ekonomiese ontwikkeling en ontwikkeling waarby die nie-ekonomiese faktore as primêr geag moet word.² Gunnar Myrdal definieer ontwikkeling as „an upward movement in a nation's economic, social and political institutions.”³ President Kaunda het in sy rede voor die Algemene Vergadering van die WRK te Uppsala gesê: „The process of development implies a total transformation. It involves in developing countries the shedding of traditional values, beliefs, and, indeed, behaviour relative to membership of traditional organizations or socio-economic and political groups.”⁴ Koetsier gee nog 'n ander gangbare opvatting wat veral in Asië bestaan, nl. dat dit 'n kulturele emansipasieproses is waarby 'n geslote kultuursisteem oopgebreek word tot 'n dinamiese sisteem. Hierdie proses gryp diep in in die tradisionele wortels van 'n volk.⁵ Dit is duidelik dat President Kaunda vir die volke van Afrika ook so-iets in gedagte het.

1 Verkuy1, J. Onderweg naar een wereldgemeenschap. Kampen, J.H. Kok N.V., 1971, p.99-100. Verkuy1 praat ook van modernisasie: „Modernisasie is in de eerste plaats een proces, waarin mensen en samenlevingen zich bewust worden van de mogelijkheden, die in de ontwikkeling van wetenschap en techniek gelegen zijn om te komen tot een diepere, rijkere beleving van ons mens-zijn en tot een rijkere ontplooiing van de mogelijkheden, die ons geschonken zijn op alle gebieden van het leven (economisch, sociaal, cultureel, politiek, psychisch, enz. enz.). En modernisasie is in de tweede plaats een proces waarin wij elkander helpen en dienen om de mogelijkheden van de moderne kultuur niet te misbruiken, maar te gebruiken in dienst van God en de naaste.” (p.14).

7.2 Die verhouding tussen ontwikkeling en revolusie.

In die ekumeniese gebruik van die terme revolusie en ontwikkeling blyk dat daar somtyds net 'n relatiewe verskil daartussen is. Vir ontwikkeling word dikwels ook die terme modernisasie, reformatie, transformasie, evolusie en revolusie gebruik. Revolusie word in die mees gangbare gebruik egter as 'n meer radikale proses voorgestel terwyl ontwikkeling meer 'n langsame proses is. Dit word gesê dat die WRK te Uppsala ondubbelsinnig gekies het vir ontwikkeling teen revolusie.¹ Daar is egter sedert 1966 toe Shaul met sy teologie van revolusie 'n kragtige invloed in Geneve uitgeoefen het ook die WRK 'n besliste en sterk neiging om revolusie selfs as 'n gewelddadige omkering van 'n bestaande orde goed te keur. Dit is nie verniet dat bv. in die geleedere van Sodepax e.a. gewaarsku word teen die romantisering van die revolusiebegrip nie.²

Die genoemde duidelike voorkeur van die WRK vir ontwikkeling verhinder bv. nie die Sentrale Komitee en Uitvoerende Komitee om na Uppsala duidelik te kies vir revolusie en teen ontwikkeling nie. Die PBR het juis sekere ontwikkelingsprojekte wat moet dien tot uitgroeiing van ekonomiese, maar dan ook verder maatskaplike en politieke selfstandigheid en vryheid heftig aangeval. Hierin het die V.V.O. nog vanjaar meegewerk deur ook soos die WRK

- 1 Koetsier, „Ontwikkeling“...I., p.286. Vgl. Rentdorff (sic!), T. A theology of development? In In search of..., p.206.
- 2 Bennett, J.C. Opening address. In In search of ..., p.10.

die Cabora Bassa-skema te veroordeel. Die WRK is dié liggaam wat die sabotasie teen die Kunene en Cabora Bassa-skemas aanblaas.¹

Die voorkeur vir revolusie en die verwardheid in die ekumeniese kringe blyk ook daaruit dat juis hulle die ontwikkeling van die nie-Blanke volke in Suider-Afrika die meeste in die wiele ry. Dit is bekend, soos onlangs weer deur die verslag van ses Franse senatore gestel is, dat die Blankes in Suid-Afrika groot geldelike offers bring vir die ontwikkeling van die Nie-Blanke tot 'n eie menswaardige bestaan. Geen ander land doen geldelik soveel vir hierdie doel nie. Tog dwing die WRK nou deur hulle steun aan geweld dat groot somme aan verdediging bestee moet word. Dit sou veel beter gewees het as hierdie geld vir ontwikkeling beskikbaar kon wees.

Dit moet ook nie verbygesien word dat in die voorbereidingstukke vir Uppsala revolusie uitgesproke goedgekeur word nie, hoewel daar gewaarsku word teen die idealisering daarvan.² Dit was by die konferensie vir Kerk en Maatskappy in Geneve die uiterste en polities-plofbare situasies wat aanleiding gegee het daartoe dat revolusie die kenmerkende eienskap was van 'n konferensie wat tog eintlik oor ontwikkeling gegaan het.³ Revo-

1 Vgl. die publikasies van die PBR: Cunene Dam Scheme and the struggle for liberation of Southern Africa, en Cabora Bassa and the struggle for Southern Africa.

2 WRK, Drafts for sections; Uppsala 68. p.57.

3 Rendtorff, A theology of development? p.207.

Dit word beweer dat tot daardie tyd die heersende houding nog 'n soort meerderwaardigheid was, met 'n aanvallende kerugma teenoor die heidene.¹

Reeds by Edinburgh is dit gestel dat hierdie soort meerderwaardige houding 'n onnodige antipatie wek. Dit word duidelik gestel dat dit nie Christelik verantwoord is nie. Die voorneme word te Edinburgh bevestig dat die veranderde en simpatieker houding wat reeds begin het, voortgesit moet word. Hiermee is die weg vir dialoog voorberei. Trouens by manne soos Farquhar was dit reeds in gebruik.

-
- 1 Hier word gesê dat dit beweer word, want dit het nie oor die algemeen in so 'n meerderwaardige toon geskied nie. Dit skyn eerder asof die sendelinge deur al die eeue nederig en ootmoedig was. Hulle het in die heiden 'n beeld van hulleself sonder God gesien. Daar was ontferming, maar Jesus Christus is ook met vuur en krag verkondig (wat nie verwar moet word met 'n toon van meerderwaardigheid nie). Daar was ontferming omdat elke sendeling soos Paulus in Rom. 1 bewoë was oor die heiden omdat die toorn van God rus op die wat hulle nie wil bekeer nie. Daar was seker uiters selde 'n houding van meerderwaardigheid teenoor die heidene, want die sendelinge het geweet dat hulleself net leef van genade. Maar daar was krag in hulle verkondiging en oortuiging in hulle houding, omdat hulle deurdronge was van die meerderwaardigheid van die Evangelie en van Hom wat hulle gestuur het. As gevolg van die skuldkompleks van die Weste t.o.v. die nie-Blanke volkere, 'n skuldkompleks wat o.a. gegroei het a.g.v. 'n verkeerde kultuuroordrag en koloniale uitbuiting, word daar veral in hierdie eeu in toenemende mate 'n verkeerde houding op die sendelinge geprojekteer.

Dit moet egter opgemerk word dat dit nie by Farquhar in gebruik was weens die besef van die verkeerde gevolge van 'n meerderwaardige houding t.o.v. die heidene nie, maar juis omdat hy wesenlik reeds gestaan het op 'n standpunt van kontinuïteit wat 'n hoë waardering vir die heidense godsdienste inhou. Op hierdie fondament bou die huidige ekumeniese sendingteologie voort. Met Farquhar se beklemtoning van die gedagte „not to destroy but to fulfil” het hy reeds op daardie vroeë stadium die gedagtes van die kosmiese betekenis van Christus en die direkte missio Dei vertolk. Dialoog kom dus hier nie na vore as gevolg van 'n verkeerde metode in die verkondiging van die Evangelie nie, maar as gevolg van 'n ander teologiese fondament waarop die sending oorskuif, nl. van die standpunt van diskontinuïteit na 'n standpunt van kontinuïteit. Dit word in die huidige tyd ook nog dikwels gestel dat dialoog die antwoord is om 'n verkeerde meerderwaardigheidshouding uit te skakel. As dieper gekyk word, moet erken word dat die eintlike rede daarvoor is dat die gedagtes van die kosmiese betekenis van Christus, missio Dei en kontinuïteit aanvaar word, wat inhou dat Christus ook reeds sy heilswerk onder die heidene gerealiseer het.

8.3.2 Jerusalem (1928).

Met die sendingkonferensie van 1928 word reeds sterker 'n veranderde houding bespeur. Tot op hierdie stadium het dialoog nog maar langs die ou sendingmetode bly voortbestaan terwyl die tradisionele metode nog meestal gehandhaaf is. Die metode van dialoog het egter meer veld begin wen. Die

groot stap vorentoe het te Jerusalem gekom deurdat die Christene en die heidense godsdienste gesamentlik gesien is as die verenigde front teenoor die toenemende sekularisme. Die toestand van ko-eksistensie wat aanvaar is tussen die Christelike godsdiens en die heidense godsdienste was baie bevorderlik vir gesprek. Bondgenote praat met mekaar. Bondgenote luister na mekaar.

8.3.3 „Rethinking Missions" (1932).

Met die skokkende liberale rigting van hierdie rapport word vir die eerste keer in die gees van gee en neem dialoog bepleit tussen die Christelike godsdiens en die heidense godsdienste. So moes daar dan een wêreldgodsdiens tot stand kom.¹

8.3.4 Kommunikasie.

Met die groter kontak wat daar in die wêreld gekom het tussen die Christelike volkere, met die dieper waardering van die goeie onder die heidene en as gevolg van die moeiliker tyd vir sending omdat die heidense volkere begin bewus word het van hulle eie waarde, is daar ook weer opnuut besin oor kommunikasie. Dit is op besondere wyse veral deur Hendrik Kraemer en J.H. Bavinck gedoen.

Kraemer praat in sy besinning oor kommunikasie van kommunikasie tussen en kommunikasie van. Kommunikasie is iets wat plaasvind tussen mense, maar dis ook so dat in die kommunikasie tussen mense daar 'n inhoud is wat oorgedra word. Daarom word

1. Rethinking missions, p.46.

gepraat van kommunikasie van iets.¹ Wanneer die kerk hom besig hou met die twee aspekte van kommunikasie, is dit van die grootste belang omdat albei te make het met die oordrag van die Evangelie.² Die twee aspekte kan van mekaar onderskei maar nie van mekaar losgemaak word nie, want wanneer kommunikasie reg verstaan word, moet dit gesien word as iets wat nuwe lewe in Christus wek.³ In Hebreërs 1:1-3 word volgens Kraemer die kommunikasie van God met ons beskryf.⁴ Die kommunikasie van die Christelike boodskap is die proklamasie van Jesus Christus as Versoener en Hersteller van die versteurde patroon van die menslike lewe.⁵ Die kommunikasie van die Christelike boodskap moet as 'n kategorie op sigself verstaan word want dit is geen boodskap waaroor die draers self beskik of hulle dit sal deurgee of nie sal deurgee nie. Dit moet deurgegee word. Die kommunikasie van die Evangelie is 'n Goddelike anangké.⁶ Die besondere aard en die besondere plek van die kommunikasie van die Christelike boodskap blyk uit die feit dat die eintlike doel daarvan nie is om te oortuig nie, hoe oortuigend die daad van kommunikasie ook al mag wees, maar om te bekeer. „Bekeer julle en glo die evangelie.” (Mark.1:15).⁷

1 Kraemer, H. Communicatie. 'S-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1957, p.11-12.

2 Ibid., p.12.

3 Ibid., p.13.

4 Ibid., p.16.

5 Ibid., p.23.

6 Ibid., p.24-25.

7 Ibid., p.31-32.

J.H. Bavinck het in sy „Inleiding" 'n deel gewy aan die benadering as ontmoeting. Hy het in besonder die feit beklemtoon dat ware ontmoeting plaasvind deur raak te sien dat die een wat in kommunikasie ontmoet word, waarlik mens is. In die benadering moet daar besluit word of onmiddellik deurgestoot sal word na die kern van die verkondiging van die Evangelie en of eers langsaam die weg voorberei sal word. Maar in elk geval is dit vir Bavinck ook, soos vir Kraemer, so dat kommunikasie nie mag plaasvind sonder dat die opset en die dwang daar is om die Christelike boodskap te prokla- meer en op te roep tot versoening en bekering nie.¹

Hierdie lyn van die regte kommunikasie is deurgetrek ook in die sendingwerk van die Afrikaanse Kerke in Suid-Afrika. Voortdurend is aandag gegee aan die regte kommunikasie en in die jongste tyd was dit nog weer onderwerp van bespreking op die Sendingwetenskaplike konferensie.²

Die verskil tussen kommunikasie soos o.a. Kraemer dit gesien het en dialoog in die sin waarin die huidige ekumeniese sendingteologie dit verstaan, is duidelik. Eersgenoemde rigting behou die gevoel van gesante van God te wees, van gemandateerdes van Jesus Christus wat kom met 'n boodskap wat meerderwaardig, ja uniek is in die hele wêreld, hoewel die draer alleen deur genade anders is as die ontvanger.

1 Bavinck, Inleiding, p.125-133.

2 Vgl. Van Wyk, J.A. Kommunikasie as sendingprobleem. In Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap, Lux Mundi 1, Sendingwetenskap vandag, 'n terrein-verkenning. Pretoria, N.G. Kerk-Boekhandel, 1968, p.104-197.

By die moderne dialoog het die besef van die meerderwaardigheid van die boodskap verlore gegaan saam met die afwerping van die gesindheid van die sendeling waardeur hy in sy mens-wees nie solidêr is met die heiden nie.

8.3.5 'n Nuwe fase begin (1955).

In 1955 het daar 'n nuwe fase vir dialoog aangebreek. Die grond waaruit dit gegroei het en waaruit die dialoog van vandag in groot mate kom, was die diskussie oor kontinuiteit en diskontinuiteit wat na aanleiding van Kraemer se boek „The Christian Message in a Non-Christian World” te Tambaram in 1938 begin het.

Van 1955 tot 1961 met die Algemene Vergadering van die WRK te Nu Delhi het die studieprojek „The Word of God and the Living Faiths of Men” met krampe en pyne voortgegaan, vasgevang in die problematiek van kontinuiteit en diskontinuiteit. Hierdie studie het dialoog baie bevorder.

8.3.6 Ten volle in dialoog (Na 1961).

Op die Algemene Vergadering van die WRK in 1961 is daar besluit om die studieprojek „The Word of God and the Living Faiths of Men” te verwys na die studiesentrums in Asië. Daar het nou reeds 'n hele aantal sulke sentrums bestaan en hulle het ook reeds aan die saak aandag gegee.

Dit moet beslis gesien word as 'n taktiese stap van die WRK om uit die dilemma uit te kom, waar daar

tussen teoloë in die Weste nie besluit kon word na die kant van kontinuïteit of diskontinuïteit nie, want in die twee standpunte het die Angelsaksiese teenoor die Hollandse en Duitse teoloë te staan gekom.¹

Hierdie studiesentrums het op twee wyses te werk gegaan. Hulle het aan die een kant onderlinge Christelike konsultasie, dialoog, oor die saak gereël en aan die ander kant konsultasies gereël waar dialoog tussen die Christene en aanhangers van die Oosterse godsdienste plaasgevind het.

Die mikpunt was hier nog baie meer om tot teologiese verdieping te kom as om sending te doen. Hierdie studiesentrums het vinnig in getal toeneem en terselfdertyd het dialoog al belangriker geword. So is die weg voorberei dat die doel van dialoog ook sou verskuif van teologiese besinning na sendingwerk. Dit het al meer 'n gesprek van bevrydes geword in die sin waarmee Farquhar reeds daarmee begin het. Die standpunt van kontinuïteit het begin seëvier. Hallencreutz beweer dat hier reeds die standpunt ingeneem is dat Christus net soveel deur die heidene tot die Christene spreek as omgekeerd.²

Toe die afdeling vir Wêreldsending en Evangelisering van die WRK in 1963 te Mexico City vergader het, het die aksent reeds sterk oorgeskuif van teologiese besinning in dialoog na sending deur

-
- 1 Vgl. ook Wind, A. Van Tambaram (1938) tot Kandy (1967) II. GW, Jrg. 27, Nr. 38, p.263.
 - 2 Hallencreutz, A long-standing concern...p.66.

dialogoog. Daar is besin oor die aard van dialoog en dit word gesien as die getuigenis van Christene teenoor Nie-Christene.¹ Ook die aard van sending in 'n gesekulariseerde wêreld is toe in nouste verband gesien met dialoog.² Die karakter van die sending self wat in dialoog gedoen word, was nou al meer dat dit 'n bewusmaking was van die feit dat Christus reeds die heidene bevry het.

8.3.7 Die Kandy-konsultasie (1967).

Vroeg in 1967 het Hayward die projek van die WRK „The Word of God and the Living Faiths of Men” verder gevoer deur te Kandy 'n konsultasie te reël oor die onderwerp: „Dialogue with men of other faiths”. Hierdie konsultasie is bygewoon deur Protestant, Oosters-Ortodokse verteenwoordigers en Rooms-Katolieke.³

8.3.8 Uppsala (1968).

Hoewel daar gestel is dat die Algemene Vergadering van die WRK van 1968 nie van dialoog 'n afsonderlike grootheid wou maak nie⁴ - dit was ook in die voorbereiding nie so bedoel nie - is daar tog be-

1 Orchard, red. Witness in six continents, p.146-147.

2 Ibid., p.154: „The pattern of Christian Mission in the secular world must therefore be one of constant encounter with the real needs of our age. Its form must be that of dialogue using contemporary language and modes of thought, learning from the scientific and sociological categories, and meeting people in their own situations.”

3 Protestant/Orthodox/Catholic consultation. Christians in dialogue with men of other faiths. IRM, vol. LVI, 1967, p.338-343.

4 Hallencreutz, A long-standing concern..., p.67.

langrike besluite oor dialoog geneem. In die rapport oor sending word gestel dat die ontmoeting van mense met ander gelowe en met geen geloof nie, moet lei tot dialoog.¹ In die voorbereiding is daar tog ook 'n hele afdeling gewy aan dialoog.² Hierbenewens kom dialoog dikwels in die rapporte ter sprake in die sin dat dit as metode van sending en as metode van besinning gebruik moet word.³

8.3.9 Na Uppsala.

Na Uppsala het dialoog eers werklik begin uitgroei tot 'n omvang waardeur dit baie ander teologiese studielevelde oorskadu het. Uppsala het daarvoor die weg voorberei.

Hallencreutz sê: "... the heated discussions on a 'Renewal in Mission' centred in part on this very issue."⁴ 'n Versigtige houding is egter nog tydens Uppsala ingeneem.⁵ Tog gee Uppsala terselfdertyd die groot stimulus vir dialoog deurdat dit die basis vir dialoog vind in die gemeenskaplike mens-wees wat elke mens deel met sy bure. Hierin verskil dit van Kandy wat op Roomse wyse die inslag vertoon het van die leer van die onderskeid tussen 'n gewone en 'n buitengewone weg tot salig-

1 WRK, The Uppsala 68 report, p.29.

2 WRK, Drafts for sections- Uppsala 68, p.40-41.

3 Vgl. Hallencreutz, A long-standing concern... p.67.

4 Ibid.

5 Hallencreutz sê: "The final report from section II gives a diplomatically balanced account."
- A long-standing concern... p.67.

heid.¹

Sedert Uppsala is toenemende aandag gegee aan dialoog en het daar verreikende ontwikkeling gekom.² Dr. Samartha is tydens Uppsala benoem om in die departement van studie i.v.m. sending en evangelisering voort te gaan met die studieprojek „The Word of God and the Living Faiths of Men" en om die werk van die studiesentrums te koördineer en aan te moedig.³ In Augustus 1969 het daar voor die Sentrale Komitee van die WRK 'n rapport gedien van hierdie afdeling van die WRK. Met hierdie rapport is die WRK verbind aan 'n uitgebreide program van dialoog. Die Sentrale Komitee het dié studie-afdeling aangemoedig om verder ondersoek in te stel na die basis van dialoog en sending en het ook goedgekeur dat 'n konsultasie met aanhangers van ander religies gehou sal word in 1970.⁴

1 Hallencreutz, A long-standing concern..., p.67. Van Kandy sê Hallencreutz dat die basis van dialoog nog soos volg was: „At Kandy for the first time Roman Catholic scholars joined in the ecumenical debate. In summarizing the theological basis of dialogue for Christians, Kandy applied both the typically Roman Catholic view of the relationship between non-Christian religions and the Church as between the 'ordinary' and the 'extraordinary' ways of salvation and the more familiar emphasis within the World Council of 'common humanity' as both a starting point and a basis for a common hope."

2 Hallencreutz, A long-standing concern..., p.68.

3 Ibid.

4 Ibid.

As gevolg hiervan is die Ajaltoun-konferensie gehou. Dit het opspraak verwek en veral as gevolg van die Zurich-verklaring wat daarna deur Christene wat in hierdie dialoog betrokke was, uitgereik is, het dialoog in 'n gedaante verskyn wat skerp gekontras-teer het met die tradisionele sendingopvatting.¹

8.4 Dialoog in die praktyk.

Sedert 1961 toe die studieprojek „The Word of God and the Living Faiths of Men" deur die WRK ver-wys is na die studiesentrums in die Ooste, is daar toenemend dialoog gevoer tussen Christene en aan-hangers van die heidense religies. Terselfdertyd het ook van Rooms-Katolieke kant inisiatief uitge-gaan in die Ooste om dialoog tussen Christene en heidene te voer.² Daar is ook deur bemiddeling van die Switserse ambassadeur in Indië, Dr. Cuttat, samekomste vir dialoog gereël.³

Die dialoog het plaasgevind met aanhangers van al die grootste religies in die wêreld en ook tussen Jode en Christene. Verder het daar ook dialoog-samekomste tussen Christene en kommuniste plaasge-vind. Die dialoog is nie altyd deur inisiatief van die WRK gereël nie.⁴ Wat Afrika betref, het daar

1 Hallencreutz, A long standing concern... p.68.

2 Vgl. Klostermaier, K. Hindu-Christian Dialogue. In Samarth, S.J. red. Dialogue between men of living faiths. Geneva, WCC, 1971, p.11 en ook Wind, A. Dialoog in de praktijk. GW, Jrg. 27. nr. 40, p.279.

3 Ibid.

4 The East Asia Christian Conference, The all Af-rica Conference of Churches en die North East Asia Christian Conference het almal aandag aan die saak gegee. Vgl. Samarth, S.J. Introduction. In Dialogue between... p.7.

eintlik niks betekenisvol op die gebied van dialoog gebeur sover dit dialoog tussen Christene en aanhangers van die Afrika-godsdienste geld nie.

Ons wil nou verder nie 'n volledige historiese relaas gee van dialoogontmoetings nie, maar alleen uitstaande sake wat die dialoog karakteriseer, vermeld.

