

BOEKBESPREKING

Dr. G. C. Berkouwer: **DOGMATISCHE STUDIEN. DE KERK I. EENHEID EN KATHOLICITEIT.**

Dit is goed om 'n behoorlik omvattende teologies-wetenskaplike werk op die gebied van die ekklesiologie te lees op 'n tydstip waarin daar vir niks anders tyd is nie as aandag vir die wêreld. Vanselfsprekend is die kerk 'n kerk-in-die-wêreld; ja seker. Maar dan is die gerigtheid van die kerk op die wêreld nie die een en die al waaroor dit gaan nie.

Uit die staanspoor word dit duidelik dat die kerk in die **credo ecclesiam** vir Berkouwer nie 'n vae kerk is nie — 'n „onsigbare” kerk nie, maar beslis die sigbare empiriese kerk, die kerk in sy realiteit. Vir hom beteken die feit dat die kerk voorwerp van **geloof** is nie dat daar enige afbreuk gedoen word aan die **werklikheid** van die kerk nie. Dit gaan oor die kerk in sy konkreetheid, „de empiriese kerk zoals zij reilt en zeilt.” Hy wil 'n diepgaande „introspeksie” as noodsaaklik vir die kerk beskou, nie in sigselfgekeerde selfbehoeftigheid nie, maar as 'n kritiese selfondersoek in die **lig van die evangelie** ten opsigte van die vraag of die kerk werklik is wat dit voorgee om te wees: volk van God, dissipels van die Heer, kudde van die Een Herder, stad op 'n berg, sout van die aarde, lig van die wêreld, ensovoorts. In laasgenoemde sien ons duidelik waarom hierdie werk van Berkouwer oor die kerk die moeite werd is: die kerk moet luister na die Woord. Laat ons dit voorop stel: die Berkouwer van vandag toets die kerk aan die Bybel en nie slegs aan 'n belydenis nie. Die noodsaaklikheid van hierdie kritiese selftoetsing word noodsaaklik juis omdat die kerk oor sigself geweldige dinge bely in sy credo, naamlik **eenheid, katholiciteit, apostolisiteit en heiligheid**, die vier „eienskappe” of „attribute” van die kerk.

In die reformasie leef die mening dat met verwysing na die „eienskappe” van die kerk, nog nie alles gesê is nie, contra elke statiese ekklesiologie wat gewoonweg tevrede is dat daar 'n kerk is wat oor 'n aantal eienskappe „beskik”. Die reformasie sien hierdie eienskappe nie as 'n onbedreigde, onaantasbare aprioriese werklikheid nie. Let wel: ook die reformasie praat hier van **una, catholica, apostolica en sancta**. Uit die Woord van God moet aangewys word watter kerk die **ware kerk** is en watter een die **valse kerk**. Dan tree na vore die kenmerke van die suiwer prediking, die bediening van die sakramente volgens die instelling van Christus en die handhawing van die kerklike tug. In die reformasie is geweier om uit te gaan van 'n blote „esse ecclesiae” waarin deur die feit van die kerk die toetsingsvraag

oorbodig geword het. Die **notae-vraag** stel aan die orde wat daar inderdaad in en met die kerk **gebeur** — dus 'n meer **dinamiese** beskouing. Die kerk mag nie, met sy eienskappe en al, verstar tot 'n vanselfsprekendheid waarin niks meer gesien kan word van dissipelskap en navolging van Christus nie. Die kerk is nie 'n rustig statiese gegewendheid nie, maar die kerk is „in die onvoltooide teenwoordige tyd”. In die kerk moet daar ruimte wees vir kritiese vrae van selftoetsing en die vraagstelling wat nie as anti-kerklikheid gesien word nie. **Die Gereformeerde Kerk is nie die enigste ware kerk nie.** Vir Luther was die kerk „**creatura Verbi**” waarin hy die relasie van die kerk tot sy oorsprong naamlik die evangelie, tot uitdrukking wou bring. Hiermee staan of val die reformasie. Die kerk moet sy eie gesig in hierdie spieël sien en nie dadelik vergeet hoe hy lyk nie. In die lig van 'n kritiese selftoetsing onder die Woord, wil Berkouwer dan in hierdie studie oor die eenheid en katolisiteit van die kerk soos volg spreek: Onder die hoof „Eenheid der Kerk” kom ter sprake die kwessie van eenheid en verdeeldheid, pluriformiteit en gemeenskap. Onder die hoof „De Katholiciteit der Kerk” kom aan die orde die vrae oor die sin van die katolisiteit, die grense van die kerk, die kontinuïteit van die kerk, (Die volgende deel van sy dogmatiek sal dan moet handel oor die apostolisiteit en heiligheid van die kerk).

1. Eenheid en verdeeldheid van die kerk:

Dis 'n paradoksale aangeleentheid — in die lig van credo **unam** ecclesiam, Gods kerk en ons vele kerken” (Berkhof). Daar is weinig sake wat Berkouwer so sterk stel, byna oor-aksentueer as die **eenheid** van die kerk. Vir Berkouwer is die ganse Nuwe Testament hieroor duidelik: alle verskeurdheid, breuk en **schisma** binne die kerk van Christus, wat sy liggaam is, **kan** nie en **mag** nie. Wanneer daar in die Nuwe Testament van kerk (ekklesiai) sprake is (Galate 1 vers 2, Hand. 15 vers 41 en 16 vers 5) beteken dit geen breuk of verskeurdheid nie waar slegs verskillende groepe van gelowiges op verskillende plekke, wat in een eenheid **saam** die gemeente van Christus vorm. „Viele Kirchen in diesem Sinn bedeutet viele Herren, viele Geister, viele Götter” (K. Barth). Berkouwer wil die 20ste eeuse strewe en verlange na die eenheid van die kerk nie sien as 'n algemene en **natuurlike** eenheidsverlange nie, iets wat naas die geroep om „one world” ook „one church” daar te stel nie. Mens sou graag wil sien dat hy laasgenoemde stelling toelig, maar hy doen dit nie. Die vraag bly oop en dis 'n brandende vraag in hoeverre die humanistiese plosfioe, waarvan die V.V.O. deurdrink is, nie 'n belangrike bydrae gelewer het tot die eukumeniese eenheidstrewe wat in sy eie land, Nederland, daarop uit is om selfs ten alle koste die grense tussen Rome en Reformasie te verkleineer nie; en dit ten koste van die waarheidsvraag!

Hy wys voorts daarop dat Paulus die verdeeldheid skerp onder die kritiek van die evangelie plaas en dat die verdeeldheid van die kerk sy oorsprong vind in die sonde. Elke koninkryk, stad en huis wat teen sigself verdeeld is, sal val (Matt. 12 vers 25). Hy hou niks daarvan dat die verdeeldheid geplaas moet word in die lig van die **eschaton** wat dan alleen in staat sal wees om die eenheid te realiseer nie. Die eenheid mag nie geleidelik tot 'n voorwerp van eschatologiese verwagting gemaak word nie — intussen moet geduld, berusting en immobiliteit maar toegepas word en afgebid word! Die verskeurdheid mag nooit getolereer word nie. Ook wil Berkouwer niks weet van 'n eenheid wat gesoek moet word in die sogenaamde **ecclesia invisibilis** nie. Met een na die ander getuienis uit die Heilige Skrif — eksegesi — verset Berkouwer hom teen „onse vele kerke”. (Calvyn: „mens kan nie twee of drie kerke vind sonder dat Christus verskeur word nie, wat onmoontlik is”. Instit. IV. 1, 2). Bladsye word gewy aan die beslissende betekenis van die Hoëpriesterlike gebed van die Heer van die kerk (Joh. 17). Die eenheid waarvoor die Heer bid het 'n spesifieke doel: opdat **die wêreld** kan glo dat Hy deur God gestuur is. In hierdie gebed is daar geen sprake van 'n ander eenheid as die „manifeste werkelykheid voor aller ogen.” Hy waarsku dat ons so gewoon geraak het aan ons verskeurdheid dat ons die gevaar loop om **immuun** te raak teen die ondubbelsinnige eis van die Woord. Hy verwys na Barth: „Jede Kirchenspaltung ist als solche ein finsternes Rätsel.”

