

Van der Merwe, IJ

Universiteit van Stellenbosch¹

“Julle is tot vryheid geroep!” Die erediens as lewe in evangeliese vryheid

ABSTRACT

“Called to freedom!” Worship as Life in the Freedom of the Gospel

How is the church's involvement in social issues to be distinguished from the same involvement by non-Christian organisations? This article postulates that moral behaviour and acts of generosity is only to be called “Christian” with regard to its foundation in the act of worship. The liturgy as acclamation and appropriation of the freedom that Christ bestows on his people is explicated in its dissimilarity to popular notions of freedom. The congregation is considered as a community where the freedom of the gospel is communicated in being “church-for-others”. The Eucharist is characterised as the act where the church is representative of God's new community of freedom where justice and peace reigns.

WAT MAAK HANDELING “CHRISTELIK”?

Navolging van Christus impliseer dat ons ywer sal openbaar vir die sosiale, ekonomiese en politieke hervorming van ons samelewing en wêreld. Daar bestaan natuurlik godsdienste en ook Christelike strominge wat die teendeel hiervan beweer en eerder wêreldmydend wil leef. Nicholas Wolterstorff sien dit eger as die gesamentlike verdienste van die Calvinisme en die Lutheranisme dat die Middeleeuse Christendom se wêreldmydende afkeer van die “gewone, minderwaardige, bese en bedreigende” bestaan deurbreek is sodat die Christendom daarvandaan wesenlik as “wêreld-betrokke” bestempel kon word. Waar die gelowige in 'n wêreldmydende godsdiens begeer om 'n *draer* van God te word, begeer die gelowige in die wêreld-betrokke godsdiens om 'n *instrument* van God te word.³

Wat maak egter die Christelike manier van lewe in die wêreld werklik “Christelik”? Is die kerk wesenlik te onderskei van ander welsynsorganisasies en sosiale of politieke hervormingsprogramme? Daar is immers baie ander instansies wat besorg is oor armoede, werkloosheid, behuising, vigs en oorlog (en dikwels hierdie vorme van nood meer effektief bestry). Daar is meestal geen ooglopende verskil tussen ander instansies en die Christelike kerk se analise van samelewingsprobleme én die lys van doelwitte in voorgestelde hervormingsprogramme nie.⁴ Onderskei die Christelike kerk haarself daarin dat sy 'n ander lewensbeskouing het wat haar filantropie motiveer? Is dit dat die Bybel gebruik word om mense te motiveer, terwyl ander

1 Dr IJ van der Merwe, Droststraat 2, Stellenbosch, 7600, joan@moederkerk.co.za. Dr Van der Merwe is predikant van die NG Gemeente Stellenbosch (Moederkerk) en lid van die Universiteit van Stellenbosch se Navorsingsgenootskap vir Sistematiese Teologie, SUSTEN.

2 Until justice and peace embrace 5

3 Until justice and peace embrace 10

4 Until justice and peace embrace 146

skyndbaar gemaklik daarsonder klaarkom? Is dit dus so dat Christene se dade gewoon met 'n ander innerlike ingesteldheid (of dan “vroomheid”) begelei word?

Wolterstorff soek die eiesoortigheid van die Christelike wêreldbetrokkenheid in 'n ander rigting. Hoewel die innerlike vroomheid, veral in kontemplatiewe gestaltes, van wesenlike belang is en hoewel die Westerse samelewing juis daaraan mank gaan, lê die kenmerkende van die Christelike volgens hom nie daarin nie. Aanbidding, erediens, deelname aan die liturgie van die kerk, meer presies die ritmiese afwisseling tussen werk en liturgie – dáárin lê die onderskeidende kenmerk van Christelike handeling in die wêreld.⁵⁶ Wolterstorff beweer ons begryp wel dat deelname aan die liturgie die najaag van reg en geregtigheid in die samelewing impliseer, maar dat ons nie ook die omgekeerde begryp nie, naamlik dat die stryd om reg en geregtigheid ook aan Christelike outentiekheid verloor as dit nie uit aanbidding voortkom nie.⁷ Liturgie – aanbidding – waarmerk ons lewe in die wêreld. Wolterstorff wil daarmee nie die opregtheid van enigeen se inspanning vir die stryd om reg en geregtigheid bevraagteken nie – iemand kan homself inderdaad met passie vir geregtigheid inspan sonder om “kerk toe te gaan”, maar hy vra wel waarom die betrokke handelinge dan nog spesifiek “Christelik” genoem moet word.⁸⁹

Wolterstorff maak dit egter nie duidelik wat dan in aanbidding, liturgie, of dan “die erediens” sou wees sodat só 'n noue verbintenis tussen erediens en etiek beweer kan word, tot dié mate dat hy etiese handeling nie eers kenmerkend “Christelike” handeling wil noem alvorens dit nie 'n bepaalde belyning met die liturgie van die kerk het nie. Daarvoor moet ons verder as Wolterstorff gaan en die aanleiding tot Christelike etiek in die Evangeliese vryheidsbegrip vind. Daarvandaan kan pas aangetoon word in welke mate die kerklike liturgie ruimte skep vir die beleving en uit leef na buite van hierdie Christelike vryheid.

DIE TOEGESEGDDE VRYHEID VAN DIE EVANGELIE AS DIE AANLEIDING TOT CHRISTELIKE ETIEK

Kategorieëse imperatief of kategorieëse gawe as oorsprong van Christelike handeling?

