

Conradie, E M

Universiteit van Wes-Kaapland

Kosmos, kerk en eschaton: In gesprek met Flip Theron

ABSTRACT

Cosmos, church and eschaton: in conversation with Flip Theron

This article enters into a conversation with Flip Theron, a former professor of systematic theology at Stellenbosch University, regarding his views on the relationship between cosmos, church and eschaton. The first section offers a brief summary of Theron's position, based especially on his doctoral dissertation. The second section raises a number of questions on the theological roots of his views on the church as *paroikia*. A third section continues the conversation by exploring the theological dangers of docetism, Manicheism and gnosticism.

TER INLEIDING

Daar is sekere tekste wat 'n mens net een keer hoef te lees. Daar is ander tekste wat 'n mens eerder nie wil lees nie. Dan is daar tekste wat 'n mens weer en weer moet lees om dit enigins te kan verstaan. Maar daar is ook tekste waarna 'n mens keer op keer terugkeer omdat dit so 'n rykheid van betekenis het dat dit telkens nuwe betekenismoontlikhede oopsluit. 'n Mens wil dit weer en weer lees om jou te herinner aan dit wat jy tot jou eie nadeel dalk vergeet het. Die Bybel bevat natuurlik talle sulke teksgedeeltes.

Vir Flip Theron behoort Noordmans se *Herschepping* ook tot die laaste kategorie van tekste. Hy het meermale vir ons in die klas vertel hoedat hy telkens teruggekeer het na hierdie werk en dat bykans alles in sy kopie daarvan onderstreep is – in verskillende kleure. Vir myself is die eerste hoofstuk van Flip Theron se eie doktorsale proefskrif ook so 'n teks. Elke keer wanneer ek daarna terugkeer (en dit is heel gereeld) is ek verstom oor die teologiese finesse van die teks en moet ek my eie teologiese veronderstellings herondersoek. Hierdie proefskrif, met die titel *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken – Die eenheid van die kerk as “profesie” van die eskatologiese vrede*, is voltooi onder leiding van prof Johan Heyns en in 1978 gepubliseer deur NG Kerkboekhandel in Pretoria. Dit is in baie opsigte 'n merkwaardige proefskrif. Dit is besonder kort en kompak vir 'n proefskrif: in gedrukte vorm slegs 125 bladsye waarvan 32 bladsye uit 903 voetnote bestaan. Dit word gekenmerk deur 'n ekonomie van styl, deur 'n rykdom van eksegetiese verwysings, kompakte en bykans aforistiese formuleringe en 'n besondere diepgang in argumentasie. Die bronnelys is nie besonder uitgebreid nie en die gespreksgenote bestaan (naas eksegetiese bronne) uit enkele Nederlandse, Duitse en Suid-Afrikaanse gereformeerde teoloë: Barth, Bavinck, Berkhof, Berkouwer, Heyns, Jonker, Noordmans, Van Niftrik en Van Ruler. Die gesprek met hierdie teoloë is dan wel besonder deurdringend.

1. KOSMOS, KERK EN ESCHATON

Kosmos en eschaton

In die deurslaggewende eerste hoofstuk van die proefskrif word die komplekse vraag na die verhouding tussen kosmos en eschaton aan die orde gestel binne die konteks van die gebroke

werklikheid waarbinne ons lewe. In hierdie hoofstuk verwerp Theron die doperse opvatting van ’n radikale nuwe skepping omdat dit ’n absolute diskontinuiteit tussen skepping en voleindiging suggereer (Theron 1978:10). Hy verwerp ook die gedagte dat die eschaton ’n blote herstel van die deur sonde gekorrupteerde skepping sal behels. Die trou van God aan die skepping beteken nie bloot ’n kontinuering van die skepping nie, maar ook ’n radikale oordeel van God oor die skepping. Hierteenoor kies hy, saam met Van Ruler, vir die begrip “re-creatio” solank beide die “re” en die “creatio” gelyke klem ontvang. Herskepping is volledig skepping, maar dan skepping uit die dood: “Die skepping gaan deur die *dood* heen, maar dit gaan dan ook deur die dood *heen*” (Theron 1978:11). Hy fundeer hierdie verhouding tussen kosmos en eschaton in terme van die trou van die Skepper, maar voorts ook Christologies en pneumatologies (1978:11-13). Daar loop geen reguit lyn van kosmos na eschaton nie. Die verganklike skepping moet met onverganklikheid *beklee* word. Maar dit gebeur dan ook met *hierdie* verganklike werklikheid (Theron 1978:13-14).

Die kerk as teken van die eschaton

In die res van die proefskrif toon Theron aan dat die kerk as ’n teken van die eschaton beskou kan word. Die kerk wys teologies, Christologies en pneumatologies gesproke heen na die herskeppingswerk van God. Die kerk toon as teken van die *herskepping* ’n kontinuïteit met die skepping, maar is as *herskepping* ’n teken van die eschaton vir die gevalle skepping. Die kerk is in hierdie sin nie ’n teken *van* die kosmos nie, maar ’n eskatologiese teken *vir* die kosmos – juis omdat God se herskeppingswerk ’n kosmiese reikwydte en intensie het.

Die begrip “teken” is hier belangrik. Die kerk is *slegs* ’n teken van die eschaton en verloor juis haar karakter as teken in die mate wat die kerk *meer* as ’n teken probeer wees. Terselfdertyd kan die kerk alleen as teken bestaan indien dit ’n *sigbare* teken is. Die kerk is as teken van die koninkryk nie sonder meer sigbaar nie (dit verg visie en insig, ’n dieper kyk), maar dan is dit tog wel óók sigbaar en kenbaar – anders sou dit lei tot ’n dosetiese en spiritualistiese vervlugtiging van die nuwe skepping (Theron 1978:99,118). Dat die kerk ’n teken is van die koms van die koninkryk beteken nie dat die koninkryk alreeds in die kerk aangebreek het nie.¹ Dit sou al te maklik tot ’n *theologia gloriae* kon lei. Die kerk is juis nie ’n prolongasie van die inkarnasie nie.² Die kerk as teken is eerder ’n “profesie” wat iets wat nog sal kom – min of meer soos wat lentebloeiëls ’n vroeë teken is van die somer wat nog nie aangebreek het nie (Theron 1978:96).

Die kerk as kruistekens

In sy bespreking van die tekenkarakter van die kerk, stel Theron onderskeidings tussen primêre en sekondêre tekens, direkte en indirekte tekens, positiewe en negatiewe tekens en kruis- en opstandingstekens aan die orde (1978:93). As ek dit reg verstaan, laat Theron daarvoor toe dat die kerk as die eerste vrugte van die herskepping ’n positiewe teken is van die nuwe bedeling wat deur die opstanding van Christus en die uitstorting van die Heilige Gees ingelui is. In hierdie sin is dit moontlik dat iets van die eschaton alreeds in die kerk aanwesig en sigbaar is. Juis die alreeds van hierdie tekens bring egter ’n blywende spanning teweeg omdat dit die kerk binne ’n gevalle skepping aan die nog

-
1. Vergelyk Theron (1978:89-90) se bespreking van die verhouding tussen kerk en koninkryk waarin hy verskillende betekenisskakerings van die begrip koninkryk onderskei: as daad van God, die gevolge van hierdie daad, die terrein waar hierdie heerskappy uitgeoefen word en die subjektiewe aanvaarding van hierdie heerskappy (waarop Theron juis klem lê).
 2. Theron (1978:11-12) beklemtoon dat die inkarnasie self nie uit die skepping voortkom kom nie en daarom nie in die verlengde van die skepping lê nie. Die formule *ex virgine* dui aan dat die redding nie uit die skepping opkom nie, maar iets is wat die skepping van buite af oorkom.

nie van die koms van die ryk herinner. Daarom is die kerk salig in dit waarna die kerk dors (Matt 5:6) en nie in dit wat die kerk in sigself alreeds is nie (1978:97). In soverre wel 'n teken van die eschaton is, is dit nie 'n teken wat noëties vasgevang en sosiologies gefikseer kan word nie.

Die klem val nietemin eerder daarop dat die kerk 'n *kruisteken* van die eschaton is. Binne hierdie gebroke werklikheid, in hierdie bedeling tussen Pinkster en voleindiging, staan die kruis vierkantig en breed. Die hede is te waar om mooi te wees. Die opstanding staan hierteenoor vaag en aan die rand (1978:96,115). Die kerk het, soos Christus, nie 'n ander gestalte as die gestalte van die gekruisigde nie. Die koninkryk vind, paradoksaal genoeg, gestalte in die kerk wanneer die kruisgestalte van die kerk sigbaar word. Die verhouding tussen kerk en eschaton is in hierdie beperkte sin analoog aan die verhouding tussen kruis en opstanding. Die kerk staan as (positiewe) teken van die eschaton antities teenoor die sondige wêreld. Hierdie antitesis lei tot weerstand en het daarom die kruisgestalte van die kerk tot gevolg (1978:115-118). Theron voeg hierby dat God se vernietigende oordeel oor die gevalle skepping in die kruis van Jesus Christus uitgespreek word. Die kerk is alleen 'n teken van die eschaton op die basis van die oordeel van God oor 'n gevalle skepping in die kruis. Van hierdie vernietigende kruiskritiek is die kerk 'n teken (Theron 1978:98).