2. Na sy baie sterk stelling oor die eenheid van die kerk, lê dit tog ook op die weg van die teoloog om die getuienis van diegenes wat beweer dat daar van **pluriformiteit** van die kerk gepraat mag word aan te hoor en te ontleed. Hierdie teorie oor die pluriformiteit noem hy 'n „merkwaardige en suggestiewe” saak waarin die eenheid van die kerk verskuif word na die reeds genoemde alles oorkoepelende **ecclesia invisibilis**, 'n **verborge** eenheid in 'n **onsigbare** kerk; die konkrete, sigbare kerk moet in die lig van die pluriformiteit gesien word. Die vele kerke is vorms, gestaltes of openbaringe van die een kerk. Het Kuyper nie gesê dat die **vloek** van die moderne lewe lê daarin dat daar vir egte variasie en sinvolle differensiasie geen plek meer is nie? Hoewel vele, tog een liggaam (1 Kor. 12 vers 1 en 12 vers 29). Die verskeidenheid binne die gemeente is tog deur God gewil (1 Kor. 12). Nee, sê Berkouwer, dit is duidelik dat dit ongeoorloof is om 1 Kor. 12 te gebruik om daarmee die verdeeldheid van die kerk te „doorlichten”.

Vervolgens bespreek hy die woord van Bavinck: „Sedert de Reformatie is de kerk overgaan in de periode der pluriformiteit” asook die woord van A. Kuyper: „Pluriformiteit is naar onze

vaste oortuiging een fase van ontwikkeling, waartoe ook die kerk van Christus in het zichtbare moest komen." En as Kuyper nog nooit reg was nie, dan was hy wel reg toe hy dit as ondenkbaar en ongerymd bestempel het dat mense van 'n ander ras as ons „in onze confessie en aan onze catechismus de passende uitdrukking van hun geloof zullen vinden." Al bly die „voorwerplike" waarheid één, die „onderwerplike" toepassing en belydenis moet verskil. Aparte gemeentes, dus? Nee, Kuyper, apartheid is tog verdoem! Kuyper sê dat die verskil tussen mens en mens **moes** wel „als een wigge in de eenheid der uitwendige kerk dringen." Dus: vir Kuyper is die verskillende vorme en gestaltes van die kerk onvermydelik. Die openbaring is een en die waarheid in Christus is een, maar wanneer Christus in die gelowige „gestalte" kry, tree die wet van ontwikkeling en subjektiwiteit in werking op die weg van 'n sinvolle pluriformiteit. Maar . . . Berkouwer is daar baie oortuig van die leer oor die pluriformiteit van die kerk „onder de tucht kom te staan van de eenheid in Christus", en „dat het veelvoud van „kerk" in het licht van het bijbels getuigenis een innerlijke contradictie oproept."

3. Vanuit die begrip dat die gemeente in die Nuwe Testament omskryf word as die liggaam van Christus, vestig Berkouwer die aandag op die **gemeenskap**, die **concordia**, waarin alle teëstellinge, alle rivaliteite en konflikte uitgesluit moet word vanweë die betrokkenheid van die **een liggaam** op Hom wat die Hoof is van die liggaam, die gemeente (Rom. 12 vers 6, I Korinthiërs 12). Paulus se denke oor die kerk is sterk anti-individualisties van aard. Die gemeente bestaan nie uit 'n klomp losstaande „monades" nie. Voorts word verduidelik dat dit nie in R.K. sin kan beteken dat die kerk gelyk is aan Christus, „**christus prolongatus**" nie. Die credo van die oue kerk bely: **credo communionem sanctorum**. Dit is hier waar die liefde ter sprake kom, die liefde wat berus in die liefde van God. Dit is 'n groot vraag hoe die gemeenskap van die gelowiges as **unio cum Christo** openbaar word in die wêreld en in hoeverre dit as gemeenskap in die Heer Hom in die wêreld representeer as 'n heenwysende teken van sy liefde en sy heerskappy.

4. Die sin van die Katolisiteit:

Dit blyk dat die woord „katoliek" aan verskillende interpretasies onderworpe is, bepaalde agtergronde het in Rome en Reformasie. Hierdie betekenisakeringe word kortliks genoem. Feit is dat geen enkel kerk die kwalifikasie (eienskap) „katoliek" prysgee nie omdat die wese van die kerk daarmee geraak word. Ook is dit duidelik dat met katolisiteit nie verstaan kan word slegs 'n geografiese uitgebreidheid nie teenoor 'n lokale of nasionale begrensdeheid nie. Agter hierdie uitgebreidheid lê dieper

motiewe: naamlik 'n universele, allesrakende betekenis, die gedagte dat die evangelie moet uitgaan tot **alle** volke, tot die **uiterste** van die aarde: die wêreld in tot 'n getuienis van alle volke. Dit is egter 'n vraag hoe die konkrete sin van die katolisiteit aangewys en geformuleer moet word. Vervolgens kom logies hieruit voort die vraag na die betekenis van die **haireisis** as in stryd met die waarheid en vrug van die vlees, as verderflik en dwaalleer. Ecclesia en haireisis kom dan lynreg teenoor mekaar te staan.

Katolisiteit — kan dit ten volle verwerklik word? Berkouwer verwys na Hanz Küng se getuienis dat katolisiteit te staan kom in die lig van „Gabe” en „Aufgabe”, na 'n **roeping** tot katolisiteit. Wanneer Küng as Rooms-Katoliek hom op die standpunt stel dat die ware katolisiteit „deur die Heer steeds uit genade geskenk word”, en dat dit nie slegs staties nie, maar dinamies geskenk word en daarom vra na gedurige gebed, dan is dit inderdaad 'n benadering wat baie na aan reformasie lê! Die reformasie het juis geweier om oor die kerk en sy eienskappe te praat op 'n simplistiese wyse **na analogie** van ander dinge met hulle eienskappe. Die reformasie is selfs nie denkbaar vanuit 'n vanselfsprekendheid en onaantasbaarheid van die „katolieke” **esse ecclesiae** sonder toetsing en verantwoordelikheid nie, die reformasie weet van die dinamiek van „Gabe” en „Aufgabe”. Dus: katolisiteit kan alleen bely word op die weg van geloof en gebed, van woord en daad, 'n weg na die volheid van Christus. Geen enkele kerklike **fiksasie** of **gegewendheid** bied 'n garansie van waaragtige katolisiteit nie. Katolisiteit kan dus nooit die vorme aanneem van mag en dwang imperialisme en totalitarisme nie. Berkouwer wys daarop dat die kerk daaraan herinner moet word dat sy belydenis aangaande sy katolisiteit **vooraf** gegaan word deur die belydenis **credo in Spiritum Sanctum**.

5. Vanuit die vraag na die katolisiteit van die kerk loop jy vanselfsprekend vas in die vraag na die **grense van die kerk**. In die Bybel kom mens dikwels te staan voor hierdie grense en onderskeidings. Ons hoor van gelowiges en ongelowiges (2 Kor. 6:15) van die ontbreking van 'n gemeenskaplike grondslag (2 Kor. 6:16) 'n „ons” wat in verband staan met die kindskap van God (2 Kor. 6:16) „nie van ons nie” (I Joh. 2:19). Daar is diegenes wat „binne” is en die wat „buite” staan. In die evangelie gaan dit egter om die inbring van almal wat nog buite staan; die grense word oorskrei (Matt. 8:11-13). Christus is vervul met teerheid oor die skape sonder herder. Daar is egter geen sprake van grense wat nou maar een maal bestaan en vergelyk kan word met grense tussen twee lande wat presies omlyn kan word nie. Ons merk dat Israel van oordeel was dat Jesus die grense nie respekteer nie omdat Hy 'n vriend van tollenaars en sondaars was. Die kerk moet bedagsaam wees met die onderskeiding wie „binne” en

wie „buite” is. Die dissipels — aan die grens-oordeel te hard oor die Samaritane wat Jesus nie wou ontvang nie! Daar word geen vuur van die hemel af op hulle uitgegies nie.

Derhalwe: moet die „**extra ecclesiam nulla salus**” nie vervang word met „extra Christum nulla salus” nie! Dan wys Berkouwer daarop dat dit oorspronklik beslis nie die bedoeling was (ook nie by Cyprianus nie) om die **extra ecclesiam** buite Christus om te verstaan nie. Vir Cyprianus het dit juis gegaan om die verbondenheid van die kerk met Christus.

In die middeleeue sien ons duidelik wat die kriterium is: Die Jode, heidene, schismatici en haeretici is diegenes wat buite is. Eers in veel latere eeue kom daar ingrypende wysiging op hierdie „harde woord”. Sels van **Rooms-Katolieke** kant word daarop gewys dat dit tans nie meer geoorloof is nie om die **extra** in die vroeëre **uitsluitende** sin te verstaan nie. Sels Rome wil hierdie „extra” anders interpreteer as voorheen. Katolisiteit en Romana Catholica word nie meer so maklik vereenselwig nie. Op die 2de Vatikaanse konsilie is verklaar dat die Gees van Christus nie weier om sig van ander kerke as heilsmiddele te bedien nie. Die „extra” is nie geskrap nie maar „ze worden op een ingrijpende wijze toegelicht”. Nou moet ons egter nie vergeet nie dat ook die Protestante kerke die **extra** ken nie. Vergelyk byvoorbeeld die N.G.B. art. 28 en die Confessio Helvetica Posterior van 1562. (In 1917 is hierteen ’n gravamen ingedien deur dr. C. M. Buizer, dat die Gereformeerde kerk nie die enigste ware kerk is nie). Kraemer en Hans Küng het ook hierdie vrae in alle skerpste gestel.