In die begin word die mens nie voor 'n chaotiese natuur gestel en dan met 'n “jy moet” tot kultuurskepping beveel nie. In die begin staan selfs geen *verbod* nie, maar 'n *gebod*. Die gebod is egter geen “kategorieëse imperatief” nie, maar 'n “toelatende imperatief” – 'n toesegging, 'n belofte van lewensruimte om te kan werk en medemenslikheid te kan ervaar: “Van alles mag jy neem en eet!”¹⁰ Dat dit geen vae utopie is nie en nie enduit deur die sondeval vernietig kon word nie, word duidelik uit die Nuwe Testamentiese eggo van hierdie woorde vanuit die maaltyd met die Here: “Kom, dit is alles gereed. Neem, eet en drink!” Die dieper betekenis van die skepping as die vrymaak van ruimte en tyd vir lewe en gemeenskap word só vanuit die nagmaal duidelik, meen

5 Until justice and peace embrace 146-148. Wolterstorff veronderstel dat vele met hierdie antwoord teleurgesteld sal wees omdat dit moeilik verantwoordbaar is teenoor ongelowiges. Hy vind dit egter steurend dat die Christelike kerk daarmee eintlik haarself wil oriënteer in terme van die parameters wat vir die ander belangrik is en dan in terme daarvan haar uniekheid wil postuleer. Wolterstorff kan nie 'n ander gevolgtrekking maak as dat dit dalk beteken dat die kerk self nie dink dat haar liturgie van wesenlike belang is nie. Dit word dan net 'n “refuelling stop”, wat geen betekenis in sigself dra nie, maar waaraan telkens die funksionele vraag gevra moet word: “Wat het ek hieruit gekry wat my Maandag tot Saterdag kan help?”

6 In die Ortodokse teologie is hierdie siening van liturgie as die onderskeidende van Christelike etiek wyer verbreed. Vgl. Guroian, V. Moral Formation and Christian Worship 373

7 Until justice and peace embrace 148.

8 Until justice and peace embrace 157.

9 Die Ortodokse teoloog Guroian, in Seeing Worship as Ethics 76, skryf kategorieë: “Apart from the Church there is no Christian ethic”.

10 Gen 2:16

Oswald Bayer.¹¹ Die vrystelling van lewensruimte gebeur nie in 'n gewone imperatief nie, maar in God se toelatangende en uitnodigende Woord. As aangesproke deur só 'n Woord, kan die mens antwoord. Hy antwoord deurdat hy hierdie gawes waarnem en die Gewer van hierdie goeie gawes loof. Hierdie lof vind nie in 'n abstrakte sin plaas nie, maar deur die verwondering oor die wêreld as God se Skepping en veral in die verwondering oor die ontmoeting met die medemens, wat ook gawe van God is. Geloof is juis vir Bayer die waarneming van hierdie ruimteskeppende imperatief “neem, eet en loof”. Die herkenning van die Herskepping deur die dood en opstanding van Jesus Christus vind plaas in die doop en die nagmaal. Daar, in die gemeenskaplike van viering en vreugde, herken die mens die wêreld as skepping uit niks en ervaar die mens homself nie in die eerste plek as doener nie, maar as ontvanger en begaafde.¹²

Christelike handeling het dus nie sy oorsprong in die “kategoriese imperatief” nie, maar uit die oorsprong van die “kategoriese gawe”. Die kategoriese gawe is meer as blote motivering tot Christelike handeling. Vroom handelinge is nie maar net logiese konsekwensies van die gawe nie. In die gawe lê reeds 'n bepaalde *etos* geïmpliceer. Wie naamlik sy eie lewe as kategoriese gawe verstaan en daarmee die skepping uit niks herken, kan prinsipieel en eksistensiële anders as om sy medeskapsels en medemens ook só te sien nie. Dan is die “geringstes” van Matt 25 nie vreemdes met wie ons solidariteit moet betoon nie, maar is onself ook allereers die geringstes wat op voeding, kleding, onderdak en hulp in siekte en gevangenskap aangewese is en daarin dus aan alle ander gelyk is.¹³

Evangeliese vryheid en demokratiese vryheid

Die waarneming van die kategoriese gawe kan ook beskryf word as die lewe in Evangeliese vryheid. Die kerk en haar erediens is die ruimte waar die ervaring van gawe en vryheid by uitstek moontlik word en waar geloof die waarneming van hierdie gawe en vryheid is. Teologiese etiek (en dus Christelike handeling) gaan uit van die Christelike vryheid.¹⁴ Wie na die brandpunt van die Christelike etiek soek, móet by die tema “vryheid” verby. Dit is deel van die Bybelse getuigenis en dui daarop dat mense deur God se reddende handeling uit hulle selfverkramptheid bevry word en 'n nuwe lewe met God geskenk word.¹⁵ Die lewenskuns van geloof is 'n heilige gelatenheid, omdat die mens bevry word om heil van homself te verwag.

Maar wat word verstaan onder Evangeliese vryheid, as ons die kerk en haar erediens dan wil benoem as die ruimte waar vryheid uitgeleef word, maar waar onvryheid in die samelewing ook uitgewys en bearbei kan word? Sedert die tyd van die Grieke is die Westerse vryheidsbegrip gestempel deur die samelewingsordening dat sommige “base” is wat heerskappy uitoefen, terwyl ander “knegte” is. Diegene wat heerskappy kan uitoefen, hulle is “vry”.¹⁶ In die Nuwe Testament word die tema “vryheid” egter van ander kante benader.¹⁷

11 Bayer, O. Kategorische Imperativ oder kategorische Gabe 14.

12 Bayer, O. Kategorische Imperativ oder kategorische Gabe 16. Vgl. hiertoe ook Bayer, O. Worship and Theology 154-155

13 Bayer, O. Kategorische Imperativ oder kategorische Gabe 19

14 Huber, W. Freiheit und Institution 230

15 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 9

16 Huber, W. Die Kirche als Raum und als Anwalt der Freiheit 209. Hierdie siening van vryheid as heerskappy geld in die drievoudige verhouding van die mens tot homself, tot ander mense en tot die natuur. Vryheid is naamlik heerskappy oor jouself, dit wil sê diegene in wie hoëre geestesideale oor laere drifte heers, is vry. Vry is ook diegene wat nie aan die heerskappy van ander mense uitgelewer is nie, maar eerder oor ander seggenskap het. Vry is ook die mens wat die natuur onderwerp en besit.

