Die paradigmas van 'Kerk en wêreld 2000'

J Buitendag
Suid-Afrikaanse Uitsaaikorporasie

Abstract
The paradigms of *Kerk en wêreld 2000*

This important publication of the Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika deals with the relationship between the Nederduitsch Hervormde Kerk and its society within the next decade. It gives an expanded view of the address of the church's *kerygma*. The author of this article tries to identify a specific paradigm of the relation between church and society within which this matter neither corresponds to that of Luther nor to that of Calvin, although traces of both are being recognised. The author sees the reason for this in the fact that the Nederduitsch Hervormde Kerk, according to this publication, is willing to take the *situation* in which he works and lives seriously into consideration. The following paradigm shift can thus be noted: the more the church gets worried about the present situa-tion, the less he is Lutheran and the more he is Calvinis-tic.

1. INLEIDING

Die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika het die publikasie *Kerk en wêreld 2000* in 1986 as 'n besprekingsdokument voor hom gehad. Die publikasie het gevolg na vyf jaar se navorsing deur nagenoeg 'n twintigtal predikante en ander lidmate van die Kerk. Dit handel oor daardie sake, wat die Kerk meen, tot by hierdie eeuwisseling vir hom van groot belang sou wees, spesifiek die sosio-ekonomiese situasie in ons land. Hierdie publikasie is toe as 'n strategiese dokument vir die Kerk aanvaar en wel in dié sin dat dit 'n riglyn vir die kerklike liggame in die volgende dekades moet wees. Dit spreek dus vanself dat

* Lesing gehou voor die *Hervormde Teologiese Vereniging* op 7 Julie 1989 te Pretoria.

groot gewig aan hierdie publikasie toegeken is en dit is ook daarom goed dat die *Hervormde Teologiese Vereniging* dit onder die loep neem. Hierdie is dus 'n handige dokument om agter te kom hoe die Hervormde Kerk oor homself en die wêrld dink, of minstens *wil* dink.

Dit is 'n saak van onmoontlikheid om hierdie publikasie neutraal of dan objektief te beoordeel. Wie het nou al van 'n sonvlek buite die son gehoor? Hiervoor is die publikasie net eenvoudig te aktueel en te kontekstueel. Dit spreek in en uit die konkrete situasie van Suid-Afrika. As predikant van die kerk, as Hervormer en as Suid-Afrikaner is 'n onbevange lees hiervan dus werklik uitgesluit.

In my taak om die paradigmas van *Kerk en wêreld 2000* te probeer definieer, doen ek dit in die gees van die *A-ha!-soeke* van C A van Peursen en van H Ott. Die filosoof en teoloog wat met hulle nalees van en nadenke oor 'n sekere saak, 'n bepaalde paradigma of paradigmas in die daarstelling begin vermoed en met hulle herlees daarvan, dit stelselmatig - en nie sonder genoegdoening nie! - blootlê.

Wat verstaan ons onder 'n *paradigma*? Thomas Kuhn het in 1962 sy epogmakende boek, *The structure of scientific revolutions*, die lig laat sien. In kort kom dit daarop neer dat die wetenskap nie bloot rasioneel en objektief is nie, maar altyd aan bepaalde teoretiese uitgangspunte geken word. * Wetenskapsbeoefening vind plaas wanneer sodanige uitgangspunte binne 'n bepaalde groep aangewend word en dus nie meer bevraagteken word nie, minstens nie deur dié bepaalde groep self nie. Die bereiking van hierdie punt noem Kuhn dan 'n *paradigma*. Dit is dus 'n bepaalde model vir gewone wetenskapsbeoefening. Wetend-onwetend is die wetenskaplike dan tot sodanige model verbind. Mens kan dit met die invul van 'n blokkiesraaisel vergelyk: soos mens by die invul van die blokkiesraaisel gebonde aan 'n bepaalde raamwerk of matriks is (soveel blokkies), so definieer 'n paradigma as 't ware die probleemveld van die wetenskaplike. 'n Goeie paradigma bied (soos 'n blokkiesraaisel) die leidrade vir moontlike oplossings. Soos die blokkiesraaisel die antwoord beperk (4 af of 3 dwars), beperk die paradigma ook die moontlike oplossings. Daarom is 'n paradigma nie net 'n raamwerk van waaruit gedink word nie, maar ook *waarin*. Dit bepaal dus ook die grense van moontlike antwoorde. Aan die hand hiervan word probleme dan op 'n sekere wyse gehanteer en oplossings aangebied. Alhoewel Kuhn in latere publikasies 'n meer gematigde standpunt inneem, is die keuse van 'n paradigma wat hom betref, 'n *geloofskeuse*. Die paradigma bepaal dus hoe die wetenskaplike sy werklikheid *sien*. Belangrik om by te voeg is dat hierdie

---

Teoretiese beginpunte is byvoorbeeld die astronomiese teorie van Ptolemaios, die Aristoteliese bewegingsleer, die geologiese teorie van Lyell, Franklin se elektrisiteitsteorie, Newton se teorie oor die optika, Stahl se flogistonteorie en Darwin se ewolusieteorie.

uitgangspunt hoegenaamd nie altyd uitgespel hoef te word nie. Meestal funksioneer dit ook as 'n *versweë uitgangspunt* - juis omdat dit nie binne die bepaalde groep bevraagteken word nie.

Ek sien in *Kerk en wêreld 2000* dan ook duidelik die neerslag van die Kerk se worsteling om sy verhouding tot die wêreld te bepaal. Vandaar dan ook die titel. Hierdie verhouding is vir die Kerk kennelik ook geen absolute aangeleentheid nie, maar *tyd en plek* gebonde en daarom word die syfer *2000* in die titel bygevoeg wat aldus die inleiding van die publikasie, nie op die tydperk ná die eeuwisseling dui nie, maar op die dekade of wat daarvóór. Dit gaan dus om die verhouding soos ons dit tans het en in die volgende dekade gaan hê.

Hierdie verhouding van die kerk tot die wêreld is egter terselfdertyd ook die fundamentele vraag in die teologie en in die filosofie, naamlik na die verhouding tussen subjek en objek. In der waarheid is dit die eeu-oue vraag na die verbinding van gees en stof.

Die twee randstene in enige moontlike oplossing wat altyd vermy moet word, is dan eneryds 'n strakke dogmatisme waar die geabstraheerde voorwerp die eintlike werklikheid vorm en andersyds 'n vrye idealisme waar die subjek, die geabstraheerde ek, konstitutief is. Net so min as wat 'n ding *an sich* bestaan, bestaan daar immers 'n subjek *an sich*.