6. Die laaste groot vraag in hierdie studie handel oor die **kontinuiteit van die kerk**. Die kontinuiteit kan nie gefundeer word in die goeie kwaliteite van die fenomeen „kerk” nie, maar in die onwankelbare belofte van die kerk as kerk van Jesus Christus. Hy wat gister en vandag dieselfde is en tot in ewigheid: „Ek is met julle al die dae tot aan die voleiding van die wêreld.” Behalwe in die Gereformeerde Konfessies word oor die kontinuiteit gespreek ook in die Lutherse. (Die getal 7000 wat die knie voor Baäl nie gebuig het nie speel veral in die Lutherse kerke ’n belangrike rol). Die Herder sal sy kudde hoed. Die ganse bestaan en voortbestaan (perpetuitas) van die kerk is op die herderskap van Christus betrokke. Die beeld van die ranke wat in die wynstok bly, kom ook hier ter sprake. Daar is nie slegs ’n **perseverantia sanctorum** nie maar ook ’n **perseverantia ecclesiae**. Ook hierdie voortbestaan van die kerk hang saam met gewilligheid tot selftoetsing: die sewe gemeentes moet weet dat Christus wandel tussen die sewe goue kandelare. Calvyn skryf dat dit nie genoeg is om die genade van God eenmaal aan te neem nie indien mens nie jou hele lewe lank ononderbroke die roeping volg nie; dit geld

nie slegs enkelinge nie, maar ook die kerk en dat geen gevaar van skipbreuk vir die kerk bestaan nie **solank** ons „Hom tot Stuurman het”. Hierdie reformatoriese „solank” loop parallel met die pauliniese „indien”. Die reformatore gryp nie terug na die suksessie nie „ubi papa, ibi est ecclesia” nie, maar eerder na die „**successio Verbi**”. „Ecclesia semper reformanda” beteken ook dat die kerk weet om te staan onder die outoriteit van ’n Heer wat regeer deur sy Woord en Gees.

Allerlei vrae word bladsy vir bladsy in die Skriflig beantwoord. Het die reformatore dan tog nie die kontinuïteit van die kerk versteur nie? Nee, sê Berkouwer, Luther en Calvyn was daarvan baie diep oortuig dat hulle nie ’n ander „**nuwe**” kerk wou stig nie, maar wou dit volgens die Woord **hervorm** en het meermale verwys na hulle verbondenheid met die oue kerk.

Ten laaste wys Berkouwer op die „teologie van die hoop” (Moltmann). Die kontinuïteit van die kerk kan sonder **die hoop** nie voortgaan nie. Die belydenis van die hoop moet onwankelbaar vasgehou word. Hierdie blywende hoop is bepaal deur die fondament: Jesus Christus. Hierdie kerk hou ook vas aan die eschatologiese perspektief van die fees: „gaan in in die fees van u heer . . .”

Aldus Berkouwer in sy eerste omvattende deel van sy „Dogmatische Studiën” handelende oor die eenheid en katolisiteit van die kerk. Wat sal die leser van „al hierdie dinge” sê?

P. J. T. Koekemoer.

Günther Gassman e.a., **DIE ZUKUNFT DER OEKUMENISMUS**, uitgegee as nommer 1 in die Reeks: **Oekumeniese Perspektieven** van die **Institut für Oekumenische Forschung** te Straszburg, uitgegee deur die Verlag Otto Lembeck en Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M., 1972. Prys DM. 12 (ongeveer R4.50).

In hierdie besonder interessante boek word ’n drietal lesings weergegee rondom die tema van die toekoms van die ekumenisme. Die drie referente was prof. Georges Casalis van Parys, biskop Per Lonning van Noorweë en prof. Bernhard Häring van Rome. Die referate is gehou voor ’n studiegroep wat byeengeroep is deur die Straszburgse **Institut für Oekumenische Forschung**. Die menings en besluite van dié groep wat na vore gekom het nadat die referate bespreek is, word ook in die bundel weergegee.

Dit is interessant om hierdie stukke te bestudeer. ’n Mens kom weer onder die indruk hoe die ekumeniese beweging in Wes-Europa gekonfronteer word met die oorheersende lewens- en wêreldbeskouing van die sosialistiese of die liberalistiese sosialisme in al sy fasette. Dié sosialistiese denkpatroon (of

ideologie) het al so diep ingevreet in die denke van die verskillende kerke in Wes-Europa dat dit opvallend is om te bemerk hoe die teologie beoefen word volgens die strukture, denkpatrone en voorwaardes van die sosialisme. Dat in dié proses die evangelie van Jesus Christus skeefgetrek word, word dáár nie meer raakgesien nie. Dit is dan ook opmerklik om te sien hoe gedagtes wat vloek teen die evangelie bitter ernstig as wettige gedagtes wat binne die teologie tuishoort, bejeën word. Hieruit kan mens minstens weer leer dat die mens inderdaad sondig, beperk en onvolkome is, óók in sy beoefening van die teologie.

Besonder lesenswaardig is die artikel van prof. Casalis onder die opskrif: **Die Zukunft der Oekumenismus**. In sy uiteensetting wat ook 'n historiese oorsig gee oor die vordering van die ekumenisme in Europa, word 'n paar dinge wel duidelik. Die oorheersende is die verwoestende effek wat die ekumenisme, die horisontale eenheidsmakery, op die gewone kerklike lewe gehad het asook die versplinterende effek wat die moderne teologie in die kerke aldaar het. Casalis se uiteensetting bewys minstens één ding en dit is dat alles wat ons in Suid-Afrika as beswaar teen die ekumeniese beweging en teologie na vore gebring het, waar was. Mens kan selfs, na die lees van Casalis se uiteensetting, stel dat in Suid-Afrika die gevare van die ekumenisme minder ernstig geskilder is as wat dit werklik was.

In ieder geval, Casalis wys daarop dat die ekumenisme op 'n paar belangrike punte volkome platgeval het. Die dialoog tussen Christene en marxiste, waarvan veel verwag is, het na die Russiese besetting van Tjeggoslowakye tot stilstand gekom en die marxiste wat aan dié gesprekke deelgeneem het is deur hulle owerhede óf vernietig óf die swye opgelé. Casalis is hieroor diep teleurgesteld. Merkwaardig tog dat die gebeure van 1968 hom nie geleer het om die marxiste werklik te verstaan soos hulle is nie. Sy idealisme ten opsigte van die marxisme is egter nog ongeskok. Só onrealisties is die verligtes van ons tyd.

Ook die dialoog Rooms-Protestants en tussen Protestante onderling het volkome tot stilstand gekom. Met die opkoms van die moderne teologie én die verwerping van die gesag van Skrif en Belydenis in die Protestantse kerke van Wes-Europa is daar nie meer 'n vaste basis vanwaar die diskussie gevoer kan word nie! Die gevolg is dat in die dialoog die gespreksdeelnemers niks meer verteenwoordig as die eie standpunt nie. Dit beteken vir Casalis dat die enigste wat nou oorbly die polarisasie is van die verskillende groepe in die verskillende kerke op die vlak van die belydenislose ekumeniese teologie. Dat dit 'n huis op sand gebou gaan wees, kan skynbaar nie tot hom deurdring nie.

In dié verwarrende, volkome vloeibare toestand waar nóg Skrif, nóg Belydenis, nóg kerklike orde of organisasie enige vastigheid bied nie, wil Casalis maar leef „uit die volheid van die eenheid” en sy hoop vestig om „’n pneumatiese nuut-strukturering” sonder om presies aan te dui wát eenheid en nuut-strukturering moet of kan beteken.