17 Huber (in Freiheit und Institution 234) onderskei vier perspektiewe: (i) *Vryheid word toegesê*. Ons word in Evangeliese vryheid “ingered” (vgl. Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 10). So byvoorbeeld

Vanuit minstens drie gesigspunte is samelewingsvryheid en Christelike vryheid nie identies nie: (i) in die persoonlike aard daarvan, (ii) in die gawekarakter daarvan en (iii) die onderskeie perspektiewe op menslike sterflikheid en skuld.¹⁸

- (i) Onder die perspektief van samelewingsvryheid hoort *persoonlike en politieke vryheid* onlosmaaklik saam. Persoonlike vryheid word deur ooreenstemmende politieke orde verseker. In Christelike vryheid bly die mens *persoonlik* vry, ook wanneer hy uiterlik onvry sou kon wees. Dit beteken nie dat uiterlike onvryheid maar gelate aanvaar word nie. Die onaantasbaarheid van die persoonlike vryheid in Christus bemagtig en motiveer juis ook tot die uiteindelijke “veruiterliking” daarvan.¹⁹ Beide Paulus én Luther sien Christus se ganse heilswerk as die toesegging van Evangeliese vryheid. Dat vryheid nie persoonlik, innerlik en individualisties bly nie, is duidelik uit Gal 5:13 waar Paulus vryheid in gemeenskap en wedersydse begrip sy ware plek toeken. Ook by Luther lei Evangeliese vryheid tot uiterlike diens aan ander.
- (ii) Die *gawe-karakter* van die Evangeliese vryheid is ook ’n onderskeidende kenmerk. Die werk van Christus bestaan juis in die oorwinning van elke menslike poging om lewensin self te ver-sin, en vryheid self te verwerf. Die werk van Christus bevry juis van die mag van dood deurdat dit die mens bevry van sy kompulsiewe pogings om die dood uit eie krag te oorwin. Daarom beskou Iwand²⁰ die eie-aard van die Christelike vryheid as ’n gewetensvryheid, deurdat die gewete van die werke bevry word. Hy kwalifiseer dat dit nie beteken dat werke nie gedoen word nie, maar *dat daar geen heilswagting aan kleeft nie*. Evangeliese vryheid bestaan dus daarin dat mense nie op hulleself aangewese bly nie, maar altyd weer die bevrydende lewe met hierdie reddende God kan ontdek en ontvang.²¹
- (iii) Derdens onderskei Evangeliese vryheid sigself deur die skerp bewussyn van *sonde as disoriëntasie* (en nie net as morele vergrype nie). Vryheid word nie alleen deur uiterlike omstandighede ingeperk nie, maar kan ook deur sonde as innerlike oriëntasieverlies verduister word. Alle kernverhoudings word hierdeur versteur en die mens val terug in ’n posisie waar hy sy heil van homself verwag. Hierna word soms verwys as die mens se “vrye” wil, maar niks is onvryer as om aan jouself uitgelewer te word nie.²²

Gal 5:1 se “Christus het ons vry gemaak om werklik vry te wees.” Die vryheid word dan verder omskryf in terme van die vorme van knegskap waarvan die bevryding geld, naamlik van die wet en dus van ons selfverkrampde pogings om ons heil van onself te verwag. Dit is naamlik onvryheid in suiwerste vorm. (ii) *Ons word tot vryheid bemagtig*. “Staan dan vas in hierdie vryheid” lui Gal 5:1 verder. Hierin lê ’n kritiese potensiaal opgesluit, naamlik dat teenoor moontlike ervarings van onvryheid en ook teenoor geïnstitusioneeliseerde onvryheid, die gelowiges in die ware vryheid geanker moet bly. (iii) *Ons word tot vryheid vermaan* (“moet julle nie weer onder ’n slawejuk laat indwing nie”). Selfs al word die ware vryheid ook maar fragmentaries ervaar, moet daaraan vasgehou word as die ware en die nuwe vryheid. (iv) *Die vryheid word ook beloof*. Die verwagting van die komende Ryk van God as Ryk van Vryheid hou elke fragment van die ware vryheid oop na vore (Huber, W. Freiheit und Institution 234-235). Die Bybel getuig dus oor vryheid in beide parakletiese en paranetiese taal (Vgl. ook Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 15).

18 Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 104-109

19 Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 105. Die “veruiterliking” van die vryheid moet nie so verstaan word dat ’n “innerlike mens” waar God ontmoet word in ’n “uiterlike mens” waar die naaste ontmoet word “tot uitdrukking” kom nie, maar dat ’n nuwe persoonlike eksistensie en identiteit met ’n vanselfsprekende kontinuïteit “na buite” geleef word (vgl. Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 25).

20 Iwand, H-J. Christliche Freiheit 90

21 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 10

22 Vgl. Iwand, H-J. Christliche Freiheit 92-94. Volgens Iwand is die skeiding van die mens se wil van die genade van God, soos om ’n blom van sy wortel af te sny – hy sal weldra verwelk. Die mens se wil is

Die Christelike vryheidsbegrip is gans anders: die onderskeid tussen heerskap en knegskap word opgehef, of liever in die begrip van Evangeliese vryheid verenig. Een van die bekendste formulerings van hierdie vryheidsbegrip, is in Luther se traktaat “Von der Freiheit eines Christenmenschen” waar hy die dubbeltese stel dat ’n Christen ’n vry heer oor alle dinge en niemand se onderdaan is nie én tegelykertyd ’n diensbare kneg van alle dinge en elkeen se onderdaan is. Die eerste deel van sy dubbeltese sluit oënskynlik by die Westerse vryheidsbegrip as heerskappy aan, maar die tweede deel maak dit dan duidelik dat Christelike vryheid nie deur heerskappy ontstaan nie – nie heerskappy oor die self, ander óf die natuur nie. Die vryheid is juis dat ons “geen werk benodig om vroomheid en saligheid te verkry nie”²³. Dat hy geen “ding” of mens vir sy saligheid benodig nie, beteken ook dat geen “ding” of mens sy saligheid kan verhinder nie. Sy vryheid kan nie deur die “dinge” of ander mense realiseer nie. Juis deurdat sy heil nie daarvan afhanklik is nie, is hy dan “vrye heer” daaroor. Tegelykertyd is hy ook alle mense se kneg. Omdat daar geen grond bestaan om ware vryheid in die vorm van heerskappy te verkry nie, vertoon die Christelike vryheid juis in die gestalte van vrye daar-wees vir ander en prysgawe in liefde.