Dit is duidelik dat talle teologiese grondooruigings in hierdie formulering meespeel. Die gereformeerde klem op die totale verdorwenheid van die gevalle (of liever: *vallende*³) skepping is ooglopend. Die reikwydte van die sonde strek net so ver as die skepping, sonder om egter die skepping self te vernietig (Noordmans 1979:255). Die tipiese gereformeerde kontras tussen sonde en genade, oftewel die gevalle skepping en die herskepping, in plaas van 'n natuur-genade skema, word konsekwent gehandhaaf. Enige vorm van natuurlike teologie word eweneens deurgaans afgewys. Saam met Noordmans, hou Theron vol dat skepping 'n "plekkie lig rondom die kruis is." Skepping is 'n kritiese begrip waarin God se *vernietigende* kritiek (die dood van Christus) oor die wêreld uitgespreek word. Die diepste teologiese wortels wat hier weerklink, is 'n forensiese regverdigingsleer wat verlossing uit die sonde nie in enige gestalte van die kerk vind nie, maar alleen in die kruisoordeel van God wat van buite ons (*extra nos*) oor sondaars uitgespreek word – wat tegelyk ook God se Woord van vergifnis be-teken. Vir Theron is die regverdigingsleer inderdaad die punt waarby die kerk en die teologie staan of val (1990:575-6, 2002:128). Die kerk is 'n teken van die herskepping (eschaton) in soverre die kerk 'n sigbare kruisteken is wat die wêreld aan hierdie genadige oordeel herinner. Die teken van die kerk is so 'n bevestiging van die oordeel van God oor die gevalle skepping. Die funksie van die teken is dat dit juis hierdie Woord bevestig.

Die eenheid van die kerk

Die proefskrif as 'n geheel spits hierdie insigte toe op die belydenis van die eenheid van die kerk. Die sigbare eenheid van die kerk is 'n profesie van die eschaton vir die kosmos. Die eenheid van die kerk vind nie primêr gestalte in die eensgesindheid van die kerk, die strukturele eenheid van die kerk of die bereidwilligheid om saam te werk nie (dit kan en moet natuurlik ook, 1978:118f), maar in die eenheid van die belydenis van die kerk (1978:102), dit wil sê, in die getuienis oor die één werk van die drie-enige God. Op hierdie basis slaag Theron daarin om die eenheid van die kerk teologies, Christologies en pneumatologies te fundeer.

Die vreemdheid van die kerk

Een van die merkwaardige aspekte van hierdie proefskrif is dat daarin talle temas opgesluit lê wat Theron vir die hele res van sy loopbaan sou ontsluit: die eenheid van die kerk self (1979, 1986,

3. Vergelyk veral Theron (1985:47-49) ten opsigte van 'n tipering van die skepping as "vallende" en nie net as "gevalle" nie.

1987, 1991), die vreemdheid van die kerk, die vreemdheid van teologie en teologiese opleiding (1997), Noordmans se diepsinnige teologie (vergelyk veral 1990, 1991, 1998), die verhouding tussen gestalte en gees, Woord en sakrament, (1987, 1994, 1996) en so meer.

In verskeie van sy bydraes sedert 1980 het Theron die motief dat die kerk 'n teken is van die eschaton verder ontwikkel deur klem te lê op die *vreemdheid* van die kerk (1979). In drie bundels meditasies saam met Willie Jonker speel die begrip “vreemdheid” ook 'n sleutelrol, naamlik *Vreemde geregtigheid* (1981), *Vreemde gemeenskap* (1983) en *Vreemde bevryding* (1989). In hierdie bydraes beklemtoon Jonker en Theron die vreemdheid, die andersheid van die wyse waarop sondaars deur God regverdig verklaar word uit genade en sonder verdienste, van 'n Christelike gemeenskap en van God se bevrydingswerk. In sy reaksie op die “Ope brief aan die Nederduitse Gereformeerde Kerk” (1982), onderteken deur 123 predikante en gelegetimeerdes van die kerk, beklemtoon Theron ook die vreemdheid, die andersheid, die uniekheid van die kerk. Die kerk is 'n unieke prefigurasie (vóór-beeld) van die eschaton wat juis daarom geen voorbeeld verskaf wat elders in die samelewing nagevolg of gesimuleer kan word nie. Dit sou lei tot 'n reduksie van die unieke eskatologiese aard van die kerk (Theron 1982:125f).

Die tipering van die kerk as *paroikía* is inderdaad 'n deurlopende tema in talle van Theron se bydraes. Die beeld van die kerk as *paroikía* word veral ontleen aan 1 Petrus 2:11 waar gelowiges as “vreemdelinge” (*paroikoi*) en “bywoners” (*parepidemoi*) beskryf word. *Paroikoi* beteken letterlik om weg van die huis af te woon (Müller-Fahrenholz 1995:109). Die kerk is 'n “Gemeinschaft der gemeinsam Fremden” (Theron 1997:261, met verwysing na die werk van Reinhard Feldmeier 1992:183). Die volgelingen van Jesus Christus kan in 'n post-Konstantynse era niks meer as “resident aliens” (Hauerwas & Willimon 1989:49-68) wees nie. In 'n artikel oor kerklike teologiese opleiding argumenteer Theron (1997:257) voorts dat 'n *theologia viatorum* die *paroikía* karakter van 'n *ecclesia perigrinans* deel. Dit het belangrike implikasies vir teologiese opleiding:

The English “parish”, the Dutch “parogie” and the German “Pfarrer” which derive from this word (*paroikía*), still remind us that the church consists of “resident aliens”. Training a “Pfarrer involves training a “foreigner.” The education of a parson, implies training for a *paroikía* (Theron 1997:261).

In Theron se beklemtoning van die kerk as *paroikía* speel die kritiese kruisteologie van Oepke Noordmans 'n deurslaggewende rol. Dit berus op God se genadige oordeel oor 'n gekorrupteerde wêreld in die kruis van Jesus Christus. Die vreemdheid van die kerk korrespondeer met die skandalon van die kruis – wat deur sommige as dwaasheid en swakheid beskou word, maar wat juis 'n boodskap bring van die verlossende krag van God (1 Kor 1:18). Hierdie kritiese kruisteologie het belangrike implikasies vir die posisie van Christelike gemeenskappe in die samelewing. Theron (1997:261-262) verduidelik die diepste patos hiervan só:

Quite understandably the church is always tempted to lay another foundation than the “one already laid” namely the crucified Christ (1 Cor 3:11). That happens when it becomes fascinated by the isolated form of creation in stead of focusing on the *trans*-forming and therefore critical character of the creative Word of the cross. It then loses its *paroikia* character and becomes nothing more than a reflection of society. The salt has lost its saltiness. “It is no longer good for anything, except to be throw out and trampled by men” (Mt 5:13).

-
4. Theron (1997:257, 263) waarsku dat die teologie voor die versoeking kan swig om die primêre konteks van die teologie (die kerk) te verruil vir die meer aantreklike, miskien meer gerieflike konteks van die akademie ten einde te kan ontsnap aan die kontra-kulturele *paroikía* van die kerk en die kerk se belydenis van 'n gekruisigde Christus.

2. IN GESPREK MET FLIP THERON

In die tweede deel van hierdie bydrae wil ek graag enkele vrae aan Flip Theron stel rondom hierdie klem op die vreemdheid van die kerk. Die vrae sal min of meer in omgekeerde volgorde van die bespreking hierbo aan die orde gestel word. Ek sal telkens probeer antisipeer hoe Theron op hierdie vrae sou kon antwoord, maar dan ook wys op nuwe vrae wat so 'n antwoord sou oproep.

Oikos en paroikia

Daar hoef geen twyfel te bestaan dat die tipering van die kerk met die begrip *paroikia* eksegeties verantwoord is nie. God se volk is inderdaad vreemdelinge in die wêreld (1 Pet 1:1) wat geroep word om as vreemdelinge in eerbied te lewe (1:17). Daar is egter ook talle verwysings in die Nuwe Testament waar ander vorms van die Griekse woord *oikos* (huishouding) op die kerk of op gelowiges van toepassing gemaak word. In 1 Petrus 2 word ook gepraat van die opbou (*oikodomeisthe*) van die huis (*oikos pneumatikos*) van God (vers 5). Volgens Romeine 8 en Galasiërs 4:6-8 is ons nie meer slawe in die huishouding van God nie, maar kinders en erfgename. Alhoewel die nieJoodse Christene vroeër vreemdelinge en bywoners was van die huis van God is hulle nou medeburgers en lede van die huisgesin van God (Ef 2:19). Verdere voorbeelde van die gebruik van oikos-metafore sou vermenigvuldig kon word.⁵ In sy stimulerende werk, *God's Spirit – Transforming a world in crisis*, wys Geiko Müller-Fahrenholz (1995) byvoorbeeld op die gebruik van die begrip *oikodomé* waarin die opbou van die huis van God eerder as die motief van vreemdelingskap beklemtoon word. Hy verduidelik:

In its literal sense this term refers to the building of the house, but its meaning can be extended to any constructive process. So the apostle Paul uses the word for the building up of Christian communities. He calls his apostolic mission a service to the *oikodomé* of Christ (2 Cor 13:10). He reminds members of Christian communities that they should behave towards each other in the spirit of *oikodomé* (Rom. 14:19). They are called to use their specific gifts and talents (charisms) for the *oikodomé* of the Body of Christ (Eph 2:21), just as they are reinforced and strengthened by the pneumatic energy of this body (Müller-Fahrenholz 1995:109).