Casalis se primêre konklusie is, verder, dat die ekumeniese beweging wat in 1961 ’n hoogtepunt bereik het, nou so ’n tien jaar later, volkome in ’n doodloopstraat beland het. Die beweging het vanaf 1961, volgens Casalis, nie veel meer bereik as om steeds groter wordende verwarring, onsekerheid en koersloosheid in die Europese kerke te bewerkstellig nie. Daarom moet daar nou na nuwe weë en uitsigte vir die ekumene gesoek word. In die verbygaan, wys hy dan na die stroming in die ekumene wat al meer geïnteresseerd is om **die eenheid van die mensheid** te verwirklik en vrede het met die eenheid van die kerk. Maar stel hy dan ook, in die nuwere ekumeniese denke, waaruit die nuwere perspektiewe na vore kom, is nóg die teologie (= die leer aangaande God), nóg die kerklike organisasie, nóg die Belydenisgebonde gemeenskap van enige waarde. Die uitgangspunt vir die nuwere ekumeniese denke is „die geestelike lewe” en die daadwerklike situasie waarin die gemeente staan en waar die gemeente nou maar sy boodskap moet probeer vind. Dus nié meer in die Bybel nie! Om sy betoog enigermate ’n teologiese kleur te gee, is Casalis van mening dat die gemeente daarmee rekening moet hou dat God hulle in die situasie geplaas het. Alles draai dus om die betrokkenheid van die gemeente in en met die wêreld (die sg. „engagement”) wat dan ook bepalend vir die lewe en geloof van die gemeente moet wees. Daarom meen Casalis dat alleen daar waar die mens (dit is: die gelowige) homself verbind aan die diens van die mensheid is daar nog ekumenisme. Daarom stel Casalis dan ook dat al die gepraat oor die toekoms van die ekumenisme maar gestop kan word en dat die individuele Christene hulself moet identifiseer en saamleef met die hippies, die trekwerkers in Wes-Europa, die Brasiliaanse rewolusionêres (wat marxiste is), die Europese marxiste, die swarte van die V.S.A. en die Vietcong om só vir die ekumeniese beweging ’n nuwe toekoms te skep waar die ekumene in volle gemeenskap met die menslike samelewing sal bestaan. Dit gaan vir Casalis dus om **die eenheid**, maar dan ’n menslik-verankerde eenheid of ’n sosialistiese eenheid maar beslis nie om die eenheid in die Waarheid nie. Beter as Casalis in sy uiteensetting kan die teologiese en godsdienstige bankrotenskap van ’n ekumenisme **sonder die Woord van God** maar mét die ideologie van die marxisme nie geteken word nie.

Daarom is dit so belangrik om van hierdie boek kennis te neem en dit baie sorgvuldig te lees. Daar is, so ver my bekend, min geskrifte wat so duidelik en openhartig die totale ontkerstening van die ekumeniese beweging beskryf. Dit terwyl Casalis 'n hartstogtelike ondersteuner van die ekumenisme is. Daarom moet hierdie boek in ons land gelees word.

— A. D. Pont.

F. Schmidt-Clausing, **ZWINGLES ZÜRICHER PROTOKOLL**, eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Uitgegee deur Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M., 1972. 47 bls. DM 3.60 (ongeveer R1.50).

Die Lutherse predikant-teoloog F. Schmidt-Clausing is in ons land nie onbekend nie. Die laaste aantal jare is hy al besig om rondom die figuur van die Zürichse reformator, Huldrych Zwingli, 'n hele reeks van geskrifte te publiseer. Sy Zwingli-biografie, hoewel nie van groot omvang nie, is een van die beste Zwingli-biografieë wat tans beskikbaar is. Dáárom het Schmidt-Clausing al 'n hele reeks van die oudwyfse fabels wat rondom Zwingli bestaan, opgeruim en ons geleer om met oop oë na hierdie kleur-ryke reformator te kyk.

In hierdie uitgawe van Zwingli se Zürichse Protokolle gee Schmidt-Clausing 'n welkome vertaling van hierdie belangrike stuk. In die grond van die saak is dit 'n berig wat Zwingli in Latyn skrywe oor 'n ontmoeting en gesprek wat hy voor die Zürichse Stadsraad gehad het met drie verteenwoordigers van die Roomse biskop van Konstanz. Dié saak wat in April 1522 afgehandel is, het gegaan oor die feit dat Zwingli en van sy gemeentelede op grond van Zwingli se prediking, die Roomse vastegebod wat in die lydenstyd gegeld het, verontagsaam het. Schmidt-Clausing wys daarop dat die Lutherse reformasie 'n aanvang neem met Luther se 95 stellings. Die Zürichse reformasie met die eet van twee gerookte worsies! In ieder geval, in sy opsomming van dié ontmoeting, sit Zwingli sy beginsels uiteen vir wat hy sy **Kirchenbesserung**-program noem.

In hierdie opsomming van die samespreking gee Zwingli allereers die 13 hoofmomente van die toespraak wat gehou is deur die verteenwoordiger van die biskop van Konstanz, biskop Melchior Fattlin. Daarnà word dan Zwingli se antwoord op dié dertien punte weergegee. Daarin stel Zwingli dan die Bybelse beginsels waarvoor hy staan. Hier kom reeds, in 1522, Zwingli se standpunt na vore dat die Heilige Skrif alléén die enigste bron van waarheid is en dat die gelowige deur die geloof alleen regverdig is. Dié twee beginsels verbind Zwingli dan ook in sy ander uitspraak: *quicumque credit*, intelligit dit wil sê: hy wat glo, verstaan die Heilige Skrif.

Hierdie weergawe van die eerste godsdiensgesprek wat deur Zwingli gevoer is, is van besondere waarde. Nie alleen gee dit aan elkeen die geleentheid om Zwingli self te lees nie „maar dit dui ook aan dat 'n mens versigtig moet wees om Zwingli nie sommerso as 'n „erasmiaanse teoloog” of as 'n „humanis” af te maak nie. Dit is beslis, selfs in ons verligte tyd, lonend om Zwingli van naderby te leer ken juis omdat hy vir ons óók iets te sê het.

Hierdie werkie word hartlik aanbeveel.

— A. D. Pont.

Marc Lienhard, **LUTHERISCH-REFORMIERTE KIRCHENGEMEINSCHAFT HEUTE**, Nr. 2 in die reeks **Oekumenische Perspektiven**, uitgegee deur die **Institut für Oekumenische Forschung** te Straszburg. Uitgawe van die Verlag Otto Lembeck en Verlag Josef Knecht te Frankfurt a.M., 1972. Prys D.M. 12 (ongeveer R4.50).

Hierdie publikasie val in drie dele uiteen. Die eerste deel gee 'n oorsig van die dialoogsituasie tussen die Lutherse en Calvinistiese kerke in Nederland, Duitsland, Frankryk, die V.S.A. en die D.D.R. Daarby word aangetoon in welke mate daar al 'n Awendmaalsgemeenskap moontlik geword het tussen die kerke.

Die tweede, en seker belangrikste deel van die geskrif, handel oor **Das theologische Ergebnis, Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums** en **Das Ziel: Kirchengemeinschaft**. Hier word onder andere aangedui (bls. 47) dat die historiese leerverskilpunte hoofsaaklik gegaan het om die verstaan van die Awendmaal, die Christologie en die leer van die predestinasie.

Die gesprekke wat so ver gevoer is rondom die verskilpunte het uiteindelik gelei tot 'n **Konsensus** wat saamgevat is in die sogenaamde **Leeuening Konkordie** van 1971. Daarin word die gemeenskaplike opvattinge van die Luherse, Calvinistiese, Unierte Kirchen (in Duitsland) die Waldense en Boheemse Broeders saamgevat. In die bogenoemde **Konkordie** kom daar nogal interessante standpunte na vore, wat soos gestel word, teologies nog nader uitgewerk moet word. Dit sou interessant wees om 'n verdere teologiese bespreking te sien van byvoorbeeld punt 11 waar (soos ek vry vertaal) gestel word:

„Hierdie boodskap (dit is: die evangelie) maak die Christengelowige vry tot verantwoordelike dien ten behoeve van die wêreld. Die Christen moet intree vir **aardse** geregtigheid en vrede onder die enkele mense en die volkere. Dit eis van die Christen dat hy, met ander mense, na verstandige en saaklike norme sal soek en vir die aanvaarding daarvan sal sorgdra. Die Christen doen dit in vertroue dat God die wêreld wil onderhou en dat God verantwoordelikheid van die Christen eis.”

Hierdie stelling is inderdaad vir verskillende interpretasies vatbaar. Merkwaardig is dit dat hier gestel word dat die Christen aardse geregtigheid en vrede moet nastrewe. Dit kan baie maklik, gesien die denkklimaat van die ekumeniese beweging die betekenis kry van **marxistiese** en **neo-marxistiese** geregtigheid en vrede. Dié soort geregtigheid en vrede byvoorbeeld wat die **Programme to Combat Racism** in naam van die Wêreldraad deur die marxistiese terroriste in Suidelike Afrika wil bewerkstellig deur middel van die Kalashkinov AK 47 en die landmyn.

Verder is dit interessant dat die Lutherse konsubstansiasieleer by die nagmaal nié meer so spesifiek geleer word nie. So word in punt 19 gestel:

„Die gemeenskap met Jesus Christus in sy liggaam en bloed kan ons nie van die daad van eet en drink (van die Awendmaals-tekens) skei nie. 'n Belangstelling in die aard van die teenwoordigheid van Christus in die Awendmaal wat wegsien van hierdie handeling (nl. die eet en drink) skep die gevaar om die betekenis van die Awendmaalhandeling te verduister.”