Luther het onvermoeid beklemtoon dat die mens nie deur goeie werke gered word nie, maar dat die werke nie uitbly by ’n geregverdigde mens nie. Die vryheid en spontaneiteit van die nuwe gehoorsaamheid van die nuutgeskapenes was vir hom van kardinale belang. Dit gaan om die “geloof wat deur die liefde tot daad oorgaan” (Gal 5:6)²⁴. Die liefde is só die energie van die geloof. Luther het nie geglo dat die regverdiging ’n spesifieke spesie mens skep nie, of van die mens skielik ’n religieuse soort mens maak nie, maar gewoon ’n mensgeworde mens – ’n bevryde mens. In die geloof leef hierdie mens buite homself in God – bevry daarvan om sy identiteit te soek en homself te moet verwesenlik. So kan hy dit dan ook “bekostig” om die kneg, nie net van alle mense nie, maar van alle dinge te wees en hom nie van die wêreld weg te keer nie, maar juis daartoe te keer – tot die wêreld bekeer te word om die Skepper daarin met die hart te kan hoor en in vryheid met liefde te antwoord.²⁵

Evangeliese vryheid as kommunikatiewe vryheid

Wanneer Paulus in Gal 5:1 begin met die roeping tot vryheid, kwalifiseer hy dit later op ’n wyse wat teenoor die latere individualistiese Westerse vryheidsbegrip staan. “Julle, broers, julle is tot vryheid geroep. Moet net nie julle vryheid misbruik as ’n verskoning om sonde te doen nie, maar dien mekaar in liefde” (Gal 5:13). Die toesegging van die vryheid word in die wedersydse toewending tot mekaar werklikheid. Evangeliese vryheid sonder mense dus nie van mekaar af nie, maar maak hulle oop vir mekaar. Dit staan skerp in kontras met die latere Kantiaans-

net dan “vry” as dit deur God en sy beloftes beweeg word. Iwand sê Luther se beeld van die mens as ‘n perd wat dán deur God, dán deur die duiwel gery word, is misleidend. Die duiwel kan net die wil van ‘n mens stuur wat van die genade van God “vry” wil wees. Hierdie vermeende “vrye” wil is egter misbruikte vryheid tot sonde. God se heerskappy oor die wil van die mens is nie straf nie en is ook nie gerig op die oornam van die menslike wil nie, maar op die uiteindelijke herstel daarvan.

23 Luther in Huber a.w. 210

24 Ook Gal 5:13 e.v.

25 Vgl. Bayer, O. Die passive Gerechtigkeit des Glaubens 37,47,48. Bayer noem Luther se etiek “pastorale etiek”, omdat sy etiese oordenkings altyd gedoen word met die verwarde en beangste gewetens van sondaars in gedagte. Daarvoor help net nóg meer reëls en wette nie. Alleen die in Jesus Christus volbragte en deur Homself uitgedeelde bevryding in Woord en sakrament kan die gewete bevry en reg tot daad aanspoor. Selfs in die Ou Testament is dit vir Luther van wesenlike belang dat die eerste gebod (“jy mag geen ander gode hê nie”) volg op die toesegging: “Ek is die Here jou God!” (Bayer, Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos 135, 148)

individualistiese vryheidsbegrip, naamlik dat elkeen “in die situasie moet kom, waar elkeen wat syne is teen dit wat ’n ander s’n is kan onderskei en beskerm.”²⁶ Evangeliese vryheid, daarenteen, gebeur daar waar daar gemeenskap en begrip is in gemeenskap met mekaar. In “communio” en “communicatio” realiseer Evangeliese vryheid. Daarom noem Huber Evangeliese vryheid ook kommunikatiewe vryheid.²⁷ Vryheid is nie heerskappy oor die self, ander en die natuur nie, maar word in gemeenskapskategorieë verstaan en verwerklik.²⁸ Huber merk op²⁹ dat die Franse Rewolusie dit nodig gevind het om die begrip van vryheid met die begrip broederskap te balanseer in die triade “vryheid, gelykheid en broederskap”. Dit was ’n noodsaaklike teenwig omdat vryheid juis as individualistiese selfbeskikking gesien is, wat nou in die broederlikheid ’n gemeenskapsoriëntasie moes verkry.³⁰ Die Evangeliese vryheidsbegrip benodig nie so ’n uitbreiding nie – die gemeenskaplikheid is daarby inbegrepe. Vryheid beteken hier nie selfbeskikking of selfbesit nie, maar ’n nuwe identiteitsbegrip vanuit die koms van God. Dit impliseer dat nóg ekself, nóg ’n ander, nóg ’n samelewingsinstelling of politieke mag oor my persoonwees beskik.³¹

Sosiale instellings moet intendeel juis hierdie persoonsvryheid erken en beskerm op ’n wyse wat “gemeenskap” moontlik maak.³² Vryheid realiseer waar instellings die ruimte skep vir die vergestaltung en uitleef van vryheid, nie as selfbeskikking nie, maar as kommunikatiewe vryheid. Sosiale instellings ontstaan op grond van gemeenskaplike menslike behoeftes, byvoorbeeld die verskaffing van lewensonderhoud, lewensgemeenskap van man en vrou, voortplanting en opvoeding, veiligheid en die beheersing van magsverhoudinge. As vryheid egter nie net as individuele vryheid soos by Kant verstaan word nie, maar as kommunikatiewe vryheid, moet dit deurdink word hoe sosiale instellings nie net mense teen ander mense kan beskerm nie, maar kommunikatiewe vryheid moontlik kan maak. Verskillende sosiale instellings vergestalt die verhoudingsaard van menswees op verskillende wyses. Die kerk is die instelling waar die gemeente die verkondiging van die Evangelie hoor as die Woord wat vryheid skenk deur die regverdigende genade van God deur Christus. Hierdie toesegging van Evangeliese vryheid bemagtig die gemeente juis tot die uitbreiding van hierdie vryheid in ander instellings. Evangeliese vryheid word die kriterium waarvolgens alle sosiale instellings gemeet word onder die vraag: Weerspieël hierdie instelling die trou van God teenoor mense as vrygemaakte of vry te make kinders van God?³³ By Evangeliese vryheid is ’n soort “sosiale etiek” reeds inbegrepe – die

26 Kant in Huber, W. Freiheit und Institution 235. By Kant is die welsyn van die samelewing wel ook in die oog, maar dit is afgelei van individuele vryheid. Die individu moet uit sy soewereine vryheid hom onderwerp aan ’n algemene sedelikheid. Hiertoe skryf Kant “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (Kant in Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 103).

27 Huber, W. Freiheit und Institution 235. Sien ook Huber W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 114: “Christliche Freiheit als kommunikative Freiheit bedeutet, dass die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, von Selbstbestimmung und Solidarität im Begriff der Freiheit selbst verankert ist.”