Müller-Fahrenholz wys voorts op die spanning tussen die begrippe *oikodomé* en *paroikia*. Hy merk in hierdie verband op: "It is understandable that some of the small and persecuted Christian groups began to see themselves as communities of aliens and exiles in a hostile world, whose true homeland was in the heavens (cf 1 Pet 2:11). Eventually each local Christian church came to be called a *paroikia*, a home away from home, as it were, a place of refuge" (1995:109). Hy argumenteer dan dat die *paroikia*-karakter van die kerk nie soseer konstitutief is nie, maar dat dit 'n belangrike korrekatief bied waar en wanneer die opbouwende taak van die kerk bedreig word:

There is an undeniable tension between *oikodomé* and *paroikia*. Whereas the former implies purpose and creativity, the latter tends towards separation of earth and heaven and fosters an escapist spirituality. But this need not be the case. The notion of *paroikia* is useful in underscoring that the followers of Christ can only be strangers in a world that

5. In ekumeniese kringe het dit aanleiding gee tot die opbloeï van wat nou reeds as 'n "oikos"-teologie bestempel kan word. Die grondmetafoor vir hierdie teologiese ontwikkeling is die "hele huishouding van God". In talle bydraes word gewys op die etimologiese verband tussen die begrippe ekonomie (die reëls van die huishouding), ekologie (die logika waarvolgens die huishouding funksioneer) en ekumene (die hele bewoonde wêreld) wat al drie van die wortel "oikos" afgelei is. Op grond hiervan word die belang van rentmeesterskap (oikonomos) en eko-geregtigheid ook beklemtoon. Vergelyk veral Cobb 1992:55f, Hessel 1996, Müller-Fahrenholz 1995, Raiser 1997:49-51, Rasmussen 1994, 1995, 1996.

rejects them ... Ecodominical communities cannot be at peace with the violent powers that threaten to throw the world into chaos; rather they must seek to correct and transform a world in crisis (Müller-Fahrenholz 1995:110).

Theron (1997:257) erken, met spesifieke verwysing na Müller-Fahrenholz, dat die klem op die *paroikia*-karakter van die kerk tot wêreldontvlugting kan lei, maar voeg eenvoudig by dat dit nie die geval hoef te wees nie. Hierteenoor hou Theron vol dat die *paroikia*-metafoor 'n konstitutiewe betekenis het – en nie bloot 'n kritiese funksie nie. Soos ons hierbo gesien het, hou dit verband met die tipering van die kerk as kruisteken van die eschaton en die verhouding tussen kuis en opstanding. Die *oikos*-metafore kan alleen in hierdie lig begryp word. Dit is juis die vreemdelinge (*paroikoi*) wat trou aan die aarde (oftewel *oikos*) bly (1991:599). Theron se klem op die vreemdheid van die kerk hang veral ook saam met sy weerstand teen enige volkskerk of kultuurkerk. Juis daarom word hy nie moeg om ons daaraan te herinner dat die kerk nie uit die skepping opkom nie, maar uit die herskepping (Theron 1979, 1986, 1987). Wat die kerk aan mekaar bind is nie mense se afkoms nie, maar hulle toekoms, nie die bloed in hulle are nie, maar Christus se bloed (vergelyk 1979:9).

Kruis en opstanding

Dit is inderdaad belangrik om die *oikos*-metafore eskatologies te verstaan. Die huis van God en die opbou van die huis van God is die produk van God se herskeppingswerk. Hierdie herskeppingswerk behels nie bloot 'n herstel van die skade wat aan God se skeppingswerk aangerig is nie. Daar is daarom geen noodwendige kontinuïteit tussen hierdie opbouwerk van die Heilige Gees en enige “Heropbou en Ontwikkelingsprogram” wat in die samelewing mag plaasvind nie⁶. Die bouwerk van God se herskepping is, net soos die opstanding van Christus, 'n eskatologiese werklikheid wat eers in 'n ander bedeling volledig gestalte sal vind⁷. So ver so goed. Maar is daar in hierdie bedeling tekens van God se bouwerk te vinde en indien wel waar? In die kerk as teken van die eschaton (die produk van die herskepping)⁸? In watter sin is die kerk as teken van die eskatologiese herskeppingswerk van God wel deel van hierdie aardse geskiedenis? En watter sosiale impak kan so 'n teken van die eschaton in die samelewing hê?

Vir Theron kan die kerk slegs 'n teken van die opstanding wees in soverre dit die gestalte van die kruis aanneem. In hierdie bedeling tussen Pinkster en voleindiging moet die kerk getipeer word as 'n *kruisteken* van die eschaton (1978:96). Die figuur aan die kruis het geen gestalte nie. En daarom het die kerk ook geen selfstandige gestalte nie. Die kerk as 'n teken van die eschaton is sigbaar en konkreet aanwesig, maar skynbaar op dieselfde vlugtige wyse as die verskynings van die opgestane Christus. Die kerk is 'n sigbare teken op dieselfde wyse as wat die littekens van die

-
6. Inderdaad, die wêreld benodig dit wat alleen die kerk kan bied, naamlik die hoop op die eskatologiese koms van God se ryk – soos wat Avery Dulles ook aanvoer (Dulles 1987:98, ook Hauerwas & Willimon 1989).
 7. Theron (1978:116) haal in hierdie verband vir W H Velema met instemming aan: “Het heil in Christus brengt heiliging mee, vernieuwing van de sameleving. Maar elke verandering of verbetering van de sameleving is (daarom) nog geen gestalte van de heil.”
 8. Theron beklemtoon wel die alreeds werksame teenwoordigheid van die eschaton in die kerk (1978:101). Die eenheid van die kerk is juis daarvan 'n teken. As hy die alreeds werksame teenwoordigheid eger enigsins konkretiseer, verwys hy eerstens na die vrederyk waarin die leeu en die lam saam wei – wat juis nog nie aangebreek het nie. Die kerk is daarom net 'n skadu van die vrederyk. Die indikatief van die alreeds roep weliswaar die kerk op tot die imperatief om gestalte te gee aan die onderlinge liefde en vrede, maar Theron is gou om enige sodanige gestalte te relativer vanuit die radikaliteit van die eschaton.

opgestane Christus sigbaar is. Die kerk as teken van die eschaton kan daarom wel gesien word, maar dan alleen deur geloofsoë (1978:99,118). 'n Kerk wat meen om sigbare tekens van God se herskeppingswerk te vind binne die kerk self – in die gemeenskap van die gelowiges, in die onderlinge liefde tussen gelowiges, in die aanbidding van die kerk, in die kerk se strukture, bedieninge en barmhartigheidswerk in die wêreld, in gemeentebouprogramme, in die geheiligde lewens van die kinders van God – loop gevaar om perspektief te verloor. Dit alles mag die vrug wees van die Heilige Gees, maar dit is beswaarlik iets waaraan die kerk kan vashou. Theron (1991:592) vra met goeie reg: “Is 'n bloeiende gemeente 'n goed georganiseerde kring of die kerk onder die kruis?”

Die opstanding – en die kerk as teken van die opstanding – is daarom by uitstek 'n eskatologiese werklikheid. Teenoor die eskatologiese aard van die opstanding staan die kruis van Christus vierkantig en sigbaar in hierdie werklikheid. Die vreemdheid van die kerk berus daarin dat juis die kruis die teken van hoop is in afwagting van die opstanding. Daarom is die vreemdheid van die kerk – as teken van die kruis en van die opstanding – vir Theron van deurslaggewende belang om die eskatologiese aard van die kerk te begryp.

Wat kan mens op grond hiervan sê oor die opbou van die kerk en die opbouende rol van die kerk in die samelewing? Vir Theron kan die opbou van die kerk alleen berus op God se woord van vergifnis (op grond van die kruis) en dáárop bou. Enige ander bouwerk deel in die vervallenheid van die wêreld. Die punt is dat heiliging alleen op regverdiging kan berus. Meer nog, die heil self berus op 'n woord, 'n woord van vergifnis. Die opbou van die kerk is 'n belofte van God wat op hierdie woord gebaseer is. Dit is die voortgang van hierdie woord. Die kerk se doen en late staan onder die teken van die oordeel van God. Daarom is die enigste sigbare teken waaraan die kerk kan en behoort vas te hou die kruis van Christus en die tekens van brood en wyn wat ons daaraan herinner.