Dit sou seker te ver voer om die geheel van die **Leeuëberg Konkordie** hier te bespreek. Die feit is egter dat hier 'n belangrike dokument gegee word wat daarop dui in welke mate daar al toenadering tussen die Lutherse en Calvinistiese kerk in Europa en Amerika ontstaan het. Dié **Leuëberg Konkordie** is in die jaar 1972 na die verskillende deelnemende kerke verwys vir kommentaar om dan uiteindelik tot **kerkvereniging** te kom.

Dit sal goed wees as in breëre kring kennis geneem sal word van hierdie boek en die materiaal wat dit behandel.

— A. D.Pont.

C. W. H. Boshoff, P. E. S. Smith. D. Crafford, **SWART THEOLOGIE?** Uitgewers: N.G. Kerk-Boekhandel, Pretoria 1972. 59 bls. Prys R1.95.

Hierdie sagtebandboekie wat gepubliseer word in die reeks „Boeke by die Bybel” van die N.G. Kerk-Boekhandel, bevat 'n drietal referate wat aan die begin van 1972 gehou is by die opening van die N.G. Teologiese Fakulteit aan die Universiteit van Pretoria. Aldrie referate is gekonsentreer rondom die verskynsel van Swart Teologie of om sy doopnaam te gebruik:

Black Theology.

Hierdie verskynsel met sy skerp anti-blanke inhoud en sy totale verwerping van enige vorm van samewerking of saamleef van blank en nie-blank, skep uiteraard vir die N.G. Kerk lastige probleme. Immers in die N.G. Sendingkerke, in die hele N.G. sendingaksie met sy sendingstasies, hospitale, maatskaplike dienste en woordverkondiging waar blank en nie-blank saamwerk en saam aanbid, word juis dié situasie aangetref waarteen **Black Theology** skerp reageer, naamlik die blanke wat die leiding gee en neem en die nie-blanke wat volgsaam reageer.

In die analise van Black Theology, soos dit hier aangetref word, word die vernaamste kenmerke van dié „teologie” wat nie ’n leer aangaande God is nie, netjies saamgevat. In sommige opsigte bly die skrywers baie versigtig in hulle oordeel wat waarskynlik saamhang met die feit dat die agtergronde van die **Black Theology** nié sorgvuldig nagegaan is nie.

As Boshoff vra: „Wat sit agter die Swart Teologie? Kommunisme? Misverstand, geregverdigde griewe, gebrekkige prediking van al die konsekwensies van Gods Woord vir Wit en Swart?” (bls. 18) dan is dit jammer dat dié vrae nie beantwoord word nie. Die antwoord lê ook nie so ver weg nie. In die artikel van James Cone en G. Wilson, **The Future . . . and African Theology** (wat terloops in die bronnelys aangegee word!) word tog baie duidelik gesê dat **Black Theology**, **Black Power** en Panafrikanisme nie alleen uit dieselfde voedingsbronne kom nie maar **wisselbegrippe** vir mekaar is. Ek is geneig om James Cone as ’n gesaghebbende op hierdie punt te aanvaar want die navorsing wat ek in hierdie verband gedoen het, bevestig dié uitspraak ten volle. Juis in dié uitspraak van Cone lê die sleutel tot die verstaan van **Black Theology**. As dit maar net aanvaar word, dan word dit glashelder duidelik dat **Black Theology** voortkom uit die neo-marxistiese soms selfs anargistiese **New Left** van die V.S.A. waarvandaan dit doelbewus na Suid-Afrika ingevoer is. As mens Albert Cleage se opstel **The Black Messiah and the Black Revolution** van 1971 sorgvuldig nalees dan sien mens dat Basil Moore se uiteensettings van **Black Theology** nie veel meer is as ’n parafrasering van Cleage se gepubliseerde werk nie. As mens dan Cleage se posisie en standpunt sorgvuldig nagaan dan blyk dit dat Cone se opmerking volkome korrek is.

Ideologies het ons in **Black Theology** te make met dieselfde argumente, propaganda en ideologie wat mens ook kan lees in die geskifte van die A.N.C., P.A.C., S.W.A.P.O. en ander organisasies wat teen die bestaande orde in Suid-Afrika gekant is. **Black Theology** wil weliswaar met teologies-klinkende argumente,

dieselfde bereik hoewel miskien met ander middels naamlik die holistiese struktuurverandering van Suid-Afrika. Dié struktuurverandering moet volgens die U.C.M., wat die aanvanklike propaganda-organisasie en masjien van **Black Theology** was, lei tot so iets soos 'n regverdige, sosialistiese gemeenskap in Suid-Afrika waar die nie-blanke die oorheersende en bepalende faktor sal wees. As dit 'n korrekte afleiding is om te maak uit die bestaande geskifte wat **Black Theology** hier geloods het, dan is dit duidelik dat ons in **Black Theology** nie met 'n teologie te make het nie maar met 'n uhuru-ideologie.

Dáárom is dit volkome sinneloos om teenoor die aanval van **Black Theology** in die eerste plek die „fout” by die blanke en sy Woordverkondiging te gaan soek. **Black Theology** is eintlik nie 'n reaksieverskynsel nie maar 'n ingevoerde denkpatroon wat Suid-Afrika binnegebring is om die nie-blanke op te roep om die bestaande strukture te verander en self die dominerende rol in Suid-Afrika te speel wat sy getalle-oorwig dan van hom sou eis. Asof terloops, kwantiteit vir 'n gebrek aan kwaliteit kan vergoed. Dink maar aan die sestigerjare in uhuru-Afrika en die sesmiljoen dooies wat dit geëis het.

In die tweede plek lyk dit my net so sinneloos om teenoor **Black Theology** 'n sogenaamde Afrika-teologie te ontwerp. 'n Afrika-teologie net soos **Black Theology** is tog 'n teenspraak in homself. Daar bestaan nie so iets soos 'n Sjina-teologie of 'n Rusland-teologie of 'n Amerika-teologie nie. Al wat binne die Christendom bestaanbaar en regverdigbaar is, is 'n **Skriftuurlike** teologie! Tog is dit duidelik dat met die kreet van „Afrika-teologie” dit eerder gaan om die inheemswording van die Bybelse teologie in Afrika. Met ander woorde 'n Bybelse teologie wat deel is van die hart en lewe van die nie-blanke. Maar dan 'n **Bybelse** teologie en nie 'n sinkretistiese mengvorm van Afrikaheidendom met flarde van die Bybelse boodskap wat vir die marxisties-geïnspireerde nie-blanke van Afrika aanvaarbaar is, soos dit byvoorbeeld in die ekumeniese teologie na vore gebring word. Dit wil tog voorkom dat sodra ons 'n „Afrika-teologie” in dieselfde asem noem met die „nasionale ontwaking” van Afrika ons reeds op 'n dwaalspoor is. Dit is my oorwoë mening dat daar in Afrika nog nie so iets soos 'n **nasionale** ontwaking was nie want nie een van die nuwe Afrika-maghebbers is werklik in sy **nasie** geïnteresseerd nie. Nêrens in Afrika het daar tot dusver 'n werklike nasionalisme gestalte gekry nie. Al wat ons ten oorvloede in Afrika kan sien, is verskillende Afrika-gestaltes van die sosialistiese drogdenke.

Dit is meer as noodsaaklik dat daar met meer nugterheid en objektiwiteit **juis deur die kerk** gekyk moet word na Afrika en na die aansprake en aspirasies van die klompie voorskreeuers onder die nie-blanke. Dit sou 'n growwe flater wees as daar te ernstig na die luide eise van die sogenaamde Afrikaleiers geluister word. Immers die Afrikaner wil, anders as die voormalige koloniale moondhede, nie net 'n paar voorskreeuers n' bietjie mag, status en geld gee nie (om hulle sodoende stil te kry) maar die welsyn en welwese van **alle** nie-blankes bevorder. Daarom moet daar so versigtig gewerk word dat ons nie nou skielik in die slagyster trap om ons morsdood te bekommer oor die stedelike Bantoe en die grootte van die tuislande nie. Die Afrikaanse kerke het mos reeds die Cottesloebesluit, wat nou weer in opgewarmde vorm aangebied word, resoluut verwerp. Moet ons daardie verwerping dan nou weer terugtrek?