28 Huber, W. Freiheit und Institution 236

29 Huber, W. Die Kirche als Raum und als Anwalt der Freiheit 211

30 Huber vind ook tekens van hierdie vryheidsbegrip van selfbeskikking in die Duitse Grondwet van 1989/90 waar die opset van die staat beskryf word as om “in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden” (Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 100)

31 Ulrich (Die Freiheit der Kinder Gottes 12) skryf dat God mense tot “vrye mense” gemaak het, wat iets anders is as dat Hy mense tot “hulle vryheid”, dus tot vryheid waaroor hulle self weer beskik, sou bevry het.

32 Huber, W. Freiheit und Institution 236

33 Huber, W. Freiheit und Institution 243

vrygemaakte kinders van God moet leer om as “vry mense” in barmhartige naasteliefde te lewe.³⁴ Mense wat die vryheid ervaar om met God as Skepper en Redder te lewe, ervaar die vryheid daarvan om vir die fundamentele vooronderstelling van die lewe self te moet sorg. In die besonder ervaar hulle vryheid van skuld, wat juis die toewending tot die naaste verhinder en mense op hulleself fikseer. Die evangelie bevry dus tot ’n vryheid wat ook vir die naaste kan sorg.³⁵

Vryheid, ook en juis Evangeliese vryheid, is nie ’n abstrakte konsep nie, maar bestaan in bepaalde lewensvorme en ’n bepaalde praxis.³⁶ Die kerk se belangrikste bydrae lê daarby dat sy wel aan die bou van ’n vrye samelewing meewerk, maar dan deur op ’n kritiese wyse Evangeliese vryheid uit te leef. Dit behels ’n lewenswyse wat geen ander loyaliteite hoër ag as die loyaliteit aan Christus nie en ’n lewenswyse waaruit blyk dat ’n Evangeliese siening van persoonlike vryheid beteken dat geen mag of instelling dit tot niet kan maak nie.³⁷ Daarom moet die kerk die gemeenskap daarvan bewus maak as sosiale instellings soos die ekonomie of staat ’n totalitêre gesig begin kry wat loyaliteit aan Christus alleen bemoeilik en dus Evangeliese vryheid verduister.³⁸ Die kerk lewer dus ’n samelewingsbydrae deur haar uit te spreek en te beywer vir ’n Evangeliese vryheidsbegrip teenoor ’n individualistiese verskraling van die vryheidsbegrip. Dit behels nie ’n veroordeling van samelewingstrukture nie, maar die bevordering van samelewingstrukture wat ware gemeenskap moontlik maak en Evangeliese vryheid begin verstaan.^{39 40} Juis wanneer die samelewing individualiseer, moet die gemeenskap van gelowiges daarvoor sorg dat vryheid kommunikatief of dan gemeenskapstigend werk. Dit vra ’n geleefde getuienis en geloofsbelydenis vanuit Christus as die grond van Evangeliese vryheid.⁴¹

Evangeliese vryheid bly voortdurende vrywording. Hierdie praxis vind sy plek in die gemeente van Jesus Christus waar ander my reeds deur hulle blote teenwoordigheid voortdurend uitnooi om uit my selfbeskikking te tree en my op hulle in te laat. In die praxis van met mekaar saamlewe moet sigbaar word dat vryheid in bevry word bestaan.⁴² In hierdie praktyk van naasteliefde ontspring dan ook dieselfde wyse van lewe teenoor mense buite die gemeenskap van vrygemaaktes. Nog dieper laat ek my dan telkens saam met die gemeente voortdurend in op die daad van God in Jesus Christus wat tot die Evangeliese bevryding lei, want van Evangeliese vryheid kan geen sprake wees as nie voortdurend gepraat mag word van hierdie daad van God nie.⁴³ In die gemeente raak ek ook saam met ander bewus van die teenspraak van individualistiese

34 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 12

35 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 14

36 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 11,18-19. So hoort tot die “vroomheid van die Evangeliese vryheid” (i) die praxis van gebed waarin die biddende juis die vryheid ervaar om nie op homself nie, maar op God se liefde en genade aangewese te wees, (ii) die praxis van vergifnis as die bevryding van die gewetensdwang om jouself te regverdig (iii) die praxis van getuienis waarin die geloof aan die vrymakende Christus openlik bely word en nie as ’n blote “anonieme waarheid” erken word nie en (iv) die praxis van naasteliefde waarin mense nie oor mekaar wil heers nie, maar hulle eerder inlaat in die nood van ander.

37 Vgl. Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 107 en Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 16

38 Die kerklike liturgie is hierin van wesenlike belang. Reeds die votum “in die Naam van die Vader, die Seun en die Heilige Gees” bely naamlik die loyaliteit aan die één God. “Gottesdienst” (erediens) is daarom altyd ook terselfdertyd “anti-Götzendienst” (anti-afgodsdiens).

39 Vgl. Huber, W. Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft 115

40 Dit is so konkreet soos dat in ’n samelewing ouer word nie met vereensaming gepaard mag gaan nie, sinvolle intergeneratiewe kontak sal plaasvind, die familie herontdek sal word, ens.

41 Vgl. Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 36

42 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 24,37

43 Ulrich, H. Die Freiheit der Kinder Gottes 29

vryheid teen die Evangeliese vryheid en die versoeking om “weer onder ’n slawejuk ingedwing te word”.