Herskepping en skepping

Die vraag bly nietemin of daar konkrete tekens van die eschaton nou alreeds aanwesig is? Watter impak kan die heil binne die geskiedenis hê? Oftewel: Hoe kan 'n waardering van die eskatologiese aard van Christus se opstanding die historiese impak daarvan verreken? Hoe kan 'n waardering vir die eskatologiese aard van die kerk iets van die konkrete, sigbare teenwoordigheid van die kerk in die wêreld verdiskonteer. Waar *op dees aarde* kan 'n mens die kerk nog vind? Of vervlugtig die kerk as 'n sigbare teken die oomblik as 'n mens dit sosiologies probeer beskryf? Nog anders gestel: Hoe kan 'n waardering vir die eskatologiese aard van die heiligingswerk van die Heilige Gees 'n verbintenis by Christene stimuleer om saam met andere te werk vir bevryding vanuit die verwoestende gevolge van sonde in die samelewing, vir 'n oorwinning oor die bose magte en strukture, vir heropbou en ontwikkeling – waar dit ook al nodig mag wees? Hoe kan 'n waardering vir die diskontinuiteit van die nuwe aarde 'n verbondenheid met hierdie aarde aanmoedig? Hoe kan 'n mens die indruk vermy dat die eschaton inderwaarheid 'n vervanging van die gevalle skepping sal meebring? Hoe kan die kontinuïteit tussen kosmos en eschaton gehandhaaf word¹⁰?

9. Vergelyk Theron (1999) se artikel waarin hy die eskatologiese vrede kontrasteer met die Suid-Afrikaanse “droom.” In hierdie bydrae met 'n relatief eksplisiet politiese tema, waarsku hy teen 'n oormatige obsessie met die sosiale relevansie van die kerk, maar beklemtoon wel dat die kerk die “lig van die wêreld” en die “sout van die aarde” is. Die kerk kan alleen relevant wees as diens in plaas van sukses die basis vorm van sosiale betrokkenheid. Die sosiale relevansie van die kerk is daarom alleen moontlik op grond van die vreemdheid van die kerk.
10. My indruk is dat dit werklik besonder moeilik is om die legitieme teologiese spanning tussen die kontinuïteit en diskontinuiteit in die verhouding tussen kosmos en eschaton van verdraaiing te vrywaar. Vergelyk my bydraes in hierdie verband (Conradie 1999, 2000, 2002).

Theron se keuse vir die kategorie “herskepping” eerder as “nuwe skepping” is juis daarop gemik om die kontinuïteit tussen kosmos en eschaton te verseker (1978:10-11). Daarsonder bied die hoop op die eschaton weinig troos. Die herskepping is inderdaad volledig *skepping*, nie skepping uit die niks nie, maar skepping uit die dood (1978:11). Die kontinuïteit tussen skepping en herskepping hou vir Theron, interessant genoeg, juis met die opstanding verband. Die kruis staan in die teken van die diskontinuïteit tussen die gevalle skepping en die herskepping omdat dit die oordeel oor die gevalle skepping beteken. Nietemin is dit die kruis, of liever die gekruisigde, wat skepping met herskepping verbind (1978:115). Hierteenoor staan die opstanding, met die tekens van Jesus se lyding, volgens Theron (1978:12) in die teken van die materiële *kontinuïteit* tussen twee wêreldes: “Die littekens in sy hande (Joh 20:27) is die bewys dat God die werk van sy hande nie uit sy hande laat glip nie.”

Die kontinuïteit tussen skepping (*creatio*) en herskepping (*recreatio*) is egter nie primêr te vinde in ’n kru materiële kontinuïteit nie, maar in die opeenvolgende oordele van God, naamlik dat die kosmos goed is (miskien eerder: goed sou kon gewees het), die skeiding wat deur God se skeppingswoord tot stand gebring word, die genadige oordeel oor die gevalle skepping, naamlik dat God die mense se sonde vergewe op grond van die versoening in Jesus Christus en in die oordeel van die een wat sal kom om te oordeel oor die lewendes en die dode. Op hierdie koherente manier slaag Theron daarin om ’n kontinuïteit tussen skepping en herskepping te handhaaf.

Skepping en kosmos

Theron (1978:1, 26) beklemtoon deurgaans die belangrikheid van die onderskeid tussen skepping as skeppingsdaad (*creatio*) en die geskape werklikheid (*creatura*). Hy gebruik die begrip kosmos om die produk van God se skeppingswerk te beskryf. Die realiteit van die geskapene is belangrik juis om enige vorm van dosetisme af te wys: “Wie God as Skepper bely, bely daarmee die realiteit van die geskapene” (Theron 1978:5). Op ’n soortgelyke wyse kan herskepping verstaan word as die werk van God (*recreatio*) maar ook as die produk van God se herskeppingswerk (eschaton). Die verhouding tussen kosmos en eschaton is dus die verhouding tussen die produk van God se skeppings- en herskeppingswerk¹¹.

In navorolging van Noordmans beklemtoon Theron voorts dat die skepping self, weinig meer is as ’n “plekkie lig rondom die kruis” (Noordmans 1979:245). Skepping self berus op ’n Woord: God se woord wat oordeel bring. Skepping is ’n kritiese begrip; dit impliseer skeiding veel meer as vormgewing: “The form, as such, is fragile and only the creative power of the Word can keep the chaos at bay” (Theron 1997:262). Geloof in God as Skepper kom nie uit die gestalte van die skepping (*creatura*) self voort nie. Dit berus nie op empiriese waarnemings van die goedheid van die skepping of die waarde van die lewe nie. Die biljoene jare van die geskiedenis van die kosmos is die domein van sterrekunde en nie van die teologie nie. Dit bied vir ons geen kennis van God nie, slegs heidendom (Noordmans 1979:246). Kennis van die Skepper kom nie voort uit die skepping nie; ons kan die Skepper en Vader eers werklik in (die kruis van) Christus leer ken. Dit hang saam met die wyse waarop die sonde die skepping gekorrupteer het. Die reikwydte van die sonde strek net so ver as die sonde, sonder om die skepping self te vernietig (Noordmans 1979:255). Daar is geen aanknopingspunt in die gevalle natuur vir God se genade nie. Die sonde self kan nie ontdek word deur ons alledaagse ervaring van die kwaad nie, maar pas in die lig van

11. Theron (1978:26) gebruik ook die onderskeid tussen *creatio* en *creatura* om die verhouding tussen skepping en verbond te beskryf. Is die skepping die doel van die verbond of is die verbond die doel van die skepping? Volgens Theron is die skeppingsdaad (*creatio*) van God gerig op die verbond in Christus, terwyl dit in die verbond gaan om die redding van die totale skepping (*creatura*).

die kruis waar die sonde ontmasker word vir wat dit is. Die kruis staan in die midde van die skepping (Theron 1978:59). Die (gevalle) skepping kan pas goed genoem word in soverre die kruis van Christus goed is (vergelyk Van de Beek 1996:122).

Theron se aansluiting by Noordmans is daarop gerig om enige vorm van natuurlike teologie (veral apartheidsteologie) af te wys. Hy wys op die gevaar van 'n interesse in die vorm van die skepping (creatura) eerder as in die Woord van die Skepper – wat skeiding bring deur die oordeel van die kruis. Die fout van apartheidsteologie was om te fokus op die onderskeidings (oftewel skeiding) in die skepping as (vallende) resultaat van God se skeppingswerk. Die samelewingsordening waarop apartheid geskoei is, berus op hierdie ver-skei-denheid in die skepping (creatura).

Dit laat egter opnuut vrae ontstaan oor hoe Theron die verhouding tussen *skepping* (creatio) – wat nog te sê van herskepping – en kosmos (creatura) verstaan. Is die skepping (creatura) die produk van God se oordeel, dit waarvoor God (supralapsaries?) kies “uit vrye guns alleen”? Of is die skepping (creatura) dit wat (infralapsaries?) aan God se oordeel voorafgaan en waarvoor geoordeel word¹²? Is die poging om 'n skeppingsteologie te ontwerp wat ontkom aan enige vorm van natuurlike teologie nie juis op hierdie punt problematies nie? Inderdaad, ons kan, *noëties* gesproke, God nie ken vanuit die gevalle skepping nie, maar alleen via die oordeel van God oor die vallende skepping in Jesus Christus. Maar gaan die vallende skepping nie tog, *onties* gesproke, die oordeel van God vooraf nie? Kan ons, hermeneuties gesproke, die oordeel van God verstaan anders as met behulp van kategorieë wat aan ons taal (en aan die skepping) ontleen is? Kan ons enige iets wat van buite af kom (die *extra nos* van God se vergifnis) begryp sonder kategorieë ontleen van binne uit ons eie taalwêreld? Is die gereformeerde klem op kritiek (verskille) moontlik anders as by wyse van 'n Katolieke waardering vir analogie (ooreenkomste-te-midde-van-verskille)¹³.