8.4.1 Dialoog tussen Christene en Hindoes.

In die dialoog tussen Christene en Hindoes is daar in Indië getrag om die heilige geskrifte van die Hindoes op gelyke vlak te plaas met die Ou Testament. Daar is ook pogings aangewend om Christus te vind in die geskrifte net soos wat Hy in die Ou Testament verkondig word.¹ Maar daar is verder gegaan. Daar is bv. ook probeer om in Hindoeïstiese sin die „diepte-dimensie" te vind in sekere Nuwe Testamentiese gedeeltes en ooreenstemmende gedeeltes uit die geskrifte van die Hindoes. Die ooreenkoms tussen Brihadaranyaka Upanishad III, 7,2-15 en Johannes 1:1-18; tussen Katha Upanishad II,20-25 en Kolossense 1:15-27; tussen Mundaka Upanishad II, 2,1-11 en Openbaring 4:1-8; tussen Maitri Upanishad 1,3-4; 3,4; 4,2 en 6,34 en uit die Nuwe Testament Romeine 8:18-26 is bespreek. In hierdie besprekings is o.a. tot die volgende gevolgtrekkings gekom: „The Biblical text made us aware of the Logos of God as the mysterious 'ultimate depth' of the Upanishads."²

1 Klostermaier, Hindu-Christian dialogue, p.13-14.

2 Ibid.

Dit word gestel by die vergelyking van die gedeelte uit die Evangelie volgens Johannes met Brihadaranyaka Upanishad III, 7,2-15. By die vergelyking van die gedeelte uit Kolossense met Katha Upanishad II,20-25 word die volgende gestel: „The Biblical text made us understand that 'Christ in us' is the ultimate depth of man's own interiority, that the 'great mystery' about which the Upanishad speaks in veiled terms, is the presence of Christ in the Self.”¹ By die vergelyking met Openbaring word die volgende gestel: „Not our relationship to the Supreme but the essence of the Supreme Being in itself was to be mediated upon. Here we found a very marked difference in approach between the Upanishads and the Bible - several participants remarked that they found the Upanishad text more accessible than the Bible text.”² Uit die gees waarin hierdie dialoog gevoer is, sal dit seker nie onredelik wees as aangeneem word dat ook Christene verkies het om eerder die Upanishads as die Bybel te wil aanvaar nie.

Vir 'n beter begrip t.o.v. hierdie vergelykings wat getref is, kan die gedeelte uit Kolossense teenoor die deel uit Katha Upanishad geplaas word. Vir die vergelyking maak ons juis hierdie keuse omdat Sittler gedeeltelik dieselfde gekies het uit Kolossense.

1 Klostermaier, Hindu-Christian Dialogue, p.13.

2 Ibid.

Kol.1:15-27.

Hy is die beeld van die onsienlike God, die Eersgeborene van die hele skepping- want in Hom is alle dinge geskape wat in die hemele en op die aarde is, wat sienlik en onsienlik is, trone sowel as heerskappye en owerhede en magte - alle dinge is deur Hom en tot Hom geskape.

En Hy is voor alle dinge, en in Hom hou alle dinge stand.

En Hy is die Hoof van die liggaam, naamlik die gemeente; Hy wat die begin is, die Eersgeborene uit die dode, sodat Hy in alles die eerste kan wees.

Want dit het die Vader behaag dat in Hom die ganse volheid sou woon en dat Hy deur Hom alles met Homself sou versoen nadat Hy vrede gemaak het deur die bloed van sy kruis - ek sê deur Hom - die dinge op die aarde sowel as die dinge in die hemele. Ook julle wat vroeër vervreemd was en vyandig gesind deur die bose werke, het Hy nou versoen in die liggaam van sy vlees deur die dood, om julle heilig en sonder gebrek en onberispelik voor hom te stel;

Katha Upanishad II,20-25.

Subtieler as die subtiële, groter as die grote, in die hart van elke lewende wese, woon die âtman.¹ Iemand vry van begeerte, met sy gees en sy sintuie saamgevoeg, sien die heerlijkheid van die âtman en word bevry van smart. Terwyl hy sit, gaan hy ver; terwyl hy lê, gaan hy orals. Wie behalwe ek verdien om die God te ken, wat vol vreugde en sonder vreugde is. Die verstandige man wat die âtman ken, liggaamloos, vas gevestig in verganklike liggame, groot en alles-deurdringend, het nie smart nie. Hierdie âtman word nie bekom deur 'n bestudering van die Vedas nie, ook nie deur verstand nie, ook nie deur baie te luister nie, maar die âtman kan verkry word alleen deur hom wat soek om dit te ken. Aan hom, openbaar âtman sy ware aard.

Niemand wat hom nie afgekeer het van slegte gedrag nie, wie se sinne nie onder beheer is nie, wie se gees nie 'n eenheid is nie, of wie se gees nie rus geniet nie, kan hierdie âtman verkry deur kennis nie.

Waarvan die Brahma en die Kshatriya klasse die voedsel is, en die Dood

1 âtman beteken die asem, lewe of siel maar in die sin van die ware self.

as julle ten minste ge-
grond en vas bly in die
geloof en julle nie laat
afbring van die hoop van
die evangelie nie, wat
julle gehoor het en wat
verkondig is in die gan-
se mensdom onder die
hemel, waarvan ek, Pau-
lus, 'n dienaar geword
het.

Nou verbly ek my in my
lyding vir julle en vul
in my vlees aan die oor-
blyfsels van die verdruk-
kinge van Christus vir sy
liggaam, wat die gemeente
is;

waarvan ek 'n dienaar ge-
word het volgens die be-
diening van God wat aan
my gegee is in julle be-
lang, om die woord van
God te vervul,
naamlik die verborgen-
heid wat van die eeue en
geslagte af verborge was,
maar nou geopenbaar is
aan sy heiliges,
aan wie God wou bekend
maak wat die rykdom van
die heerlikheid van hier-
die verborgenheid onder
die heidene is, dit is
Christus onder julle, die
hoop van die heerlikheid.

die kruie (om daar byge-
voeg te word); hoe kan 'n
mens dus weet waar die
âtman is.¹

Van die twee dele sê Kostermaier dat die Upanishads
die groot ontdekking van die „Absolute innerlikheid”
openbaar. Die universele in die eie Self word daar-
in geopenbaar. Die Bybelse teks laat ons weer ver-

1 In Afrikaans vertaal vanaf die Engelse verta-
ling van S.S. Sastri. Vgl. The Upanishads Vol.II.
Madras, V.C. Seshacharri, 1923, p.38-43.

staan dat Christus in ons die „ultimate depth" van die mens se innerlike is. Die groot geheimenis waarvan die Upanishads in bedekte woorde praat, is die teenwoordigheid van Christus in die Self.¹

In hierdie twee gedeeltes is daar weinig ooreenkoms. Die gedeelte uit Kolossense lê klem op alles wat in Christus is en standhou. Die Upanishads lê klem op die self in die mens. Kol.1:27 kan ook so vertaal word dat die Griekse en vertaal word met „in" i.p.v. met „onder". Dan lui die betrokke frase: „dit is Christus in julle". Selfs hierdie vertaling gee egter nie die reg om nou die diepste innerlik van die mens as Christus te sien en te sê dat die âtman dan eintlik Christus is nie. Dit is dus ook nie geregverdig om te stel dat die Bybel hier net duideliker openbaar, nl. Christus by Name, wat die Upanishads reeds bedek gee nie. „In julle" moet naamlik hier nie ten eerste verstaan word as in die innerlik van die mens nie, maar in die gemeente. Dit gaan om die inwoning van Christus deur sy Gees in die gemeente. Dit veronderstel egter ook die inwoning van Christus deur sy Gees in elke lid van die gemeente, maar dit geskied juis deur die Evangelie (vs.23) en deur die bediening van die apostel (vs.25). Paulus bring dus openbaring waar daar tevore net geheimenis was, dit wil sê hy bring openbaring van wat tevore nog net in die raadsplan van God bestaan het. Dit is dus nie so dat die Bybel hier kom met volledige openbaring teenoor bedekte (gedeeltelike) openbaring nie. Die geheimenis waarvan Paulus praat, is die geheimenis van God

1 Klostermaier, op.cit. p.13.

se verborge raad. Dis nie die geheimenis wat verskuild is agter die sogenaamde bedekte openbaring in die Upanishads nie.¹

Hoedat hierdie gees van relativisme tussen sg. openbaringsboeke van die heidene en die Heilige Skrif, die enige Woord van God, deurgedring het in hierdie dialoogatmosfeer, blyk duidelik wanneer Samartha sê: „If it is recognized that God has not left himself without witness in the history of all mankind and that no human formulations of revelation can claim absolute validity over against others, then it would be easier to accept our inter-independence and inter-involvement.”² Die Bybel word nie meer aanvaar as die Woord van God nie, maar as een van die menslike formuleringe van openbaring wat van God kom. Die menslike formuleringe van die ander religies het gelyke waarde. Hoe ver het die rigting in die Christendom, wat die Evangelies sien as die blote weergawe van die dissipels wat hulle ex eventu saamgestel het, nie hiertoe bygedra dat Christene so 'n houding aanvaar nie?! Dialoog is hiermee terug in die tyd waar die diskussie oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die ander godsdienste was aan die einde van die vorige eeu en die begin van hierdie eeu en selfs tot in die veertigerjare, toe deur manne soos Kraemer en Bavinck gewaarsku is dat die ooreenkomste bloot oppervlakkig is. Tydens die vergadering van die WRK se Sentrale Komitee te Addis Abeba in 1971 moes Visser 't Hooft weer ernstig waarsku teen hierdie

1 Vgl. Ridderbos, H. Kolossenzen (Commentaar op het Nieuwe Testament). Kampen, J.H. Kok N.V., 1960, p.154-162.

2 Samartha, S.J. More than an encounter of commitments. IRM, Vol. LIX, 1970, p.402.

neiging: „Als Paulus er alleen maar op uit was geweest om de pantheïstische tempeldienst te hervormen, hoe zou het Evangelie dan bij ons gekomen zijn? Als de Ierse missionarissen, die naar die Nederlanden kwamen, er alleen op uit waren geweest het goede in de godsdienst der Germanen aan te wijzen, dan zou ik nu een hervormde belijder van Wodan zijn.“¹

Dit skyn asof die Hindoe-mistiek in hierdie dialoog die oorhand gekry het.² Van die kruis van Christus was daar geen sprake nie,³ behalwe dat 'n soortgelyke daad van selfoorgawe van een van die „avatares“ van die Hindoes wat gif gedrink het, genoem kon word. Christus word deur die Hindoes dikwels as 'n verlosser aanvaar, maar daar is altyd heftige verset teen Hom as die Verlosser.⁴

Van die kant van die Hindoes self het daar ernstige beswaar gekom teen dialoog. Daar is gestel dat Christene wat meer wil weet van die Hindoe-godsdiens op die tradisionele wyse kon leer by 'n Hindoe-goeroe.⁵ Hierin is van die kant van die Hindoes 'n belydenis van die enigheid van hulle godsdiens. Die Christene wat so graag in die dialoog ook die waarheid en waarde van die Hindoeïsme beklemtoon, het aan die ander kant die enigheid van die Christelike godsdiens verloën.

1 De Ru, G. Geduldige dialoog of verkondiging. In GW, Jrg.27, nr. 18, p.109.

2 Wind, Dialoog in de praktijk I, p.279.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Vgl. Prakash, S. Hindu Christian dialogue postponed. In Dialogue between... p.21-31.

8.4.2 Dialogoog in Japan.

In Japan het die National Christian Council dialogoog bevorder veral deur geskrewe stukke waarop reaksie verkry is. Die doel is gestel as die verskaffing van geleenthede vir gesprek en om 'n atmosfeer van samewerking tussen mense van verskillende religies te bewerk.¹ Dialogoog is bevorder deur simposiums, uitnodiging van gassprekers, somerseminare, rondetafelbyeenkomste tussen Christene en heidene, studiekursusse oor Boeddisme en medewerking van die direkteur van die studiesentrum met ander liggame wat die Raad uitnooi.² Daar is besondere aandag bestee aan metodologiese sake.³

Dieselfde standpunt wat op 1928 se internasionale sendingkonferensie te voorskyn gekom het, het weer hier opgeduik. Professor Masao Abe het dit as sy oortuiging uitgespreek dat dialogoog alleen sin kan hê as Boeddisme en Christene kan saamwerk as religies teen die wat geen religie het nie, d.w.s. teen sciëntisme, Marxisme en nihilisme.⁴ Daar was 'n opset om nie oor bekering te praat nie. Die houding wat ook in die WRK t.o.v. bekering bestaan, word goed deur Doi weergegee: „We do not make conversions the immediate object of our dialogues. Such an ulterior intention will make genuine dialogues impossible. But we do not exclude the possibility of conversions or some changes in the attitudes or ideas of our partners.”⁵ In Japan is die grootste

1 Doi, M., Dialogue between living faiths in Japan. In Dialogue between..., p.33.

2 Ibid., p.33-34.

3 Ibid., p.34-35.

4 Ibid., p.36.

5 Ibid., p.46.

bate van dialoog tot dusver die beter gesindheid wat daar gekom het tussen die verskillende deelnemers. Dit is egter nie die doel om net tot vreedsame ko-eksistensie te kom nie.¹ Daar het in die dialoog in Japan stemme opgegaan wat gemeld het dat hulle aan die uniekheid van die Evangelie wil vashou,² maar dit is ook by geleentheid gestel dat die uniekheid van die Christelike godsdiens so verstaan moet word dat dit nie eksklusief is nie, want wat eksklusief is verloor sy uniekheid omdat daar dan ander uniekes ook is.³ Die uniekheid van die Christelike godsdiens moet dus so verstaan word dat dit inklusief is.⁴ So kan die Christelike godsdiens dan beskou word as 'n godsdiens waarbinne die sg. goeie van die ander godsdienste bestaan.

8.4.3 Dialoog tussen Boeddiste en Christene.

In die dialoog tussen Boeddiste en Christene is verskillende doelstellinge voorgedra. Die doel kon teologies wees, dit kon gerig wees op aksie om die bitterheid wat daar dikwels bestaan het soos op Ceylon uit die weg te ruim, dit kon ook geskied vir wedersydse verryking van die religies.⁵ Die Boeddiste het sterk agterdog teenoor die dialoog wat van die Christene uitgaan. „As someone put it, Dialogue is a subtle invitation to the 'heathen fly' to walk into the parlour of the 'Christian spider'".⁶

1 Doi, op.cit., p.46.

2 Wind. Dialoog in de praktijk II, GW Jrg. 27, nr. 43, p.303.

3 Doi, op.cit., p.41.

4 Vgl. Jenkins, D. Commitment and openness, IRM, LIX, p.411.

5 De Silva, Lynn A. Some issues in the Buddhist-Christian Dialogue, In Dialogue between..., p.55.

6 Ibid., p.54.

In die dialoog tussen Boeddiste en Christene is ook punte van ooreenkoms en punte van verskil opgeteken.¹ Een van die ingrypendste verskille is dat die Boeddiste hulle nie met die gedagte van 'n persoonlike God kan vereenselwig nie.² Albei die godsdienste is missionêre godsdienste.³ Die rede waarom Boeddiste hulle dan so streng verset teen die pogings van Christene om bekeerlinge te maak,⁴ lê daarin dat hoewel die Boeddisme 'n missionêre godsdiens is, dit deur akkommodasie uitbrei.⁵ Ook die verdraagsaamheid van die Boeddisme word deur hulle sterk beklemtoon.⁶

Van die Christelike kant is daar gestel dat die gemeenskaplike soeke na waarheid mense van verskillende religies in dialoog saambring. Die waarheid kan dan gesamentlik bereik word as daar die basis bestaan waar geestelike insigte gedeel kan word. Dialoog word onmoontlik waar eksklusiewe aansprake gemaak word. Daarom word gestel dat die Boeddistiese opvatting van relatiwiteit wat transendeer oor dogmatisme en eksklusiwiteit en die eenheid van die mensheid en spiritualiteit beklemtoon, 'n beter basis vir dialoog bied.⁷

Om saam na die waarheid te gaan soek in dialoog, beteken natuurlik onmiddellik dat die waarheid van die Woord van God en dié Waarheid, Jesus Christus,

1 De Silva, op.cit., p.49.

2 Ibid. p.54, vgl. Wind, Dialoog in de praktijk II, p.302.

3 De Silva, op.cit., p.55, vgl. Wind, Dialoog in de praktijk II, p.303.

4 De Silva, op.cit., p.54.

5 Ibid., p.55-58, vgl. Wind, Dialoog in de praktijk II, p.303.

6 De Silva, op.cit., p.56,58.

7 Ibid., p.52.

gerelativeer of verloën word. Dat afgesien moet word van eksklusiewe eise beteken verder ook dat die „fanatieke intoleransie”¹ van die Evangelie ter syde gestel word. Daarom moet dan ook as voorvereiste by die tipe dialoog afgesien word van bekeringsprediking, verkondiging en proklamasie soos die Evangelie dit eis.

8.4.4 Dialoog tussen Christene en Moslems.

Terwyl die dialoog tussen Christene en ander religies hoofsaaklik in die Ooste plaasgevind het, het die dialoog tussen Christene en Moslems baie aandag in Engeland geniet.² Dit kan verstaan word as 'n mens in gedagte hou dat 'n stad soos Birmingham ongeveer tienduizend Moslems het.³ Dialoog tussen Christene en Moslems het egter nie uitsluitlik in Engeland plaasgevind nie. Sedert 1969 het dit na vroeëre onoorkomelike struikelblokke ook weer in Indonesië voortgegaan.⁴

Sowel Moslems as Christene het te kenne gegee dat hulle mikpunt nie 'n relativering van eie religieuse tradisies wil wees nie.⁵ Tog is die standpunt wat ingeneem word t.o.v. al die religieuse tradisies 'n relativering en miskenning van die absolute waarheid dat niemand na die Vader kan

-
- 1 De Ru, Geduldige dialoog of verkondiging? p.109.
 - 2 Taylor, J.B. en Siddiqi, M.H. Understanding and experience of Christian-Muslim dialogue. In Dialogue between..., p.59-72.
 - 3 Ibid., p.70. Vgl. Wind, Dialoog in de praktijk I, p.278.
 - 4 Ali, A.M. Dialogue between Muslims and Christians in Indonesia and its problems. In Dialogue between..., p.79
 - 5 Taylor en Siddiqi, op.cit., p.61.

kom behalwe deur Jesus Christus nie. Na dialoog wat in Birmingham plaasgevind het, het Taylor van Christelike kant die standpunt van Christene, volgens hom, soos volg weergegee: „As would be the case of other religious traditions at their best, we gladly acknowledge Islam's function in leading Muslims to God, we recognized amongst Muslims the presence of God, ahead of us, where we have never penetrated. In this we saw God's preparation of all 'religions' and cultures for fulfilment in an eschatological dimension. Meanwhile we regarded the historically post-Christian nature of Islam as part of the providential inter-involvement and neighbourhood of Muslims with Christians.”¹ So word die bestaan van die Moslemse geloof selfs as beskikking van God gesien! Hiermee hang saam die missio Dei-opvatting wat ook uit hierdie dialoog spreek. God se teenwoordigheid word aanvaar voor die teenwoordigheid van die Christene by Nie-Christene. Die Christene kan hulleself net aanbied as medewerkers van God.² Die Koran word ook gelykelyk met die Bybel behandel as openbaring van God.³

By die dialoog tussen Christene en Moslems val buitengewone klem op gesamentlike aanbidding. By verskillende dialoogbyeenkomste is dit ook in die praktyk beoefen.⁴ Die deelnemers het dit ook nie onmoontlik gevind nie, want daar is die beskouing gehandhaaf dat sowel Christene as Moslems een en dieselfde God dien.⁵ Van Moslemkant is aangevoer

1 Taylor en Siddiqi, op.cit., p.62.

2 Ibid., p.63.

3 Ibid., p.63. en Ali, op.cit., p.77-78.

4 Taylor en Siddiqi, op.cit., p.67, 69.

5 Ibid., vgl. Wind, Dialoog in de Praktijk I, p.279.

dat Mohammed dit so gesien het dat ook die Christene diensknegte van God is en hy het aan hulle die gasvryheid betoon om die moskee vir aanbiddingsdoel-eindes beskikbaar te stel in Medina.¹ Die Moslems aanvaar egter nie die Godheid van Jesus nie en daarom was die Christene bereid om in hulle gebede die formule „In die Naam van Jesus” weg te laat. Die argument was dat Christene ook direk tot God kan nader.² Daar is egter aanvaar dat die spesifieke Moslemse gebedsrite, die salat en aan die kant van die Christene die Nagmaal sake is waarby alleen die wie se besit dit is, betrokke kan wees.³ Van albei kante is gestel dat hulle nie 'n goedkoop demonstratiewe eenheid begeer nie. Daar kan egter wel gesamentlike aanbidding wees wanneer deeglike voorbereiding plaasvind.⁴ Christene moet hulle geboue tot beskikking stel van Moslems.⁵

Die verhouding tussen die Moslemse geloof en die Christelike geloof verskil natuurlik baie van die verhouding tussen Christelike geloof en bv. die Oosterse godsdienste. Soos met die Jode is daar die gesamentlike Semitiese band in die herkoms. Tog - kan dit gesê word dat die wat Jesus Christus nie ook bely as God en Here nie, dieselfde God dien as die Christene? Dien hulle nie volgens die Woord van God 'n ver-beelding van God nie! Dan is dit hulle poging en so die religie wat opheffing van openbaring is wat Barth so sterk afgewys het.

1 Taylor, en Siddiqi, op.cit., p.67,

2 Ibid. Vgl. Wind, Dialoog in de praktijk I, p.279.

3 Taylor en Siddiqi, op.cit., p.63, 67.

4 Ibid., p.62-63.

5 Ibid., p.63.

Hoe ver gaan die verloëning van Jesus Christus nie as die Christene bereid is om ter wille van aanstoot wat dit mag gee uit hulle gebede weg te laat dat hulle tot die Vader bid in sy Naam nie? Dit gaan nie oor die feit dat ons ook sonder die uitspraak van die genoemde formule tot God kan bid nie, maar daaroor dat Christene bereid is om dit weg te laat omdat dit aanstoot kan gee. Wanneer daar deur goeie voorbereiding gesamentlike aanbidding kan wees, beteken dit niks anders as dat in hierdie gesamentlike gebede alles gereduseer moet word tot neutrale terme wat nie aanstoot kan gee nie. En dit is ongehoorsaamheid aan God. Dit bly dan in wese 'n demonstratiewe eenheid waarin die mens meer te doen het met 'n intermenslike verhouding as wat hy bewus sal wees dat hy in aanbidding staan voor God.

Die Moslems het by verskeie geleenthede gestel dat die Christene hulle teologies verkeerd beoordeel het omdat daar nie regte en voldoende kennis was nie.¹ Veral is daarop gewys dat die Moslems 'n hoë plek toeken aan Jesus. Hy moet net soos Mohammed aanvaar word as profeet.² Ook vir Maria is daar besondere agting.³

As die doel van dialoog sou wees om sulke misverstand uit die weg te ruim, kan dit sekerlik aanbeveel word. Dit bring tot groter teologiese

- 1 Siddiqi, M.H. A personal comment on the Christian-Muslim dialogue, In Dialogue between.. p.74; Ali, op.cit., p.77-78.
- 2 Ali, op.cit., p.77. Vgl. Hamidullah, M. e.a. red. Introduction to Islam. Paris, Publications of Centre Culturel Islamique, 1957, p.50.
- 3 Ali, op.cit., p.77.