DIE GEMEENTE AS “KOMMUNIKATIEWE VRYHEIDSGEMEENSAP”

Die kerk as “kerk-vir-ander”

Daar word nie grondig genoeg oor die kerk nagedink as alleen maar die wesensvraag “Wat is die kerk?” gevra word nie. Die kerk is immers geen abstrakte entiteit nie, maar mense en ’n gemeenskap. Die kerk het ’n sosiale gestalte en die vraag is dus ook na die plek waar die kerk haar bevind en die wyse waarop sy “kerk” is.⁴⁴ Die vraag word dus: “Waar is die kerk?” Dietrich Bonhoeffer het hierdie oortuiging só verwoord: “Die waarheid, waarvan die kerk getuigenis aflê, is nie die resultaat van rasionele afleidings nie, dit is nie die oordrag van ’n bepaalde leersillabus nie. Die waarheid is waarheid wat gebeur.⁴⁵ Waarheid het ’n lewensvorm. Dit is moontlik dat die kerk suiwer leer kan preek en nogtans ‘onwaar’ is. Die waarheidskarakter hang af van die bestaansvorm van so ’n kerk.”⁴⁶ Die kerk is die nuwe wil van God met die mensdom – die plek waar mense getuig dat God die wêreld in Christus met Homself versoen het en hierdie feit ernstig neem.⁴⁷ Dat die kerk liggaam van Christus is, is vir Bonhoeffer ’n konkrete ekklesiologiese uitspraak: die kerk is Christus wat as gemeente hier leef.⁴⁸ Nie net in Woord en sakrament nie, maar ook in en deur die gemeente is Christus vir Bonhoeffer teenwoordig. Die noue verbintenis van Christus en sy gemeente gee aan Christus ’n sosiale gestalte, wat vir Bonhoeffer ’n direkte ooreenstemming tussen die gemeente en Christus se lewensvorme impliseer. Christus was by uitstek die “mens vir ander” en daarom is dit vir Bonhoeffer reeds in sy *Sanctorum Communio* dissertasie duidelik dat die kerk met hierdie bestaansvorm van Christus moet ooreenstem deur ’n “daar-wees vir ander” kerk te wees. Die kerk-vir-ander moet ook kan wag vir ander en kan ly met ander, in ooreenstemming met Christus se wag en ly vir die mensheid.⁴⁹ Daarin mag sy nooit vergeet dat sy self ook ’n gemeenskap van “vreemdes” is op wie Christus Homself ingelaat het en kom vrymaak en tuisbring het nie.⁵⁰

Dit beteken nie dat die kerk ’n volmaakte gestalte het nie. Kerk is ook ’n stuk “wêreld” wat deur mense na vore gebring word en dus ’n voortdurend mislukte gemeenskap is. Tog is kerk “gekwalfiseerde” wêreld – ’n stuk wêreld waarin God deur sy Woord teenwoordig is.⁵¹ Wesenlik vir hierdie kerk is dat dit kerk sal wees wat van mag en eer afsien en ’n “kerk sonder privilegie” sal wees. ’n Kerk, in wie se midde die kruis ’n teken van weerloosheid, hooploosheid en sinloosheid en tóg ook die setel van goddelike heerlikheid, hoop, sin en lewe is, mag geen ander gestalte vertoon nie. Bonhoeffer waarsku teen ’n kerk wat nie kan wag op God se Ryk nie en dan self soos Aäron gode begin maak. Die kerk van die Woord is egter daardie kerk wie se afgode verbrysel op die grond lê sodat hulle telkens opnuut kan hoor: “Ek is die Here jou God ...”.⁵²

44 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 169

45 “geschehene Wahrheit”

46 Bonhoeffer in Huber, W. Wahrheit und Existenzform 171. Bonhoeffer skryf verder vanuit die aktuele situasie van die kerk in nasionaal-sosialistiese Duitsland: “En haar bestaansvorm heet dissipelskap en nie volksverbondenheid nie.”

47 Bonhoeffer, D. Ethik 215, vgl. ook Ulrich, H. A Modern Understanding of Christian Ethics 31

48 “Christus als Gemeinde existierend”

49 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 197

50 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 203

51 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 179

52 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 181. Bonhoeffer preek so in 1933 tydens die oplewing van die Nasionaal-Sosialisme oor die goue kalf in wat vandag die Berlynse Kaiser Wilhelm Gedächtniskirche is.

Vir Bonhoeffer is die kerk in die wêreld 'n soort "Koloniegemeinde" – nie net 'n geestelike erediensgemeenskap nie, maar ook 'n lewens-, werks- en ekonomiese gemeenskap wat so, in navoring van Christus, vir ander moet bestaan.⁵³ Hierdie bestaansvorm kan (en sal noodwendig) ook beteken dat die kerk in konflik met ander wêreldse bestaansvorme sal kom. Dit kan (en het in Bonhoeffer se lewe) ook gebeur dat die kerk vir die staat "'n stok in die wiel moet steek" as die staat sy Godgegewe mandaat oorskry.⁵⁴

Die nagmaal as gekonsentreerde Evangeliese vryheid

Bonhoeffer wil daaraan vashou dat die kerk se gerigtheid op die wêreld nie sonder haar voortdurende inkeer tot die Evangeliese waarheid plaasvind nie. Innerlikheid sonder wêreldgerigtheid is blind en 'n religieuse ghetto, maar sonder die innerlikheid is die kerk se wêreldgerigtheid leeg en nie kenmerkend Christelik nie. Bid en die stry vir reg en geregtigheid gaan dus hand aan hand.⁵⁵ Weereens: Christelike etiek ontspring in aanbidding.⁵⁷

Die Christelike gemeenskap as Christelike gemeente, die duidelikste waarneembaar waar sy versamel is in die Christelike erediens, is egter nie 'n ingekeerde gemeenskap nie, maar 'n simboliese gemeenskap. Sy wys heen na 'n eskatologiese gemeenskap waar geregtigheid en vrede heers. Sy wys heen na die Koninkryk van God.⁵⁸

Pannenberg wys daarop dat die kerk as 'n simboliese gemeenskap anders is as die staat met sy politieke en sosiaal-organiserende funksie. Dit beteken nie dat die kerk net vir die godsdienstige behoeftes van individue sorg, terwyl die staat die materiële organiseer nie. Die kerk en die staat het nie verskillende "invloedsfere" of "belange" nie, maar die kerk laat haar op 'n ander manier daarop in, te wete deur haar simboliese bestaan. Die bestaan van die kerk is as sodanig reeds 'n herinnering dat die staat nie die vraag na lewenskwaliteit en lewensin volledig kan antwoord nie.

Hierdie kerk is in die oorlog swaar beleër en staan vandag in sy geskonde, eerlose vorm in Berlyn as herinneringsteken van wat Bonhoeffer gemeen het die kerk oor haarself moet verstaan.