Wat kan ons, teologies gesproke, oor hierdie kosmos (creatura) sê – behalwe dat dit aan die val onderworpe is¹⁴? Anders gestel: Fokus Theron nie soveel op die skepping as daad en oordeel van God (creatio) dat hy, teen sy eie bedoelinge in, uiteindelik weinig teologiese belangstelling vir die skepping self (creatura) het nie? Lei dit nie eweneens tot 'n groter belangstelling in die herskepping as 'n daad van God (recreatio) as in die produk van die herskeppingswerk (eschaton) nie? Op hierdie wyse bestaan daar wel 'n kontinuïteit tussen skepping en herskepping as 'n kontinuïteit van die oordeel van God, maar daar is 'n neiging om toe te laat dat die materiële kontinuïteit tussen kosmos (creatura) en eschaton vervlugtig. Lei dit nie daarom ook tot 'n onbereidwilligheid om aandag te vra vir die sosiologiese *gestalte* van die kerk as materiële teken van die eschaton binne die geskiedenis nie? Meer teoreties gestel: Is daar nie 'n neiging om die

-
12. Sien Theron (1978:25-26) se opmerking dat hierdie twee teologiese denkwyses as komplementêr beskou kan word.
 13. Vergelyk David Tracy (1981) se merkwaardige, tipies Katolieke, integrasie van die gereformeerde aksent op dialektiek binne die katolieke waardering vir analogie.
 14. 'n Ander vraag is hoe teologie en wetenskap met mekaar verband hou as skepping en kosmos so skerp van mekaar onderskei word. Hierdie onderskeid is natuurlik belangrik om te waak daarteen dat teologie tot wetenskap gereduseer word en met behulp van wetenskaplike kriteria beoordeel word. Die vraag is egter of die teologie dit kan bekostig om teologie en wetenskap van mekaar te skei. Is die kosmos waaroor die wetenskap nadink dan nie dieselfde kosmos wat deur God geskape is nie. Inderdaad, hoe moet ons die verhouding tussen God en kosmos verstaan? Hoewel Theron in sy hele oeuvre besonder lief is om te verwys na eietydse wetenskaplike insigte, bespreek hy na my wete nêrens die verhouding (nie net die verskille nie, maar ook die ooreenkomste) tussen teologiese kennis en wetenskaplike kennis nie.

materiële betekenaar (signifier) en die ideële betekende (signified) in soveel spanning met mekaar te laat staan dat die betekenis van die kerk as teken van die eschaton vir die wêreld (kosmos) verlore raak nie? Die kontinuïteit tussen kerk en kosmos is vir Theron (1978:72) juis nie geleë in die creatura (die gevalle skepping) nie, maar in die skeppingsdaad van God (creatio). Die kerk is nie 'n reglynige voortsetting van die skepping nie. Die kerk as nuwe skepping (*kaine ktisis*) kan alleen verstaan word uit die herskeppingswerk van God en kan nie vanuit die gevalle skepping verstaan word nie.

Die vraag bly daarom watter kontinuïteit daar hiervolgens tussen *kosmos* (hierdie aarde, hierdie lewe, hierdie liggaam van my), kerk en eschaton bestaan. Die hoop op die eschaton kan immers alleen troos bied as die herskepping 'n liggaamlike, aardse en materiële gestalte het. Daarom hoop ons immers op die opstanding van die *vlees* en op 'n nuwe *aarde* waarin die verganklike skepping met onverganklikheid beklee sal word.

3. TEOLOGIESE PADTEKENS

In die klas het Flip Theron meermale na dogmatiek verwys met behulp van die metafoor van padtekens. Dogmas verduidelik nie vir ons presies hoe ons op die pad moet gaan nie. Dit verduidelik vir ons wel, soos die wit klippe aan weerskante van die pad in 'n bergpas, op watter gevaartekens 'n mens bedag moet wees as jy nie die pad byster wil raak nie. Om die gesprek met Flip Theron voort te sit, bespreek ek vervolgens drie teologiese padtekens waarop hy self ook wys, maar wat juis in die lig van die voorafgaande gesprek in gedagte gehou moet word.

Dosetisme: Waar vind 'n mens tekens van die eschaton?

Een van die teologiese gevaartekens waarop Theron self meermale wys, is die gevaar van 'n eskatologiese en ekklesiologiese dosetisme¹⁵. Die vraag is of hy self hierdie gevaar uiteindelik vermy. In sy reaksie op Theron se kommentaar op die Ope brief van 1982 wys David Bosch juis op die gevaar van eskatologiese dosetisme. Hy vra of Theron nie 'n eensydige klem plaas op die vreemdheid van die kerk nie. As gevolg daarvan kan die kerk beswaarlik enige betekenisvolle invloed in die samelewing uitoefen. Daar bly alleen 'n "baie vae stipellyn" oor tussen kerk en samelewing indien die eskatologiese aard van die kerk op hierdie wyse geradikaliseer word. Die kerk word dan 'n suiwer spirituele teenwoordigheid en nie meer 'n *ekklesia* nie – 'n begrip wat aan die burgerlike samelewing ontleen is (Bosch 1982:138-9). Dan kan die kerk nog bevryding en sosiale geregtigheid verkondig, maar daar is weinig wat ons uit die evangelie kan leer oor *hoe* Christene 'n bydrae kan lewer tot die verwerkliking van sodanige geregtigheid en vrede, tot die heropbou en ontwikkeling van die land. Die vraag is daarom of die keuse van die begrip *paroikia* as grondmetafoor vir die kerk nie dalk tot 'n vorm van dosetisme kan lei nie. Theron beklemtoon die vreemdheid van die kerk omdat hy bekommerd is dat die kerk verstaan kan word as 'n soort proefplaas waarin programme uitgetoets kan word en later op die samelewing toegepas kan word. Hy laat wel toe vir die moontlikheid van 'n sosiale etiek, maar beklemtoon deurgaans dat die eskatologiese vrede haaks staan teenoor die vrede en die onvrede van die wêreld (vgl ook Theron 1985:51v). Die sosiale program van die kerk is een waar mense nie van brood alleen sal lewe nie

15. Sien Theron (1978:4-5,99,118-119) waar hy eksplisiet daarop wys dat sy belangstelling in die tema van herskepping juis daarop gemik is om 'n dosetiese antropologie, Christologie, ekklesiologie en eskatologie te vermy. Hierteenoor beklemtoon hy telkens die realiteit van die geskapene. Ons moenie vergeet dat Christus se *bloed* gevloei het nie (1978:4). Insgelyks hef ons wedergeboorte nie ons geboorte op nie (1978:8).

(Theron 1991:599). Die publieke rol van die kerk is nie 'n konstruktiewe een nie, maar vind plaas onder die “publieke vroue” en die tollenaars (*publicani*) (Theron 1991:593). Hierteenoor stel Bosch voor dat die kerk as “proeftuin” in die samelewing verstaan kan word na analogie van Kirstenbosch: die kerk behoort konkrete gestalte in die wêreld te vind op so 'n wyse dat die samelewing aangetrokke sal voel tot die “aangename en lewewekkende geure” (2 Kor 2:14-16) en kleure van God se tuin (Bosch 1982:142). Die kerk het so 'n profeties-eksemplariese bestaanswyse (Berkhof), wat Theron (1978:114) eweneens beklemtoon.

In dieselfde trant meen John de Gruchy ook dat Christene geroep word om in hierdie bedeling voorlopige en voorfinale (penultimate) tekens van die herskepping tot stand te bring. De Gruchy (1979:199) lê dus eweneens klem op die eskatologiese aard van die kerk, maar beklemtoon juis die etiese implikasies daarvan:

The eschaton judges our clinging to the past, our attachment to the present status quo, making us dissatisfied with anything less than God's righteousness, justice and peace in the world. It lures us into the future, making us restless with things as they are, it stimulates hope for the fulfilment of God's purpose for the universe.

Die aanklag van dosetisme is, interessant genoeg, ook een wat Arnold van Ruler ter sprake bring in gesprek met Noordmans. Van Ruler argumenteer dat Noordmans se opvatting van heil as herskepping lei tot 'n dualisme waarin die skepping in werklikheid vervang word deur die koninkryk van God. Dit is die gevolg van 'n gretigheid om die kwalitatiewe nuutheid van die eschaton in so 'n mate te beklemtoon dat geen teken van die eschaton in die geskiedenis bespeur kan word nie – ook nie in die heilsgeskiedenis nie – behalwe dan nou in die kruis en opstanding van Jesus Christus. Van Ruler meen dat dit teen Noordmans se eie bedoelinge in tot 'n vorm van eskatologiese dosetisme lei (in Berkouwer & Van der Woude 1969:18).

Soortgelyke vrae kan gestel word ten opsigte van Jürgen Moltmann se gebruik van die term *nova creatio* om die nuutheid van die eschaton te beskryf. Moltmann (1996:27) verduidelik: “What is new announces itself in the judgement of what is old. It does not emerge from the old; it makes the old obsolete. It is not simply the old in a new form. It is also a new creation.” In 'n vroeë reaksie hierop argumenteer Ruben Alves (1969:94-97,152) dat Moltmann se opvatting van die dialektiek tussen toekoms en hede doseties word omdat die toekoms nie langer deur die hede bemiddel word nie.