Vir die Christen kan desnieteenstaande die eis dat hy ook dan moet getuig, moet verkondig, proklameer en oproep tot bekering, nie verval nie.

Die Moslems self het in die dialoog gestel dat in dialoog bekering nie buite rekening gelaat mag word nie.¹ Maar dan moet dit die werk van God alleen wees en daar mag nie 'n gees bestaan waarin die een die ander oproep tot bekering nie. Ook proklamasie kan 'n deel wees van dialoog. Dialoog moet egter nie sending-instrument wees nie.²

Vir die Christen wat die opdrag van Jesus Christus het, kan dit nooit so wees dat hy die oproep tot bekering nalaat nie. Hy kan die werk wat God aan hóm opgedra het, nie afskuif op God nie, al is dit so dat dit God Self is wat deur sy Gees die harte verander. Proklamasie hou vir die Christen juis in dat hy Jesus Christus as die Een aan Wie alle mag in hemel en op aarde gegee is, as die Een wat die dood oorwin het en Here is, as die Een voor Wie elke knie sal moet buig, moet proklameer. Dis duidelik dat die Moslems nie hierdie soort proklamasie bedoel as hulle sê dat dit deel van dialoog kan en moet wees nie.

In die gees van die „common humanity” en die „new humanity” is in die Moslem-Christelike dialoog ook baie klem gelê op menslike en interreligieuse verhoudings. Die „common humanity” moet o.a. tot uitdrukking kom deur verbeterde onderlinge verhoudinge in sake soos immigrasie.³

1 Taylor, en Siddiqi, op.cit., p.65.

2 Ibid., p.60.

3 Ibid., p.68.

8.4.5 Dialogo tussen Jode en Christene.

Die Internasionale Sendingraad het reeds in 1928 'n Komitee vir die Christelike Benadering van die Jode tot stand gebring. Toe die Internasionale Sendingraad met die WRK verenig het, is daar 'n nuwe mandaat aan hierdie komitee gegee en is dit genoem die Komitee vir die Kerk en die Joodse Volk.¹

Vanaf 1965 tot 1970 het daar vyf byeenkomste plaasgevind waar gesprek tussen Jode en Christene gevoer kon word.² Met die vergadering van die Sentrale Komitee van die WRK het die algemene sekretaris dit weer eens beklemtoon dat die dialogo met die Jode as 'n saak van groot erns beskou moet word.³

Die Jode is egter tot dusver nie te vinde vir dialogo wat religieuse sake raak nie. Hulle wil die dialogo beperk tot sosiale en etiese sake.⁴ Die rede wat hiervoor aangevoer word, is dat die Jode vrees dat die religieuse dialogo as sending bedoel sal wees van die kant van die Christene. Slaag die sendingpoging van die Christene dan nie, kan dit lei tot groot vyandigheid van die Christene teen die Jode, soos hulle beweer in die geskiedenis gebeur het.⁵ Op hierdie standpunt is daar egter ook uitsonderings. Rabbi Henry Siegfried sê dat

-
- 1 Snoek, J.M. Jewish-Christian Dialogue Today. In Living Faiths..., p.122.
 - 2 Ibid., p.123.
 - 3 Ibid.
 - 4 Ibid., p.124.
 - 5 Ibid.

dit ook die Joodse begeerte was dat die hele wêreld voor God sou buig al het hulle nie sentrifugaal sending gedoen nie. Hy erken hierdie selfde gedagte by die Christene dat hulle volgens hulle geloof nie kan rus voordat die hele aarde buig voor Jesus Christus nie.¹

8.4.6 Die Ajaltounbyeenkoms.²

Die Ajaltounbyeenkoms is in die reeks dialoogbyeenkomste die een wat in die jongste tyd die meeste belangstelling geniet het en wat ook in vergelyking met al die ander iets besonders was. Die Kandybyeenkoms is gereël deur die WRK, maar was dialoog tussen Christene alleen. By Ajaltoun het nou byeengekom ag-en-twintig Christene, drie Hindoes, vier Boeddiste en drie Moslems.³

Die agenda van hierdie dialoog was dialoog self.⁴ Daarvoor is dan ook verslae en geskifte i.v.m. baie ander dialoë wat reeds plaasgevind het, as riglyn gebruik.⁵ Waarskynlik a.g.v. die feit dat die inisiatief deur Christene geneem is, het

1 Snoek, Jewish-Christian Dialogue...p.125.

2 Vir 'n vollediger verslag vgl. Dialogue between men of living faiths - The Ajaltoun memorandum. SE, Vol. VI, No. 2, p.97-106, en Living faiths.. p.15-32. Vir 'n korter weergawe vgl. Wind, Dialoog in de praktijk I, p.278.

3 Dialogue between men of living faiths - The Ajaltoun memorandum. SE, Vol. VI, No.2, p.97.

4 Ibid. vgl. Wind, Dialoog in de praktijk I, p.278.

5 Dialogue between men of living faiths - The Ajaltoun memorandum, op.cit., p.97.

dit so verloop dat die dialoog eintlik net 'n dialoog was tussen die Christelike standpunt aan die een kant en elke keer een van die ander maar dit het nie gekom tot bv. dialoog tussen Hindoe en Boeddis nie.¹ Dit is as leemte aangevoel.² As fondament van die dialoog is gehou aan die voorneme dat elkeen aan sy eie tradisie getrou sal wees.³ Die bereidheid om te kan verander, is egter ook gestel.⁴

Die gesamentlike belewenis is sterk beklemtoon op hierdie byeenkoms. Veral die aanbidding wat gesamentlik plaasgevind het, het hiertoe bygedra.⁵ So is ook die gemeenskaplike menswees beklemtoon. Uit die relaas van lede uit die verskillende religies blyk dat die drang na die harmonieuse bestaan van die „common humanity” miskien as die sterkste dryfveer hier bestaan het.⁶ Selfs nieteenstaande die Moslemse beklemtoning van die soewereiniteit van God,⁷ vertoon die byeenkoms meer die trek dat dit ten eerste gaan om die mense van verskillende religies wat mekaar moet vind.

Van verskeie kante is die gedagte van meer as een pad wat na God lei in die verskillende religies gestel. Indien die memorandum 'n getroue weergawe van die byeenkoms is, kan aan die kant van die

1 Dialogue between men of living faiths - The Ajaltoun memorandum, op.cit., p.104.

2 Ibid.

3 Ibid., p.97.

4 Ibid., p.104.

5 Ibid., p.98, 102.

6 Ibid., p. 97,99,100,101,102,103.

7 Ibid., p.102.

Christene die ernstigste verloëning van Jesus Christus gekonstateer word. Van Christelike kant word in die memorandum van 'n Moslem Munshi Zaka Ullah aangehaal: „Tell me your beautiful Names of God and I will tell you mine.”¹ Hieroor sê 'n Christen dan: „We could be said to have been intending the same sentiment.”² Dui al die name wat die religies vir hulle gode het God aan? Is dit dan in aanbidding voor Jahwe dat hulle kom as hulle hulle gode aanroep? En wat van die Boeddiste wat nie eers glo in 'n persoonlike god nie?

Van die kant van die Hindoes was daar sprake van „sharing”.³ Van die kant van die Moslems word dieselfde gedagte uitgespreek as by die Christene, nl. dat die religies die verskillende wyses bevat waarop God tot die mens spreek het.⁴ Daar is dus nie 'n belydenis dat die ware openbaring by een van die religies alleen tuishoort nie. Die Boeddiste het hulle tradisionele standpunt van akkommodasie gehandhaaf.⁵

Dit is duidelik dat in die dialoog die Hindoes en die Boeddiste hulleself kon bly. Die Boeddis kan deur akkommodasie altyd elemente oorneem uit ander godsdienste soos dit in die verlede gedoen is, want sy godsdienst is ten volle sy eie produk en hy staan nie voor 'n persoonlike God nie. Die Hindoes ag hulle godsdienst as die goeie van alle ander godsdienste insluitend. Dit is die groot sfeer

1 The Ajaltoun Memorandum, op.cit., p.101.

2 Ibid.

3 Ibid., p.99.

4 Ibid., p.103.

5 Ibid., p.100.

waarbinne die ander rondsweef. Maar die Christene bely dat alleen in Jesus Christus lewe is. Hy alleen is die weg en die waarheid en die lewe. Die Christelike godsdiens wat dus alle ander weë uitsluit, behalwe as daar deur Jesus totdie Vader gekom word, kan in wese nie verdraagsaam wees teenoor hierdie ander religies nie, of hy moet sy wese verloor. Dit blyk dat dit ook hier gebeur het.

8.5 Dialoog en sending.

Wat is nou die verhouding tussen dialoog en sending? Die hele metode van dialoog het gegroei uit die teologiese diskussies wat op die sendingsterrein ontstaan het. A.g.v. besinning oor die verhouding tussen die Christelike godsdiens en die heidense religies het dialoog sy belangrikheid verkry. Dit kon nou ontwikkel in 'n metode van sending of dit kon bloot bly by teologiese besinning of dit kon 'n metode word van vreedsame naasbestaan van die Christelike godsdiens saam met die heidense godsdienste.

Veral die Zurichverklaring wat na die Ajaltounbyeenkoms plaasgevind het, het baie aangespoor tot besinning oor hierdie verhouding.

In hierdie verklaring word dialoog verbind met vryheid om sending te doen. Dit word gestel dat binne die raamwerk van dialoog dit vir elke deelnemer vry staan om te getuig vir sy geloof. Dan is dialoog nie iets wat bots met sending nie. Dit wys slegs sekere eenrigtingpatrone in sending af.¹

¹ Christians in dialogue with men of other faiths. IRM, Vol. LIX, 1970, p.382.

Wanneer hierdie houding in die lig van die Skrif beoordeel word, blyk dat dit bots met die opdrag om sending te doen. Wie 'n gevangene is van Jesus Christus het geen vryheid om sending na te laat soos dit hier ook geïmpliseer word nie. Elke Christen wat getrou is, moet getuig, waar God ook al die geleentheid aan hom gee. In die Zurich-verklaring word die verpligting dus omgesit in 'n keuse. Daar ontbreek die houding van Paulus wat uitroep: „...want die dwang is my opgelê, en wee my as ek die evangelie nie verkondig nie!”¹ Met hierdie keusehouding word die opsetlikheid van die voorneme in elke gelowige om teenoor die heidene van Jesus Christus te getuig ook alreeds verswak en word die Christen nie meer gesant van Christus en sy gemandateerde nie.

Om dialoog te voer met die heidene beteken verder vir die Zurichverklaring dat vooraf 'n onsekerheid oor die uitslag aangeneem moet word. Daar word gestel dat net soos die uitslag van die proklamasie onseker is, dit ook die geval is met dialoog.²

Ook in hierdie bewering vind 'n mens implisiet 'n negering van die belofte en versekering van die bystand en die krag van die heerskappy van Christus wat toegesê word aan die dissipels in die laaste verse van Mattheüs. Vir die dissipels kan die uitkoms van proklamasie nie onseker wees nie. Die Woord is 'n reuk van die lewe tot die lewe of van die dood tot die dood. Hoewel die mens nie altyd

1 1 Kor. 9:16.

2 Christians in dialogue..., p.383.

seker is van die uitwerking van die evangelie by 'n ander nie, word daarmee die uitwerking self nie 'n onsekere saak nie. Dit bring dood of lewe. Wie gelowig die Woord van Jesus Christus aanneem, sal lewe in ewigheid. Wie die Woord hoor en dit verwerp, word deur die Woord self veroordeel.

Twee belangrike stellinge word in die verklaring bespreek t.o.v. dialoog en sending. Ten eerste word gestel dat sommige vrees dat dialoog verraad is van sending. Ten tweede word deur ander, veral die heidene, gestel dat dit slegs 'n nuwe instrument is vir sending. Die verklaring, en Samartha, beweer egter dat daar 'n begrip van sending is wat nie een van hierdie dinge noodsaaklik maak nie.¹

So 'n bewering kan uiteraard net gemaak word as sending dan gelaai word met 'n ander inhoud as wat tradisioneel daaronder verstaan is. Hierdie nuwe sendingmetode word gedeeltelik aan die hand gedoen deur die woorde „faithful dialogue”.² Die nuwe begrip van sending moet dan iets wees waarby eerstens die bewussyn dat die Christen kom met 'n meerderwaardige inhoud saam met die verkeerde meerderwaardige houding wat daar soms bestaan het by Westerse sendelinge sover dit kultuur en kolonisasie betref

- 1 Christians in dialogue..., p.384, Vgl. Samartha, More than an encounter..., p.393. Vgl. ook Wind, A. De dialoog met gelovigen uit andere religies I, GW, Jrg.27, nr. 35, p.237. Vgl. verder Wind. De Dialoog met gelovigen uit andere religies II, GW, Jrg. 27, nr. 36, p.244-245.
- 2 Titel van IRM, Vol. LIX, no.236, Okt. 1970. Vgl. Fries, H. Evangelisation und Dialog. OR, Heft 1, 1972, p.53. Hy waarsku teen uitholling van die Evangelie waar dit nie tot bekering roep nie.

afgeskud word. Daar mag ook nie 'n oproep kom tot bekering nie. Daar mag nie die roep kom: „Ons tree dan op as gesante om Christus wil, asof God deur ons vermaan. Ons bid julle om Christus wil: Laat julle met God versoen,”¹ nie. Reeds op Pinksterdag het Petrus uitgeroep: „Laat julle red uit hierdie verkeerde geslag.”² So 'n houding mag in die nuwe sendingopvatting dan nie bestaan nie.

Vir die Christene wat by Zurich nabetragting gaan hou het oor Ajaltoun was dit net 'n saak van 'n ander metode, gees en verwagting vir sending. Hulle het bedoel om onverswak vas te hou daaraan dat sending noodsaaklik is.³

Dat die sending so van sy metode en gees en verwagting geskei kan word, is 'n totale onmoontlikheid volgens die Skrif. Die metode word gedra deur die belofte van Jesus Christus dat Hy met sy dissipels is tot aan die einde van die wêreld. Dit word ook gedra deur die versekering dat alle mag in hemel en op aarde aan Hom gegee is. Hierdie belofte en versekering bepaal die metode, die gees en die verwagting van die sending. Die metode en gees is om in die Naam van Hom wat alle mag het met gesag te proklameer en te verkondig. Die verwagting is seker, want hierdie verkondiging bring dood of lewe. Wie dit verwerp, bring die dood oor homself. Wie dit aanneem, sal leef. As 'n wysiging van metode, verwagting en gees dus meebring dat dié elemente

1 2 Kor. 5:20.

2 Hand. 2:40.

3 Christians in dialogue..., p.386.

daaruit gelaat of verswak moet word, terwyl dit in die sendingopdrag onmiskenbaar daarin geplaas is, dan beteken dit dat hierdie sending nie meer getrou sending van die kerk van Jesus Christus is nie.

Hoewel daar dan met 'n nuwe opvatting van sending gewerk word, word dialoog nog beskou as missio Dei. Dit word beskou as 'n deel van die totale missio Dei.¹

In die missio Dei-gedagte moet eintlik die diepste grond gesien word vir die invoering van dialoog. Hiermee saam gaan die grondslag van 1961, nl. die kosmiese betekenis van Christus. Die kosmiese betekenis van Christus word egter nou hier onder die vleuels van die missio Dei ingeskuif en die missio Dei word verstaan ook as 'n direkte sending van God sonder die kerk en die Evangelie.² Bos stel hierdie opvatting van missio Dei soos volg: „Dit is de hedendaagse ontdekking. Een soortgelyke heilswerkelykheid als de kerk predikt, wordt blykbaar ook buiten en zonder de kerk in het aanzijn geroepen.”³ De Ru beweer dat die feit dat

- 1 Editor (Anon.) Christians in dialogue with men of other faiths. IRM, Vol.LIX, p.387.
- 2 Vgl. Wind, Van Tambaram (1938) tot Kandy (1967) II. GW, Jrg. 27, Nr. 38, p.263-264. Ook van dieselfde skrywer: De dialoog met gelovigen uit andere religies II. GW, Jrg. 27, Nr. 36, p.244. Verder Beyerhaus, Allen Völkern zum Zeugnis, p.31 en Honig, De kosmische betekenis...p.12, Mildenerger, p.39-40, en Hallencreutz, A long-standing concern...p.69.
- 3 Bos, F.L. Wat bezielt de nieuwere theologen toch? GW, Jrg.27, Nr. 41, p.283.

die Evangelie self „discutabel" gestel word die grondrede is waarom dialoog verkondiging vervang. Vervolgens sê hy: „Het gaat...om de absoluteitheid van de Evangelie zelf, om het 'Christus alleen', om de fanatiek intolerante Boodschap van de Kerk, die nooit geloofwaardig (en dan nog wel door ons) zal zijn, die altijd ergernis zal wekken - tegelijk de enige Boodschap, die de mens stelt voor de ingrijpende beslissing ter zake van lewensverlies en lewensbehoud."¹ Dit is wel waar, want agter die verkeerde missio Dei-opvatting lê die verkeerde opvatting van Mat.28:18-20. en verder die verkeerde interpretasie van Kolossense 1 waarop die kosmiese betekenis van Christus uitgebou word as gedeeltelike fondament vir die ekumeniese sendingteologie. Dit hang egter ook saam met die wye onsekerheid wat gebring is deur die ondermyning van die gesag van die Skrif. In hierdie verband kan dit teruggevoer word na die Anglikaanse teoloë wat reeds in die debat oor kontinuïteit of diskontinuïteit na 1938 nie bereid was om te buig voor die gesag van die Skrif alleen nie,² en na die uitwerking van die Skrifkritiek in die algemeen.

Ook die gee en neem wat daar in dialoog moet wees³ en die afsnyding van sogenaamde eenrigting

-
- 1 De Ru, Geduldige dialoog of verkondiging? GW, Jrg. 27, Nr. 18, p.109.
 - 2 Vgl. Hf. 3 by Farmer. Ook Samartha, More... p.402 wat die Skrif opneem as een van die menslike formulerings van openbaring.
 - 3 Editor (Anon.) Christians in dialogue...p.382. Vgl. Samartha, More...p.395. (Samartha vereenselwig hom duidelik met die opvatting van Dr. Sivaraman dat dialoog „sharing" beteken).

verkeer¹ moet in die lig van die missio Dei-opvatting wat hier gehuldig word, gesien word. Die Zurichverklaring stel ook dat die Christene „new dimensions of truth” kan ontdek.²

As aanvaar word dat God sonder die kerk en die Evangelie heilbrengend werk onder die heidene, spreek dit vanself dat volgens hierdie opvatting die sendeling of die Christen net soveel ontvanger as meedeler kan wees. Maar daarmee is dan die noodsaaklikheid van die Woord heeltemal weggeneem. Daarmee verval eintlik dan die metode van God Self wat Hy verorden het, nl. dat die geloof deur die Woord wat gehoor word, sal wees. Paulus bedoel kennelik daarmee alleen die geskifte van die Ou Testament en wat God as apostoliese Woord in die Nuwe Testament gegee het en geen ander geskifte nie.

Volgens Jenkins wil dialoog nie soek na 'n soort grootste gemene deler nie. Dialoog is egter 'n middel om mense te help besef dat hulle uit 'n gemeenskaplike bron put, al verskil hulle religies. Daarby is ook die doelgerigtheid eenders, want mens put nie net uit dieselfde bron nie, maar streef gemeenskaplike vervulling na.³ Die gemeenskaplike bron waarvan hier sprake is, wys weer terug na God en sy direkte sending.

1 Editor (Anon.) Christians in dialogue..., p.382.

2 Ibid., p.383. Vgl. Hallencreutz, A long-standing concern...p.66. Hy sê dat hierdie opvatting alreeds bestaan het by Nu Delhi. Vgl. verder Editor (Anon.) Christians in dialogue...p.386 en WRK., The Church for Others, p.12.

3 Jenkins, Commitment and openness, p.405.

Dockhorn stel dat in dialoog die belangrike vraag is dié na die verhouding tussen religies aan die een kant en die menslike waardigheid en menslike regte aan die ander kant.¹ Samartha wys dat hierdie gedagte aansluit by die gedagte van vryheid² en Mildenerger dat dit aansluit by die opvatting van die „new humanity”.³ Samartha sien die „new humanity” in so 'n mate bevorder deur dialoog dat hy dialoog beskou as iets wat die middelmuur van skeiding afbreek.⁴ Omdat die middelmuur van skeiding hier nie meer opgevat kan word as dit wat verval wanneer versoening met God deel word van almal nie, - dit bestaan immers al as 'n werklikheid deur die direkte missio Dei - word dit opgevat alleen as dit wat met aantasting van die menslike waardigheid en menslike regte mense uitmekaar hou.

Agter die dialoog met die ideologieë is ook waarskynlik die drang na die „new humanity”. Dialoog word dus hier alleen om 'n ander rede gevoer. Die sendingdryfveer is hier afwesig. Dit gaan ook om 'n nuwe mensheid in die dialoog met gesekulariseerde mense en ateïste.⁵ In 1966 reeds het die WRK met die konferensie vir Kerk en Maatskappy al tot dialoog in die omvattende sin aangespoor.⁶

1 Samartha, More..., p.398.

2 Ibid.

3 Mildenerger, Dialogfähige Theologie, OR, Heft.1, 1972, p.40.

4 Samartha, More..., p.399-400.

5 Vgl. Wind, De dialoog met gelovigen uit andere religies I. GW, Jrg. 27, nr.35, p.236.

6 Van der Bent, A.J. Der „Dialog” des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. IDZ, No.1, 1971, p.14.

DEEL 4.SAMEVATTING EN DIEPER BEOORDELING.HOOFSTUK 9.DIE WAARHEID SAL JULLE VRY MAAK -
U WOORD IS DIE WAARHEID.9.1 Samevattende oorsig.

Hoe ontvang die mens die vryheid in Jesus Christus?

Ons het probeer aantoon wat die antwoord was wat van die apostoliese tyd af op hierdie vraag gegee is. Van die begin af was daar teoloë wat geglo het dat dié vryheid geheel of gedeeltelik sonder die Evangelie ontvang word. Dit het hulle aangeneem van diegene wat die Evangelie dan wel later hoor én van die wat dit nooit hoor nie. Daar was egter ook die ander groep wat geglo het dat die wat die Evangelie hoor daardeur alleen bevry word en voorheen slawe van die sonde, dood was. Hierdie groep spreek hulle glad nie, of baie gereserveerd uit oor die wat die Evangelie nooit gehoor het nie.

Die probleem van bevryding alleen deur of ook sonder die Evangelie het deur die eeue voortbestaan en het sedert 1938 die volle aandag van die ekumeniese sendingteologie geniet. Die diskussie is veral sedert 1955 voortgesit in terme wat te

Tambaram gebruik is, nl. kontinuïteit of diskontinuïteit. Hiermee is die verskil radikaal gestel. Teenoor Kraemer wat die kragfiguur was wat geleer het dat daar diskontinuïteit is met alles wat voorafgegaan het, sover dit vrymaking of ontvangs van saligmakende genade betref, wanneer die Evangelie kom, was daar diegene wat gereken het dat 'n vryheidsproses reeds in voortgang was voor die koms van die Evangelie en daarna net verder gevoer word. Sommige van die tweede groep het ook geglo dat daar vir dié wat die Evangelie vir die eerste keer hoor, reeds volle vrymaking was. Die twee strominge kon mekaar nie vind nie en daar is afgesien van die terminologie van kontinuïteit of diskontinuïteit en die diskussie is deur die WRK verskuif van Europa na Asië. Die probleem het egter brandend gebly oor die hele wêreld. Die ekumeniese sendingteologie moes voortbou op 'n standpunt wat t.o.v. hierdie probleem ingeneem word.