53 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 182

54 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 185,187

55 Huber, W. Wahrheit und Existenzform 198

56 Dat die Christelike vryheid kommunikatiewe vryheid is, korreleer daarmee dat ons as mense *ipso facto* sosiale wesens is. As ek hoor, hoor ek iemand anders, as ek aanspreek, dan iemand anders. Ek kan myself dus alleen maar in 'n afgeleide sin aanspreek. (Bayer, O. Social ethics as an Ethics of Responsibility 190)

57 Hiermee stem 'n invloedryke stroom in die hedendaagse Christelike etiek saam. Wat ons doen, volg uit wat ons is. Beter gestel, wat ons doen volg uit wat ons sien: die tegelyk aanwesige én toekomstige Koninkryk van God. (Vgl. Smit, D.J. Liturgy and life 261) Wanneer die geloofsgemeenskap aanbid, is sy by uitstek "busy looking in the right direction." (Hauerwas, aangehaal in Smit, D.J. Liturgy and life 261). Müller skryf: "Worship must be regarded as such locations where a common moral language is learned, where bad habits are unlearned, where responsible people are formed and where an ethics of being and character is cultivated, articulated, narrated and celebrated." (Müller, B.A. *The role of worship and ethics on the road towards reconciliation* 31-32). Hauerwas ontken dat daar iets sou bestaan soos universele religieuse ervaring onafhanklik van die inbedding daarvan in spesifieke geloofsgemeenskappe of iets soos universele norme wat in neutrale taal, onafhanklik van 'n spesifieke verwysingsraamwerk uitgedruk sou kon word. Die geloofsgemeenskap is telkens die plek waar lede ingesosialiseer word in 'n koherente lewens- en wêreldbeskouing en lewensvorme en is as sodanig 'n plek waar die verbeelding van Christene kan gedy en die karakter getransformeer kan word. (Vgl. hiertoe ook Suggate, Alan The Anglican Tradition of Moral Theology 24) Hierdie hele gesprek oor die Christelike lewenswyse se begroning in die aanbiddende geloofsgemeenskap is werklik van kardinale belang. Vind nadenke hieroor nie plaas nie, vier die gemeente nie maar net "skadelose" liturgie in 'n vakuum nie, maar kan liturgie tot etiese *deformasie* bydra, die *status quo* in die samelewing bevestig en selfs bevorder. (Vgl. hiertoe ook Guroian, V. Moral Formation and Christian Worship 375)

58 Pannenberg, W. Eucharistic Piety 35

Enige selfwaan van die teendeel word dus deur die kerk se bestaan teengegaan. Die simboliese bestaan van die kerk wys daarop dat die staat of enige ander instelling nie 'n totalitêre beslag op die lewens van mense mag lê nie.⁵⁹ Dit verklaar dat kerk en staat altyd in die geskiedenis in konflik kom, omdat die staat nie die kerk se beperking van sy aansprake op burgers se lewens wil erken nie.

In die erediens is die kerk duidelik met simbole besig, maar ook die liturgie kan haar simboliese, heenwysende karakter vergeet. Dan word liturgie dooie ritueel en word die simboliese aard van die versamelde Christelike gemeenskap nie herken nie. Pannenberg sonder die nagmaal uit as van sentrale belang in die uitleef van hierdie heenwysende gemeenskap wat die gemeente is. Gemeenskap van gelowiges met mekaar op grond van hulle gemeenskap met Christus word op geen ander liturgiese punt helderder sigbaar nie.⁶⁰ Daar is die gemeente vooruitgrypend en op 'n gekonsentreerde wyse bewus van haar status as vrygemaakte gemeenskap wat kerk-vir-ander mag wees.

Die nagmaal is as sodanig die fondament van die Christelike gemeente en hoort tot die sentrum van die erediens.^{61 62} Die betekenis van die gemeente as eucharistieke gemeenskap word vir Pannenberg duidelik uit die verskillende interpretasies van Paulus se waarskuwing teen die onwaardige gebruik van die nagmaal.⁶³ Paulus het dit daar nie in die eerste plek oor die innerlike morele staat van individue en dus die noodsaak van sondebelydenis en absolusie vóór die nagmaal nie, maar met 'n gebrekkige begrip en beleving van die sosiale implikasies van die nagmaalviering. Vergifnis van sonde is deel van die nagmaalviering. Absolusie as voorwaarde tot nagmaalviering is 'n verkeerde interpretasie van Paulus se vermaning. Daar word egter van die gemeente 'n besorgdheid daaroor verwag om die sosiale lewensvorme wat die deelname aan die nagmaal impliseer, uit te leef.⁶⁴ Hierdie sosiale implikasies is tweeledig: die nagmaal konstitueer in die eerste plek 'n liefdesgemeenskap van gelowiges onder mekaar en in die tweede plek konstitueer dit 'n offer-gemeenskap wat in navolging van Christus wie se offer in die nagmaal aan ons geskenk word hulleself in die wêreld gaan prysgee omdat Christus nie net vir individue kom sterf het nie, maar om die wêreld weer Ryk van God te maak. Hierin is dan ook die eskatologiese dimensie van die nagmaal inbegrepe. Jesus het in die vorm van eenvoudige maaltye saam met sy dissipels, maar ook saam met "tollenaars en sondaars" aangedui wie kandidate en burgers van die Koninkryk van God is. Hy het die teenwoordige realiteit van die Koninkryk van God met hulle gevier, maar die onvoltooidheid aangedui met sy woorde dat Hy nie weer van die beker sal drink voordat die Koninkryk gekom het nie.⁶⁵

59 Ook die kerk self kan in haar institusionele vorm vergeet dat sy 'n heenwysende karakter het en self verword tot 'n outoritêre en tirannieke instelling.

60 Burghardt, W.J. *Just Word and Just Worship* 393. Waar anders in die sameleving kry die besturende direkteur van 'n groot maatskappy en 'n bedelaar van die straathoek dieselfde behandeling?

61 Pannenberg (*Eucharistic Piety* 40-41) bekla die verduistering van die ryke betekenis van die nagmaal in die liturgie. Dit het volgens hom, benewens 'n algemene onsensitiwiteit vir simboliek te make met drie distorsies, t.w. die Rooms-Katolieke distorsie waarin die nagmaal 'n offer vir ons sonde word, die Calvinistiese distorsie waarin die nagmaal 'n viering van 'n heilige gemeenskap is waarby sondaars uitgesluit word en die Lutherse distorsie waar die nagmaal primêr 'n versekering van sondevergifnis vir die individuele gelowige word. Vgl. ook Wolterstorff se beskrywing en negatiewe beoordeling van die onderbeklemtoning van die nagmaal in gereformeerde liturgie in *Justice and Worship* 160-161

62 Vgl. ook BEM par 25: "The Eucharistic celebration ... is a constant challenge in the search for appropriate relationships in social, economic and political life."