Maar dit weet die Kerk. En daarom vra hy na hierdie verhouding en dit boonop binne 'n bepaalde konteks. Die inhoudsopgawe van *Kerk en wêreld 2000* wys ons juis op die presipitate van sodanige abstrakte tweeslagtigheid van gees en natuur: kerk en volk, kerk en owerheid, kerk en maatskappy, kerk en ekonomie, of dan - kerk en toekoms. Die een is altyd saam met die ander te verstaan.

In my soeke na die basiese uitgangspunt, of dan die paradigma onderliggend aan hierdie verhouding, laat ek my lei deur twee uiteenlopende standpunte wat allerweë as die basiese modelle in die Protestantse teologie beskou word, naamlik dié van *Luther* en dié van *Calvyn*. Belangrik van hierdie keuse is dat mens hier met twee modelle te make het wat grondliggend aan die Hervormde teologie is en dus met wisselende aksente deur Hervormers nagevolg word. Albei bogenoemde uiterstes word deur Luther sowel as deur Calvyn vermy, deurdat albei prinsipieel *dialekties* dink. Ons het dus hier met *twee aanvaarbare moontlikhede* - alhoewel teenoorstaande - tussen 'n monisme en 'n dualisme te make. Nie een raak dus die randstene wat ons so pas afgewys het nie. Tog sou mens kon sê dat Luther met sy moontlikheid van 'n kwiëtisme na 'n dualisme neig en Calvyn met sy totaliteitsdenke na 'n monisme neig.

My taak is nou om na te gaan of ons enigsins met stelligheid kan sê watter een van hierdie twee paradigmas as die uitgangspunt van genoemde publikasie geld. En

indien geeneen suiwer figureer nie, is die vraag natuurlik watter paradigma dan die boekie se grondveronderstelling vorm. Die feit dat die publikasie hierdie verhouding binne 'n bepaalde situasie wil hanteer, laat mens uit die staanspoor vermoed dat hierdie grondveronderstelling ook dalk deels deur die tyd en omstandighede bepaal word en dus nie absoluut is nie. Dit sou minstens beteken dat nòg die model van Luther nòg die model van Calvyn suiwer sou figureer.

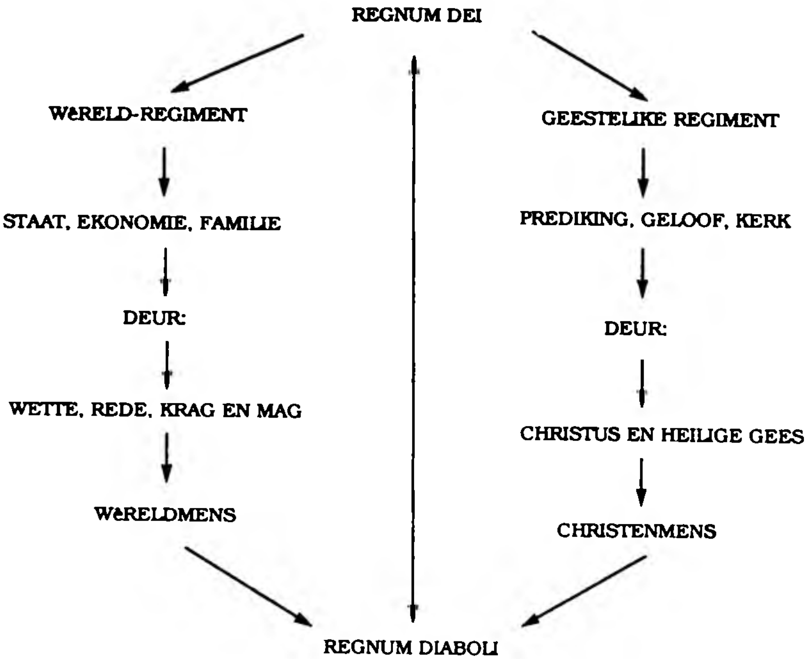
Die volgende struktuur word nou gevolg: vervolgens sal daar vlugtig na die modelle van Luther en Calvyn respektiewelik gekyk word, daarna sal die breë opset van *Kerk en wêreld 2000* onder die loep geneem word aan die hand van die twee stan-daard-paradigmas en laastens word sekere afleidings gemaak nadat 'n bepaalde posisie tussen die Lutheraanse en die Calvinistiese pole bepaal is.

2. TWEE BASIESE MODELLE

2.1 Luther

In die eerste plek kan ons stel dat Luther 'n duidelike besef van die realiteit van politieke mag gehad het. Dit is moontlik gemaak omdat hy 'n baie duidelike plek aan gesonde verstand gegee het. Naas die *ius Dei* is daar ook die *ius civilis* as synde die twee regimente waardeur God die wêreld regeer. Eersgenoemde is die kerk en hier regeer God met sy regterhand. Laasgenoemde is die staat en hier regeer Hy met sy linkerhand. Dit doen Hy aan die hand van bepaalde skeppingsordeninge: regering, skool, gesin, reg. Dis nou die taak van die *rede* om hierdie ordeninge te herken en te koester. Hierdeur het Luther kennelik die politiek gesekulariseer. Op 'n pragmatiese en bevrydende wyse is die politiek gehanteer in terme van gedurig veranderende lewenseise.

Teenoor 'n skeiding of vermenging van die twee ryke het Luther beklemtoon dat ook die staat met sy wetgewende en regterlike gesag nie eers deur sy onderskikking aan die gesag van die kerk nie, maar regstreeks 'n verordening van God is, waardeur Hy die wêreld tot op die laaste dag wil onderhou. Ook die mens wat in die wêreldlike lewe werksaam is, staan in die diens van God die Skepper en Verlosser. Sodoende is diens binne die ryk van die wêreld as 'n 'wêreldlike ding' reeds *Gods*diens. Luther wil dus nòg 'n staatskerk, nòg 'n kerkstaat hê.



Ons het dus met 'n *dubbele* Twee Ryke leer te make. Binne die vertikale onderskeid van die *regnum diaboli* en die *regnum Dei*, tref ons die horisontale onderskeid van die ryk van die wêreld en die ryk van Christus aan. Albei laasgenoemde ryke is immers in diens van God se stryd teen Satan.