Die grondslag vir die huidige rigting waarin die groot stroom van die ekumeniese sendingteologie voortgaan, bevat die volgende stene: 'n opvatting van die kosmiese betekenis van Christus wat behalwe sy heerskappy 'n direkte saligmakende werking buite die Woord en die kerk om leer; 'n opvatting van sending as die werk van God wat 'n direkte saligmakende werk van God buite die Woord en die kerk om leer en wat steun op wat God kan doen en nie op die wyse waarop God geopenbaar het dat Hy will dat redding bewerk sal word nie; die gedagtes oor „die einde van die religie” soos dit veral deur die martelaarsfiguur van Bonhoeffer gestimuleer is; die humanisme van die radikale teoloë; en ten slotte die

kommunisties-humanistiese fondamentsteen. Die eksistensiefilosofie het 'n sterk invloed in die grondslag.

Hierdie stene vorm gesamentlik die fondament vir die huidige ekumeniese sendingteologie. Hierop rus die teologiese rigtings wat vandag so sterk beklemtoon word. Hierdie basis kan ook beskou word as die stam waaruit die takke van die sendingteologie groei. Die belangrikste takke is die nuwe beskouing oor kerk en sending en vryheid, oor revolusie, oor ontwikkeling en oor dialoog.

Dit is duidelik dat hierdie fondament 'n ander fondament is as „die fondament van die apostels en die profete, terwyl Jesus Christus self die hoeksteen is, in wie die hele gebou, goed saamgevoeg, verrys tot 'n heilige tempel in die Here...”¹

Ons wil nou kortliks probeer teruggaan op die dieper oorsake wat die huidige ekumeniese sendingteologie gebring het op hierdie nuwe fondament. Ons wil teruggaan na die dryfkragte agter die nuwe opvatting van kosmiese betekenis en missio Dei en agter die ander fondamentstene nl. „die einde van die religie”, die humanisme van die radikale teoloë en die kommunistiese humanisme.

Eerstens sal ons die newe-oorsake vir die verkeerde bevrydingsgedagte nagaan en daarna die hoofoorsaak. Daarna sal ons die vryheid in Christus besien in die lig van God se Woord.

1 Ef.2:20-21.

9.2 Newe-oorsake vir die verkeerde fondament en die verkeerde bevrydingsgedagte.

9.2.1 Die ontwakende Derde Wêreld en die skuld-kompleks van vroeëre Christelike volke van die Weste.

Die groot verandering wat daar in hierdie eeu gekom het in die verhouding tussen die volke wat eertyds in die Weste as Christenvolke gesien is en aan die ander kant die Derde Wêreld, die opkomende volke van Asië, Afrika en Latyns-Amerika, het 'n onuitwisbare merk gelaat op die Weste en op die sendingbegrip van die Christelike kerke. Nie net op politieke gebied nie, maar ook op teologiese gebied het 'n nuwe bedeling aangebreek. Die veranderinge het op teologiese gebied veral die sendingteologie beïnvloed.

Du Plessis beskryf hierdie verandering as iets wat met krag toegeneem het sedert die Japanse vloot die eerste keer in 1905 die Russiese vloot oorwin het.¹ Sedertdien het nie net Japan nie, maar ook Sjina, Indië en baie ander lande van die Ooste, Afrika en Latyns-Amerika in 'n nuwe verhouding te staan gekom tot die Weste, waardeur hulle uit hulle vroeëre posisie van minderwaardigheid opgestaan en hulle eie kulturele en volksverlede dierbaar begin ag het. Terselfdertyd het baie van die Westerse besit vir hulle veragtelik geword. Dikwels is selfs die Christendom verwerp saam met ander dinge wat uit die Weste gekom het. In Westerse lande het intussen 'n toestand van bankrotskap op geestelike gebied gekom. Duisende Oosterlinge het in die Weste bemerk hoedat die Wes-Europeërs dikwels

1 Du Plessis, H. Het die Christendom gefaal?
Potchefstroom, Vanderspoel Drukkery, 1960, p.6 e.v.

nie meer leef as Christene nie. Dit het 'n moeilike tyd vir die sending meegebring.

Die ontwaking wat daar gekom het by die volke wat so lank tevrede was in hulle agterlike staat, is juis ook weer in 'n groot mate die produk van die inwerking van die Evangelie. Daardeur is die waaragtige nuwe mensheid in Christus beklemtoon en het daar die Skriftuurlike begeerte gekom om self ook op hierdie aarde 'n volle menslike rol te speel. 'n Nuwe humanisme kon aansluiting vind in die Evangelie wat humanisties geïnterpreteer is en het so die volke gedryf tot self-verwesenliking.

Die herlewing het meegebring dat daar teruggegryp is na die tradisionele verlede en dat dit met trots besien is. Meestal is die nasionale ontwaking verbind met godsdienstige herlewing. Missionêre godsdienste uit die Ooste, soos die Boeddisme, het selfs in Europa begin met sending. Die Moslems het veral in Afrika, maar ook in Europa, nuwe kragte ontplooi in hulle sendingwerk.

Saam met die groei van hierdie ontwaking het in die meeste lande van Europa, veral in Engeland en Nederland, 'n skuldgevoel gegroei oor die Westerse uitbuiting van die Ooste en Afrika. Dit het gegroei tot 'n ontsaglike kollektiewe skuldkompleks in Europa. Die Tweede Wêreldoorlog het hierdie skuldkompleks verskerp toe volke soos die Nederlanders self aan die lyf moes ervaar wat dit beteken om onderdruk en uitgebuit te word. 'n Toestand het ontstaan waarin daar nie meer gesien is wat die groot positiewe bydrae was wat die Wes-Europeërs aan die minderontwikkelde volke nagelaat het nie en

waarin alleen die negatiewe beklemtoon is. Dat die Here dit so beskik het dat uit Europa die Evangelie na soveel lande gegaan het en dat daarmee saam ook soveel ander dinge gegaan het wat gelei het tot 'n meer menswaardige bestaan, het verdwerg voor die skuldkompleks oor die verkeerde wat gedoen is deur handelsuitbuiting, ongeregverdigde kultuurverdringing en politieke onderwerping. Byna nooit word dit genoem dat die volke wat nou ontwaak self die skuld het vir die eeuelange agterlikheid waarin hulle verval het nie. Dat dit die vrug van afval van God is, van ongeloof, word nie aanvaar nie. Saam met die skuldkompleks in die Weste en die herlewering van die ou godsdienste van Asië het daar ook by die Christelike Westerse teoloë 'n groter waardering gekom vir die Oosterse religies.¹

Neill toon aan dat die Westerse volke dikwels selfs in hulle kolonialisme die volke van Afrika en die Ooste beskerm het teen gevare wat nog groter was as wat enige oorheersing van die Weste toe kon beteken. Hy sê dat sendelinge hulle nie soseer verheug het oor die vlag van die Westerse moondheid wat waai oor die Afrika- of Oosterse volke nie, maar wel omdat dit vir die volk en vir die voortgang van die Evangelie beter was. Toe die nasionalisme ontwaak het en die volke hulleself wou wees, het merkwaardig baie sendelinge hulle onmiddellik

1 Vgl. Van der Merwe, D.C.S. Sending en Uitverkiesing. Potchefstroom, 1960, (Ongepubliseerd), p. 76-77.

met die saak van die volke vereenselwig.¹ Die teendeel word ook hier buite verhouding beklemtoon, nl. wanneer gesê word dat met onafhanklikwording baie sendelinge teruggetrek het.

Dit kan nie ontken word dat daar ook deur die Westerse volke gesondig en uitgebuit is nie, maar dat die Weste vanuit 'n skuldkompleks oor die verlede sy houding m.b.t. die Ooste vir die toekoms moet rig, is om ook die goeie en die genade wat deur die verkondiging van die Evangelie van Christus in die Ooste 'n meer humane lewenswyse bewerk het, te misken.

Hierdie hele houding het tot vandag 'n geweldige rigtinggewende invloed op die ekumeniese sending-teologie. Die beste voorbeeld waardeur hierdie bewering bevestig word, is die opmerking van Margrethe Brown oor die Ajaltoundialoog: „She felt that the Consultation was 'somewhat dominated by the concern to find an alternative to the past missionary approach and hence in a negative way determined by the problems of the past. This created, at times, a desire to lay aside the past pressures for conversion, mission and evangelism.”²

- 1 Neill, S.C. The unfinished task. London, Edinburgh House Press, 1958³ p.85-86. Vgl. Van der Merwe, D.C.S. Verbond en Sending. (Akademiese proefskrif, ongepubliseerd) p.43. Vgl. hier-teenoor wat Verkuyl nog in 1971 skryf oor die wanbedrywe van die Weste. Hy skryf verder van die vervanging van 'n superioriteitsbesef deur 'n inferioriteitsbesef. Verkuyl, Onderweg... p.48. Hy stel selfs dat uit 'n skuldmotief ontwikkeling gedoen moet word. Ibid., p.69-70.
- 2 Samatha, More... p.398.

Hierdie opmerking as komende van iemand wat self aan die Ajaltounbyeenkoms deelgeneem het - 'n byeenkoms wat positief staan teenoor dialoog - illustreer baie duidelik die skuldkompleks wat selfs tot gevolg het dat die oproep tot bekering en die eintlike sending-taak versaak word. Die werklike omvang van hierdie skuldkompleks word nog veel duideliker gesien deur diegene wat nie in die ekumeniese beweging betrokke is nie. Die ekumeniese literatuur spreek sedert 1955 so dikwels van die Westerse skuld oor die behandeling wat die Ooste ontvang het, dat dit te veel is om in besonderhede na te verwys.

9.2.2 Ekumenisme.

Met ekumenisme bedoel ons die houding in die ekumeniese beweging wat die eenheid van die Christelike kerke so op die spits dryf dat enersyds dit as 't ware beskou word asof daar geen eenheid in Christus bestaan in die kerklike gedeeldheid nie en andersyds as gevolg hiervan soveel wesenlike bestanddele van die ware Christelike kerk prysgee dat die eenheid wat tot stand gebring word, mank gaan aan essensiële waarhede van God se Woord. Iemand het gesê dat die vorige eeu die groot eeu van sending was en dat hierdie eeu die groot eeu van die ekumene is. Hoewel die eerste nie ongekwalifiseerd aangeneem kan word nie, kan dit tog t.o.v. die laaste deel van die bewering onvoorwaardelik aanvaar word.

Die ekumeniese beweging wat sedert die jare dertig van hierdie eeu geweldig in momentum toeneem het, het konfessionele bindinge verswak.

Daar is al meer die eienskap getoon van alleen op die grootste gemene deler uit die verskillende konfessies te leef en teologie te beoefen en om die dele van konfessies wat verskil inhou, liever te ontloop. Hierdeur is onvermydelik op 'n verengde Skriftuurlike basis voortgebou. Aan die ander kant, is daar geen beperking gelê op di wat as eie belydenis aanvaar word in die kerke wat in die WRK saamgetrek is nie. Die gevolg is dat teologie beoefen is op sulke uiteenlopende standpunte soos die gereformeerde opvatting van die Skrif, Skrifgesag en Skrifinspirasie en aan die ander kant die standpunt van die kerke wat teologie bou ook op die tradisie wat saam met die Bybel as die tweede bron van openbaring geag word.¹

Terwyl dit onmiskenbaar duidelik is dat op inisiatief van die WRK teologie beoefen word en dit nie net kerlik gebonde en belydenisgebonde teologie is wat deur hulle gebruik word nie, is dit ook duidelik dat daar 'n ander weg gevind moes word as dat die teologie belydenisgebonde of kerklik gebonde sal wees. Dit is as gevolg hiervan dat enersyds getrag is om te vermy wat die eenheid kan skaad en aan 'n grootste gemene deler vasgehou is, maar andersyds ook nie losgekom kon word van die eie belydenis nie sodat ook weer al die bestanddele wat in al die konfessies vervat is, tot uiting kom in die ekumeniese teologie. As Skrif en tradisie

1 Vgl. Golterman, W.F. Oosters-Orthodoxe Kerken, In CE, Vol.5, p.304.

saam aanvaar word as ewe gesaghebbend, dan is die sola Scriptura van die Reformasie ook prysgegee in die ekumeniese teologie.

Belydenisbotsing en daarna belydenisneerlaag aan die een kant en belydenisoorwinning aan die ander kant blyk veral uit die oorwinning van die Anglikaanse opvatting t.o.v. die gesag van die Skrif oor die gereformeerde opvatting in die studieprojek „The Word of God and the living faiths of men” en ten tweede uit die invloed van Irenaeus via die Oosters-Ortodokse kerke op die ekumeniese beweging.

Dit moet nie as onmoontlik beskou word dat uit die huidige egalitariseringsproses in die WRK 'n nuwe belydenis te voorskyn sal kom nie. Dit lê in 'n lyn met die huidige modus operandi van die WRK waar die eenheidshandele die eenheidsleer voorafgaan.¹ Dat die ekumeniese teologie aan diepte ontsaglik veel inboet as gevolg van die ekumeniese beweging, word miskien nêrens duideliker as in die Zurich-verklaring en die voortgang van die studieprojek „Salvation today” nie.

9.2.3 Die invloed van 'n wêreldwye humanistiese gees.

Die mens was nog nooit in die geskiedenis soveel die voorwerp van sy eie denke as vandag nie. Veral twee faktore dra daartoe by dat die mens vandag soveel oor homself dink, wetenskap beoefen

1 Van der Merwe toon aan dat diegene wat so maklik belydenisreduksie voorstaan die dieper eenheid wat deur die Heilige Gees as Doctor Ecclesiae bewerk word, misken. Vgl. Van der Merwe, Verbond en Sending, p.268.

en bekommerd is.

Ten eerste is daar die feit dat die wêreld klein geword het as gevolg van die snelle en toenemende kommunikasie. Niks wat op watter plek ook in die wêreld gebeur kan meer onbekend bly vir die res van die wêreld nie. Dit is ook so dat elke gebeurtenis daarmee gevolge het vir al die mense van die aarde en dat gebeure in die hele wêreld weer vormend inwerk op die hele wêreld. So word die mens ook meer bewus van die eenheid van die mensheid en word die lotgevalle van elke deel van die mensheid in toenemende mate gesien as iets waaraan die hele mensheid deel het. Dit bring mee dat die gevoelens selfs emosioneel opgewek word by groot dele van die wêreld deur gebeurtenisse waar mense ly. Daar ontstaan 'n bewussyn van die „common humanity” wat in die skepping gefundeer word en 'n verlange na die „new humanity” wat as mikpunt vir ware menslikheid op die aarde gestel word. Ongelukkig word hierdie ware mensheid en ware menslikheid van die ideaal langs verskillende weë begeer. Dit is die ideaal van die Marxisme. Dit is ook die ideaal van die Christen. Maar die metodes wat deur die twee strominge aangewend word is radikaal verskillend, of behoort radikaal verskillend te wees as die Christene wil bly by wat die Woord gee, nl. dat die nuwe mensheid net bereik kan word as die nuwe menseers tot stand kom deurdat almal „die oue mens moet aflê wat deur die begeerlikhede van die verleiding te gronde gaan, en dat julle vernuwe moet word in die gees van julle gemoed en julle met die nuwe mens moet beklee wat na God geskape is in ware geregtig-

heid en heiligheid."¹ Die weg wat die Woord voorhou is die weg van versoening en bekering wat die verhouding eers tot God regstel en waardeur die verhouding tussen mense dan ook volgens die ware mens sal wees. Maar die weg wat deur die Marxistiese voorgestel word, en wat deur die ekumeniese beweging grootliks nagevolg word, is 'n weg na die „new humanity" sonder die wortelverandering wat die nuwe mens eers tot stand laat kom as die resultaat van versoening, bekering en 'n proses van heiligmaking wat in hierdie lewe begin.

Ten tweede moet gestel word dat daar onder die ganse mensheid 'n gemeenskaplike angs ontstaan het. Hierdie angs veroorsaak dat die mens se aandag ter wille van sy voortbestaan nog meer op homself gerig word. Verkuyl spreek van 'n kollektiewe angs. Die mens vrees vir kern-, biologiese en chemiese wapens. Daar is 'n afsku vir oorlog. Daar is groeiende onrus oor besoedeling. „Juist temidden van die tegniese moëlikhede is er een besef van onverlostheid, is er een verborgen kreunen naar waarachtige bevrijding. Er is in het levensgevoel van onze tijd een schreeuw om echt leven, om echte menselijkheid, om echte bevrijding."

Hierdie angs bring 'n afkeer daarin dat nasionalisme sterk ontwikkel en 'n begeerte om een harmonieuse wêreldgemeenskap te laat ontwikkel. Die wêreld het ook so klein geword dat mense en volke nie meer vir mekaar vreemdelinge is nie. Daar is

1 Verkuyl, De boodschap... p.37.

ondanks al die vyandskap tog 'n toenemende liefde vir mekaar omdat bekend ook bemind maak.

Die besef van die eenheid van die mens en die angs wat daar bestaan, laat die gedagte in krag toeneem dat die mens verantwoordelik is om die nuwe mensheid tot stand te laat kom. Hierin op sigself hoef nie 'n botsende gedagte gesien te word met die begeerte van die gelowiges wat hulle dring na die doel van die nuwe mensheid in die volheid van die koninkryk van God nie. Maar as die mens nou begin steun op wat hy self vermag en moet vermag om die doel te bereik, word daarmee die spanning wat in die Skrif gegee word tussen die verantwoordelikheid van die mens en sy onbekwaamheid om die nuwe mensheid self te bewerk, opgehef. Dan word die eskatologiese heil 'n koninkryk wat die mens self op hierdie aarde bereik en word die katastrofale ingrype van God met die wederkoms van Christus om so die koninkryk in sy volheid te laat kom terwyl die mens dit nie kan doen nie, nie meer erken nie. Die eenheid van 'n nuwe mensheid kan nie bereik word sonder dié uiteindelijke magsdaad van God waarmee alles vernuut word nie. Daarom sal elke bloot menslike poging om die eenheid te bewerk, uitloop op die eenheid van die Antichris.

Die kerk van Jesus Christus sal sekerlik op 'n dwaalweg gaan as hy sy oë sou sluit vir die geskiedenis en vir die geweldige veranderinge wat mekaar in ons tyd so snel opvolg. Dat daar 'n ongewenaarde tydvak aangebreek het, kan geensins ontken word nie. Maar net so verkeerd sou dit wees as

in hierdie tyd die anker van die eeue, die Woord van God, losgelaat word, en die mens primêr bepaal word vanuit die wêrelddruk, wêreldmening of die geweldige ontwikkeling van die wetenskap. Die sendingteologie het gewis aan hierdie laaste bedreiging nie ontkom nie.¹

Dikwels word vanuit ekumeniese kringe waar daar gepleit word vir dialoog, vir deelname aan ontwikkeling, vir revolusie, vir struktuurverandering in die kerk, gehoor dat dit vrees is wat die kerk, in sy ou kleed gehul, laat voortgaan. Dat hierin 'n gedeeltelike waarheid opgesluit is, is waar, maar weereens is dit so dat juis die wat so snel vir verandering pleit, gestu word deur 'n buitengewone angs.

9.3 Die hooforsaak vir die verkeerde fondament en die verkeerde bevrydingsgedagte.

Al hierdie nowe-oorsake wat meegehelp het daartoe dat 'n nuwe fondament vir die ekumeniese sendingteologie gelê is en wat so ook die nuwe bevrydingsgedagte bevorder het, sou nie die verwoestende gevolge gehad het as aan die Woord van God vasgehou is nie. Juis in die lig van die Woord sou hierdie nuwe probleme aangepak kon word. Uit die Woord sou die antwoord gekom het vir die nuwe tyd. Maar dit

1 Dit geld ook van ander teologiese gebiede. Dr. F.W. Buytendach toon in 'n artikel in „Die Kerkblad” aan hoedat die twee proefskrifte van Wiersinga en Budiman bepaal is, eersgenoemde deur wat aanvaarbaar is vir die moderne mens en laasgenoemde deur wat eksegeties uit die Skrif vasgestel word. Wiersinga kom tot 'n nuwe versoeningsleer terwyl Budiman se resultate in ooreenstemming is met die Drie Formuliere van Enigheid. Vgl. Buytendach, F.W. Dwaling en waarheid oor die versoeningsleer. DK, Jrg. 75, nr. 2148, p.8-11.

het nie gebeur nie, want vir die grootste gedeelte van die Christendom was die Woord in hierdie tyd nie meer 'n onfeilbare gawe van God wat gesaghebbend, ja die laaste en hoogste gesag in die lewe is nie. Toe die Woord as objektiewe maatstaf nie meer gehandhaaf is nie, het die toetssteen vir die teologie die menslike rede met sy eie filosofieë geword. Hierdie filosofieë toon meestal die skyn van Christelikheid omdat daar nog veel van die Bybel gesê word, maar dis slegs in enkele gevalle dat 'n leer oor die inspirasie en gesag van die Skrif gehandhaaf word wat die Skrif nog toetssteen vir die teologie maak.

Vir die geloofslewe en -arbeid en vir die beoefening van teologie is 'n aanvaarde kanon onontbeerlik. Die sondige mens kan nie tot eer van God leef of teologie beoefen as hy nie 'n God-gegewe toetssteen vir sy lewe en teologie het nie. Hierdie kanon is deur die Here in sy groot genade voorsien. In die N.G.B. word die kanon vir ons gegee in artikel IV. Die kanon is vir ons die gesaghebbende maatstaf van God omdat die Heilige Gees in ons harte getuig dat hierdie boeke van God is en ook omdat die boeke die getuienis van hulle gesag in hulleself het, (N.G.B. art.V). Die kanon wat ons aanvaar, is Heilige en Goddelike Geskrifte wat van die Here Self kom, (N.G.B. art.III). Die getuienis wat Petrus so duidelik gee in die eerste hoofstuk van sy tweede brief en wat Paulus in sy brief aan Timotheüs (2 Tim.3:14-17) net so duidelik stel, vorm slegs twee pragtige, glinsterende kruine in die hele berg van die selfgetuienis van die Skrif oor sy gesag.