Die gevaar van dosetisme word ook deur Douglas John Hall beklemtoon binne die konteks van ekologiese teologie. Die patos van sy bydraes oor rentmeesterskap (*stewardship*) is juis om die gevaar van dosetisme die hoof te bied. Hy is besorg daarvoor dat Christene nie genoegsaam 'n instemming verleen aan die aardse lewe nie en dat daar steeds 'n diepgewortelde wêreldmyding in die Christelike tradisie verskuil lê. Hy meen dat die legitieme klem op die vreemdelingskap van die kerk as *paroikia* die kerk tot ontvlugting uit die wêreld kan verlei. Dan kan die kerk immers nie meer bid: “Laat u wil geskied in die hemel soos op die aarde nie.” (Hall 1990:228-229). Daarom pleit Hall telkens (veral 1990:59, 228, 230v) dat die gevaar van dosetisme aan die kaak gestel moet word en beklemtoon dat dit hierdie wêreld (*kosmos*) is wat God so lief het:

The Christian is a stranger in the world, never quite at home in it, because he or she remembers – and hopes for – a righteousness, justice and peace that the world does not know, though it is of its essence and the very thing towards which it is daily beckoned. Yet this homelessness must not tempt the Christian into otherworldliness, whether of the religious or the secular utopian variety; *this* is the world God loves, and it must not be substituted for some other, no matter how desirable (Hall 1990:112).

Theron self sou sulke kritiek teen 'n eskatologiese dosetisme goedsikks kon ondersteun. Hy beklemtoon juis dat die eskatologiese verlossing nie 'n verlossing *uit* die skepping is nie, maar 'n verlossing *van* die skepping. Die verlossing van die mens vra ook die verlossing van die skepping.

Die hoop op die opstanding van die vlees kan nie verstaan word sonder die verwagting van 'n nuwe aarde nie. Daarom: "In sy val sleur die mens die skepping mee; net so deel ook die ganse skepping in die redding" (Theron 1978:7). Die vraag is waar daar tekens van hierdie herskeppingswerk te vinde is? Op watter wyse is die kerk 'n teken van die produk van God se herskeppingswerk (eschaton)?

Manicheïsme: Skepping en val

Die opmerkings hierbo dui daarop dat Theron saam met Noordmans wel daarin slaag om 'n kontinuïteit tussen skepping (*creatio*) en herskepping (*recreatio*) te handhaaf. Die vrae rondom eskatologiese dosetisme is in hierdie sin waarskynlik nie van toepassing nie. Die vraag is miskien eerder hoe Theron die verhouding tussen *skepping* en kosmos verstaan. Wat kan ons, teologies gesproke, oor hierdie kosmos sê – behalwe dat dit aan die val onderworpe is? Maar hoe kan 'n mens dan nog die goedheid van die produk van God se skeppingswerk (*creatura*) bely? Kan ons nog ja sê vir hierdie lewe as iets wat ons uit God se hand ontvang? En hoe moet die trou van God aan die skepping (*creatura*) verstaan word¹⁶? Lei dit nie tot 'n ander gevaar, naamlik Manicheïsme nie? Is die negatiewe beoordeling van die gevalle kosmos nie dalk te wyte aan 'n vorm van kultuurpessimisme, eerder as aan 'n gereformeerde klem op totale verdorwenheid nie?

Theron (1978:3) beklemtoon dat sonde nie op dieselfde wyse "is" as die skepping nie. Die sonde is ten beste te verstaan as *privatio* (1978:7). Dit bestaan slegs in die vorm van 'n negatiewe relasie. Die goedheid *én* die afvalligheid van die skepping kan gehandhaaf word as *corruptio totalis* verwys na die "totaal afvallige *rigting* van die (goeie) skepping" (1978:9,59). Die skepping is goed, maar die rigting van die skepping is verkeerd (1985:47).

Theron is ten regte intens bewus van die impak van die sonde op die kosmos en op ons waarneming en verstaan van die kosmos. Hy is ook ten regte bewus van die lyding en sterflikheid waaraan hierdie kosmos onderworpe is – hoofsaaklik as gevolg van die sonde, maar miskien ook as gevolg van wat soms "natuurlike lyding" genoem word. Theron weerstaan enige pogings om hierdie lyding te verdoesel. Hy weerstaan eweneens enige pogings om oor die goedheid van die kosmos wat aan die val sou voorafgaan te spekuleer. Dit wil daarom lyk asof die kosmos alleen goed is in die sin waarin die kruis "goed" genoem kan word. Die goedheid van die kosmos kan miskien alleen eskatologies bevestig word. Die kosmos is aan sonde, lyding en sterflikheid onderworpe en kan alleen goed genoem word vanuit die perspektief van die herskepping.

Hierdie aksente is ongetwyfeld aantreklik. Die vraag is egter of daarmee nie tog te min gesê is oor die skepping (*creatura*) nie. Dit is alleen deur die goedheid van die skepping (*creatura*) self te beklemtoon dat die gevaar van Manicheïsme weerstaan kan word. Anders word die indruk gewek dat lyding en miskien selfs die kwaad die nuwe-produk van God se skepping (*creatio*) is. Die vraag is dus: Wat is nou eintlik so goed aan die skepping (*creatura*)? Wat in die (materiële) skepping sal in die eschaton gekontinueer word?

Die teologiese bevestiging van die goedheid van die skepping (*creatura*) is egter geen gerieflike of vanselfsprekende saak nie. In talle resente teologiese bydraes word die probleem van "natuurlike lyding", menslike begrensdeheid en menslike sterflikheid al hoe luider aan die orde gestel. Moltmann se keuse vir die begrip nuwe skepping (*nova creatio*) is byvoorbeeld juis gebore vanuit 'n besef dat sonde nie die enigste probleem is waaraan die skepping onderworpe is nie.

16. Vergelyk Theron se mooi formulering van God se troue voorsienigheid: "Die Skepper is juis besig om sy skepping teen alle weerstand en selfs met gebruikmaking van die weerstand, te lei na die eschaton" (1978:5).

Alleen 'n nuwe skepping wat nie aan die verganklikheid onderworpe is nie, kan daarom hierdie probleem regstel¹⁷. My aanvoeling is dat die teologiese agenda ten dele verskuif het vanaf 'n debat met natuurlike teologie (Barth, Noordmans en Theron 1978) na 'n ander problematiek waarin die vraag na lyding eweneens sentraal staan.

Gnostisisme: Woord en heil

In die voorafgaande bespreking is telkens gewys op die rol van die woord in skepping, verlossing en herskepping. Die retoriese intensie van Theron se werk is om aan te toon dat God se woord inderdaad as 'n *skeppings*gebeure verstaan kan word. Herskepping is daarom 'n meer omvattende begrip as regverdiging of verlossing. Die herskepping is nietemin by uitstek 'n woordgebeure.

Die klem op die woord roep weliswaar nuwe vrae op. In 'n vroeëre bydrae het ek die vraag aan die orde gestel of die reformatoriese klem op die woordkarakter van die bemiddeling van die heil nie aanleiding kan gee tot 'n verbalistiese en intellektualistiese verskraling van die heil nie (Conradie 1992). Teenoor 'n Katolieke en Ortodokse sakramentele (vgl. *gratia infusa*) verstaan van die bemiddeling van die heil, het die protestantse reformasie eerder die aksent geplaas op die Woord van God as bron van beide geloof en heil. Nie die kerk nie, maar die Skrif word só verstaan as die heilsmiddel by uitnemendheid. Die kerk is alleen die ruimte waarbinne die Woord van God verkondig word (Koornhof & Jonker 1987:20,26).

Die Skrif word hiervolgens verstaan as die lewende Woord van God waarin God self, deur die prediking van die Woord, in die midde van die gemeente teenwoordig gestel word (vgl. *Dei loquentis Persona*). Die Skrif is daarom as lewende Woord van God die "brongebied van die geloof" (Rossouw 1963:158). Die werk van die Heilige Gees deur die prediking van die Woord in die harte van die gelowiges (vgl. *testimonium Spiriti Sancti internum*) hang in die akuele heilsgesbeure (van openbaring en geloof) saam met hierdie Spreekende teenwoordigheid van God. Die bemiddeling van die heil (die werk van die Heilige Gees) word in die reformatoriese teologie dus besonder nou met die Skrif in verband gebring¹⁸. Die Woord speel in die *modus tradendi* van die heil 'n deurslaggewende rol. Hierdie teologiese motief word deur Jonker (1981:54) soos volg verwoord:

Volgens die Reformasie word die heil die mens se deel deur die vryspraak wat in die Woord van God tot hom kom. Die mens het niks anders nodig nie as die heilswoord van God, want die Woord self red die mens en maak hom 'n deelgenoot van die geregtigheid

-
17. In sy bespreking van Moltmann se oeuvre argumenteer Steve Bouma-Prediger dat daar by Moltmann 'n radikale diskontinuiteit tussen skepping en eschaton te bespeur is. Hy kom tot die gevolgtrekking dat: "The old creation will be caught up and absorbed (*wird aufgehoben*), when the kingdom is fully consummated, creation will be discarded (*abgetan*). In short, the new creation is not the renewal but the annihilation of creation" (1997:89). Bouma-Prediger argumenteer dat Moltmann hiertoe gedryf word deurdat hy skepping en val te nou met mekaar verbind. Die fout met die skepping hang saam met die skepping se verganklikheid (*Knechtschaft unter die Vergänglichkeit* – Moltmann 1985:69). Dood en verganklikheid vorm ontologies 'n integrale deel van die skepping. Aangesien daar iets wesentlik fout is met die skepping kan alleen 'n radikale nuwe skepping 'n toereikende oplossing bied (Bouma-Prediger 1997:89). So 'n nuwe skepping ondergrawe daarom die goedheid van die skepping (Bouma-Prediger 1995:238, 1997:89). Moltmann se oorweldigende klem op die nuwe toekoms lei tot 'n devaluering van die teenswoordige skepping (Bouma-Prediger 1995:247). Vergelyk ook my bespreking van Moltmann in hierdie verband (Conradie 2000:184-190).
18. Deur die verband tussen Woord en Gees te beklemtoon, slaag die reformatoriese teologie daarin om te ontkom aan die gevaar van enersyds 'n institutionalisering van die werk van die Heilige Gees en andersyds van 'n spiritualisering en mistifisering van die werk van die Heilige Gees (vgl. Jonker 1981:52-3).

wat in die Woord aan hom toegesê word. Die ‘Woord’ is vir die Reformasie nie gelyk te stel met ’n leersistiem of ’n aantal godsdienstige waarhede nie. Dit is die lewende Woord van God self waardeur Hy tot die mens spreek ... Wanneer dié Woord gepreek word, is dit as instrument van die Gees ‘heilsmiddel’ by uitnemendheid.