Tweedens is dit nou duidelik dat hy nie vrye teuels aan die staat of die rede gegee het nie. Sy leer van die Twee Ryke beperk die mag van sowel die staat as van die kerk ingrypend. Die *civitas Dei* staan in voortdurende spanning met die *civitas diaboli*. Dit is die stryd tussen Jerusalem en Babilon, Abel en Kain. En alhoewel die oorwinning nie vir hierdie bedeling beskore is nie, moet albei regimente hulle gedurig daarvoor beywer.

Hier is geen sprake van 'n dualisme nie. Die diastase word Christologies en eskatologies opgelos. Dit is één mens en één wêreld waarin en waaroor die stryd gevoer word. Dit gaan om één stryd en één God en één vyand en één oorwinning.

Derdens het Luther se realsime 'n utopisme voorkom. Die mens is immers die *simul iustus et peccator*. Sy pragmatiese ingesteldheid het hom nie toegelaat om 'n gerealiseerde eskatologie te probeer bereik of selfs net te verkondig nie. Dit het

hom nie alleen met die anabaptiste en geesdrywers in spanning gebring nie, maar ook met die boere-rewolusionêre van sy dag.

Vierdens deurdring die algehele vryheid van die individu in Christus sy totale denke. In sy boekie van November 1520, *Die vryheid van 'n Christen*, maak hy ook die volgende paradoksale stelling: 'n 'Christen is die vrye heer van almal, aan niemand onderdanig nie; 'n Christen is die volkome dienswillige dienaar van almal, aan 'n ieder onderdanig' (Luther 1983:20).

Die kerklike kollektivisme is vervang met die algemene priesterskap van die gelowige wat 'n bepaalde roeping het. Dit is die vryheid in Christus. Geïnspireer deur die Gees van God, ken ons die wil van God en ontvang ons die krag om te doen wat reg en goed is. Ons het nie die Wet nodig om ons te sê wat reg is of die dreigement van straf om ons aan te moedig nie. Die Wet is in ons harte geskryf, en ons word deur die liefde gedring om dit te gehoorsaam. Ons het aldus Luther, geen 'derde gebruik van die Wet' nodig nie. Christus is in ons hart. Sodoende word die geleentheid tot *mondigheid* hierdeur geskep, 'n geleentheid om ten volle mens te wees en te deel in die uitdagings van die lewe.

Kritiek teen hierdie leer sou kon wees dat ons hier met 'n al te *pessimistiese* ontwerp te make het. Die stryd is immers die basiese hiervan. Die ryk van die Bose word as noodwendig beskou. Die oorwinning hieroor is altyd uitstaande en word dalk eerder apokalipties as Christologies uitgelê. Dan is die egte Lutheraan ook baie passief. Hy is eerder die instrument en selfs die slagoffer in hierdie stryd. Thielicke (1969:565) wys daarop dat, indien die Lutheraan ooit weerstand sou bied soos in die geval in Beiere onder leiding van biskop Hans Meiser, sy styl hoogstens defensief van aard is en nooit offensief soos die van die Calvinis nie. Dit voer tot 'n bepaalde kwiëtisme. Etiek is by Luther net 'n konkrete doen en die meta-faset daarvan ontbreek. Dit verlam die 'wêreld-veranderende hoop' (Moltmann 1984: 136).

2.2 Calvyn

Wanneer mens na 'n oorkoepelende idee in die gedagtegang van Calvyn vra, kan dit maar net wees : *soli Deo gloria!* Nie alleen verstaan hy dit as die taak van die teologie nie, maar trouens van die hele lewe. Calvyn kom hierby uit omdat die Bybel, die *sola/tota Scriptura*, as grensbegrip of uitgangspunt in sy teologie aanwesig is. Alles in Calvyn se teologie, juis en veral ook die paradokse daarin, is eventueel te herlei na sy nougesette getrouheid aan die Skrif alleen. Francois Wendel (1963: 358) sê dan ook dat Calvyn geen geslote sisteem rondom 'n spesifieke idee het nie, maar dat 'n aantal Bybelse temas daarin domineer. Hierdie temas word soos krale ingeryg in die tou van die Skrif. Dit is nou nodig om enkele van hierdie dominante

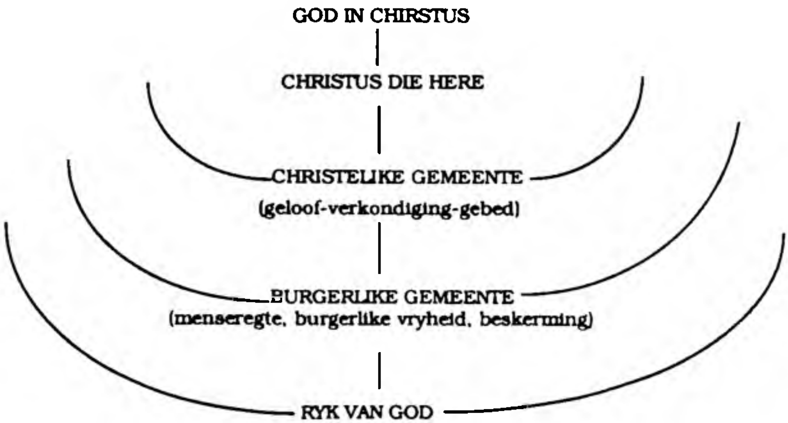
temas vlugtig ter sprake te maak.

Eerstens het Calvyn die Bybel so verstaan dat dit 'n *klinkklare woord* oor die totale lewe gespreek het. Die Skrif bevat die direkte Wet van God wat daar is om te lei en te rig. Die mens is dus slegs vry wanneer hy gehoorsame dienaar van God is. Calvyn ken drie gebruike van die Wet, naamlik die *usus elenchticus* wat veroordeel, die *usus politicus*, dit is die wetlike sosiale strukture van die staat en laastens is daar die *usus didacticus*, die vermanende of rigtinggewende gebruik van die Wet. Laasgenoemde, die derde gebruik, is ook vir hom die belangrikste omdat die Wet die beste instrument is om daagliks dieper insig in God se wil te verkry. Deur volgehoue bepeinsing van die Wet word ons tot gehoorsaamheid gelei.