Selfs wanneer die Bybel as kanon anders aanvaar word as wat in die N.G.B. bely word, kan die teologie nog 'n groot mate van sy krag behou hoewel dit dan nie suiwer sal wees nie. Dit is veral helder geïllustreer in die geval van Karl Barth.¹ Maar as die kanon verlê word van die Bybel af na die subjektiewe denke, ervaring of lewe, kan van teologie nie meer sprake wees nie.²

Wanneer die Bybel nie meer die kanon in en vir die teologiese denkarbeid is nie, word die Bybel hoogstens gebruik om die mens se eie denkproduk te staaf. Dan word dit bygeroep ter bevestiging van die filosofie en nie meer vir die toetsing daarvan gebruik nie. Die filosofie verkry dan 'n kritiese funksie oor die Bybel en die Bybel behou nie sy kritiese funksie oor die filosofie nie. Daarom word deur die filosofie-oorwoekerde teologie 'n willekeurige keuse gemaak uit die Skrifgegewens. Wat pas in die filosofiese sisteem word dankbaar aanvaar, maar wat nie pas nie word of verwerp of geïgnoreer. In die ekumeniese sendingdiskussies is dit bv. baie duidelik dat onder die invloed van humanistiese filosofie en ideologieë God, oordeel,

1 Vgl. Van der Merwe, Verbond en Sending, p.121.

2 Vgl. Berkouwer, G.C. Barth, In CE, Vol. 1, p.472. Hy sê dat die dialektiese teoloë die gesamentlike begeerte gehad het om teenoor die subjektivistiese teologie van Schleiermacher te kom met 'n teologie van die Woord. Vandag is die neiging baie sterk terug na Schleiermacher en word tot 'n groot mate afgesien van Karl Barth. Die dialektiese teoloë was met die aanvaarding van Skrifkritiese uitgangspunte self verantwoordelik vir die terugsakking uit 'n teologie van die Woord na 'n subjektivistiese teologie.

gerig en sonde dikwels nie meer inpas nie. Daarom word God, oordeel, gerig en sonde onderbeklemtoon en word die aspekte van die Bybel wat spreek van die realisering van die mens eensydig en dus ook verkeerd op die voorgrond gebring. Die grondfout is dat die eintlike maatstaf (kanon) verlê is na die denke en die lewe, d.w.s. na 'n subjektivistiese en dinamistiese vlak.¹

Hieruit spruit die gespletenheid in die ekumeniese sendingdiskussies. Mooi woorde word gesê oor die Bybel, oor missio Dei en die werk van die Heilige Gees, maar in die teologie wat hier beoefen word, word bewys dat die Bybel nie daarin 'n rol vervul wat die teologie kan kenmerk as teologie van die Woord nie. Die Bybel moet op allerlei wyse buig voor die denksisteme van die mens en die empiriese lewe. Die mens wil nie meer buig voor die Bybel nie.

Die missio Dei-gedagte in die ekumeniese sendingdiskussies illustreer die verandering na 'n nuwe ankerpunt die duidelikste. Eintlik gee die nuwe missio Dei-teoloë te kenne dat hulle God as die Groot Sender volgens die Woord meer beklemtoon as wat tevore in die teologie die geval was. By die bestudering van hulle teologie kan 'n mens egter nie aan die oortuiging ontkom dat dit juis

¹ Barth sê dat die probleem nie eintlik ontstaan omdat die filosofie sterk op die voorgrond kom nie, maar omdat die teologie self onkrities geword het. Vgl. Van der Merwe, Verbond en Sending, p.122 en 276. Ons kan sê dat omdat die teologie sy eie maatstaf (kanon) prysgee het dit nie meer die filosofie kan toets en keur nie. Teologie word dus die speelding van die filosofie. Bybels-verantwoorde filosofie dien nie net die teologie nie, maar ook die koninkryk van God, maar Bybels-losse of Bybelslose filosofie wil troon in die plek van die kanon.

by hulle die geval is dat God in die sending van minder belang geword het en dat hulle meer steun op wat die mens self doen nie. In die teologie word dus 'n beroep gedoen op 'n Skrifgegewe, maar die teologie bewys self dat dit tog vanuit die mens en nie vanuit die Woord bepaal word nie.

Die WRK aanvaar dat die Heilige Gees die Bron en Oorsprong van die katolisiteit van die kerk is.¹ In die bestaan van die ekumeniese beweging word juis i.v.m. hierdie belydenis 'n groot kontradiksie geopenbaar. Die Heilige Gees bewerk tog die eenheid in die eerste plek deur die Woord wat in sy gesag onverminderd gehandhaaf moet word. Die Woord is die Woord van die Gees, (2 Pet.1:21). Die WRK vind egter juis sy eenheid deurdat hy dit waardeur die Heilige Gees primêr die eenheid bewerk nl. die Woord, nie in sy krag bly handhaaf wanneer hy eenheid soek nie. In die insluiting van kerke wat behalwe die Woord nog 'n ander openbaringsbron op gelyke vlak met die Woord aanvaar en in die beoefening van 'n gemeenskaplike teologie met sulke kerke, word in die praktyk die eenheid wat die Heilige Gees wil bewerk, aangetas. Ondanks die mooi dinge wat oor die Heilige Gees gesê word, word tog veral in die ekumeniese sendingdiskussies ontdek dat dit Hy is wat vernuwe deur die Woord en word dit daar feitlik as puur-menslike taak beskou.

Dit is hoofsaaklik as gevolg van die feit dat die Bybel nie meer as kanon onvoorwaardelik aanvaar word nie, dat die klag t.o.v. die beoefening van teologie ook in die midde van die WRK self gehoor

1 WRK., Drafts for sections, Uppsala 68, p.13.

word. Edwards sê t.o.v. Uppsala in 'n persoonlike kommentaar oor die afdeling oor aanbidding:

„Perhaps for the sake of the world, the next Assembly should be more theological.”¹ In die ekumeniese sendingdiskussies is na Kraemer se „Christian message...” nog nooit weer tot dieselfde teologiese diepte gekom nie. Die oorsaak is juis omdat sy standpunt van Bybelse realisme afgeskryf is vir Biblisisme en omdat sedertdien weer die sprong gemaak is na die subjektivistiese teologie soos bv. deur Schleiermacher beoefen.

Daar is reeds op gewys dat die Oosters-Ortodokse kerke 'n toenemende rol speel in die ekumeniese beweging. Verder het ons ook die aandag daarop gevestig dat die Bybel vir hulle slegs 'n bron van openbaring is naas die tradisie. As gevolg hiervan kan al begryp word dat die Bybel nie meer die toetssteen van die teologie kan wees soos in die reformatie nie. Maar hierby kom nog die feit dat die Skrifkritiek tot ongekende hoogtes gegroei het en dat die Bybel feitlik aan die subjektiewe gebruik van elkeen oorgelewer word.

Die Woord is vir die wêreld 'n skeidingmakende faktor en nie net 'n krag wat eenheid bewerk nie. Dit bewerk eenheid tussen die wat glo maar dit bring ook 'n skerp skeiding tussen diegene wat dit verwerp en die wat dit aanneem. In die nuwe humanisme hou die mens nie meer van iets wat skeiding maak nie. Omdat hierdie skeidingmakende karakter van die Woord egter nie deur die Woord verloor kan word nie, word

1 WRK. The Uppsala 68 report, p.85.

die Woord dikwels op die agtergrond gestel en die eenheidsoekende faktore op die voorgrond gebring. Daarom word sending primêr nie meer deur die Woord gedoen volgens hierdie nuwe vryheidsgedagte in die ekumeniese sendingdiskussies nie. So is die vryheid nie die vryheid wat deur die Woord kom nie, maar 'n pseudo-vryheid wat deur allerhande ander middele bewerk word.

'n Kort blik oor die pad wat die Skrifkritiek gegaan het, kan duideliker wys hoedat die kerk en die ekumeniese beweging die vaste anker en die toevlug in die probleme van vandag, die Woord van God, verloor het as die enigste onfeilbare steunpilaar. Die Skrifkritiek het die mate van gesag wat deur die Reformatoriese konfessies aan die Skrif toegeskryf is oor 'n wye front aangetas. Hoewel die gesag wat deur die konfessies toegeskryf is aan die Skrif ook verskil het, was dit tog so dat die Skrif oor die algemeen die vaste maatstaf was. Die gebrek aan 'n Godgegewe anker en daarmee die terugwerping van die mens op sy eie subjektiwisme het vandag 'n hoogtepunt bereik in die Protestantse wêreld. Daar was egter 'n lang aanloop tot hierdie hoogtepunt. (Interessant is dat hoewel daar nie 'n dogmaverandering gekom het in die Rooms-Katolieke Kerk t.o.v. die verhouding tussen tradisie, kanonieke en deutero-kanonieke boeke nie, daar tog juis by hulle 'n nuwe beklemtoning van die plek van die Heilige Skrif gevind word.)¹

In wese beteken die Skrifkritiek dat die mens nie onvoorwaardelik wil buig voor die gesag van die Skrif nie, maar dat hy die gesag afhanklik maak van

1 Berkouwer, G.C. Vatikaans Concilie en nuwe theologie. Kampen, J.H. Kok N.V., 1964, p.115.

bepaalde kriteria wat deur homself opgestel is. Hierdie kriteria kan ontleen word aan die verligte rede, die resultate van die wetenskap, aan die vrome ervaring of sedelike besef of selfs ook aan 'n bepaalde lewensgevoel. In al die gevalle egter word 'n instansie buite die Skrif eintlik tot regter oor die Skrif verhef. Die eerste omvangryke openbaring van die Skrifkritiek het begin by die rasionalisme van die sewentiende en agtiende eeue. Die Engelse Deïste en ander in Europa wat ook soos hulle gedink het, het begin om die wonders en die toekomsvoorsegginge in twyfel te trek. Hierop het die bloeityd van die Pentateuchkritiek in die tweede helfte van die negentiende eeu gevolg. Op die gebied van die Nuwe Testament het die kritiese skool van Baur reeds al teen hierdie tyd in so 'n mate hoër kritiek beoefen dat daar feitlik nog net in die sinoptiese Evangelies enige vertroue was. Die Hollandse radikale skool het verder gegaan en ook die historiese bestaan van Jesus in twyfel getrek. Hoewel hierdie radikale standpunt nie 'n lang lewe gehad het nie, het tog later die sogenaamde liberale Jesusbeeld van die einde van die negentiende eeu en die begin van die twintigste eeu hieruit gevolg. Na die vermeerdering van die kennis van die volke wat rondom Israel gewoon het, het die Skrifkritiek 'n nuwe fase binnegegaan toe die ooreenkoms tussen wat die Bybel oor Israel gee en die besit van die ander volke opgemerk is en daar ook dikwels in die Bybel mitologiese elemente aanvaar is soos dit bestaan het by die ander volke. In die Ou Testament is veral verbinding gesoek tussen heidense kultiese gebruike en die kultiese gebruike van die Ou Testament. In die Nuwe Testament is aangeneem dat

die Evangelies nie die historiese Jesus aan ons bring nie, maar die beeld van die opgestane Here soos dit onder allerlei invloede in die kring van die gemeente gevorm is.

Hierdie Skrifkritiek van Wellhausen, Baur en latere radikaler teoloë word nie nou meer so aanvaar nie en word in hierdie eeu soms fel bestry, maar tog het die Skrifkritiek gebly en het dit selfs tot 'n nuwe ongekeende hoogte gegroei. Dit is veral die ontmitologiseringsteologie van Rudolf Bultmann wat nou aan die Skrifkritiek 'n omvang gee wat op baie terreine inwerk en wat die gesag van die Skrif op groot skaal in die wêreld ondermyn.¹

Teoloë soos Cox, Ebeling, Van Buren en die radikale of God is dood-teoloë huldig almal 'n standpunt wat verwant is aan die van Bultmann.² Ook via 'n persoon soos Dorothee Sölle kom sy invloed in die ekumeniese teologie. Biskop Robinson se werk „Honest to God” het veel bygedra om die invloedsfeer van Bultmann in Nederland te vergroot.³

Namate die gesag van die Skrif al minder erken is, het die teologie ook ontwikkel van 'n oppervlak-kige omgang met die Skrif, soos Farquhar dit gedoen het, na 'n ongekeende roekelose hantering daarvan soos Todrank dit doen in sy werk „The secular search for a

- 1 Vir hierdie kort weergawe van die Skrifkritiek is gebruik die artikel van Y. Feenstra in CE, dl.6, p.117-119. Vir 'n breedvoeriger agtergrond kan veral gebruik gemaak word van Berkouwer, G.C. en Van der Woude, A.S. red. De Bijbel in het geding. Nijkerk, Uitgeverij Callenbach, 1968.
- 2 Vgl. De Jong, J.M. Inleiding. In Bultmann, R. Jezus Christus en de mythe. Amsterdam, W. ten Have N.V., 1967, p.10.
- 3 Ibid.

new Christ."

In die ekumeniese beweging word dikwels nog deur sommige teoloë erns gemaak met die Skrif. Daar is in die WRK ook die poging om die Skrif te gebruik as riglyn, maar dan gebeur dit juis so dikwels soos met die slagspreuke wat gebruik word vir die algemene vergaderings. In 1961 was die tema van die algemene vergadering: „Jesus Christus die Lig van die wêreld." Tog het die vergadering die kragtige stimulus opgelewer van Sittler se rede wat in 'n Skrifvreemde wyse van die kosmiese betekenis van Christus gespreek het. In 1968 was die tema: „Kyk, Ek maak alles nuut." Hier het die gees van die vergadering nie primêr gespreek van die eskatologiese vernuwing wat Christus bring nie, maar is die vernuwing in die geskiedenis feitlik verhef tot die enigste en alomvattende vernuwing. Uiterlike vernuwing is ook meer beklemtoon as vernuwing deur die Heilige Gees, hoewel die Skrif duidelik 'n omgekeerde orde leer. Dit is onmoontlik om te ontkom aan die oortuiging dat die ekumeniese sendingdiskussies gestu word uit en getoets word aan die wêreldgebeure en wêreldmening. Hierin lê die grondrede waarom die ekumeniese sendingteologie so totaal onvrugbaar is m.b.t. wat werklik sending is en die onverskilligheid m.b.t. die verband tussen die Woord, sending en vry-making deur Jesus Christus.

9.4 Die Woord maak vry.

Ons wil ten slotte uit die Woord van God self die verband wat Jesus lê tussen die Woord en vryheid en tussen die Woord en sending nagaan aan die hand van 'n deel uit Romeine en twee dele uit die Evangelie volgens Johannes. Die opskrif bokant hierdie hoofstuk

is: „Die waarheid sal julle vrymaak - u Woord is die waarheid." Dit is 'n verbinding van die laaste gedeelte van Joh.8:32 en die laaste gedeelte van Joh.17:17. Reeds uit Romeine 10:17: „Die geloof is dus uit die gehoor, en die gehoor is deur die Woord van God blyk die onmisbaarheid van die Woord van God. Die Woord moet verkondig word sodat die wat nie gelowig is nie, kan glo en so vryheid in Jesus Christus kan verkry.

Laat ons eers die aandag vestig op Romeine 10:5-21. Paulus begin deur die geregtigheid wat uit die wet is en die geregtigheid wat uit die geloof is langs mekaar te stel, (vs.5). Vir die geregtigheid wat uit die wet is, moet die mens doen wat die wet sê en dan sal hy lewe. Dit kan egter nie, want niemand kan die wet onderhou nie en daarom is almal wat uit die werke van die wet geregtig wil word onder die vloek, (Gal.3:10). Daarom moet die geregtigheid uit die geloof aangegryp word, (vs.6). Maar die geregtigheid wat uit die geloof is, het nie nodig om hom te anker aan die sigbare Christus nie, (vgl. ook Joh. 20:29). Dit word verbind aan die Woord. Die mens moet dus nie probeer om Christus uit die hemel af te bring of uit die dood op te haal in sy persoonlike verskyning nie, maar in plaas van die nabyheid van Christus persoonlik, is daar die nabyheid van die Woord van Christus. (Die beste vertaling gee ook in vs. 17 „woord van Christus" i.p.v. „woord van God".) Hierdie Woord wat die geloof en so die geregtigheid aanbring, is die Woord wat deur Paulus verkondig is. Daarom moet die mens ter wille van sy redding gerig wees op die Woord wat verkondig dat 'n mens met jou

mond die Here Jesus moet bely en met die hart moet glo dat Hy uit die dode opgewek is. Uit die geloof van die hart kom die geregtigheid en as die mond bely dat Jesus die Here is as gevolg van die geloof, is daar redding, (vs.10). In vs. 11-13 word dan gesprek oor die universaliteit van die heil. In vs. 14 lê Paulus die verband tussen aanroep, (wat in vs. 13 genoem word en waarvan gesê word dat elkeen wat Hom aanroep, gered sal word), geloof, gehoor, prediking. Paulus werk dus van die resultaat af terug tot by die oorsaak van die resultaat, nl. die prediking. Nee, nog verder terug na die heel eerste oorsaak, ook die oorsaak van die prediking, nl. dat iemand gestuur het en iemand gestuur is. Daarom die vreugderoep: „Hoos hooraioi hoi podes toon euangelizomenoon agatha”(vs.15).¹ Daar is 'n jubeling oor God wat stuur, oor die gestuurde wat preek, oor die gepredikte Woord wat gehoor word, oor die geloof wat kom uit die gehoor, oor die aanroeping van God se Naam wanneer geluister word na wat gehoor word. Maar almal was nie gehoorsaam om te luister nie, (vs.16). Israel het gehoor, maar nie geluister nie. Die Woord is al verkondig aan die Romeine, daarom kan Paulus by wyse van hiperbool al sê dat die Woord verkondig is aan die hele oikoemene. Nie net van die algemene openbaring word dus hier gesprek nie, maar ook van die besondere openbaring, van die Woord van Christus, wat ook reeds tot die Jode gekom het. Die smart van Paulus oor sy eie volk kom tot uiting in vs. 21 waar hy eintlik die Goddelike bewoënheid laat deurskemer as God sê: „Die hele dag het Ek my hande

1 Aland, K. e.a., red., The Greek New Testament. Stuttgart, United Bible Societies, 1968², p.558.

uitgebrei na 'n ongehoorsame en teësprekende volk." Die Jode het nie geluister nie.

Van toepassing gemaak op die huidige ekumeniese sendingdiskussies moet ons die volgende stel uit hierdie gedeelte: Redding, bevryding, kom nie deurdat ons Christus persoonlik direk uit die hemel of uit die dood wil betrek vir die redding nie, (kosmiese betekenis wat 'n direkte saligmakende werking van Christus impliseer, of 'n direkte missio Dei), maar redding kom deur die Woord van Christus wat verkondig word. Die Woord is naby ons en moet daarom gebruik word. Die Woord word bevestig deur die WOORD en die Heilige Gees wat altyd by die Woord is, (Mat. 28:20, Joh.14:16-17, Mark.16:20). Die gestuurdes (sendelinge) kan verseker wees van die teenwoordigheid van die GESTUURDES (Jesus Christus en die Heilige Gees) wanneer hulle in gehoorsaamheid die Woord verkondig. Die Woord bring nie net 'n nuwe solidariteit tot stand deur die gelowiges saam te bind nie, maar verbreek ook solidariteit. Die gelowige Jode word geskei van die ongelowiges. Dit bring die oneindige smart in die hart van Paulus oor sy volk, (Rom9:1-3). De Boor sê van Rom.10:16 „Dieses erfahrungsmässige herbe 'nicht alle!' ist das Gegenstück zu frohen grundsätzlichen 'jeder' in Vers 11 und Vers 13. Daran scheitert die 'Allversöhnung', die grundsätzlich möglich und van Gott 'gemeint' ist."¹ Hiermee verpletter Paulus ook die gedagte van 'n solidêre ganse mensheid wat 'n totale nuwe mensheid sou kon word.

1 De Boor, W. Der Brief des Paulus an die Römer. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1962. (Reeks: Wuppertaler Studienbibel), p.252.

Die Woord is onmisbaar, maar dit maak skeiding.
Dit is 'n reuk van die lewe tot die lewe en van die
dood tot die dood.

Joh.8:31¹ en volgende verse lê 'n besondere
band tussen waarheid, Woord en vryheid. Vers 30
het afgesluit met die woorde dat baie in Jesus
geglo het. Hier word die Woord eis gebruik saam
met „Hom“. In die volgende vers word net die
datief van „Hom“ gebruik sonder die woord eis.
Tasker meen dat hiermee die verskil aangedui word
tussen die diepergaande geloof van dié eerste
groep en die oppervlakkige geloof van die met wie
Jesus nou vanaf vers 31 spreek en vir wie Hy aan
die kaak sal stel.² Ware geloof en ware dissipel-
skap veronderstel dat iemand in die Woord van
Jesus bly,(vs.31). Dit beteken om die Woord te
verwelkom, om tuis te wees daarmee, om voortdurend
daarmee te leef sodat dit deel van 'n mens se lewe
word, dat dit 'n permanente invloed sal wees vir
elke nuwe skrede in goedheid en heiligheid.³

As iemand so verbind is aan die Woord, sal hy
die waarheid ken,(vs.32 en Joh. 17:17 - U Woord is
die waarheid). Die waarheid sal hulle vrymaak,

- 1 Dit is beter om met Aland, K. e.a., red., The
Greek New Testament p.357 en met Tasker, R.V.G.
John. An Introduction and Commentary. London,
The Tyndale Press, 1970⁶, p.117 en ook met
Tenney, M.C. John: The Gospel of belief. (The
New London Commentary), London, Marshall,
Morgan and Scott, 1954², p.146 aan te neem dat
met vs. 31 'n begin gemaak word en met vs. 30
die vorige deel afgesluit word as om met Calvyn
The Gospel According to St. John, Part 1. Ver-
taal deur T.H.L. Parker aan te neem dat vs. 30
behoort by vs. 31.
- 2 Tasker, John, p.121.
- 3 Ibid., p.117.

(vs.32). Die Woord wat waarheid is, bring bevryding. Jesus bring bevryding deur sy Woord. Dit is ook die geval met die Jode dat die Woord wat waarheid is vir hulle bevryding sal bring - hulle wat gemeen het dat hulle vry is en geen slawe nie. Vryheid is nie om vleeslike kinders van Abraham te wees nie, maar om vry te wees van die sonde, en dit geskied deur die WOORD met die Woord, (vs.33,34,36, 32). Waar die Woord nie ingang vind nie, kom nie vryheid nie, maar moordgedagtes, (vs.37). Wie sulke gedagtes van moord het, het nie Abraham as vader nie, maar Satan, (vs.40,44). As God ons Vader is en nie Satan nie, is daar liefde vir Jesus Christus, (vs.42). Hulle kan nie na Jesus se Woord luister nie, (vs.43), want hulle is deur die Satan wat sowel vader van die leuen as mensemoordenaar is, verblind om sy begeertes te doen. Hy, die satan, staan nie in die waarheid, d.i. in die Woord nie, (vs.44), maar is moordenaar wat moordgedagtes bring, (vs.44 en 40). Leuen en moord en slawerny gaan saam en word deur die satan bewerk. Waarheid en vryheid en liefde gaan saam en word deur die Woord wat deur die WOORD en die Heilige Gees bevestig word, gewerk. Die wat uit God is, luister na die woorde van God, (vs.47). Daarom luister die Jode tot wie Jesus daar spreek nie, want hulle is nie uit God nie, (vs.47 en 42). In vs. 51 word die hoogtepunt van die bevryding van vs. 32 gebied: „Voorwaar, voorwaar Ek sê vir julle, as iemand my woord bewaar, sal hy die dood in der ewigheid nie sien nie."