Dit is nie die bedoeling om hier 'n volledige kommentaar te lewer op die werk onder bespreking nie. Slegs enkele kanttekeninge is gemaak om die aandag te vestig op punte waar nog baie nadruklik en versigtig besin sal moet word. **Black Theology** skep wel 'n uitdaging gesien sy agtergrond en gerigtheid maar dan méér aan die owerheid (sien art. 36 N.G.B.) as aan die kerk. Die kerk moet hom nie deur die **Black Theology** laat verlei om nou 'n kontra-boodskap te gaan uitwerk nie. Die kerk se taak bly onveranderd om die evangelie van die gekruisigde en opgestane Heer Jesus Christus te verkondig en van sy Koninkryk wat ní van **herdie** wêreld is nie. As daardie boodskap reg verkondig word, is die wêreldse strukture irrelevant soos die geval van Paulus en Onesimus so treffend illustreer. Die kerk sal 'n flater begaan as hy die sosialisme of die liberalisme as 'n handperd gaan gebruik om daarmee die neo-marxisme van die **Black Theology** die hoof te bied.

Ten slotte is dit my mening dat dit goed sal wees as hierdie geskrif wyd gelees en bestudeer word. Die feitelike gegewens wat gebied word is 'n entjiese samevatting van die **Black Theology**. Die oplossings wat aangebied word kan nie sondermeer aanvaar word nie maar dit prikkel in ieder geval tot nadenke en besinning.

— A. D. Pont

H. D. A. du Toit, **VYF GODSDIENSTE VAN DIE WERELD**, N.G. Kerkboekhandel 1970, R1.95.

Hierdie boekie van die eertydse hoogleraar in die Godsdiens en Sendingwetenskap aan die Teologiese Fakulteit, Afdeling B aan die Universiteit van Pretoria, het aan 'n diepgevoelde behoefte voldoen, veral in die N.G. Kerk met sy verskeidenheid van sendinggroepe onder die verskillende volksgroepe wat verteenwoordigend is van die godsdiens wat hierin behandel word. Sy uiteensetting van die primitiewe godsdiens wil die weg tot Bantoesending oopstel; die Hindoeïsme, Boeddhisme en Islam wil die leser weer duidelike insig bied in die godsdiens agtergrond van daardie bewoners van ons land wat uit die Ooste stam, en die Judaïsme wys ons na die ander vreemdelinge in ons poorte wat na eeue van swerwe nou weer 'n tuiste in Israel gevind het. Hulle almal is egter mense wat nie die verlossende genade van God in Jesus Christus ken nie, en word beskou teen die bepaalde agtergrond van die Christendom. Dit blyk veral uit die evaluering van elke godsdiens aan die einde van die uiteensetting daarvan. Waar die Christelike geloof dan ter sprake kom, word daar nie sistematies konsekwent 'n vergelyking getref nie, maar word hier en daar 'n verwysing gemaak wat ter sake is, wat duidelik daarop dui dat dit in hierdie boek daarom gaan om eerder die gewone mens wat in die vreemde godsdiens belang stel, te bereik, as om 'n wetenskaplike werk aan teologiese studente te bied. In soverre het ons dan ook waardering vir hierdie werk wat van veel betekenis sal wees vir die leserskring op wie dit gemik is.

Tog sou ons graag aan die einde van elke godsdiens 'n ietwat meer breedvoerige en sistematiese vergelyking met die Christendom sien — dan sou die boek des te beter sy doel kon bereik, want ons wil aanvaar dat die werk geskryf is vanuit 'n bewuste sendingstandpunt en -oortuiging, met 'n opregte begeerte om niks aan objektiewe wetenskaplikheid in te boet nie. Ons het daarom ook waardering vir die wyse waarop massas stof kort en oorsigtelik behandel is. Dit is bekend dat die omvang van 'n wêreldgodsdiens, as dit uitvoerig behandel moet word, baie meer as die inhoud van hierdie boek sal beslaan. Dat hierdie boek 'n inleiding in die onderskeie godsdiens bied, word egter verwelkom. Dit bly natuurlik altyd 'n vraag hoeveel van die wesenlike diepte van 'n godsdiens oorgedra kan word by 'n saaklike behandeling daarvan — 'n vraag wat alle dergelyke beskrywings geld.

Die godsdiens van Israel leen hom daartoe om baie stof vir onderrig aan die Christen te gee, en hier vind ons ook 'n meer geordende verwysing na momente wat vir 'n gelowige leser van

betekenis sal wees. Die verwysing na die drieërlei opvatting oor die toekoms van Israel kon dalk agterweë bebly het (bls. 120) — of die behoudende standpunte kon ietwat meer uitvoerig gegee gewees het.

Daar is 'n paar hinderlike puntjies waarop gedui kan word soos byvoorbeeld: „Van ons moderne godsdiens wat gereserveer is vir die Sondag en die kerk” (bls. 12) — wat tog sekerlik 'n wanindruk omtrent die Christelike geloof gee; die aanduiding van Maseru in Botswana in plaas van Lesotho (bls. 13), 'n drukfout in die aanhaling van Deut. 6:4 (bls. 102). Die kritiek oor Indiese optrede teen Suid-Afrika op grond van laasgenoemde se sogenaamde diskriminasie teen die Bantoe, en die opmerking dat Indië gerus voor sy eie deur kan vee (bls. 45), pas nie heeltemal in 'n boek van hierdie aard nie. Dit sou beter weggelaat kon gewees het. Maar dit kan nie afbreuk doen aan die bruikbaarheid en ook nodigheid van so 'n werk in Afrikaans nie. Dit kan alleen 'n positiewe bydrae lewer ten opsigte van die oogmerke wat die skrywer daarmee gehad het.

— C. J. Viljoen.

GEMEENTEVORMEN EN GEMEENTEOPBOU — Boeken-
centrum, 's Gravenhage, 1971.

Hierdie geskrif is 'n rapport van die kommissie vir „gemeentevormen en gemeenteopbouw” vanweë die Nederlands Hervormde Kerk en wil 'n bydrae lewer tot die gesprek in hierdie verband.

Die opdrag aan die kommissie was om ondersoek in te stel na al die fasette van die kerklike bearbeiding en daarna aanbevelings te doen vir 'n herstrukturering van die werk, wat nie bloot reorganisasie alleen sou beteken nie. Die finale rapport van die kommissie is goedgekeur deur die generale sinode in Oktober 1970 en verskyn dan in hierdie boekie.

Alhoewel die situasie in Nederland en Suid-Afrika seker aanmerklik van mekaar verskil, en alhoewel 'n mens ook nie met alle standpunte en aanbevelings in die rapport kan saamstem nie, moet daar toegegee word dat hy 'n doelgerigte en insiggewende rapport is wat baie studiemateriaal bied. Dit is 'n rapport waar beginsels nie summier oorboord gegooi word nie en waarin daar tog rekening gehou word met die eise van die moderne tyd. Op 'n interessante wyse word aandag gegee aan die verhouding tussen kerk en kultuur en daar word daarop gewys dat alhoewel die kerk nie kritiekloos teenoor alle kultuurvorme kan staan nie, daar tog 'n onlosmaaklike band tussen kerk en kultuur bestaan.

Verder word ondersoek ingestel na al die diensgestaltes van die kerklike verkondiging en wenke word aan die hand gegee vir 'n herstruktuering van die werk sodat die huidige situasie die hoof gebied kan word.

Daar word tereg begin met 'n verkenning van die huidige situasie en aandag word gegee aan die agtergronde van die huidige situasie. Ons leef in 'n tyd van toenemende kerkloosheid en kerkloosheid wat nie ontken kan word nie en waaraan aandag gegee moet word. Vervolgens word daar tereg 'n prinsipiële besinning oor die gemeente en die opdrag aan die gemeente gewy. Aandag word gegee aan die pastoraat, diakonaat, apostolaat, die erediens, die kategese ensovoorts.

Ten slotte word dan, op grond van die resultate verkry uit bogenoemde ondersoek, wenke vir 'n herstrukturering van die werk aan die hand gedoen.

Dit is tog goed om in ons tyd so 'n nugtere rapport te kan lees. Die geskrif kan daarom met groot vrymoedigheid aanbeveel word, want ook ons kan met vrug van die inhoud van die geskrif gebruik maak in ons teologiese arbeid en in ons ampsbediening.

— J. H. Koekemoer.

Dr. D. A. du Toit: „**NEERGEDAAL TER HELLE . . .**” Uit die Geskiedenis van 'n Interpretasieprobleem, 243 bladsye. Prys: 16 gulde 75 sent. Uitgewers: J. H. Kok, Kampen 1971.