Die kerk en die staat het die opdrag om hierdie Wet van God uit te voer en hule staan tot mekaar soos die twee tafels van die Wet. Hoofstuk XX van Boek IV van sy *Institusie*, wat oor hierdie verhouding handel, laat dus 'n sterk dialektiek na vore kom: slegs 'n onderskeiding bestaan, geen skeiding nie. Belangrik van hierdie verhouding is dat dit die *lewe* moet dien. Calvyn sien hierdie simbiotiese verhouding byvoorbeeld in Jesaja 49:23 raak. Die punt is nou dat hier nie sprake van twee geïsoleerde groothede, of van 'n dualisme, is nie. Dit gaan om die eer van God en alleen binne sy Bybelse grense is die owerheid 'n dienares, 'n diaken van God ten goede.

Tweedens speel Calvyn se uitverkiesingsleer 'n belangrike rol in hierdie verhouding. Die *uitverkore volksindroom* is ongelukkig een van die neweprodukte hiervan (vgl Kuyper se kritiek op Calvyn hieroor; Botha 1973:17-26). Dit het dan die resultaat dat die subjek (= die kerk) alle wysheid en insig het om die heil as 't ware soos deur 'n tregter, aan 'n honger wêreld in te gee. So word die gesag van die staat nie net gerelativeer nie, maar ook voorgeskryf. God is die Een wat finale seggenskap het. Daarom het Calvyn destyds ook spoedig 'n reeks geloofsartikels aan die stadsvaders in Genève voorgelê wat as grondslag vir 'n nuwe era sou dien. Burgerskap van Genève is ook hierdeur bepaal. Geleidelik het hy Genève dus in 'n gereformeerde stad omskep. Of soos Wendel (1963:85) in sy boek oor Calvyn dit stel: 'Everything had to contribute to making a saintly city of Geneva.' En so het daar weldra 'n *ekklesiokrasie* ontstaan en wat ons as 'n *corpus Christianum* kan beskryf. Dit gaan dus nie om 'n staatskerk nie, maar om 'n kerkstaat. Soos groter wordende konsentriese sirkels moet die geloof in Christus ook verby die kerk reik; ja, ook verby die burgerlike gemeente, die wêreld, tot by die ryk van God.

ISSN 0259 0422 = *HTS 46/4 (1990)*



Hiermee saam kan ons sy siening van die verbond sien wat verwag het dat die mense, mense van God moes wees, gehoorsaam aan Hom, met die plig om sy beloftes in die samelewing te vervul. Politiek is dus 'n Goddelike saak.

Derdens het Calvyn absolute gehoorsaamheid aan God en relatiewe gehoorsaamheid aan die owerheid vereis. Die grens van die gehoorsaamheid aan die burgerlike owerheid is dat ons God meer gehoorsaam moet wees as die burgerlike owerheid. Omdat owerhede hulle gesag van God ontvang, het hulle 'n verantwoordelikheid teenoor die volk. Daarom ken Calvyn ook die reg tot weerstand. Tog gee ongehoorsaamheid van die owerheid aan die Wet van God, die onderdaan nie die reg om die wet in eie hande te neem nie. God kan mens selfs straf deur onregverdige owerhede.

Ter evaluasie kan gesê word dat die Calvinisme oor 'n ongekende aantrekkingskrag beskik. Dit bied resepagtige antwoorde en het geen huiwering om te sê, *so spreek die Here!* nie. Tog lê dié model se swakheid juis in sy aantrekkingskrag. Die Calvinis ken nie ware beskeidenheid nie. Op 'n byna rigoristiese wyse kan 'n saak voorgestaan word. Maar die gevaar lê nog dieper. Hoe word altyd geweet wat die wil van God is? Dit is 'n realistiese gevaar dat eie menings, politieke ambisies en ideologieë dikwels onder die vaandel van God, as die openbaring voorgehou word. Die teologie van Calvyn leen hom dus ten ene male dat dit tot 'n geslote sisteem omvorm en selfs vervorm kan word. Teoloë maak vandag allerweë onderskeid tussen die teologie van Calvyn aan die een kant en Calvinisme aan die ander kant (Pont 1988:418-419; Engelbrecht 1988:597). Indien hierdie onderskeid nie gemaak

word nie en die konsekwensie getrek word en godsdiens en politiek, kerk en staat, sodoende geassimileer word, klop nasionale ambisie en groepsegoïsme dan aan die deur. Dit is insiggewend om te weet dat die Swart Teologie byvoorbeeld sterk Calvinisties georiënteerd is. Daar bestaan min twyfel by Swart teoloë oor wat God in die huidige politieke situasie te sê het. McNeill (1966:424) het in sy boek oor Calvyn en die Calvinisme in hierdie verband selfs na Suid-Afrika se interpretasie van Calvyn verwys.

Laastens net nog die een opmerking. Is Calvyn nie dalk oorentoesiasties nie? Die Here is mos ook die Gekruisigde. Die triomf oor die dood is basies 'n futuristiese perfektum. Kan die kerk as korrektief vir die staat anders funksioneer as deur die navolgingskap van die gelowige?

'n Vergelyking tussen bogenoemde twee modelle kom dus kortliks daarop neer dat hulle 'n klemverskil het oor die funksie van die Tien Gebooie. Vir Calvyn beteken dit dat ons in die arms van Christus gedryf word en ons derhalwe vry kom van die Wet. Vir Calvyn bied die evangelie 'n bepaalde struktuur met 'n deduktiewe benadering onderliggend. Vir Luther gaan dit om 'n dinamiese verhouding tussen kerk en wêreld waarvan liefde en vryheid die belangrikste is. En hierdie vryheid behoort nie net aan die sogenaamde *Übermensch*, die tydlose mens nie, maar aan die individu. Hierdie pragmatiese benadering van Luther teenoor Calvyn se idealistiese, is dan ook eerder induktief van aard.

Calvyn het 'n *deontologiese etiek* voorgestaan en wel in die sin van 'n tipe gesagsetiek waar 'n eksterne bron van morele kennis die etiese agent tot 'n beslissing lei. Die mens is dan die gehoorsame dienaar wat die Woord van God nuut in elke situasie laat skyn. Luther daarenteen was 'n *teologiese etikus* wat aansluiting by 'n Christelike reaksie-etiek gevind het. Die gelowige vra dus nie op 'n idealistiese of absolutistiese wyse, 'wat moet ek doen?' nie, maar eerder op 'n eksistensiële en situasionele wyse, 'wat behoort ek hier en nou te doen?' Sy vraag is dus watter spesifieke optrede sal die goeie of die liefde tot gevolg hê. Die punt is dus die grootste moontlike oorwig van goed oor kwaad. Die spesifieke reëls of beginsels word deur die vryheid van die etiese agent bepaal.