Dit is vir die doeleindes van die bespreking hier belangrik om daarop te let dat die heilsgebeure hier as ’n *Woordgebeure* en die relasie tussen God en mens in die korrelasie tussen openbaring en geloof as ’n *Woordrelasie* opgevat word. Die heilsgebeure is ’n “... *woordrelasie* waarin God in sy reddende *Spreek* naby die mens kom en die mens in die ‘*hoor*’ van daardie *Spreek* sy bestemming as mens vind in die vervulling van die heil *coram Deo*” (Rossouw 1963:158, kursivering – EMC)¹⁹. Die “Woord” simboliseer hier enersyds die sprekende teenwoordigheid van God self en verkry daarom ’n openbaringsdimensie. Andersyds korrespondeer die woordkarakter van die heil ook met die hoorkarakter van die geloof: die geloof is uit die gehoor en die gehoor is uit die prediking van die Woord van God (Koornhof & Jonker 1987:21); geloof is dus alleen moontlik *ex auditu Verbi* (Theron 1987:40). Daarom is die oor volgens Theron inderdaad “geestiger” as die oog.

Die heilsgebeure vertoon ’n woordkarakter juis omdat die heil self forensies opgevat word as God se *vryspraak* waarin die goddelose mens uit genade en op grond van die werk van Jesus Christus regverdig *verklaar* word (vgl Noordmans 1980:460). Hierdie genadige oordeel van God kan alleen verbaal verneem word; dit het geen “gestalte” waarvan visueel afleidings oor die progressiewe werk van die Gees in die wêreld gemaak kan word nie. Daarom sê Noordmans (1980:467): “... het Woord als middel van de Geest is geen verschijnsel en heeft geen wezen. Het is een *oordeel*. En als oordeel is het klaar en scherp en gaat door tot verdeling en scheiding.” Theron (1994:299) voeg hierby dat die Woord die heil nie alleen verkondig nie, maar (performatief) ook skenk. Die Woord is meer as *informatie*; dit is ook *proklamasie*. Dit is meer as ’n mededeling *oor* die heil; dit is ’n bemiddeling *van* die heil.

Ook die herskepping bly vir eers niks meer as ’n woord, trouens ’n gerug nie. “Ons leef by ’n gerug” en “Die oor is geestiger as die oog” is uitsprake wat Theron meermale in die klas gemaak het. Die kerk leef by die gerugte oor die opstanding van Christus en kan nou alleen vashou aan God se woord van vergifnis. As daar ander konkrete tekens van die herskeppingswerk van die Heilige Gees in die kerk en in die geskiedenis aanwesig mag wees, is dit “goed en wel”, maar dit bied nie iets waaraan die kerk kan vashou nie. Die kerk se hoop op die herskepping is eerder gebou op God se woord van belofte: “Kyk, ek maak alles nuut!”

Die vraag is of so ’n klem op die verbale in die bemiddeling van die heil nie tot ’n intellektualisering van die heil aanleiding gee nie? Lei dit nie uiteindelik, ten spyte van die klem op die personele karakter van die woord, tot ’n kwasi-gnostiese reduksie van geloof tot ’n vorm van kennis of insig nie? Is die verskil tussen ’n gelowige en ’n ongelowige bloot dat ’n gelowige iets weet en van iets gehoor het (God se vryspraak) waarvan ander nog nie gehoor het nie? Is geloof alleen ’n ander manier van kyk, ’n ander perspektief, ’n ander lewensbeskouing, ten slotte weinig meer as ’n mooi idee? Daar is sterk argumente uit te maak vir so ’n opvatting van geloof. So ’n wete kan wel verreikende en bevrydende gevolge inhou. Die vraag bly egter of die heil self tot ’n vorm van kennis – en die vrugbare gevolge van sodanige kennis – gereduseer kan word (waarteen

19. Vergelyk ook die besonder sterk formulering van Veenhof: “Maar dat de primaire functie van de Woord deze is, dat God in Christus door de Geest daarin de vergeving van zonde, de eeuwige leven, ja zichzelf schenkt; dat het woord na sy spesifieke aard het heil ‘bevat’; dat het heil in dat woord voor de mensen concrete gestalte krijgt; daarin aan hen wordt geschonken en daarin door hen, in de weg des geloofs, ook wordt ontvangen en ‘bezeten’” (aangehaal in Theron 1987:37).

Theron self telkens waarsku²⁰)? Lei dit nie tot 'n opvatting van die bemiddeling van die heil waarin voorrang aan die teoretiese bo die praktiese gegee word nie?

Die sterkpunt van so 'n opvatting van geloof en heil is die klem op 'n forensiese regverdigingsleer wat alleen verneem kan word in die vorm van God se *vryspraak*. Maar is dit werklik die volledige prentjie? Kan die boodskap dat God sondaars aanvaar het nie juis ook op ander maniere gedemonstreer word nie? Hoe kan dowes byvoorbeeld hierdie boodskap "hoor"? Gaan 'n aanvaardende omhelsing nie soms 'n woord van vergifnis vooraf nie²¹. Is Jesus se tafelgemeenskap met tollenaars, prostitute en ander sondaars nie 'n ewe bevrydende demonstrasie van God se aanvaarding nie? Die woord van vergifnis mag helderder en duideliker wees as die betekenis van 'n omhelsing, maar dit is nie nodig om woord en daad op hierdie wyse teenoor mekaar te staan te bring nie. Die dialektiek tussen woord en sakrament hoef nie eensydig in die sfeer van die verbale voltrek te word nie (Conradie 1992). Ek sou wou sê dat die tong en die vel ewe "geestig" is as die oor.

'n Mens sou voorts daarop kon wys dat God se genadige heilswerk in die Bybel verskillende vorme aanneem. In die Ou Testament geskied God se heilshandeling nie net by wyse van verbale handeling soos wetgewinge en profesieë nie. Dit behels óók bepaalde dade van sorg, voorsienigheid en bevryding (vgl die *Exodus*). Insgelyks omvat die bediening van Jesus Christus nie net bepaalde leringe, gelykenisse en profetiese redes nie, maar ook dade van barmhartigheid en ontferming en die doen van wonders waardeur konkrete tekens van die koms van die koninkryk van God opgerig word. Náás die heilswoorde en die heilsworde van God word die blote *teenwoordigheid van God* te midde van die volk (vgl die rol van die tabernakel en ook die tempel in die Sionsteologie), die inkarnasie van die *Logos*, die Heilige Gees se teenwoordigheid in die *koinonia* en *leitourgia* van die kerk en die eskatologiese *syn-in-die-teenwoordigheid-van-die-Eschatos* (vgl Op 21:4) ook geskets as heilsgebeure. Die blote presensie van die kerk in die wêreld verkondig (nie net deur woord en daad nie) die werk van God (Theron 1978:112). Die verskillende vorme wat die heilswerk van God in die wêreld aanneem, sluit dus beide die woorde en die dade van God en trouens ook die blote teenwoordigheid van God in die wêreld in. Die heilsgebeure behels dus méér as 'n woordgebeure wat in terme van 'n korrelasie tussen spreke (openbaring) en luister (geloof) beskryf kan word. Die heilswerk van God is 'n omvattende gebeure wat gerig is op die herstel of *heel*maak van die gebroke verhouding tussen God en mens, mens en medemens en mens en skepping.²² Heil bring daarom vrede, "shalom", integrasie of hereniging tussen God en mens (vgl Theron 1978:16-7).

-
20. Theron (1978:85) waarsku dat die eskatologiese onthulling nie bloot noëties van aard is nie. Op dieselfde wyse is die opstanding nie bloot 'n openbaring oftewel die noëtiese keersyde van die kruis nie, maar 'n selfstandige daad van God. Daarom: "Die opstanding is 'n nuwe daad (onties) van God waardeur (noëties) die betekenis van die kruis blyk" (Theron 1978:83). Die vraag is net watter impak die produk (recreatura) van God se herskeppingswerk (recreatio) binne die geskiedenis van die gevalle skepping het. Vergelyk ook Theron (1984, 1985) se bydraes oor geloofsbydenis en geloofsekerheid waarin hy die teenstelling tussen geloof as kennis en vertrou afwys. Geloof as kennis van 'n persoon kan nie noëties verskraal word tot bepaalde kennisinhoud nie (1985:301, 1994:299).
 21. Vergelyk Miroslav Volf (1996:99-166) se aangrypende metafoer van omhelsing in die konteks van versoening.
 22. Vergelyk Tillich se opmerking: "With respect to both the original meaning of salvation (from salvus, 'healed') and our present situation, it may be adequate to interpret salvation as 'healing'. It corresponds to the state of estrangement as the main characteristic of existence. In this sense healing means reuniting that which is estranged, giving a center to what is split, overcoming the split between God and man, man and his world, man and himself" (aangehaal in Theron 1978:17).