Ons kan dr. Du Toit dankbaar wees dat hy 'n behoorlike teologies-wetenskaplike studie gemaak het van juis hierdie nog altyd „moeilike” artikel. (Alhoewel dit nêrens genoem word dat hierdie boek 'n doktorsale proefskrif is nie, dra dit al die kenmerke daarvan en het ons dit as sodanig gelees). Hiermee is 'n waardevolle dogmatiese (dogmenhistoriese) bydrae gelewer, nie alleen vir die vak-teoloog nie maar in besonder vir die dienaar van die Woord in sy uitlegging van die Kategismus — op en onder die kansel. Watter predikant sal nie erken dat hy 'n gevoel van „onbehaaglikheid” gekry het, elke keer wanneer hy aan die gemeente die sin, die heilsbetekenis van die descensus moes **verkondig!**

Dr. Du Toit het verkies om soos volg te werk te gaan: **Eerstens** stel hy die probleem en sy agtergrond, waarby ook die breëre problematiek van die posisie, funksie, gesag en binding van die Belydenis bespreek word; ook die kwessie van „fundamentele” en „nie-fundamentele” geloofsartikels. Hy tree in gesprek met teoloë van gister en van vandag: In 1543 verwerp Castelliv die descensus en vandag (1948) sê Kuitert: „Het binden van de gemeente aan de uitleg van gisteren kweekt een wettische gemeente” en Augustyn verklaar dat die „drie Formuliere van Enigheid

hun tijd gehad hebben.” Skrywer vestig ook die aandag daarop dat besinning oor hierdie „ou” artikel die teoloog dwing om kennis te neem van die nuutste „uitvinding van die nuwere teologie, dat God **dood** is! „Hier gaan dit immers om die dood van God, dat Hy gesterf het en begrawe is en daarmee afwesig is . . . ”

Vanselfsprekend is dit vir Bultmann ’n voorwerp van ontmitologisering.

Skrywer wil eers die vraag na die inhoud en gebruik van die descensus in sy oorspronge ondersoek, die vraag na die betekenis van die leerstuk vir diegene wat dit in die vroeë kerk uitgespreek het. Pas daarna kan die vraag gestel word na die betekenis vir ons. Sy ondersoek sal dus saaklik-histories wees. Hy wys daarop dat dit verskyn in die Apostolicum, eers in die vierde eeu, en dan op ’n bykans geruislose wyse. In die „Nicaenum” ontbreek dit tesame met die kruisiging, dood en begrafnis. In die jaar 359 maak die descensus plotseling sy verskyning in die credo, naamlik in die 4de formule van Sirmium en word dit oorgeneem deur die konsilies van Nike 359 en Konstantinopel (360). In die Athanasium kom dit egter wel voor terwyl dit in die sesde eeu by Caesarius van Arles verskyn en ook in Spaanse simbole opgeneem word.

Tweedens wil dr. Du Toit in sy **historiese** ondersoek in besonder aandag gee aan die beskouings van die **reformatore** asook sekere kessionele en latere teologiese interpretasies. Dit alles geskied steeds in gesprek met die Rooms-Katolieke teologie. Vir die Rooms-Katolieke Kerk lê die belangstelling meer in die lyn van ’n inkarnasieteologie, wat in **ontologiese** en **stiasiese** begrippe die probleem van die posisie van die verskillende „dele” van Jesus (liggaam en siel) tydens die descensus probeer oplos. Daarteenoor staan vir die reformasie die sterk **soteriologiese** belangstelling wat inderdaad ook vanaf die vroegste tyd in die kerk geleef het. Dit gaan vir die reformasie om ’n **dinamiese** beskrywing, nie van die syn of wese van Christus nie, maar van die goddelike heilsdaad. Die skrywer vestig pertinent ons aandag daarop dat Luther in sy meervormige beskouing oor die artikel net nie instaat was om tot duidelikheid te kom nie, soveel dat hy die descensus nie in sy kategismusse opneem nie. Eintlik kies Luther vir die grondvorm van uitspraak waarin die leerstuk in die vroeë kerk sy invloed gekry het, naamlik die verkondigings- en doksologiese konteks. In sy prediking skilder hy met oortuiging die oorwinning van Jesus na Sy dood, in die onderwêreld, en is Jesus inderdaad in Sy staat van verhoging. Maar . . . wanneer Luther in streng teologiese terme praat in verband met die troos vir die gelowige dan beteken die descensus geen neerdaling na

Sy dood nie, maar **wel** die lyding en oorwinning in Getsémané en Golgota. Baie duidelik is dan die soteriologiese verskerping van denke en voorstelling rondom die dood van Christus.

By Calvin vind ons die skerpste afwysing van die Rooms-Katolieke beskouing. In besonder wil Calvin die **vernederings-aspek** en die lydingsmotief by die interpretasie van die leerstuk na vore bring en dan veral in **plaasvervangende** sin: Sy plaasbekledende pos is ook in die dood en graf. Hy vind dit 'n belangrike deel van die belydenis en vir die volbrenging van die verlossing van geen geringe betekenis nie. (Instit. II, 16, 8). Die gedagte van opgeslote siele in 'n onderaardse limbus is vir Calvin 'n „fabula”. Dit is wel moontlik dat Jesus **ad inferos** gegaan het na aanleiding van 1 Petrus 3 vers 19, maar in sy kommentaar op laasgenoemde teks, verwerp Calvin alle pogings om Sy gang daarheen aan die descensus tydens die „drie dae” te verbind. Vir Calvin gaan dit hier grootliks om die aspek van „uitnemende vertroosting”. Daar sou niks volbring gewees het indien Christus slegs die liggaamlike dood gesterf het nie. Hy moes ook met die leërskaar van die hel feitlik handgemeen raak (quasi concertis manibus). Dit gaan om wat Jesus gely het voor en in Sy dood.

Skrywer vestig die aandag ook daarop dat daar tog, nieteenstaande verskille tussen Luther en Calvin, ten diepste ook groot ooreenkoms bestaan want beide stel die descensus gelyk aan die Godverlatenheid aan die kruis, terwyl beide ook die klem lê op die stryd en oorwinning van Jesus in Sy lyding. Met ander woorde: die latere bekende vernederings-verhogingskontrovers het meer ontstaan tussen Lutherane en Gereformeerdes as tussen Luther en Calvin self. Die enigste verskil is dat Calvin die ganse descensus betrek op wat tot en met die kruisdood gebeur, terwyl Luther deur die volgorde van die Apostolicum verlei word om óók iets **na** hierdie dood te stel. „Maar dit, sê Althaus, is nie Luther se eintlike denke nie.”

Voorts gaan die skrywer verder om die aandag daarop te vestig dat die leerstuk eers in die 20ste eeu weer werklik aktueel geword het. Hy behandel die siening van K. Barth, Bavinck, Kuyper, Van Niftrik, Noordmans, Popma, Pannenberg, Korff en andere.

Derdens wil dr. Du Toit die godsdienshistoriese sogenaamde „parallele” aanstip. Hy verwys na 'n massamateriaal in hierdie verband en lewer bewys dat hy geen moeite ontsien het om sy studie-onderwerp volledig te beheers nie. Hy vra na die historiese bepaaldheid en gesitueerdheid van die descensus in die denksfeer en denkwys van die tyd, onderworpe aan al die faktore van beïnvloeding uit die nie-Christelik, heidense mitologiese, apokriewe, oud-Oosterse, Semitiese en Griekse bronne.

Ten opsigte van die Ou Testament kom skrywer tot die konklusie, na verwysing na Jesaja 14 vers 9, Esegïel 32 vers 20, Psalm 107 vers 16, dat Israel die beïnvloeding nie heelhuids aanvaar het nie. Veral is Babiloniese invloed merkbaar maar in die Ou Testament word dit geklee in die vorm van formuleringe waarby die mag en grootheid van Jahwe geprys word. **Feit is dat die dogmatiese leer van die descensus nie direk op die Ou Testament teruggevoer kan word nie.** In die Ou Testament dui Sjeool (in die LXX met „Hades” vertaal, en in Latyn met inferna of infernus) aanvanklik geen bepaalde strafdood aan nie maar slegs die gebied wat deur alle gestorwenes betree moet word as sinoniem vir graf, hel of dood.

Vierdens gaan die historiese ondersoek voort op die breë terrein van die **eerste vier eeue**. Die Nuwe Testament opvattinge word hier voorop gestel. Versigtig word die stelling gemaak dat ook hier, indien die Nuwe Testamentiese besonderhede wel betrokke was by die ontstaan van die kerklike descensusleer, dit in elk geval nie as die enigste of selfs as hoofgrond daarvan gesien mag word nie en dat dit daarom noodsaaklik is om die moontlike bestaan en rol van ander motivering in gedagte te hou — motivering of aanleidinge wat sou voer tot ’n dramatiese skildering van die triomftog van Jesus deur die doderyk (Luther se preke). Die Nuwe Testament wat in sy preke oor hel en dood **verkondiging** wil wees kon juis daarom (vanweë sy verkondiging) geen mitologisering, „metafisika” of „dogmatiek” van die dood en doderyk bied nie.