Dalk het ek Luther en Calvyn te sterk teenoor mekaar gestel. Wanneer mens die Calvyn-artikels van B J Engelbrecht bestudeer, sou mens hierdie afleiding wel kon maak. Maar nou moet ook gesê word dat Engelbrecht (1979:7-30) darem dikwels onkrities met Calvyn omgegaan het. Dit sien mens in sy positiewe waardering van Calvyn se uitverkiesingsleer, sy siening van 'n volkskerk en die kerk se verhouding tot die staat. So is Engelbrecht (1979:7) eweneens onbillik teenoor Luther wanneer hy sê: 'Die verskil (tussen Luther en Calvyn) is alleen dat Calvyn die onwankelbare grond vir ons verlossing en geloof dieper en samehangender uitge-

werk en in die Bybel begrond het.'

Hy mis ook die dialektiek by Luther en noem die verhouding gewoon 'n dualisme (Engelbrecht 1979:26). Onder andere Thielicke (1968:565-598) en Moltmann (1984:123-151) aan die ander kant, grens Luther en Calvyn baie sterk teen mekaar af as synde dan die twee basiese modelle. Maar hoe dit ook al sy, my oogmerk is nou om hierdie twee paradigmas binne *Kerk en wêreld 2000* te identifiseer en te beskryf.

3. 'KERK EN WêRELD 2000'

Ek vind die ganse bedoeling van die boekie in die volgende sinnetjies netjies uiteengesit: 'Uiteindelik moet die Woord van God by *mense* tuisgebring word en moet die lidmate van die kerk *bereik* word. Om dit moontlik te maak, sal dit help om te weet *wie* hulle is en *waar* hulle is en *hoe* hulle is' (NHKA 1985:75).

Die Kerk het agtergekom dat die adres van sy bediening groot onderstrominge beleef en gaan beleef en sê dus:

> Dit is nou maar net eenmaal so dat daar in hierdie situasie kragte aan die werk is en dinge aan die gebeur is wat op die lang duur die praktyk van kerkwees diepgaande gaan beïnvloed. Gevolglik is dit noodsaaklik dat die kerk keuses sal moet maak, sal moet beplan en strategieë uitwerk, sodat hy, as organisme, die beste daartoe in staat sal wees om die diens te lewer waartoe hy geroep is.
>
> (NHKA 1985:65)

Ek het reeds gesê dat die boekie met 'n bepaalde dualiteit werk, te wete kerk en volk, kerk en owerheid, kerk en maatskappy asook kerk en ekonomie. Die boekie laat hom dus - aldus reeds die titel - basies in drie afdelings indeel, naamlik kerk, wêreld en die (toekomstige) verhouding daartussen. Getrou aan die feit dat die Kerk aan die woord is en dat daar dus van hieruit gedink word, is dit dus te verwagte dat daar in sy eksposisie by homself begin is.

In hierdie stadium is dit ook belangrik om by te voeg dat die teologiese debat oor die verhouding kerk-wêreld geen neutrale of bloot akademiese aangeleentheid is of kan wees nie. Dit geld spesifiek vir die verhouding godsdiens-politiek. Dwarsdeur die geskiedenis heen is hierdie vraag nog altyd net geopper wanneer die verhouding spanningsvol is. Die debat vind dus altyd op 'n hetige bodem plaas. Hierdie feit sien mens reeds in die strikvraag oor belasting aan Jesus (Mark 12:13-

17). Dit beteken dus dat die afleiding gemaak kan word dat bloot die *feit* van die bestaan van hierdie boekie, te make het met 'n bewuswording van 'n spanning en disekwilibrium, soos bogenoemde aanhalings inderdaad ook illustreer.

'n Mens kan 'n soort *prolegomena* uit die inhoudsopgawe van *Kerk en wêreld 2000* aflees. Soos groter wordende konsentriese sirkels kring die pendante van die kerk uit: volk, ander kerke, owerheid, maatskappy en ekonomie. Hier vind ons merkwaardig duidelik die styl van Calvyn! Die eerste en dus naaste aan die kerk in hierdie konsentriese sirkels, is die *volk*. Dit kry selfs voorrang bo ander kerke. Vir 'n oomblik kom dit as 'n verbysterende feit oor. Maar die feit dat daar in die boekie geen prinsipiële besinning oor kerk as sodanig is nie ('n betreurenswaardige feit), behalwe dalk vir die drie *sola*-uitsprake van die Hervorming soos in hoofstuk 1 uiteengesit, laat mens vermoed dat die hoofstuk oor kerk en volk nie aan hierdie verwagting veronderstel is om te voldoen nie. Die publikasie is immers primêr in die *adres* van die Woord van God geïnteresserd. Dit beteken dat dit wat spesifiek *eie* aan die Nederduitsch Hervormde Kerk is, naamlik sy volkskerksiening, alleen aan die orde kom en dus ook die uitgangspunt vir hierdie gesprek is. En dit 'sê die Kerk onbeskaamd en sonder om daarvoor verskoning te vra' (NHKA 1985:4). Dit is duidelik dat hierdie 'n 'ononderhandelbare uitgangspunt' vir *Kerk en wêreld 2000* vorm. Die 'diepgaande beïnvloeding' wat die veranderende situasie aan kerkwees gaan stel, raak dus nie hierdie uitgangspunt nie. Dit doen die Kerk doelbewus van 'al die implikasies wat dit vir hom inhou'.

Ter wille van die balans van bogenoemde paragraaf, is dit nodig om nou ook op die dialektiese trant van die boekie se argumentvoering te wys. Enersyds kies die Kerk bewustelik om in die eerste plek vir die Afrikaner kerk te wees, en andersyds bely hy dat hy net aan Een diensbaar is - sy Here wat hom roep en stuur. Dit gaan dus om 'n gesonde kritiese solidariteit en om 'n profetiese appèl van die Woord van God. Hy wil daarom nooit iets meer wees as 'n stem *in* die volk *tot* die volk, roepende tot bekering en heiliging nie.