Die moment van 'n forensiese vryspraak is wel die sleutel tot 'n partisipasie aan hierdie heilsrelasie, maar is nie 'n doel op sigself nie. Dit is eerder gerig daarop om hierdie syn-in-relasie-met-God waarin al die verskillende dimensies van menswees betrokke is, moontlik te maak. Anders gestel: die heil gaan die *kerugma* óór die heil altyd te bowe. Die evangelie van die vleesgeworde *Logos* is nie te reduseer tot 'n *logos* óór die vleesgeworde *Logos* nie.²³ Die koms van die Trooster behels steeds méér as die trooswoorde van Jesus Christus (Joh 16). Die heil in Christus en die heilswerk van die Heilige Gees behels steeds méér as woorde óór Jesus se woorde en dade.

TEN SLOTTE

Die vrae wat ek hierbo aan die orde gestel het, is vrae waarop Flip Theron dalk voor die hand liggende antwoord het. Bes moontlik het die antwoorde my ontgaan. Dalk het ek sy posisies iewers verkeerd verstaan of eensydig vertolk. 'n Aforistiese skryfstyl kan maklik tot misverstand aanleiding gee. Die vrae is, vir my altans, van die belangrikste vrae in die teologie en daarom tegelyk vrae aan myself. Dit is vrae wat ek aan myself stel in die hoop dat Flip Theron my daarmee kan help. Een ding is nietemin seker, die eerste hoofstuk van Flip Theron se proefskrif is 'n teks waarna toe ek nog meermale sal terugkeer in my soeke na antwoorde op hierdie vrae.

BIBLIOGRAFIE

- Alves, R 1969. *A theology of human hope*. St. Meinrad: Abbey Press.
- Berkouwer, G C & Van der Woude, A S (eds) 1969. *In gesprek met Van Ruler*. Nijkerk: Callenbach.
- Bosch, D J 1982. In gesprek met dr P F Theron. In: Bosch, D J, König, A & Nicol, W (eds) 1982. *Perspektief op die ope brief*, 134-142. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Bouma-Prediger, S 1995. *The greening of theology. The ecological models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*. Atlanta: Scholars Press.
- Bouma-Prediger, S 1997. Creation as the home of God: The doctrine of creation in the theology of Jürgen Moltmann. *Calvin Theological Journal* 32, 73-90.
- Cobb, JB (jr) 1992. *Sustainability. Economics, ecology and justice*. New York: Orbis Books.
- Conradie, E M 1992. Woord en heil. Enkele perspektiewe op die belang van die nie-verbale in die *media salutis*. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 33:4, 495-508.
- Conradie, E M 1999. An eschatological road map for a new century. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 40:3-4, 307-323.
- Conradie, E M 2000. *Hope for the earth – Vistas on a new century*. Bellville: University of the Western Cape.
- Conradie, E M 2000. Stewards or sojourners in the household of God? *Scriptura* 73, 153-174.
- Conradie, E M 2002. Resurrection, finitude, and ecology. In: Peters, T, Russell, RJ & Welker, M 2002. *Resurrection: Theological and scientific assessments*, 277-296. Grand Rapids: WB Eerdmans.
- De Gruchy, J W 1979. The hope of the kingdom. In: *The church struggle in South Africa*. Cape Town: David Philip.
- Dulles, A 1987. *Models of the church*.² New York: Doubleday.
- Feldmeier, R 1992. *Die Christen als Fremde. Der Metapher der Fremde in der antike Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Tübingen.
- Hall, D J 1990. *The steward: A Biblical model come of age*. Grand Rapids: WB Eerdmans.
- Hauerwas, S & Willimon, W H 1989. *Resident aliens*. Nashville: Abingdon Press.
- Hessel, D T (ed) 1996. *Theology for earth community: A field guide*. Maryknoll: Orbis Books.
- Jonker, W D & Theron, P F 1981? *Vreemde gemeenskap*. Kaapstad: N.G. Kerkboekhandel.

23. Vergelyk hierteenoer Noordmans (1980:463) se opvatting dat die kruis die oordeel van God oor die inkarnasie is en dat die inkarnasie daarom nie as sodanig 'n aardse duursaamheid vertoon nie.

- Jonker, W D & Theron, P F 1983. *Vreemde geregtigheid. Oor die regverdiging uit genade alleen*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Jonker, W D & Theron, P F 1989. *Vreemde bevryding*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Jonker, W D 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Koornhof, J J E & Jonker, W D 1987. Woord en heil by Abraham Kuyper. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 28:1, 20-6.
- Moltmann, J 1985. *God in creation: An ecological doctrine of creation*. London: SCM Press.
- Moltmann, J 1996. *The coming of God. Christian eschatology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Müller-Fahrenholz, G 1995. *God's Spirit transforming a world in crisis*. New York: Continuum.
- Noordmans, O 1979. Herscepping. In: *Verzamelde Werken 2*, 214-322. Kampen: JH Kok.
- Noordmans, O 1980. *Verzamelde werken Deel VIII*. Kampen: JH Kok.
- Raiser, K 1997. *To be the church. Challenges and hopes for a new millennium*. Geneva: World Council of Churches.
- Rasmussen, L L 1994. Theology of life and ecumenical ethics. In: Hallman, DG (ed) 1994. *Ecotheology. Voices from South and North*, 112-129. Geneva: World Council of Churches.
- Rasmussen, L L 1995. The integrity of creation: What can it mean for Christian ethics? *Journal for the Society of Christian Ethics* 1995, 161-175
- Rasmussen, L L 1996. *Earth community, earth ethics*. Maryknoll: Orbis Books.
- Rossouw, HW 1963. *Klaarheid en interpretasie: enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif*. Amsterdam: Jacob van Campen.
- Theron, P F 1978. *Die ekklesias as kosmies-eskatologiese teken. Die eenheid van die kerk as 'profesie' van die eskatologiese vrede*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Theron, P F 1979. Die kerk as eskatologiese teken van eenheid. In: Meiring, PGJ & Lederle, HI (reds): *Die eenheid van die kerk*, 6-13. Kaapstad: Tafelberg.
- Theron, P F 1982. Die vreemdheid van die kerk. 'n Reaksie op die Ope Brief. In: Bosch, DJ, König, A & Nicol, W (eds) 1982. *Perspektief op die ope brief*, 123-133. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Theron, P F 1984. Persoonlike geloofsbelofenis en geloofsekerheid. In: De Villiers, J L & Prins, J M G (reds): *Die kerk en sy jeug op weg*, 75-87. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Theron, P F 1985. Breuk of brug? Enkele opmerkings rondom die tema: kerk en wêreld. In: Louw, D J (red): *Op die breuklyn*, 43-54. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Theron, P F 1985. Verbond, geloofsekerheid en belydenisaflegging. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 36:3, 299-310.
- Theron, P F 1986. Kerklike eenheid en natuurlike verskeidenheid. In: Kinghorn, J (ed): *Die NG Kerk en apartheid*. Johannesburg: Macmillan.
- Theron, P F 1987. Die sakramentele karakter van die verkondiging. In Combrink, HJB, Lategan, B C & Müller, B A (reds). *Bediening en bedienaar*, 33-43. Kaapstad: Lux Verbi.
- Theron, P F 1987. Epiloog. In: Breytenbach, C (red): *Eenheid en konflik*, 165-175. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Theron, P F 1991. Noordmans se "social gospel." *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 32:4, 591-601.
- Theron, P F 1991. Versteurde verhoudinge met die NG susterkerke. In: De Villiers, D E & Kitching, D (reds): *Derdegelui vir more*, 69-75. Kaapstad: Tafelberg.
- Theron, P F 1994. Suigelingdoop en kindercommunie. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 35:2, 296-305.
- Theron, P F 1996. Die betroubaarheid van die Skrif en sekerheid. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 35:404-413.
- Theron, P F 1997. The church as a *paroikia* and "higher critical" theological training. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 38:3, 256-267.
- Theron, P F 1998. Die "teologiese ruimte" in die kenleer van O Noordmans. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 39:3, 208-219.
- Theron, P F 1999. Blooming or bleeding? The "South African dream: in the light of eschatological peace. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 40:324-337.
- Theron, P F 2002. One Bible, two Testaments: Covenant, ethnicity and new creation. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 43, 128-139.
- Theron, P F 2004. The "God of War" and his "Prince of Peace". *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 45:1&2, 118-126.
- Tracy, D W 1981. *The analogical imagination*: London: SCM Press.

Van de Beek, A 1996. *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach.
Volf, M 1996. *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness and reconciliation*.
Nashville: Abingdon Press.