Voordat ons die volgende gedeelte uit Johannes behandel, wil ons eers 'n toepassing hieroor maak op die ekumeniese sendingdiskussies. Die intieme verbinding wat hier gemaak word tussen Woord en waarheid en vryheid is so onverbreekbaar dat dit selfs by die teenwoordige sprekende Jesus nog so is dat sy Woord as die waarheid aangeneem moet word en dat daar dan bevryding kom. Dis immers sy Woord waarmee Hy Homself bekend maak as die Verlosser en Bevryder. Soos in die geval van Romeine 10 is dit hier ook oorduidelik dat daar nie sprake is van 'n bevrydende werking van Jesus sonder sy Woord nie. Dis sy wil dat deur die Woord bevryding sal kom. 'n Ander noue verbintenis word ook hier geopenbaar. Wie die Woord verwerp, kom in die sataniese verbinding van leuen, slawerny en geweld. Ook uit hierdie gedeelte is dit duidelik dat die Woord 'n skeidingmakende krag is. Wie die Woord aanneem, sal lewe tot in ewigheid, ontvang dus die volle vryheid. Wie die Woord op die inspirasie van die satan nie aanneem nie, word vermoor - die satan is 'n mensemoordenaar. Hieruit blyk ook dat die Woord verkondig moet word sodat daar vryheid kan kom. Waar die Woord verwerp word, kom geweld, leuen en slawerny. Die uitbarstings van geweld in die plekke waar die Woord verdring is, Arabië waar die Christendom plek gemaak het vir die Mohammedaanse geloof, die Roomse verwerping van die Woord as enigste rig-snoer van die geloof en die terrorisme van die huidige tyd, toon onderskeidelik deur die oorloë in die naam van Allah, die St. Bartholomeusnag en die Inkwisisie in die naam van verdediging van die godsdiens en terrorisme in die naam van ware vryheid dat geweld intree waar die Woord verdwyn. Wat

verskriklik is, is dat die satan 'n verblindingswerk om aan die Woord ongehoorsaam te wees en dan mense te lei op die pad van die leuen. Hoe ver het die ekumeniese sendingdiskussies op hierdie pad van afswering van die Woord as middel van bevryding gevorder en ander metodes begin aanhang wat nou al selfs geweld insluit!?

Die laaste gedeelte wat ons uit Johannes wil behandel, is die gedeelte uit die gebed van Jesus in Joh. 17 nl. vs.6-19. Jesus sê dat Hy die Vader geopenbaar het aan die mense wat aan God behoort, (vs.6). Hulle bewaar sy Woord, (vs.6). Hulle weet dat alles wat die Vader aan Jesus gegee het van die Vader kom, want hulle het die woorde ontvang wat Jesus hulle gegee het en erken dat Hy van God kom, (vs.7-8). Jesus bid vir die wat die Vader Hom gegee het, want hulle behoort aan die Vader en aan Hom. Hulle het Jesus verheerlik, (vs.9-10). Jesus vertrek, maar Hy bid vir hulle eenheid. Toe Jesus nog by hulle was, het Hy oor hulle gewaak en net die seun van die verderf het verlore gegaan, (vs.11-12). As Jesus nou na die Vader gaan, spreek Hy hierdie dinge in die wêreld sodat sy kerk dieselfde vreugde kan hê as Hy deur die Evangelie te verkondig, (vs.13).¹ Jesus het aan sy kerk die Woord van God gegee en die wêreld haat hulle, maar nogtans bid Hy nie dat hulle uit die wêreld weggeneem moet word nie, maar dat die Vader hulle van die Bose sal bewaar. Hy bid ook dat hoewel hulle nie van die wêreld is nie, net

1 Tasker, John, p.189-190.

soos Hyself, die Vader hulle sal heilig, d.i. dat Hy hulle sal toewy¹ aan sy waarheid wat die Woord is, (vs.14-17). So moet die Vader hulle toewy aan sy Woord, want soos die Vader Jesus gestuur het in die wêreld, stuur Jesus ook sy dissipels in die wêreld, (vs.17-18). Jesus het deur sy lyde en dood en opstanding Homself toegewy aan hulle, Homself vir 'n heilige doel afgesonder vir hulle, sodat hulle ook in waarheid afgesonder en toegewy kan wees, (vs.19).

Johannes 8:32 spreek van die vrymaking van die mens deur die waarheid. Joh. 17:17 sê dat die Woord die waarheid is, soos die verband tussen Joh. 8:31 en Joh. 8:32 ook al impliseer. Aan hierdie waarheid moet die kerk toegewy wees om daarmee die wêreld in te gaan. Hulle moet vir hierdie Woord afgesonder en toegewy wees omdat daardeur die vryheid vir die wêreld gebring moet word soos Jesus na die aarde gekom het om vryheid te bewerk.

In die metode van sending wat in die ekumeniese diskussies verkies word, nl. humanisering, gaan dit om vrymaking van sigbare, uitwendige druk, maar ware vryheid bestaan dikwels daar waar die uitwendige in stryd daarmee is, en aan die anderkant kan iemand uiterlik vry wees en tog geen ware vryheid hê nie.²

Die kerk van Jesus Christus moet toegewy wees aan die Woord en afgesonder wees om die Woord na die wêreld te bring - ook vandag! Dit is die primêre taak van die kerk.

1 Tasker, John, p. 190 en 193.

2 Ibid., p.120.

So word vryheid ontvang: „die waarheid sal
julle vrymaak - - - Heilig hulle in u waarheid;
u woord is die waarheid." (Joh.8:32 en Joh.17:17).

* * *

SUMMARY.

How do people attain freedom in Christ ?

Some theologians stress that God liberates by his Word, (Chapter 1). Others believe that freedom in Christ had in the past been reached by many - partly or in full - before and without their hearing the Gospel, (Chapter 2).

Since 1938 the discussion between the two views intensified. The WCC continued the discussion which had been initiated by the IMC (Chapter 3). As a result of the WCC's decision to make the problem a study project for the Church in Asia, the rising humanism, the guilt complex of Western Christianity, the existentialist philosophy, the theology of the apostolate of the Church, rejection of the authority of the Holy Scriptures and the new concept of missio Dei and the cosmic significance of Christ, a new foundation was laid for mission, (Chapter 4).

The differences between Church and world have become indistinct. Mission now means humanization and the coming of the Kingdom an evolutionary process from an incomplete and defective creation to the new heaven and the new earth. Through revolution, development and dialogue God is freeing people. The Church should be involved in these activities. Ecumenical mission theology does not want to speak about sin, punishment by God and eternal death, because the desire for freedom for a whole humanity

is so strong. The Word of God can bring belief but can also be rejected and thus establishes division in humanity. Therefore, current theology does not lay stress on the preaching of the Gospel as the God-ordained means by which freedom can be attained. Instead liberation becomes a programme as dictated by the pressures of humanistic philosophy and the desire for political and social self-realization, (Chapter 5-8).

According to the Word, however, God frees through the Gospel. Therefore, the Church must be dedicated to the Word (John 17:17) and believe that the Word is the truth (John 17:17, 8:31-32) that liberates (John 8:32), (Chapter 9).

PERSOONSREGISTER MET ENKELE BESONDERHEDE OOR PERSONE
NOU VERBONDE AAN DIE WRK.

ABE, M.	: 400
AHRENS, T.	: 172,173,174,177,181,220.
ALAND, K.	: 444,446
ALI, A.M.	: 403,404,406
ALTIZER, T.J.J.	: 207,208,209
AMBROSIUS	: 63
ANANIAS	: 45
ANDERSEN, W.	: 147,177
ARISTOTELES	: 49,50
ARNOLD, M.	: 169
AUGUSTINUS	: 8,13-22,22,27,32,40,98, 113,166,169,180,181,224, 225,226
BALDWIN, J. (Skrywer, Gas by Alg. Verg. WRK Uppsala)	: 319
BARTH, K.	: 8,29-40,40,67,69,73,76,77, 78,79,81,83,84,86,103,104, 105,113,123,135,192,198, 199,208,209,236,241,435, 436
BAUER, Fr. G.	: 358
BAUR	: 441
BAVINCK, J.H.	: 25,26,46,48,53,68,83,102- 113,116,117,119,120,123,127, 148,201,235,384,386,398
BENKTSON, B.-E.	: 200,202,206,255
BENNETT, E.	: 363
BERKOUWER, G.C.	: 225,435,439,441
BEYERHAUS, P.	: 43,124,125,126,128,241,327, 372,375,376,378,416
BIKO, S.	: 346,347
BINKLEY, L.J.	: 234
BLAUW, J.	: 127
BLOCH	: 251,292,375

BONHOEFFER, D.	: 199,200,201,202,203,204, 205,207,208,209,258,259, 273,288,290,292,306,339, 421
BOROVOY, V. (Ortodokse Kerk van Rusland, personeellid WRK).	: 12,20,176,293
BOS, F.L.	: 416
BRINK, A.P.	: 290
BROWN, MARGRETHE	: 426
BRILLENBURG WURTH, G.	: 245,258
BRUNNER, E.	: 92
BUBER, M.	: 343
BUDIMAN	: 433
BULTMANN, R.	: 203,441
BURKLE, H.	: 172,177
BUTHELEZI, M.	: 346
BUYTENDACH, F.W.	: 433
CALVYN,	: 2,8,22-28,32,40,83,84,85, 113,224,225,308,309,310, 311,312,339,446
CAMPS, P.H.J.M.	: 233
CARADON	: 319
CAREY	: 292
CASALIS, G.	: 255
CASTILLO-CÁRDENAS, G. (Presbiteriaanse Kerk van Colombië; adviseur Alg. Verg. WRK, Uppsala).	: 283,284
CASTRO, E. (Metodiste Kerk, Uruguay; adviseur, Alg. Verg. WRK, Uppsala).	: 304,343
CHANDRAN, J.R. (Kerk van Suid-Indië).	: 115,117
CHAO, T.-C.	: 93,94
CLEMENS ALEXANDRINUS	: 11,42,46-48,97
COETZEE, J.C.	: 256,310,351,353
CONE, J.H.	: 346
COX, H.	: 285,297-304,304,332,441

COXE, A.C.	: 9
CUTTAT	: 392
CYPRIANUS	: 225,226
DANHO, J.	: 147,148
DANIEL, H.	: 339
DAVIS, C.	: 331
DAWOOD	: 327
DE BOOR, W.	: 445
DE CHARDIN, T.	: 374
DE JONG, J.M.	: 441
DE RU, G.	: 399,403,416,417
DE SILVA, L.A.	: 401,402
DEVANANDAN, P.D. (Kerk van Suid-Indie).	: 183-188
DEWICK, E.C.	: 85,102,114-117,120
DIXON, S.H.	: 118
DOCKHORN	: 419
DODD, C.H.	: 117
DOI, M.	: 400,401
DONALDSON, J.	: 9
DOSTOJEWSKI	: 150,208
DU PLESSIS, H.	: 423
DU PLESSIS, L.J.	: 327
DU PLESSIS, P.G.W.	: 251
DUVENAGE, B.	: 242,251
DUVENAGE, S.C.W.	: 331
EBELING	: 441
EDWARDS	: 438
ELIAS	: 45
ELLIOTT, C.	: 354,360,361,369
ESTERHUYSE, W.P.	: 250
FLOOR, L.	: 285
FREYTAG, W.	: 147,148,153,218,220
FRIES, H.	: 414

FAIRWEATHER, A.M.	: 49
FARMER	: 82, 83, 84, 85, 86, 113, 417
FARQUHAR	: 56-59, 383, 388, 441
FEENSTRA, Y.	: 441
FIRST	: 326, 327
GALLOWAY, A.D. (Kerk van Skotland).	: 165, 166, 168, 175, 183
GARAUDY	: 292, 293, 303
GHEORGHIU, V.	: 279
GOGARTEN	: 330
GOLTERMAN, W.F.	: 276, 428
GOODALL, N. (Congregational Church in England and Wales, personeellid WRK.).	: 129, 218
GROSHEIDE	: 58
HALL, C.	: 175
HALLENCREUTZ, C.F.	: 199, 204, 253, 288, 377, 379, 388, 389, 390, 391, 392, 416, 418
HAMIDULLAH, M.	: 406
HAMILTON, W.	: 207, 208, 209, 273
HARTENSTEIN, K.	: 89, 90, 91, 92, 93, 97, 148
HAYWARD, V.	: 389
HEGEL	: 32, 238, 250
HEIDEGGER, M.	: 234, 250
HEIM	: 72
HENGEL, M.	: 353
HERACLITUS	: 45
HERMELINK, J.	: 122
HEYNS, J.A.	: 331
HOCKING, W.E.	: 54, 59-63, 69, 82, 93
HOEKENDIJK, J.C.	: 157, 173, 185, 193, 205, 216, 242, 244, 245, 246, 247, 253, 256, 259, 260, 261
HOGG, A.G.	: 94, 95, 96, 97, 135, 136
HOLLENWEGER, W.J. (Switserse Protestantse Kerkfederasie, personeellid, WRK.).	: 246, 248, 251, 252, 259, 273, 276

HONIG, A.G.	: 126,130,162,173,174,177, 191,214,341,416
HOPKINS, G.M.	: 169
HORTON, W.M.	: 54,97
HROMADKA, J.L. (Evangeliese Kerk van die Tjeggiese Broeders, gewese lid SK van die WRK.).	: 291
HYSTASPES	: 46,47
IGE, B. (Kerk van die Prov. van Wes-Afrika; adviseur Alg. Verg. WRK, Uppsala).	: 296
IRENÆUS	: 8,9,9-13,40,167,168,177, 218,293
JASPERS, K.	: 250
JENKINS, D. (Direkteur van Humanum studies, WRK.).	: 401,418
JOHNSTON, G.	: 178
JONKER, H.	: 53
JUSTINUS DIE MARTELAAR	: 9,11,43,44-46,46,67,94,97
JUVENALY (Biskop Ortodokse Kerk van Rusland, onder- voorsitter van Eksterne Kerklike Sake).	: 321
KAUNDA, K.	: 362
KEMP, E.(W.)	: 20
KIERKEGAARD	: 202
KING, M.L.	: 324
KLOSTERMAIER, K.	: 392,393,394,397
KOETSIER, C.H.	: 359,360,361,362,363,365, 366
KRAAN, K.J.	: 212,214
KRAEMER, H.	: 29,32,34,36,46,47,48,49, 50,51,54,67-80,80,81,82,83,84, 85,86,87,88,89,90,94,102, 103,104,105,106,107,108, 113,114,115,116,117,118, 119,120,121,123,131,132, 133,384,385,386,387,398, 421,438

KRAEMER, P.	: 262
KRUSCHE, G.	: 251,287,288,291,296,297
KUITERT, H.M.	: 42,225,227,228-232,233, 235,237,285,312-318
KULANDRAN	: 135,136
KUYPER, A.	: 112,224,226,227,228,229, 235
LAND, P.	: 358,374
LAWSON, J.	: 10,11
LEHMAN, P.	: 134,135,285
LEKKERKERKER, A.F.N.	: 263,275
LOEN, A.E.	: 236
LÖFFLER, P. (Evangelies Lutherse Kerk Duitsland, personeellid WRK.).	: 27,187,274,275
LÜPSEN, F.	: 188
LUTHER	: 202
MACGAVRAN	: 372
MACKAY, J.A.	: 149,150,151
MAO TSE TUNG	: 251,295,296,303
MARCUSE, H.	: 210,289,295
MARGULL, H.J.	: 270
MARSHALL	: 321
MARX, K. (en Marxisme)	: 198,210,211,212,213,214, 238,250,280,287,292,293,294, 295,300,301,302,303,304,307, 311,321,338,340,350,365,371, 375,379,400,430
MCGOVERN, G. (Metodiste Kerk V.S.A., senator, afgevaardigde na Alg. Verg. WRK, Uppsala).	: 326
MEULEMAN, G.E.	: 21
MIQUEZ-BONINO, J. (Metodiste Kerk Argentinië).	: 291,294
MILDENBERGER, M.	: 37,416,419
MILNER, B.C.	: 225
MISAEEL	: 45
MOLTMAN, J.	: 285

MONDLANE	: 296
MOORE, B.	: 347,348
MORRIS, L.	: 211
MOSES, D.G. (Verenigde Kerk van Noord-Indië).	: 88,89,118
MOTLHABI, M.	: 346
MOTT, J.	: 380
MUMFORD, L.	: 264
MYRDAL, G.	: 362
NEILL, S.C. (Anglikaanse Kerk, sendeling in Suid-Indië, personeellid WRK 1948-1951).	: 425,426
NELSON, J.R.	: 162
NEWBIGIN, L. (Kerk van Suid-Indië).	: 159,197
NICHOLS	: 321
NIEBUHR, R.R.	: 52,157
NIELSEN, J.T.	: 12
NIETZSCHE	: 202,208
NILES, D.T. (Metodiste Kerk Ceylon).	: 187
NISSIOTIS, N. (Kerk van Griekeland, personeellid WRK.).	: 194,195
NORDHOLT, H.G.S.	: 277,305
NOTH, G. (Evangelies Lutherse Kerk Duitsland).	: 194
NTWASA, S.	: 348
NXUMALO, D.E.H.	: 347
OBERMAN, H.A.	: 225
OMOYAJQWO, A.J.	: 349
OOSTERHOFF, B.J.	: 246
ORCHARD, R.K.	: 145,146,147,148,149,152,153, 222,332,333,334,335,336,337, 338,339,389
ORIGENES	: 98,225,226
OTT, H.	: 236,237
OTTO, R.	: 108

PANIKKAR, R.	: 343,378
PARTIN, H.B.	: 137
PAYNE	: 321
PHILIP, A.	: 291
PLATO	: 44,249,250
POLMAN, A.D.R.	: 18,51,54
POTTER, P. (Metodiste Kerk Wes-Indië, Alg. Sekr. WRK.).	: 296
PRAKASH, S.	: 399
PREMASAGAR, P.V.	: 176,177,262,267
QUISPEL, G.	: 11
RADAKRISHNAN	: 183,184
RAHNER, K.	: 226,233-236,237,238,246,276
RANDALL, P.	: 290
REICHELT, L.	: 82,93,97,98,99,100,101
RENDTORFF, T.	: 285,306,363,364,365,366,367, 368,373,374
RIDDERBOS, H.N.	: 59,256,398
RINZEMA	: 350,351
ROBERTS, A.	: 9
ROBINSON, J.A.T.	: 441
ROTHUIZEN, G.Th.	: 207,208
ROSENKRANZ, G.	: 177,179,180,183,184
SAMARTHA, S.J. (Protestant Indië, personeellid WRK.).	: 377,391,392,398,414,417,419, 426
SAPSEZIAN, A. (Armeniese Evangeliese Kerk).	: 338
SARTRE	: 234,237
SASTRI, S.S.	: 396
SCHLEIERMACHER	: 52-53,108
SCHLETH, E.	: 282
SCHMIDT, H.	: 260
SHARPE, E.J.	: 56,57,58

SHAULL, R. (Presbiteriaanse Sendeling in Kolombië 1942-1950, dosent Campina Theological Semi- nary Brasilië).	: 285,288-297,304,305
SIDDIQI, M.H.	: 403,404,405,406,407
SITTLER, J. (Verenigde Lutherse Kerk V.S.A.).	: 159,162-182,191,196,253,266, 394
SIVARAMAN	: 417
SKINNER, T.	: 277,350
SLOMP, J.	: 97
SMALL, A.	: 347
SLOVO, J.	: 326
SMITH, J.P.	: 10
SMITH, S.J.	: 11
SMITSKAMP, H.	: 65
SNOEK, J.M.	: 408,409
SOCRATES	: 44
SOEDERBLOM, N.	: 108
SÖLLE, DOROTHEE	: 238-240,246,250,253,276, 350,441
SPOELSTRA, B.	: 225
STOFBERG, J.A.	: 236,250
STOTT, J.R.W. (Kerk van Engeland).	: 259
SYMMACHUS	: 63
TAKENAKA, M. (Verenigde Kerk van Christus, Japan).	: 154,155,156,157,158, 191-194
TASKER, R.V.G.	: 446,449,450
TAYLOR, J.B.	: 403,404,405,407
TAYLOR, J.V. (Kerk van Engeland).	: 147
TENNEY, M.C.	: 446
THAN, U KUAW (Baptiste Konvensie Burma).	: 152,153,154,159,218,285
THOMAS AQUINAS	: 21,28,49-51,76,168

- THOMAS, M.M. (Mar Thoma Siriese Kerk van Malabar,
Voors. SK van die WRK.).
: 145,146,154,158,159,160,
186,187,188-190,191,283,
337,338,367
- TILLICH, P. : 206,237,238
- TING : 159
- TODD : 339
- TODRANK, G.H. : 344,345,441
- TODT, H.E. : 210,285,289,290,291,292,293,
294,295,296,304,306
- TOTIUS : 109
- TOYNBEE : 63-65,122
- TROELTSCH, E. : 54-55
- TYLOR : 108
- ULLAH, M.Z. : 411
- VAN BUREN : 441
- VAN DEN HEUVEL, A.H. (Nederlandse Hervormde Kerk, per-
soneellid, WRK.).
: 212,320,332
- VAN DER BENT, A.J. (Bibliotekaris, WRK.).
: 35,419
- VAN DER MERWE, D.C.S. : 21,357,378,425,426,429,435,
436
- VAN DER WALT, S.J. : 30
- VAN DER WALT, T. : 187,317
- VAN DER WOUDE, A.S. : 441
- VAN LEEUWEN, A.Th. (Hervormde Kerk Nederland, Adviseur
Alg. Verg. WRK Uppsala).
: 122,135,241
- VAN LIN, J. : 71,72,82,83
- VAN PRINSTERER, G.G. : 280,282,328
- VAN RIESSEN, I.H. : 250
- VAN TIL, C. : 29
- VAN WYK, J.A. : 386
- VELEMA, W.H. : 246,297
- VERGHESE, P. (Ortodokse Siriese Kerk van die Ooste).
: 27

VERKUYL, J.	: 1,277,285,304-312,317,333, 361,362,365,366,369,370, 371,372,373,426,431
VICEDOM, G. (Evangelies Lutherse Kerk Duitsland).	: 123,124,127,129,205,243, 244,245,246
VISSER 't HOOFT, W.A.	: 197,242,262,398
VLIJM, J.M.	: 31,32,33,34,35
VON BISMARCK, K.	: 196
WAGNER, C.P.	: 259
WARREN, M.	: 120
WEBB (Pauline: Ondervoors. SK van die WRK, Metodiste Kerk Engeland).	: 321
WEBER, H.R. (Switserse Protestantse Kerkfederasie, personeellid WRK.).	: 327
WEILAND, J.S.	: 199,201,202,258,285
WELLHAUSEN	: 441
WENDLAND, H.D.	: 277,278,279,280,281,285, 286-288,290,295
WESTERMANN, D.C.	: 176
WIERSINGA	: 433
WIESER, T. (Verenigde Presbiteriaanse Kerk V.S.A., personeellid WRK.).	: 205,252,333
WILLIAMS, C.W.	: 254
WIND, A.	: 388,399,401,402,403,404, 405,409,414,416,419
WOLF, H.H.	: 223
Y GASSET, O.	: 343

GERAADPLEEGDE BRONNE.

AHRENS, T. Die Ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961: Darstellung und Kritik. Lübeck, 1969.
(Ongepubliceerde proefskrif).

ALAND, K. e.a. red. The Greek New Testament. Stuttgart, United Bible Societies, 1968².

ALTIZER, T.J.J. en HAMILTON, W. Radicale theologie en de dood van God. Utrecht, Ambouitgeverij N.V., 1966.