Hierdie denktrant vind ons regdeur die boekie. Paradoksale uitsprake word dikwels gemaak. Die Kerk wil hom nie in sektariese isolasie afsonder van die res van die kerk van Jesus Christus nie, andersyds is hy bereid om kontak met ander kerke 'met graagte' te ontbeer. Eers lees mens op bladsy 13 dat die Kerk ten diepste daarvan bewus is dat hy nie die owerheidsfunksie mag probeer oorneem nie en dus nie beleid mag probeer formuleer nie, maar dan sien ons wel, te midde van 'n paar ander, wel beleidsuitsprake soos:

Die volgende is 'n formule aan die hand waarvan sodanige opgradering kan geskied:

- Beheerde plakkery met kommunale waterpunte en sanitasie.
- Erf en diensstelsel ter verbetering van beheerde plakkery.
- Selfbouskema.
- Kern- of dophuisvoorsiening.
- Opgradering en selfverbetering van bestaande behuising.
- Laekostebehuising en selfverbetering van bestaande behuising.
- Laekostebehuising deur individue self, die private sektor en die staat.
- Ekonomiese en hoërklas behuising deur individu, private sektor of staat.
- Hoë digtheidsbewoning.

(NHKA 1985:40)

Ek het reeds verwys na die byna ononderhandelbaarheid van die volkskerkgedagte waarmee die Kerk oordeel dat,

> Hierdie werkswyse die beste aan die eise van genoemde situasie beantwoord en prakties die beste kans op sukses het. Hy oordeel dus dat hierdie werkswyse die beste voordeel vir die kerk van Christus en die grootste heil vir die onderskeie volke sal verseker.

(NHKA 1985:6)

Maar die Kerk is nie bereid om afsonderlikheid te verkondig nie - 'al sou die volk dit *hoe* sterk van hom verwag' (NHKA 1985:66). Afsonderlikheid is 'n kwessie van die 'huidige omstandighede' waaraan hy hom 'nie verpand nie' (NHKA 1985:67).

Die voor-die-hand-liggendste rede vir hierdie paradoksale argumentvoering is seker die feit dat hierdie boekie minstens twintig medewerkers gehad het en toe boonop redaksioneel ook nog bewerk is. 'n Mens sou die redaksiegeskiedenis taamlik maklik kon navors aangesien dit plek-plek deursigtig is. So is die laaste paragraaf van die boek oor 'Finale en voor-finale uitsprake' 'n duidelike voorbeeld daarvan. 'n Mens sou ook kon verwys na die terminologie 'Swartes' en die verouderde 'Nie-Blankes' wat dikwels gewissel word en op 'n keer selfs teenoor mekaar geplaas word (NHKA 1985:19).

Tog kry mens die gevoel dat die spanning dieper wortel. Kan dit wees dat ons hier dalk nie met 'n eenduidige spreke te doen het nie? Dat Moses tog nie die Pentateug geskryf het nie! Sou dit beteken dat die Kerk nie meer so homogeen in sy denke is nie? In 'n skitterende paragraaf (7.6.3) word die verkondiging as die taak en saak van die Kerk in die wêreld aangetoon, maar tog word die skrikwekkende stelling op bladsy 85 gemaak dat die Kerk 'n 'merendeels na binne gekeerde kerk (is) wat op sy natuurlike aanwas deur geboorte en ondertrouery steun'. Dit wil voorkom dat wat die Kerk in die teorie sê hy is en wat in die praktyk neerslag vind, nie altyd klop nie. Ek wil dit illustreer aan die konstitutiewe element van die boekie, te wete sy *etiese keuse*.

Onomwonde word verklaar dat daar ten koste van 'n deontologiese, altyd vir 'n teleologiese etiek in die Kerk gekies word (NHKA 1985 27, 67, 73). So word ook as motivering daardie bekende formule van Frankena, Jeremy Bentham en John Stuart Mill gebruik, naamlik 'Op die lang duur sal die meeste heil vir die grootste aantal hierdeur verseker word' (NHKA 1985 74).

Ongelukkig is hierdie van die min kere waar 'n teleologiese argument werklik suiwer ter sprake is. Tussen die lyne deur kom ons telkens 'n verbloemde deontologie teë! Oor die vraag watter norm in 'n situasie aangewend word, word in 'n enkele lapidêre sin, kortweg gesê: 'Die Heilige Skrif' (NHKA 1985:8). Van die etiese agent of situasie, wat mens van 'n teleoogie sou verwag, word hier geen woord gerep nie. 'n Soortgelyke uitspraak vind ons in 'n dergelike sin op bladsy 24: '...die Wet van God nie net die verhouding tussen God en die mens wil reël nie, maar ook dié tussen mens en mens.'

Op grond van hierdie *derde gebruik* van die Wet, word dan selfs gesê 'dat die kerk, op alle vlakke uit een mond sal praat' (NHKA 1985:14). So Calvinisties as kan kom!

Dieselfde geld van die argumentvoering op bladsy 67-68. Waar die teleologiese etikus groot moeite het om die grootste voordeel vir almal te probeer bepaal (vgl die *koinonia*-soeke van Paul Lehman), mis mens dit op hierdie bladsye van *Kerk en wêreld 2000* en loer die absolute en deduktiewe norm van 'n deontologie om die hoek.

Dit is interessant om hierby te voeg dat om een of ander rede ons in die Nederduitsch Hervormde kerk graag beweer dat ons eerder Luthers as Calvinisties in ons opvatting oor kerk en staat dink, soos Smith (1988:441) weer in 'n onlangse artikel dit wil hê. In feite lyk dit vir my of *Kerk en wêreld 2000* baie eerder deur *Calvyn* beïnvloed is. Die feit dat daar teoreties vir 'n teleologiese etiek gekies word, maar dat in die praktyk 'n deontologie geld, bevestig dit. Dit word voorts onderstreep deur die feit dat daar byna geen gewag gemaak word van die individuele vryheid van

 ISSN 0259 0422 = *HTS 46/4 (1990)*

die mens nie en dit trouens totaal negatief beoordeel word (7.6.2.3). Die Kerk is nie onseker oor sy getuienis aan die staat nie en kan met groot stelligheid en onbeskeidenheid uitsprake maak, soos dié onder 4.1.2 punt 2:

> Ons is van mening dat veel meer aandag gegee moet word aan die betrekking van plaaslike gemeenskappe by die verantwoordelikheid van die bestryding van misdaad en die handhawing van reg en orde, aan hegter verhoudings tussen die polisie en plaaslike gemeenskappe, en aan die verantwoordelikheid van mense vir mekaar se welsyn.
>
> (NHKA 1985:16)