Die vroeg Christelike tradisie (die kerkvaders) word aan die woord gestel en later die ortodokse en Elexandrynse rigtinge; die uitbouing van populêre voorstellinge word behandel en die voortgaande differensïering in die vierde eeu.

OPMERKINGE:

1. Die eintlike kritiese vraag vir die dogmenhistorikus, **waarom** die leerstuk van die descensus sy weg na die kerklike credo gevind het, al was dit „geruisloos”, blyk ’n gekompliseerde en moeilike vraag te wees wat skrywer nie al te simplisties kan of wil probeer beantwoord nie. Is dit niks anders nie as ’n omskrywing en nadere bepaling van „sepultus”, ’n soort van wisselterm? (Rufinus). Lê hier agter miskien ’n anti-Apollinaristiese motief? Wil dit miskien in diens staan van die afwering van docetiese en gnostiese dwaallering omdat die descensus juis die waaragtigheid van Sy dood moet onderstreep? Dit het duidelik geword dat die problematiek verdiep word deur ’n gebrek aan konkrete feite. Skrywer meen dat dit in elke geval in die Christologiese stryd gesoek moet word.

2. Teleurstellend is in elk geval die uiters swak Bybelse gronde van hierdie leerstuk. Die reformatoriese teoloog wat tog eers vra: „Wat sê die Scriptura”, word hier gedwing om te gaan staan op die wankelende grond van die historie. Hiermee bedoel ons beslis **nie** dat die descensusleer dus maar geskrap kan word nie! Die sin daarvan het Luther, maar veral Calvyn goed raakgesien maar dis ’n sin en betekenis wat smag na Skriftuurlike grondslag!

Dr. Du Toit se navorsing kon nie ’n alles oortreffende bevredigende antwoord of oplossing aan die hand doen nie — wie sou tog wel hierin slaag? Feit is egter dat die skrywer paaie oopgetrap het vir alle toekomstige ondersoekers. Dit is die mees omvattende en indringende werk wat ek nog ooit gelees het oor die hellevaart.

— P. J. T. Koekemoer.

Dr. G. W. de Jong: **DE THEOLOGIE VAN DR. G. C. BERKOUWER. EEN STRUKTURELE ANALYSE.** (270 Bladsye). Uitgewers: J. H. Kok, N.V. Kampen, 1971. Prys onbekend.

In 1940 aanvaar Berkouwer ’n leeropdrag van die V.U. om die „Nuwere Teologie” te doseer. Sy dissertasie, agt jaar vroeër, het getoon dat sy belangstelling juis in die rigting gerig was: „Geloof en Openbaring in die nuwere Duitsch Theologie”. Hy was toe reeds druk besig met die teologie van K. Barth en E. Brunner. Sy inaugurele rede spreek hy uit oor Barthianisme en Katholicisme. Dit is algemene kennis dat laasgenoemde twee sake telkens weer ter sprake kom in die publikasies van Berkouwer. Oorbekend is veral sy aaneenlopende „Dogmatische Studiën” waarvan die jongste twee dele handel oor „Die Kerk”. Om ’n strukturele analise te maak van hierdie man se teologie, beteken om vanaf sy eerste tot en met sy laaste publikasies teologiese stippellyne te gaan trek — en Berkouwer laat hom vanweë die hele opset en ontwikkelingsgang van sy teologie nie vasvang in een of ander skema nie; hy kan nie so maklik „geklassifiseer” word nie.

Sedert 1963, toe daar ’n nuwe „stemming” in die teologiese denkwêreld begin het onder „aanvoering” van die „nuwere teologie”, is die vraag gestel of Berkouwer nie ook besig is om hierdie nuwe weë te bewandel nie. Wanneer die omstrede professor H. M. Kuitert skryf oor die anti-metafisiese tendens in die huidige teologiese ontwikkeling en hy soek na ’n kompas om die weg te vind deur die nuwe doolhof van teologiese benaderinge, dan is Berkouwer (saam met Bavinck) vir Kuitert ’n goeie „wegwyser”. Kuitert sê dat die uitweg uit die „dreigende Gereformeerde skolastiek” in veral die „teologiese metode” van Berkouwer gevind kan word. Ook Berkhof wys op hierdie uitweg

uit 'n teologie wat „in een sektarisch en introvert slop dreige vast te lopen”. Meuleman noem iets wat as algemeen bekend veronderstel mag word, naamlik dat Berkouwer op die pad wat hy geloop het in sy polemië met Barth en sy konflik met Rome, tog al meer en meer 'n ope oog gekry het vir die positiewe betekenis van Barth en selfs sekere Roomse teoloë!

Skrywer (De Jong) reken dat dit nog te vroeg is dat iemand byvoorbeeld oor Berkouwer sal promoveer, „Want je kunt van Berkouwer's dogmatiek niet spreken als van een legpuzzle, waarvan nog enkele stukjes ontbreken, maar waarvan wij het kader al in preciese omlysting voor ons hebben..’ Daar is in sy latere publikasie 'n beslissende beweging en ontwikkeling te bespeur, soveel self dat sy plek en betekenis in die teologie 'n sekere wysiging ondergaan, „en moet de man die zijn dogmatisch portret wil schilderen toch noch even wachten.” Meuleman praat nie van verskillende „fases” by Berkouwer nie, alhoewel die „ewolusie” vir hom duidelik is, veral ten opsigte van sy werke voor 1945 en daarna. Die kontinuïteit in sy denke lê seker daarin dat geloof en openbaring in 'n onverbreeklike verband staan; die opebaring van God is geheel en al betrokke op **die mens wat in Hom mag glo en bely**. O. Jager omskryf die kontinuïteit in Berkouwer se denke deur die drie fases wat beslis tipies van sy werk is, in een sin saam te vat: Die volstreekte gesag van die Heilige Skrif, die heilsinhoud van die Skrif en die eksistensiële strekking van die Skrif kan as een karakteristieke kenmerk van Berkouwer gesien word; dit is die aard van die gesag van die Skrif om as gesag van 'n heilsinhoud 'n persoonlike relasie te skep. Daar is kontinuïteit in die voortgang van sy gedagtes, die voortgang van al meer te **luister na die Skrif** en na teologiese arbeid as produk van daardie poginge om die evangelie „**eigentijds**” te verstaan.

Die skilder van die reeds genoemde „dogmatiese portret” sal veel te lese hê. Dr. De Jong gee 'n lys van die geskrifte van Berkouwer. Ons merk daarin dat 17 dele van sy „Dogmatiese Studiën” verskyn het, 19 grotere en kleinere boeke, 14 artikels in versamelwerke en 61 artikels in verskillende teologiese en kerklike **tydskrifte**. Dit is fenomenaal! In vyf hoofstukke handel dr. De Jong dan oor die:

1. „Metode” van Berkouwer;
2. Die „Het Geheim”-gedagte;
3. „De Grens”;
4. „Geloof en Wetenskap”;
5. „Theologie en Cultuur”.

Hy wys daarop dat Berkouwer se **teosentriese, heils-historiese** metode van teologisering gekenskets kan word as 'n korrelatiewe besigwees. Vanaf sy dissertasie wil hy verduidelik dat die korrelasiefiguur omskryf kan word as die korrelasie van geloof en openbaring. Hoe nadruklik hy ook die prioriteit van die openbaring voorop stel, nooit laat hy enige twyfel daaroor dat die geloof, die gelowige mens, maar as 'n tweederangse aangeleentheid moet geld nie. Inteendeel! Die prioriteit van die heilshistoriese openbaring van God, van God se heilsrelasie met die mens, deurkruis in elk geval elke moontlike vorm van antroposentrisme in sy teologiese denkstruktuur. Die gedagte van die voorsienigheid van God, „het geloof kent zijn grenzen”, wou hy in elke studie laat realiseer. Hierdie grens moet gerespekteer word. Dan spreek die mens geen taal wat los is van die openbaring van God nie, ook al sou hy ander **woorde** gebruik as Bybelse woorde. Aan biblisme wil hy hom in sy „repetitio sacrae scripturae” nie skuldig maak nie.

Na die dood van Karl Barth skryf Berkouwer in Trouw: „Het is goed zich door Karl Barth er aan te laten herinneren dat het Woord Gods ons belet het theologisch bedrijf te laten verzanden in traditionalisme of in ongefundeerde krete.”

Elke predikant wat enigsins erns wil maak met hierdie teoloog, wat alle teologie in diens wil stel van die prediking van die evangelie van Jesus Christus sal, as hy nie wil verdrink in die magdom publikasies van die skrywer nie, goed doen om eers dr. De Jong se boek met aandag te lees.

— P. J. T. Koekemoer.