ANDERSEN, W. Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission. Gütersloh, Carl Bertelsmann Verlag, 1958. (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, Heft 6.)

ANDERSEN, W. Jesus Christus und der Kosmos. Bad Salzungen, MBK-Verlag, 1963.

THE ANTE-NICENE FATHERS; translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325, ed. by A. Roberts and J. Donaldson, American reprint of the Edinburgh edition, rev. ... by A.C. Coxe. Vol. 1 & 2. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1950, 1967.

DE APOSTOLISCHE kerk; theologische bijdragen ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan der Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland, aangeboden door de Hoogleraren. Kampen, J.H. Kok N.V., 1954.

DIE ATOOMEU - „In U lig". Potchefstroom. Instituut vir die bevordering van die Calvinisme aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, 1969.

AUGUSTINUS. Augustine: Later Works. Philadelphia, The Westminster Press, 1955. (The Library of Christian Classics).

AULEN, G. Christus Victor. New York, Macmillan Co., 1931.

THE AUTHORITY of faith. London, Oxford University Press, 1939.

BANNING, W. en BIERENS DE HAAN, J.D. Europese geest. Zeist, Uitgeversmaatschappij W. de Haan N.V., 1962³.

BARENTS, J. e.a. Christendom en nationalisme. 'S Gravenhage, Van Keulen, 1955.

BARKAT, A.M. red. Conflict, violence and peace. Geneva, WCC, 1970.

BARTH, K. How I changed my mind. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1966.

BARTH, K. The humanity of God. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1966.

- BARTH, K. Die Kirchliche Dogmatik; Die Lehre vom Wort Gottes, Zweiter Halbband. Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938.
- BARTH, K. Het Christelijk Openbaringsbegrip, vert. deur H.C. Touw. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V., 1948 (?).
- BATCHELOR, P.G. red. en BOER, H.R. red. Theology and rural development in Africa. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1966.
- BAUER, Fr.G. Towards a theology of development. (Sodepax). Lausanne, Sodepax, 1969.
- BAVINCK, J.H. De boodschap van Christus en de niet-Christelijke religies. Kampen, J.H. Kok N.V., 1940.
- BAVINCK, J.H. Inleiding in de Zendingwetenschap. Kampen, J.H. Kok N.V., 1954.
- BAVINCK, J.H. Phaenomenologische classificatie der religieuze structuren. Vox Theologica, vol. 13, 1941.
- BAVINCK, J.H. Religieus besef en Christelijk geloof. Kampen, J.H. Kok, 1940.
- BELION, K.L. Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap. Nijmegen, N.V. Dekker & Van de Vegt, 1932. (Philosophische bibliotheek.)
- BENKTSON, B.-E. Christus und die Religion, der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich. Stuttgart, Calwer Verlag, 1967.
- BERKHOF, H. Christus de Zin der geschiedenis. Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenbach, 1966⁵.
- BERKHOF, H. De mens onderweg; een Christelijke mensbeschouwing. 'S-Gravenhage, Boekencentrum, 1969⁵.
- BERKOUWER, G.C. Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie. Kampen, J.H. Kok N.V., 1964.
- BERKOUWER, G.C. Het werk van Christus. Kampen, J.H. Kok N.V., 1953. (Dogmatische studiën.)
- BERKOUWER, G.C. en TOORNVLIET, G. red. Het dogma der kerk. Groningen, Jan Haan N.V., 1949.
- BERKOUWER, G.C. en VAN DER WOUDE, A.S. red. De Bijbel in het geding. Nijkerk, Uitgeverij Callenbach, 1968.
- BEST, E. The Letter of Paul to the Romans. Cambridge, The University Press, 1967. (The Cambridge Bible Commentary).
- BEYERHAUS, P. Allen Völkern zum Zeugnis. Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1972.

- BEYERHAUS, P. Humanisering, enige Hoffnung der Welt ?
Bad Salzflun, Verlag für Missions und Bibel-Kunde, 1970.
- BEYERHAUS, P. Mission and humanization. IRM, Vol. LX, 1971.
- BEYERHAUS, P. Rassismus - seine evangeliums-gemässe
Überwindung. 1972. (Ongepubliseerd).
- BINKLEY, L.J. Conflict of ideals. New York, Van Nostrand,
1969.
- BLAUW, J. Gottes Werk in dieser Welt: Grundzuge einer
biblischen Theologie der Mission. München, Chris. Kaiser
Verlag, 1961.
- BLAUW, J. The missionary nature of the church: Foundations of
the Christian mission. London, Lutterworth Press, 1962.
- BOAS, G. Dominant themes of modern philosophy; a history.
New York, The Ronald Press Co., 1957.
- BÖCKLE, F. Die Kirche und die Geschiedenen. Herder
Korrespondenz, Jrg. 26, Heft 2, Feb. 1972.
- BONHOEFFER, D. Verzet en overgave, vert. deur J.G.A. Tielens.
Amsterdam, W. Ten Have, 1968.
- BOPP, J. e.a. De angst voor de vrede. Baarn, Bosch en Keuning
N.V., 1971.
- BOROVY, V. What is salvation ? An Orthodox Statement. IRM,
Vol. LXI, no. 241.
- BOS, F.L. Wat besielt de nieuwere theologen toch? GW, Jrg.27,
nr. 41.
- BRUCE, F.F. The Epistle of Paul to the Romans. London, The
Tyndale Press, 1963. (Tyndale New Testament Commentaries).
- BRUNNER, E. The Mediator; a study of the central doctrine of
the Christian faith; transl. by O. Wyon. London, Lutterworth
Press, (Ongedateerd).
- BULTMANN, R. Jezus Christus en de Mythe. Amsterdam, W. ten
Have N.V., 1967.
- BULTMANN, R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen,
J.C.B. Mohr, 1953.
- BÜCKLE, H. Die Frage nach dem "kosmischen Christus" als Beispiel
einer ökumenisch orientierten Theologie. K und D, Jrg. 11,
1965.
- BUYTENDACH, F.W. Dwaling en waarheid oor die versoeningsleer.
DK, Jrg. 75, nr. 2148.

- CALVYN, J. Institutie of onderwysing in de Christelike godsdienst, Dl.1-3, uit het Latijn vertaald door A. Sizoo Delft, Naamloze Vennootschap W.D. Meinema, 1956³.
- CALVYN, J. The Gospel according to St. John (1-10), transl. by T.H.L. Parker, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- CAMPS, P.H.J.M. In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld. Inougrele rede te Nijmegen, 1964.
- CASTRÉN, INGA-BRITA, Education for mission and preparation of missionaries. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliceerd).
- CHANDRAN, J.R. Resensie van: „The Christian attitude...” IRM, vol.43, 1954.
- CHRISTELIJKE encyclopedie, onder redactie van F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon, Vol. 1-6. Kampen, J.H. Kok N.V., 1956-1961².
- THE CHRISTIAN conscience and war; a statement by theologians and religious leaders. Washington, The Church Peace Mission, 1963.
- CHRISTIAN encounter with men of other religions. Bulletin, Vol.7, no.1.
- Anon. CHRISTIAN faith in the contemporary Indian context. Religion and Society, vol. XIII, no. 3, Sept. 1966.
- Anon. CHRISTIANS in dialogue with men of other faiths. IRM, Vol. LIX.
- CHRISTIANS and race relations in Southern Africa; report on an ecumenical consultation on Christian practice and desirable action in social change and race relations in Southern Africa, held at Kitwe, Zambia, May 25 - June 2, 1964, under the auspices of the Mindolo Ecumenical Foundation, the South African Institute of Race Relations, and the WCC. Geneva, WCC, 1964.
- COETZEE, J.C. Die teologie van revolusie en die Evangelie van Jesus Christus. Aantekeninge. (Ongepubliceerd).
- COETZEE, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege-Pers Bpk., 1965.
- CONE, J.H. Christ and black theology. (Ongepubliceerde oorgetikte band).
- CJNSULTATION on the Evangelization of West Africa today. A statement. Yaounde, 1965.

- COX, H. e.a. Kerk en revolutie, vert. door E.M.A. Huf en F. Van der Heijden. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1968.
- COX, H. De stad van de mens. Bilthoven, Amboboeken, (ongedateerd).
- CRAGG, K. The credibility of Christianity; reflections on the Christian 'Temper' in the world. Geneva, WCC, 1967. (Ongepubliceerd).
- DAVIS, C. Gods grace in history. New York, Sheed and Ward, 1966.
- DE BOOR, W. Der Brief des Paulus aan die Römer. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1962. (Wuppertaler Studienbibel).
- DE BOOR, W. Das Evangelium des Johannes, zweiter Teil. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1962. (Wuppertaler Studienbibel).
- DE GAAY FORTMAN, W.F. Overheid. Antirevolutionaire Staatskunde, Jrg. 6, 1960.
- DEKKER, G. Wat is er met de kerk aan de hand? Kampen, J.H. Kok N.V., 1971.
- DE KLERK, P.J.S. Gereformeerde symboliek. Pretoria, J.L. van Schaik Bpk., 1954.
- DE LANGE, D. Het woord in de tijd; een luisterproef. Baarn, Bosch en Keuning, 1969.
- DENKERS van deze tijd. Franeker, Wever, 1957.
- DE RU, G. Geduldige dialoog of verkondiging. GW, Jrg. 27, nr.18.
- DE SILVA, L.A. Non-Christian religions and God's plan of salvation. Geneva, WCC, 1967. (Ongepubliceerd).
- DEVANANDAN, P.D. Called to witness. ER, VOL. XIV, no.2, 1962.
- DE VRIES, E. Man in community; Christian concern for the human in changing society. New York, Association Press, 1966.
- DEWICK, E.C. The Christian attitude to other religions. Cambridge, University Press, 1953.
- DEWICK, E.C. The Gospel and other Faiths. London, The Canterbury Press, 1948.
- DIALOGUE between men of living faiths - The Ajaltoun memorandum. SE, Vol. VI, no.2.
- DICKINSON, R. Line and plummet; the churches and development. Geneva, WCC, 1968.
- DIXON, S.H. Resensie van K.L. Reichelt: "Meditation and piety in the far East." IRM, Vol. 43, 1954.

- ANON. (Waarskynlik H.B. Partin). DOCUMENT for study and discussion. Argief, WRK, 1958.
- DODD, C.H. Christ and the new humanity; two essays. Philadelphia, Fortress Press, 1965. (Social ethics series - 6.)
- DOYLE, PHYLLIS. A history of political thought. London, Jonathan Cape, 1961⁵.
- DRUMMOND, L.A. Evangelism - the counter-revolution. London, Marshall, Morgan & Scott, 1972.
- DUMAS, A. Die technischen Möglichkeiten und das Ringen um neue Formen der Gemeinschaft. OR, Jrg. 17, 1968.
- DU PLESSIS, H. 'n Banier van die volke; die Woord van God in en vir die wêreld. Potchefstroom, Pro Rege-Pers Bpk., 1963.
- DU PLESSIS, H. Geskiedenis van die sendingwetenskap. Potchefstroom, 1970. (Diktaat vir studente).
- DU PLESSIS, H. Het die Christendom gefaal ? Potchefstroom, Vanderspoeldrukkery, 1960.
- DU PLESSIS, L.J. e.a. Uit een bloed. Potchefstroom, Pro Rege-Pers Bpk., 1961.
- DU PLESSIS, P.G.W. Eksistensiële denkwysen en psigologie. Bulletin van die S.A.V.C.W., nr. 31, 1972.
- DU TOIT, S. e.a. Die Koninkryk van God. Potchefstroom, Potchefstroom Herald (Edms.) Bpk., 1969.
- DUVENAGE, B. Die religieuse grondmotief van die konsepsies van Visser 't Hooft met betrekking tot die Wêreldraad van Kerke. Braamfontein, Boekhandel De Jong (Edms.) Bpk., 1971. (Proefskrif).
- DUVENAGE, S.C.W. Die gesag van die Heilige Skrif. Potchefstroom. 1967. (Inougurele rede).
- DUVENAGE, S.C.W. Kerk, volk en jeug, dl. 1; die verhouding van kerk tot volk. Zaandijk, Drukkerij J. Heijnis Tsz., 1962. (Proefskrif).
- EACC. Reports of situation conferences, Feb. - March, 1963. EACC. (Alle verdere besonderhede ontbreek).
- ELLIOTT, C. The development debate. London, SCM Press Ltd., 1971.
- ESTERHUYSE, W.P. Die Subjektiwiteitsmotief in die wysgerige denke vanaf Plato tot Hegel. Johannesburg, Rands Afrikaanse Universiteit, 1972. (Publikasiereeks van die RAU B4).

- FAIRWEATHER, A.M. red. Aquinas on nature and grace. Philadelphia, The Westminster Press, 1954.
- FLOOR, L. Die exodus-motief in die swart teologie. 1972. (Ongepubliseerd).
- FREYTAG, W. The Gospel and the religions. London, SCM Press, 1957. (IMC Pamphlet no. 5).
- FRIES, H. Evangelisation und Dialog. OR, Heft 1, 1977.
- GALLOWAY, A.D. The cosmic Christ. London, Nisbet and Co. Ltd., 1951.
- GARDAVSKY, V. Nog is God niet dood; Een Marxist over bijbel, christendom en atheïsme. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1970.
- GELDENHUYS, J.N. red. Die Bybel met verklarende aantekeninge, vol. 1-3. Kaapstad, Verenigde Protestantse Uitgewers (Edms.) Bpk., 1959.
- GHEORHIU, V. Het 25ste uur. 'S Gravenhage, N.V., Uitgeversmaatschappij Pax, (ongedateerd).
- GILL, D.M. From here to where?; technology, faith and the futureman. Report on an exploratory conference, Geneva, June 28 - July 4, 1970. Geneva, WCC, 1970.
- GOODALL, N. Missions under the cross. London, Edinburgh House Press, 1953.
- GOLTERMAN, W.F. Liturgiek. Haarlem, De Erfen F. Bohn N.V., 1951. (Theologia. Een Bibliotheek van Leerboeken onder red. van J. de Zwaan e.a. VII.)
- GROSCURTH, R. red. What unity implies; six essays after Uppsala. Geneva, WCC, 1969. (World Council studies, no. 7.)
- GROSHEIDE, F.W. Het heilig Evangelie volgens Mattheus. Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok N.V., 1954. (Commentaar op het Nieuwe Testament).
- GRUBER, P.H. red. Fetters of injustice; report of an ecumenical consultation on Ecumenical Assistance to Development Projects 26 - 31 January, 1970, Montreux, Switzerland. Geneva, WCC, 1970.
- HALL, C. Must Churches finance revolution ? RD, Nov. 1971.
- HALL, C. Which way the WCC ? RD, Dec. 1971.
- HALLENCREUTZ, C.F. New approaches to men of other faiths. Geneva, WCC, 1970.
- HAMIDULLAH, M. e.a. red. Introduction to Islam. Paris, Publications of Centre Culturel Islamique, 1957.
- HEIDEGGER, M. Existence and being. London, Vision Press Ltd., 1949.

- HEINZ, M. Christus - die Mitte; Bekenntnis zur Einheit. Rüslikon, Schweizerischen Diakonievereins, (Ongedateerd).
- HELLBERG, J.H. Community health and the church. Geneva, WCC, 1971.
- HELLER, Agnes. Marxistische Ethik, christliche Ethik und gesellschaftliche Revolution. IDZ, Jrg. 5, No. 1, 1972.
- HENGEL, M. Was Jesus a revolutionist ? Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- HEWSON, L.A. red. Cottesloe consultation. Johannesburg, 1961.
- HEYNS, J.A. Sterwende Christendom ? Kaapstad, Tafelberg-uitgewers, 1969.
- HIRSCHBERG, H.-H. Uppsala und die "Theologie der Revolution". OR, Jrg. 18, Heft 1, Jan. 1969.
- HOCKING, W.E. Living religions and a world faith. New York, The Macmillan Co., 1940.
- HOCKING, W.E. red. Rethinking missions, a laymen's inquiry after one hundred years. New York, Harper and Brothers Publishers, 1937.
- HOEKENDIJK, J.C. De kerk binnenste buiten; keuze uit zijn werk door L.A. Hoedemaker en P. Tijmes. Amsterdam, W. Ten Have N.V., 1964.
- HONIG, A.G. (Jr.) De kosmische betekenis van Christus in de oecumenische discussies van het laatste decennium, speciaal met betrekking tot de zending. Kampen, Kok, 1968.
- HOUGHTON, A.T. Evangelicals and the WCC. (Things we face together, no.3). London, World Dominion Press, 1962.
- ISR. The missionary obligation of the Church; Willingen, Germany, 1952. London, Edinburgh House Press, 1953.
- IRENAEUS. Proof of the apostolic preaching, translated and annotated by J.P. Smith. Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952.
- JENKINS, D. Commitment and openness. IRM, vol. LIX, 1970.
- JOHNSON, F.E. A vital encounter, Christianity and communism. New York, Abingdon Press, 1962.
- JOHNSTON, G. Should the Church still talk about salvation ? IRM, Vol. LXI, no. 241, 1972.
- JOINT Committee on Religious Liberty. Religious liberty; meaning and significance for our day. New York, Joint Committee on Religious Liberty of the Federal Council of the Churches of Christ in America and The Foreign Missions Conference of North America, 1944.

- KEMP, E.W. red. Man: Fallen and free. London, Hodder and Stoughton, 1969.
- KERK buiten de kerk; gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing. Utrecht, Uitgeverij Ambo N.V., 1969. (Terzake, 4.)
- KITAGAWA, D. Race relations and Christian mission. New York, Friendship Press, 1964.
- KOETSIER, C.H. „Ontwikkeling“, een uitdaging voor de theologie, I. GW, Jrg. 76, nrs. 41-45, 1970.
- KOTZE, D.J. Die kommunisme, dl. 1 : Die klassieke Marxisme. Kaapstad, Tafelberguitgewers, 1965.
- KRAEMER, H. The Christian message in a non-Christian world. London, James Clarke and Co. Ltd., 1956.
- KRAEMER, H. Communicatie. 'S-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1957.
- KRAEMER, H. Godsdien, godsdiensten en het Christelijk geloof. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V., 1958.
- KRAEMER, H. Waarom nu juist het Christendom ? Nijkerk, G.F. Callenbach N.V., 1960.
- KRUSCHE, G. Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution“. OR, Jrg. 17, 1968.
- KUITERT, H.M. Anders gezegd. Kampen, J.H. Kok N.V., 1970.
- KUITERT, H.M. Verstaat gij wat gij leest ? Kampen, J.H. Kok N.V., 1969.
- KULANDRAN, S. Non-Christian faiths and faith - our attitude towards them. Argief WRK, 1958. (Ongepubliseerd).
- KUYPER, A. De gemeene gratie, 1ste bd. Kampen, J.H. Kok N.V., 19313.
- KUYPER, A. Het werk van den Heiligen Geest. Kampen, J.H. Kok N.V. 1927².
- LATHAM, R.O. God for all men. London, Edinburgh House Press, 1964.
- LAWSON, J. The biblical theology of Saint Irenaeus. London, The Epworth Press, 1948.
- LEHMAN, P. The politics of God and the spinning top. Argief, WRK, 1958. (Ongepubliseerd).
- LEKKERKERKER, A.F.N. Herstructurering. K en T, Jrg. 22, no. 2, Apr. 1971.
- LOCHMAN, J.M. Neue Akzente ökumenischer Sozialethik in Anknüpfung an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. OR, Jrg. 17, 1968.

- LÖFFLER, P. red. Secular man and Christian mission. Geneva, WCC, 1968.
- LÜPSEN, F. red. Neu Delhi Dokumente. Witten, Luther-Verlag, 1962.
- MANS, P. Randbemerkingen eines römisch-katolischen Christen Programm. OR, Jrg. 20, Heft 4, 1971.
- MARCUSE, H. Essay on liberation. London, The Penguin Press, 1969.
- MERKL, P.H. Political continuity and change. New York, Harper and Row, 1967.
- METZ, J.B., e.a. Kerk tussen gisteren en morgen. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1971.
- MIGUEZ-BONINO, J. Theology and liberation. IRM, Vol. LXI, nr.241.
- MOLTMANN, J. Theology of hope. London, SCM Press Ltd., 1967.
- MILDENBERGER, M. Dialogfähige Theologie. OR, Heft 1, 1972.
- MONTGOMERY, J.W. The suicide of Christian theology. Minneapolis, Bethany Fellowship, 1970.
- MOORE, B. Towards a black theology. 1971. (Ongepubliseerd).
- MORRIS, L. The Revelation of St. John. London, The Tyndale Press, 1969.
- MOTLHABI, M. red. Essays on black theology. Johannesburg, University Christian Movement, 1972.
- MÜLLER-RÖMHELD, W. Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen : Ein Überblick. OR, Jrg. 20, Heft 1, Jan. 1971.
- MUMFORD, L. The condition of man. London, Martin Secker and Warburg Ltd., 1944.
- MURRAY, J. The Epistle to the Romans, vol. II. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965. (The new international commentary on the New Testament).
- MIJNHARDT, C.F. Afrikaanse Bybelkonkordansie. Pretoria, J.L. van Schaik Bpk., 1963.
- NEILL, S.C. Colonialism and Christian missions. London, Lutterworth Press, 1966.
- NEILL, S.C. The unfinished task. London, Edinburgh House Press, 1958³.
- NESTLE, E. en ALAND, K. red. Novum Testamentum Graece. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, (ongedateerd).

- NEWBIGIN, L. The missionary dimension of the ecumenical movement. ER, Vol. XIV, nr. 2.
- NEWBIGIN, L. The relevance of the Trinitarian doctrine for today's mission. London, Edinburgh House Press, 1963. (C.W.M.E. Study Pamphlets No. 2).
- NIEBUHR, R.R. Schleiermacher on Christ and religion. New York, Charles Scribner's Sons, 1964.
- NIELSEN, J.T. Adam and Christ in the theology of Irenaeus of Lyons; an examination of the function of the Adam-Christ typology in the Adversus Haereses of Irenaeus, against the background of the Gnosticism of his time. Assen, Van Gorcum and Co., N.V., 1968.
- NILES, D.T. The Christian claim for the finality of Christ. Geneva, WCC, 1966. (Ongepubliceerd).
- NISSIOTIS, N. The witness and the service of Eastern Orthodoxy to the one undivided Church. ER, Vol. XIV, nr. 2.
- NOTH, G. Jesus Christ, the Light of the world. ER, Vol. XIV, nr. 2.
- NTWASA, S. en MOORE, B. Rethinking the concept of God in black theology, 1971. (Ongepubliceerd).
- OOSTHUIZEN, G.C. Impressions of Uppsala. The Christian Minister, vol. IV, no. vii, 1968.
- OOSTERHOFF, B.J. e.a. Woord en kerk. Amsterdam, Uitgeverij Ton Bolland, 1969.
- ORCHARD, R.K. red. The Ghana assembly of the International Missionary Council. London, Edinburgh House Press, 1958.
- ORCHARD, R.K., red. Witness in six continents. London, Edinburgh House Press, 1964.
- PANIKKAR, R. Die vielen Götter und der eine Herr. Weilheim, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1963.
- PAULUS (POUS). Declaration on the relationship of the Church to Non-Christian religions. Geneva, WCC, 1966. (Ongepubliceerd).
- PELSER, P.J. Die algemene versoeningsleer soos weerspieël by die WRK. Potchefstroom, 1965. (Th. M.-verhandeling, ongepubliceerd).
- PHILIBERT, M. Christ's preaching - and ours. London, Edinburgh House Press, 1963. (C.W.M.E. Study Pamphlets no.1.)
- POLAK, F.L. De toekomst is verleden tijd: Cultuur-futuristische verkenningen. Zeist, Uitgave W. de Haan, N.V., 1958².
- POLMAN, A.D.R. De theologie van Augustinus; Het Woord Gods by Augustinus. Kampen, J.H. Kok N.V., 1955.