Hier kom nou 'n uiters belangrike feit na vore. En dit is dat hoe meer die Kerk oor die huidige situasie in Suid-Afrika besorgd raak, hoe meer Calvinisties en minder Lutheraans dink hy! Met ander woorde daar word na die aantrekkingskrag van die Calvinisme gegryp wanneer die situasie somber begin raak. Wanneer ons prinsipiële besinning oor godsdiens en politiek in *Kerk en wêreld 2000* aantref, is dit baie Luthers, met ander woorde die afstand tussen kerk en staat word gehandhaaf en die eksistensiële situasie van die mens word gerespekteer. Wanneer daar in algemene terme oor die owerheid en gemeenskap nagedink word, lees ek selfs so 'n ietsie van Luther se skeppingordeningsbeginsel raak: 'Ons beskou die identiteit van mense as lede van volke, groepe en gemeenskappe nie as 'n toevalligheid nie, maar as 'n fundamentele element in die menslike samelewing' (NHKA 1985:21). Dieselfde geld dalk ook van die feit dat *Kerk en wêreld 2000* die huwelik nie as 'n privaatsaak beskou nie, maar as 'n publiekregtelike saak (NHKA 1985:21). 'n Siening wat bietjie vreemd aan die gereformeerde tradisie is.

Wanneer die Kerk egter bepaalde politieke bedreigings identifiseer, slaan *Kerk en wêreld 2000* na veer sterker taal oor en begin ons absolute uitsprake hoor soos dat die Kerk 'weerstand sal bied teen die afbreek van strukture....' Oor ekumeniese sake wil hy 'tot die offensief' (NHKA 1985 9-10) oorgaan en oor die sosiale roeping van die Kerk sal hy selfs op 'aggressiewe wyse' getuig. Dit is natuurlik so omdat die Calvinis aktief is en baie meer programmaties met pasklaar antwoorde werk.

Dit is reeds genoem dat daar 'n verskil is tussen die teologie van Calvyn en Calvinisme. Laasgenoemde het in 'n geslote sisteem ontwikkel. So 'n 'sisteem-antwoord' word gehoor in die beoordeling op bladsy 15 en 16:

> Ons verwerp die uitspraak dat die bedeling in die Republik van Suid-Afrika sonder meer onregverdig is en beoordeel kan word as een van

> institusionele geweld en dat op grond daarvan burgerlike verset in die vorm van geweld begryp en gebillik kan word en ongehoorsaamheid aan die owerheid aangemoedig kan word. So 'n uitspraak hou nie rekening met die besondere situasie in die land nie, ontken die eiesoortige samestelling van die bevolking en gaan uit van 'n staatsbeskouing wat juis die veiligheid van die mense in die land in gevaar stel.

Dit laat mens besef dat daar 'n diepe kommer besig is om by die Kerk oor die toekoms van ons Kerk en land te ontwaak. Die blote aanleiding tot hierdie boekie is sekerlik reeds 'n afdoende bewys hiervan. En my afleiding is nou dat hierdie kommer van ons Calviniste maak! Vergelyk my opmerking oor die subtiele *prolegomena* wat in die gees van Calvyn soos groterwordende sirkels van die kerk na die wêreld beweeg. Laat ek hierdie kommer met 'n paar stellings verder toelig:

* 'n Versoberende feit wat uit hierdie grafiese voorstelling afgelees moet word, is dat, tensy daar 'n drastiese toename in die blanke geboortesyfer voorkom, daar binne 15 jaar nie genoeg toetredende Blankes in die arbeidsmark sal wees om die poste te vul wat huidiglik deur Blankes gevul word nie.

  (NHKA 1985:34)

* Daarom is in hierdie opsigte Suid-Afrika se dringendste vraagstukke, die hoë bevolkingsaanwas van die Swartes, die knelpunte weens die ernstige tekort aan hoëvlak-mannekrag en om die benodigde werkgeleenthede te skep.

  (NHKA 1985:38)

* En die gevolg hiervan sal wees dat die Blanke kultuur nie asof vanselfsprekend sal geld as die sterkere nie, maar dat die Swart kultuur met groter selfvertroue en aggressiwiteit na vore sal stoot as vantevore.

  (NHKA 1985:49)

 ISSN 0259 0422 = *HTS 46/4 (1990)*

* Die implikasie hiervan is dat almal in Suid-Afrika daartoe bereid sal moet wees om 'n laer lewenstandaard te aanvaar, en dat Suid-Afrika toenemend aan geweldige sosiale spanning en onrus onderwerp sal word.

(NHKA 1985:46)

Hiermee saam sou mens na die pariteit van die bladsytoedeling van *Kerk en wêreld 2000* kan kyk waar hoofstuk 6 kwantitatief byna die helfte van die getal bladsye van die boek beslaan. Dit laat mens die afleiding maak dat dit grotendeels in *Kerk en wêreld 2000* om die Wit:Swart polariteit gaan. 'Die baas-kneg verhouding, soos dit tradisioneel gestalte gevind het in die verhouding Wit tot Swart, sal plek maak vir 'n gelykheid en vennootskaplikheid wat deur verbeterde opleiding en ekonomiese eise afgedwing sal word' (NHKA 1985:64). Dit lyk dus of die kommer sentreer rondom die toekoms van die Blanke in die algemeen en van die Hervormer in die besonder. Dit is merkwaardig dat baie moeite gedoen word om die verwagte getal Blankes te bepaal, en wat op 12% van die totale bevolking vir die jaar 2000 bereken word, maar wanneer 'n spesifieke paragraaf aan die Hervormde lidmaat gewy word (7.6.2) soek mens tevergeefs na statistieke. Is dit dalk omdat dit waarskynlik minder as 1% van die bevolking sal wees?

Wat belangrik in hierdie opsig van *Kerk en wêreld 2000* is, is dat die dialektiese argumentvoering ook hier sterk figureer en dus 'n dogmatisme afweer. 'n Mens staan selfs verras oor die onverwagse openheid wat regdeur die boekie loop. Reeds in die Voorwoord verklaar die Kerk hom gewillig dat die Woord hom uit 'bekende en geliefde posisies' kan lei. Op bladsy 14 lees ons byvoorbeeld ook dat '...Hy [d i die Kerk - J B) moet bewys lewer van die feit dat hy "oop" is vir oortuiging en dat hy 'n volwaardige gespreksvennoot is, en nie 'n propagandis van bepaalde (politieke) opvattings nie.' Verdere sodanige 'oop'-uitsprake vind 'n mens op bladsye 35, 40, 43, 64, 65, 66, 67, 70, 71 en 89vv.