63 1 Kor 11:27 e.v.

64 Pannenberg, W. *Eucharistic Piety* 41

65 Mark 14:25

Die heenwysing van die nagmaal na die Koninkryk van God waar 'n gemeenskap van vrede en reg gebou is op die gemeenskap met God getuig téén die aansprake van die huidige sosiale en politieke lewe om 'n sosiale utopie sonder God se heerskappy te kan vestig. In die nagmaal is die gelowiges inderdaad vry – vry van die aansprake van ander samelewingsinstellings en terselfdertyd onwrikbaar lojaal aan die Messias, die Koning van die eskatologiese toekoms.⁶⁶ Die vryheid van die aansprake van die sosiale instellings beteken nie dat Christene geestelik uit die sosiale wêreld emigreer nie. As dit gebeur, verword die eucharistiese liturgie in 'n selfvoldane, narsissistiese selftevreedenheid oor persoonlike verlossing in Christus.⁶⁷ Die teendeel is waar: juis vanuit 'n verbintenis tot sosiale betrokkenheid word die nagmaal pas helder begryp en beleef.⁶⁸ Gelowiges se bewuswording van hulle vryheid en van die uiteindelike bestemming van die wêreld in die viering van die nagmaal inspireer juis deelname aan die stryd om vrede en geregtigheid.

BIBLIOGRAFIE

- Bayer, O. 1990. *Die passive Gerechtigkeit des Glaubens*. In: Aus Glauben leben. Zweite, überarbeitete Auflage. Stuttgart: Calwer.
- Bayer, O. 1992. *Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums. Das Herrenmahl als Mitte des Glaubens*. In: Leibliches Wort.
- Bayer, O. 1993. *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik*. In: Ulrich, H.G. Freiheit im Leben mit Gott. Gütersloh: Kaiser.
- Bayer, O. 1995. *Kategorischer Imperativ oder kategorische Gabe*. In: Freiheit als Antwort. Mohr: Tübingen.
- Bayer, O. 1996. *Social Ethics as an Ethics of Responsibility*. In: Bayer, O. en A. Suggate (reds.). *Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bayer, O. 1996. *Worship and Theology*. In: Bayer, O. en A. Suggate (reds.). *Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bonhoeffer, D. 1966. *Das Gebot Gottes in der Kirche*. In: Ethik. München: Kaiser
- Burghardt, W.J. 1999. *Just Word and Just Worship: Biblical Justice and Christian Liturgy*. *Worship* 73 (5).
- Guroian, V. 1987. *Seeing Worship as Ethics*. In: *Incarnate Love. Essays in Orthodox Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Guroian, V. 1997. *Moral Formation and Christian Worship*. *Ecumenical Review* 49.
- Hauerwas, S. 1995. *The liturgical shape of the Christian Life: Teaching Ethics as Worship*. In: *In good company. The church as polis*. London: University of Notre Dame Press.
- Huber, W. 1983. *Die Kirche als Raum und als Anwalt der Freiheit*. In: Huber, W. *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie Band 4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Huber, W. 1983. *Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer*. In: Huber, W. *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie Band 4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Huber, W. 1990. *Freiheit und Institution. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit*. In: Ulrich, H.G. (red.) *Evangelische Ethik*.
- Huber, W. 1996. *Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft*. *Evangelische Theologie* 56 (2).
- Iwand, H-J. 1964. *Christliche Freiheit*. In: Ulrich, H.G. (red.) 1993. *Freiheit im Leben mit Gott*. Gütersloh: Chr. Kaiser.

66 Pannenberg, W. *Eucharistic Piety* 46

67 Pannenberg, W. *Eucharistic Piety* 47. Vgl. ook Müller, B.A. *The role of worship and ethics on the road towards reconciliation* 37-39 en Bayer, O. *Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums. Das Herrenmahl als Mitte des Glaubens* 306-313

68 Christelike etiek is alleen moontlik omdat 'n nuwe mensheid, 'n vreemde gemeenskap, deur die doop ontstaan het en deur die nagmaal telkens gerekonstitueer en gevoed word, skryf ook die Ortodokse teoloog Guroian. Guroian, V. *Seeing Worship as Ethics* 65

- Müller, B.A. 2002. *The role of worship and ethics on the road towards reconciliation*. In: Jaarboek voor liturgie-onderzoek. Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap van die Rijksuniversiteit Groningen
- Newbiggin, L. 1989. *The Congregation as Hermeneutic of the Gospel*. In: The Gospel in a pluralist society. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Pannenberg, W. 1983. *Eucharistic Piety – A New Experience of Christian Community*. In: Christian spirituality and Sacramental Community. London: Darton, Longman and Todd.
- Smit, D.J. 1997. *Liturgy and life? On the importance of worship for Christian ethics*. Scriptura 62.
- Suggate, A.M. 1996. *The Anglican Tradition of Moral Theology*. In: Bayer, O. en A. Suggate (reds.). Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ulrich, H.G. 1993. *Die "Freiheit der Kinder Gottes" – Freiheit in der Geschöpflichkeit. Zur Tradition evangelischer Ethik*. In: Ulrich, H.G. (red.) Freiheit im Leben mit Gott. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Ulrich, H.G. 1996. *A Modern Understanding of Christian Ethics in the Perspective of its own tradition*. In: Bayer, O. en A. Suggate (reds.). Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wolterstorff, N. 1983 *Justice and Worship: The Tragedy of Liturgy in Protestantism*. In: Until Justice and Peace Embrace. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Wolterstorff, N. 1983 *World-formative Christianity*. In: Until Justice and Peace Embrace. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

TREFWOORDE

Liturgie
Aanbidding
Etiek
Vryheid
Nagmaal

KEY WORDS

Liturgy
Worship
Ethics
Freedom
Eucharist

Dr IJ van der Merwe
Drostdystraat 2
STELLENBOSCH
7600

johan@moederkerk.co.za