- PREMASAGAR, P.V. Crisis for salvation theology! IRM, Vol. LXI, no. 241, 1972.
- PROTESTANT/ORTHODOX/CATHOLIC consultation. Christians in dialogue with men of other faiths. IRM, Vol. LVI, 1967.
- PUCHINGER, G. Zending en ontwikkeling. Delft, W.D. Meinema N.V., 1972.
- RANDALL, P. red. Anatomy of apartheid. Johannesburg, Sprocas, 1970.
- RAHNER, K. The Christian of the future. London, Burns and Oates, 1967.
- RAHNER, K. Theological investigations, vol. II. London, Darton, Longmann & Todd, 1963.
- REES, J. Gedanken aus südafrikanischer Sicht zum Programm der Bekämpfung des Rassismus. OR, Jrg. 20, Heft 4, 1971.
- RENDTORFF, T. en TÖDT, H.E. Theologie der revolutie. Baarn, Het wereldvenster, 1968.
- RIDDERBOS, H. Kolossenzen; Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen, J.H. Kok N.V., 1960.
- RIDDERBOS, H. Paulus, ontwerp van zijn theologie. Kampen, J.H. Kok, 1971².
- RIDDERBOS, H. When the time had fully come. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957.
- RINZEMA, J. Was Jesus een revolutionair ? GW, Jrg. 27, nr.46, 1972.
- ROBINSON, J.A.T. Honest to God. London, SCM Press Ltd., 1963.
- ROBINSON, J.A.T. e.a. Niet radicaal genoeg? Amsterdam, W. ten Have, 1964.
- ROSENKRANZ, G. Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt. EMZ, Jrg. 20, Heft. 4.
- ROTHUIZEN, G. Th. Eleanor Rigby of de dood van God. Kampen, J.H. Kok N.V., 1967.
- ROTHUIZEN, G. Th. Wat is theologie ? Bonhoeffers laatste woord tot zijn studenten. Kampen, J.H. Kok, N.V., 1970.
- SODEPAX. Church, communication, development; a Sodepax report, Driebergen, Netherlands, March 1970. Geneva, Sodepax, (ongedateerd).

- SODEPAX. In search of a theology of development; papers from a consultation on theology and development, held by Sodepax in Cartigny, Switzerland, November, 1969. Geneva, Sodepax (ongedateerd).
- SODEPAX. The Montreal conference. The development challenge; a sequel to the Beirut Conference of April 21-27, 1968. Montreal, Canada, May 9-12, 1969. Geneva, Sodepax, (1969).
- SODEPAX. Partnership or privilege? An ecumenical reaction to the second development decade. Geneva, Sodepax, (1970).
- SODEPAX. Picking up the pieces. Geneva, Sodepax, 1971.
- SODEPAX. World development; the challenge to the churches, (official report on) the Conference on World Cooperation for Development, Beirut, Lebanon, April 21-27, 1968. Geneva, Sodepax, 1968.
- Anon. SALVATION in a socialist society. A report from the German Democratic Republic. IRM, Vol. LXI.
- SAMARTHA, S.J. red. Dialogue between men of living faiths: Papers presented at a consultation held at Ajaltoun, Lebanon, March 1970. Geneva, WCC, 1971.
- SAMARTHA, S.J. red. Living faiths and the ecumenical movement. Geneva, WCC, 1971.
- SAMARTHA, S.J. More than an encounter of commitments. IRM, Vol. LIX, 1970.
- SAMARTHA, S.J. The Word of God and the living faiths of men; plans for further study. Geneva, WCC, 1968. (Ongepubliceerd).
- SCHEUNER, U. Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der Ökumenischen Diskussion. OR, Jrg. 20, Heft 2, Apr. 1971.
- SCHLETH, E. Der profane Weltchrist. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1957.
- SCHREUDER, O. Gedaanteverandering van de kerk; wegen tot pastoraat. Nijmegen, Dekker & Van de Vegt N.V., 1969.
- SCHULZ, O. Solidarität mit der Welt? OR, Jrg. 18, Heft 1, Jan. 1969.
- SCHULZ, S. Hat Christus die Sklaven befreit? Evangelische Kommentare, Jrg. 5, No. 1, Jan. 1972.
- SHARPE, E.J. Not to destroy but to fulfil. Uppsala, Swedish Institute of missionary research, 1965.
- SHAULL, R. Uitdaging aan kerk en maatschappij. Baarn, Het wereldvenster, 1969.

- SIMON, H. Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit. OR, Jrg. 19, Heft 3, 1970.
- SITTLER, J. Called to unity. ER, Vol. 4, 1962, no.2.
- SKINNER, T. Words of revolution. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1971.
- SLOMP, J. Studie van en dialoog met andere godsdiensten en culturen II, GW, Jrg. 26, nr. 40.
- SMEENK, C. Christelijk-sociale beginselen. Kampen, J.H. Kok N.V., 1934.
- SÖLLE, DOROTHEE. Fantasie en gehoorzaamheid, vertaal deur M.M. Hengel-Baauw. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1970.
- SÖLLE, DOROTHEE. Plaatsbekleding. Amsterdam, Ten Have N.V., 1965.
- SÖLLE, DOROTHEE. Politieke theologie; discussie met Rudolf Bultmann, vert. deur R. van Hengel. Baarn, Bosch & Keuning N.V., 1972. (Oekumene).
- SÖLLE, DOROTHEE. De waarheid is concreet. Amsterdam, Ten Have N.V., 1967.
- SPOELSTRA, B. Boekbespreking van B.C. Milner, jnr.: Calvin's Doctrine of the Church. Vol. V, Studies in the History of Christian Thought, red. H.A. Oberman. Leiden, E.J. Brill, 1970, In die Skriflig, Jrg. 6, nr. 21, 1972.
- STOFBERG, J.A. Teologie en ontologie; 'n ondersoek na die betekenis van die wysbegeerte van Heidegger vir die teologie, met verwysing na die denke van H. Ott en A.E. Loen. Groningen. Proefskrif.
- STÖRIG, H.J. Geschiedenis van de filosofie 2. Utrecht, Prisma-boeken, 1967.
- STOTT, J.R.W. e.a. Christ the liberator. Downers Grove, Inter-varsity press, 1971.
- SUID-AFRIKAANSE werkgemeenskap vir sendingwetenskap. Sendingwetenskap vandag. Pretoria, N.G. Kerk-Boekhandel, 1968. (Lux Mundi, 1.)
- TAKENAKA, M. Called to service. ER, Vol. XIV, nr. 2, 1962.
- TAKENAKA, M. Salvation in the Japanese context. IRM, Vol. LXI, nr. 241, 1972.
- TASKER, R.V.G. John: An introduction and commentary. London, The Tyndale Press, 1970⁶.

- THE TEN principal Upanishads, translated by S.P. Swami and W.B. Yeats. London, Faber and Faber Ltd., 1937.
- TENNEY, M.C. John: The Gospel of belief. London, Marshall, Morgan and Scott, 1954² (The new London commentary).
- THEOLOGICAL reflections on the missionary task of the church. Bulletin, Vol. 7, no. 2.
- THEOLOGISCHES Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von G. Kittel. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1933-1971.
- THOMAS, M.M. Uppsala 1968 und die gegenwärtige theologische Lage. OR, Jrg. 18, Heft 3, Jul. 1969.
- TILLICH, P. Systematic theology, vol. 2. London, James Nisbett and Co. Ltd., 1957.
- TODRANK, G.H. The secular search for a new Christ. Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
- TÖDT, H.E. Theologie der Revolution. OR, Jrg. 17, 1968.
- TOYNBEE, A. Christianity among the religions of the world. New York, Charles Scribner's Sons, 1957.
- TOYNBEE, A. An historian's approach to religion. London, Oxford University Press, 1956.
- TROELTSCH, E. Gesammelte Schrifte II; zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- U KYAW THAN, red. Witnesses together. Rangoon, EACC, 1959.
- THE UPANISHADS, vol. III en IV, translated by Ganga'na'th Jha'. Madras, V.C. Seshacharri, 1923.
- THE UPANISHADS, vol. I, II, V, translated by S.S. Sastri. Madras, Seshacharri, 1923.
- VAN DEN HEUVEL, A.H. Erklärung zum Beschluss des Exekutiv-ausschusses des ÖRK in Sofia. OR, Jrg. 20, Heft 4, 1971.
- VAN DEN HEUVEL, A.H. Een nieuw zendingstijdperk ? Kampen, J.H. Kok N.V., 1972.
- VAN DEN HEUVEL, A.H. Open letter to a friend in South Africa. (Ongepubliceerd).
- VAN DEN HEUVEL, A.H. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba. OR, Jrg. 20, Heft 2, Apr. 1971.
- VAN DEN HEUVEL, A.H. Secularization as freedom and yoke. SE, Vol. 1, no. 1, 1965.

- VAN DEN HEUVEL, A.H. Two views. Geneva, WCC, 1971.
(Ongepubliseerd).
- VAN DEN HEUVEL, A.H. red. Unity of mankind: Speeches from the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala 1968. Geneva, WCC, 1969.
- VAN DER BENT, A.J. Der "Dialog" des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. IDZ, no. 1, 1971.
- VAN DER MERWE, D.C.S. Moderne sending en antieke denke. 1972.
(Ongepubliseerd).
- VAN DER MERWE, D.C.S. Sending en uitverkiesing. 1960.
(Ongepubliseerd).
- VAN DER MERWE, D.C.S. Verbond en sending. Potchefstroom, 1965.
(Proefskrif, ongepubliseerd).
- VAN DER WALT, L. Die reg van verset; 'n staatsfilosofiese studie. Bloemfontein. 1963. (M.A.-verhandeling, ongepubliseerd).
- VAN DER WALT, S.J. Die Godsopenbaring in die teologie van Karl Barth. Stellenbosch, Die Christen-Studentevereniging van S.A., 1941.
- VAN DER WALT, S.P. Die Christen se antwoord op die Kommunistiese aanslag. Pretoria, Volkskongres oor Kommunisme, (Ongedateerd).
- VAN DER WALT, T. Die koninkryk van God - naby ! Kampen, J.H. Kok N.V., 1962. (Proefskrif).
- VAN DOOREN, W. Dialog zwischen den Mächten? IDZ, Jrg. 5, No. 1, 1972.
- VAN ITTERZON, G.P. e.a. Getuigenis. Utrecht, 1971.
- VAN LIN, J. Een teologie der Godsdiensten. (Ongepubliseerde doktrale skripsie in die biblioteek van die WRK).
- VAN PRINSTERER, G.Groen. Ongeloof en revolusie, Verwerk deur P.A. Diepenhorst. Kampen, J.H. Kok N.V., 1922.
- VAN RIESSEN, I.H. Filosofie en techniek. Kampen, J.H. Kok N.V., 1949.
- VAN TIL, C. Barth's Christology. Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962.
- VAN TIL, C. Is God dead ? Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1966.
- VELEMA, J.H. en VELEMA, W.H. Nieuwe wegen, oude sporen. Apeldoorn, Uitgeverij Semper Agendo N.V., 1968.

- VELENA, W.H. Herleving van de natuurlijke ethiek tegen de achtergrond van de secularisatie, rede uitgesproken bij de overdracht van het rectoraat aan die Theologische Hogeschool van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland te Apeldoorn op 17 September, 1969. Kampen, J.H. Kok N.V., (ongedateerd).
- VERHOEVEN, C. Tegen het geweld. Utrecht, Uitgeverij Ambo N.V., 1967. (Ambopaperbacks).
- VERKUYL, J. De boodschap der bevrijding in deze tijd. Kampen, J.H. Kok N.V., 1970.
- VERKUYL, J. Breek de muren af ! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1969.
- VERKUYL, J. Onderweg naar een wereldgemeenschap. Kampen, J.H. Kok N.V., 1971.
- VERKUYL, J. en NORDHOLT, H.G.S. Verantwoorde revolutie. Kampen, J.H. Kok N.V., 1968.
- VICEDOM, G. Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi. Bad Salzfluhen, MBK-Verlag, 1963. (Christus und die Welt, No. 18).
- VICEDOM, G. The mission of God: An introduction to a theology of mission, transl. by G.A. Thiele and D. Hilgendorf. Saint Louis, Concordia Publishing House, 1957 (Vertaling 1965).
- VICEDOM, G.F. Missionierende Gemeinde. Berlin, Lutherische Verlagshaus, 1963.
- VICEDOM, G.F. Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit. München, Chr. Kaiser Verlag, 1956.
- VISCHER, L. Proclamation and dialogue. Geneva, WCC, 1966. (Ongepubliceerd).
- VISSER 't HOOFT, W.A. The renewal of the Church. London, SCM Press Ltd., 1955.
- VISSER 't HOOFT, W.A. The calling of the WCC. ER, Vol. XIV, nr. 2.
- VISSER 't HOOFT, W.A. Die Wiederentdeckung des Christozentrischen Universalismus in der Ökumenischen Bewegung. OR, Jrg. 12, Heft 2/3, 1963.
- VLOEMANS, A. Cultuurgeschiedenis van Europa. Den Haag, H.P. Leopolds Uitgeversmij N.V., 1954.
- VLIJM, J.M. Het religie-begrip van Karl Barth. S'Gravenhage, Uitgeverij Keulen N.V., 1956. (Proefskrif).
- VOLKEN, P.L. Der theologische Impuls von Uppsala. OR, Jrg. 18, Heft 1, Jan. 1969.

VON BISMARCK, K. e.a. The laity: The Church in the world.
ER, Vol. XIV, nr. 2.

WAGK. God reconciles and makes free; Bible study guide for the Churches. Geneva, WARC, 1970.

WAGK. God reconciles and makes free; Reports from Nairobi. Geneva, WARC, 1970.

WRK. Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung, zusammengestellt für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Neu Delhi Indien, 18. November - 6. Dezember 1961. Geneve, ORK, 1961.

WRK. Behold I make all things new. Geneva, WCC, 1964.

WRK. The church for others; two reports on the missionary structure of the congregation. Geneva, WCC, 1968.

WRK. Development education. Geneva, WCC, 1969.

WRK. Drafts for sections, Uppsala 68. Geneva, WCC, 1968.

WRK. An ecumenical programme to combat racism. (Document no. 71.). Geneva, WCC, 1969. (Ongepubliseerd).

WRK. Ecumenical statements on race relations: Development of ecumenical thought on race relations 1937-1964. Geneva, WCC, 1965.

WRK. Evanston speaks; reports from the second assembly of the WCC, August 15-31, 1954. Geneva, WCC, 1954.

WRK. Evanston to New Delhi. Report of the Central Committee to the Third Assembly of the WCC. Geneva, WCC, 1961.

WRK. The healing church: The Tübingen consultation, 1964. Geneva, WCC, 1965. (World Council studies no. 3).

WRK. Message of the assembly to the Churches. ER, Vol. XIV, nr. 2.

WRK. The New Delhi report. London, SCM Press, 1962.

WRK. New Delhi to Uppsala, 1961-1968; report of the Central Committee to the Fourth Assembly of the WCC. Geneva, WCC, 1968.

WRK. Salvation today and contemporary experience, a collection of texts for critical study and reflection, revised draft edition, 1971. Geneva, WCC, (Ongepubliseerd).

WRK. Seeing education whole. Geneva, WCC, 1971.

WRK. Sequence of correspondence on a consultation between the South African Member Churches and the WCC regarding the WCC PCR. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).

- WRK. The Uppsala report 1968. Geneva, WCC, 1968.
- WRK. Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi. Geneve, ORK, 1957.
- WRK. World conference on Church and society. Christians in the technical and social revolutions of our time. Geneva, WCC, 1967.
- WRK. AWSE. Statement and resolutions on racism by the Anglican Consultative Council, meeting at Limuru, Kenya, on February 23 - March 5, 1971. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).
- WRK. CWME. Salvation today. A selection of comments. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).
- WRK. CENTRAL COMMITTEE. Minutes 1968. Geneva, WCC, 1968.
- WRK. CENTRAL COMMITTEE. Minutes and reports of the twenty-second meeting, Uppsala, Sweden, 18th and 20th July, 1968. Geneva, WCC, (1968).
- WRK. CENTRAL COMMITTEE. Minutes and reports of the twenty-third meeting. Geneva, WCC, 1969.
- WRK. CENTRAL COMMITTEE. Minutes and reports of the twenty-fourth meeting, Addis Ababa, Ethiopia, January 10th-21st, 1971. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. CENTRAL COMMITTEE. Report of the Structure Committee to the Central Committee, Addis Ababa, January, 1971. Geneva, WCC, 1970.
- WRK. Conference of European Churches. "Servants of God, servants of men"; preparatory document for the Nyborg VI assembly, 26th April - 3rd May, 1971. Geneva, WCC, (1970).
- WRK. DWME. Becoming operational in a world of cities. A strategy for urban industrial mission. Geneva, WCC, 1968.
- WRK. Faith and Order Commission. Faith and Order Studies, 1964-1967, reprinted from Faith and Order Paper no. 50: New directions in faith and order. Geneva, WCC, 1968.
- WRK. PBR. Aboriginal issues; racism in Australia. Geneva, WCC, 1971.
- WRK, PBR. Cabora Bassa and the struggle for Southern Africa. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. PBR. Church reactions to the WCC Executive Committee Decision in Sept. 1970 to support organisations combating racism. Geneva, WCC, 1970. (Ongepubliseerd).

- WRK. PBR. Cunene Dam Scheme and the struggle for the liberation of Southern Africa. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. PBR. Declaration of Barbados. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).
- WRK. PBR. Dokument no. 10. (Ongepubliseerd).
- WRK. PBR. A first answer to comments received after the decision by the WCC Executive Committee to support organizations combating racism. Geneva, WCC, 1971. (Ongepubliseerd).
- WRK. PBR. Investments in Southern Africa. Geneva, WCC, 1972. (Ongepubliseerd).
- WRK. PBR. More facts and figures. Aboriginal issues; racism in Australia. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. PBR. Namibia. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. PBR. A profile of Frelimo. Geneva, WCC, 1970.
- WRK. PBR. Profile of PAIGC (Partido Africano de Independencia da Guinee e Cabo Verde). Geneva, WCC, 1970.
- WRK. PBR. Profile of the African National Congress of South Africa. Geneva, WCC, 1971.
- WRK. PBR. Recommendations by the International Advisory Committee for the PBR to the WCC Executive Committee regarding the special fund. Geneva, WCC, 1970. (Ongepubliseerd).
- WAND, J.W.C. Anglicanism in history and today. London, Weidenfeld and Nicholson, 1963².
- WEBER, H.-R. red. Experiments with man; report of an ecumenical consultation. Geneva, WCC, 1969.
- WEBER, H.-R. Uses and abuses of the Bible for and against racism. Outline of a paper. Geneva, WCC, 1972. (Ongepubliseerd).
- WEILAND, J.S. Het einde van de religie: Verder op het spoor van Bonhoeffer. Baarn, Het wereldvenster, 1970.
- WEILAND, J.S. Oriëntatie: nieuwe wegen in de theologie. Baarn, Het Wereldvenster, 1968⁴.
- WENDLAND, H.-D. Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1968².
- WENTZ, F.K. Set free for others. New York, Friendship Press, 1969.
- WESTERMANN, W.C. Salvation and healing in the community: The Old Testament understanding. IRM, Vol. LXI, No. 241, 1972.

- WIERSINGA, H. Verzoening als verandering, een gegeven voor menselijk handelen. Baarn, Bosch en Keuning N.V., 1979.
- WIESER, T. Planning for mission; working papers on the new quest for missionary communities. New York, The U.S. Conference for the World Council of Churches, 1966.
- WIESER, T. Resensie van Verkuyyl se boek: The message of liberation in our age. IRM, Vol. LXI, no.241, 1977.
- WIND, A. Dialoog in de praktijk. GW, Jrg. 27, nr. 40.
- WIND, A. Dialoog in de praktijk. GW, Jrg. 27, nr. 43.
- WIND, A. De dialoog met gelovigen uit andere religies I. GW, Jrg. 27, nr. 35.
- WIND, A. De dialoog met gelovigen uit andere religies II. GW, Jrg. 27, nr. 36.
- WIND, A. Van Tambaram (1938) tot Kandy (1967) II. GW, Jrg. 27, nr. 38.
- WINTER, C.O. Risse in der Granitwand. OR, Jrg. 20, Heft 4, 1971.
- WOLF, H.-H. Kirche und Menschheit - korrespondierende Wirklichkeiten? OR, Jrg. 18, Heft 4, Okt. 1969.
- THE WORD of God and the living faiths of men. Bulletin, Vol. 2, no.2, Okt. 1956.

LYS VAN AFKORTINGS.

AACC	- All Africa Christian Conference.
AWSE	- Afdeling vir wêreldsending en ewangelisering van die WRK.
CE	- Christelike Encyclopedie.
CWME	- Commission for world mission and evangelism of the WCC.
DK	- Die Kerkblad van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika.
EACC	- East Asia Christian Conference.
EMZ	- Evangelisch Missions Zeitschrift.
ER	- Ecumenical Review.
GW	- Gereformeerde Weekblad.
IDZ	- International Dialog Zeitschrift.
IMC	- International Missionary Council.
IRM	- International Review of Mission.
ISK	- Internasionale Sendingkonferensie.
ISR	- Internasionale Sendingraad.
KD	- Kirchliche Dogmatik (Karl Barth).
K. en T.	- Kerk en Theologie.
K. und D.	- Kerugma und Dogma.
N.G.B.	- Nederlandse Geloofsbelijdenis.
OR	- Ökumenische Rundschau.
ÖRK	- Ökumenische Rat der Kirchen.
PBR	- Program vir bestryding van rassisme van die WRK.
RD	- Readers Digest.
S.A.V.C.W.	- Suid-Afrikaanse Vereniging vir Christelike Wetenskap.
SE	- Study Encounter.
SK	- Sentrale Komitee van die WRK.
SODEPAX	- Society for development and peace.
SPROCAS	- Study project on Christianity in apartheid society.
WAGK	- Wêreld-alliansie van Gereformeerde Kerke.

- | | |
|------|--|
| WARC | - World Alliance of Reformed Churches. |
| WCC | - World Council of Churches. |
| WRK | - Wêreldraad van Kerke. |

Errata.

1. P.362: Die volgende voetnote ontbreek:
 - 2 Land, P. What is development ? in In the search of a theology of development, a Sodepax report, Imprimerie La Concorde, Lausanne, 1969, p.185.
 - 3 Ibid.
 - 4 Ibid.
 - 5 Koetsier, "Ontwikkeling" ... I, p.286-287.
- 2 P.406: Voeg kennis in na teologiese in die laaste reël voor die voetnote.
- 3 P.486: Tweede reël: AACC - All Africa Christian Conference moet wees AACC - All Africa Council of Churches.