4. EVALUASIE

Hierdie werkie is myns insiens van geweldige belang vir die Nederduitsch Hervormde Kerk. Dit is 'n *credo* van die Hervormer. Ek is oortuig daarvan dat hierdie boekie 'n barometer van die gees van die Kerk is. Dit beteken dus dat die Kerk werk en dink en betrokke is by die gang van sake in die land en van sy mense. Maar dit beteken ook dat die Kerk 'n mate van inherente spanning beleef. Enersyds is daar die spanning in sy teologie deurdat teenstrydige paradigmas figureer en

andersyds is daar 'n spanning in sy praktyk deurdat sowel dogmatiese eensydigheid as eksistensiële soepelheid by sy lidmate aanwesig is. *Die dialektiek grens dus soms aan 'n monisme.* Die Kerk is dus besig om pynlik bewus te word van die situasie in Suid-Afrika en 'n mens tel die kommer hiervan op sy oppervlak op.

Tog is ek daarvan oortuig dat hierdie geen angskrete is nie, maar wel geboortepyne. Die Kerk staan op die vooraand van 'n nuwe era met geweldige eise, verleenthede en juis ook geleenthede. Ek is daarvan oortuig dat hierdie *credo* die dinamiek van die Nederduitsch Hervormde Kerk illustreer. Ook in 'n breër verband kan mens jou vereenselwig met die gevolgtrekking op bladsy 35: 'Aan die ander kant impliseer dit minstens die moontlikheid dat die kerk op die lang duur te make sal hê met 'n nuwe mens....' En hierop is die Kerk in 'n groot mate bedag, sy teologie wil hy 'byderwets en aktueel' (bladsy 83) hou.

Dit lyk my dat veral die Kerk se dogmatiek en etiek 'n geweldige taak in hierdie verband het. En die soeke lyk my moet werklik maar weer begin waar baie van sy wortels lê en waar hy hom prinsipieel nog steeds bevind: die eksistensiële posisie en insigte van 'n Luther. Maar Luther dan, soos Barth gepleit het ons hom moet verstaan sodat daar nie 'n 'onbeheerbare vakuum' ten opsigte van politieke verantwoordelikheid ontstaan nie. Die kerk het nie 'n tweede *Stuttgart-belydenis van skuld* van 18 Oktober 1945 nodig om self medeverantwoordelikheid te aanvaar vir die dade van 'n demoniese regering nie. Dit beteken dat die kerk hom nie kan inlaat oor allerlei verskille met die staat nie, terwyl hy intussen sy gesag aanvaar nie. Of soos Thielicke (1969:569) dit sê: 'It must utter either a total Yes or a total No.'

Die aantrekkingskrag van 'n dogmatisme moet ons maar liewer weerstaan en vir hierdie bedeling minder optimisties oor die wêreld wees. 'n Replika van die kerk kan dit nie word nie. Deur meer van die vryheid van die individu te maak, sal ons laat besef dat God ons nie aan 'n leiband laat loop nie, maar dat Hy ons mondige, volwasse kinders maak van wie se liefde Hy seker is en wat dan reeds in hierdie liefde sal weet om die regte weg te vind. Of soos Augustinus reeds gesê het: *Sorg dat jy liefhet, en doen dan wat jy wil.* Dan sal die Kerk ook nie altyd 'uit een mond' praat nie, maar dit sal ook nie ontstel nie, want elke mond sal praat en so sal 'n wonderlike simfonie van stemme die liefde verkondig. En dit vra van ons Kerk 'n herontdekking van die *ek* (M Buber) *asook* 'n gesonde en *rasionele wisselwerking* tussen subjek en objek.

5. SAMEVATTING

Die Kerk koester intrinsiek meer as een paradigma ten opsigte van sy verhouding tot die wêreld. Dit op sigself is sekerlik ook nie noodwendig negatief te beoordeel

nie, selfs nie die feit dat dit waarskynlik weersprekende paradigmas is nie. Wat wel toenemend duidelik is, is dat daar in *Kerk en wêreld 2000* nie regtig op 'n *willekeurige wyse* paradigmas gevat en gelos word nie. In hierdie paradigmaverskuiwing speel die *situasie* telkens 'n integrale rol. Verder is dit ook duidelik dat etnisiteit, met name die Afrikanervolk, in hierdie paradigmaverskuiwing konstitutief is. Dit beteken dat daar dus 'n ander en groter paradigma is wat agter hierdie metavlak van die Lutherse en Calvynse paradigmas figureer. *Kerk en wêreld 2000* het 'n dinamiese en beweeglike hoofparadigma wat tyd en plek gebonde is.

Daarom is dit nou ook duidelik dat daar nog dieper gepenetreer sal moet word. Daar sal gesoek moet word na 'n moedermatriks wat die paradigma-wisselings verklaar sowel as die konsistensie van *Kerk en wêreld 2000* waarborg.

Literatuurverwysings

Calvyn, J [1559] 1956. *Institutie of onderwijzing in de Christelijke Godsdienst.* Vertaling van A Sizoo. Delft: W D Meinema.

Du Plessis, L M 1986. Calvin on state and politics according to the Institutes, in *John Calvin's Institutes: His opus magnum.* Proceedings of the second South African Congress for Calvin Research. Potchefstroom: PU vir CHO.

Ebeling, G 1977. *Luther: Einführung in sein Denken.* Tübingen: Mohr.

Engelbrecht, B J 1979. *Temas rondom die Reformasie.* Pretoria: HAUM.

--- 1988. Calvyn en die Calvinisme. *HTS* 44, 596-612.

Luther, M [1520] 1983. *De vrijheid van een Christenmens.* Vertaling van C N Impeta. Kampen: De Groot-Goudriaan.

McNeill, J T 1966. *The history and character of Calvinism.* London: Oxford University Press.

Moltmann, J 1984. *Politische Theologie: Politische Ethik.* München: Kaiser.

(NHKA) Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1985. *Kerk en wêreld 2000.* Pretoria: Kital.

Pont, A D 1988. Die sekerheid van die geloof by Calvyn en sommige van sy navolgers. *HTS* 44, 404-419.

Smith, D J 1988. Die verhouding tussen kerk en staat: Enkele modelle met verwysing na die reg van opstand teen die staat. *HTS* 44, 343-449.

Thielicke, H 1969. *Theological Ethics, Volume 2: Politics.* Philadelphia: Fortress.

Wendel, F 1963. *Calvin.* London: Collins.