

Smit, D J

Universiteit van Stellenbosch

# “Die Heilige Gees besig om ’n gemoed te troos ...” – nagedink oor die vreemde viering van die kerk

ABSTRACT

**“The Holy Spirit comforting someone ...” – reflections on the church’s strange celebration**

In Flip Theron’s theology the category “strange” in the sense of unique, remarkable, without comparison, occupies a central place. He understands the church as a strange, prophetic sign of the strange, cosmic and eschatological peace of the kingdom of the Triune God. This essay reflects on the visible form of this strange church. Does this strangeness also have implications for the way (reformed) theology should view the worship of the church? It is argued that, although Theron himself, probably very deliberately and for theological reasons, does not attempt to describe what is happening during the church’s worship and liturgy, there are several fundamental convictions in his theological work that could perhaps prove useful in this regard. In particular, his notions of a “strange silence,” a “strange liberation,” a “strange reconciliation,” a “strange calling,” a “strange theocracy” and a “strange comfort” are considered briefly. As a whole, the essay serves as introduction to the central convictions of his theology, thereby honouring his contributions and legacy.

VREEMDE TEKEN, VREEMDE VREDE, VREEMDE VUUR?

Flip Theron is ’n prediker – ongeag of dit nou is in sy akademiese verhandeling, wetenskaplike artikels, sinodale studiestukke en verslae, openbare toesprake, huldigings in feesgeskifte, gepubliseerde meditasies, eksegetiese en hermeneutiese riglyne vir preekstudies, geleentheidsredes, of selfs in sy gewone klaslesings, sy styl is altyd een van die prediking, vol seggingskrag, beeldryk, retories meesleurend, verrassend, kragtig. In sy teologie word alle teologiese dissiplines, veral eksegeese en dogmageskiedenis, sê hy êrens self, maar ook ’n indrukwekkende belangstelling en belesenheid in filosofie, literatuur en veral Nederlandse teologie, verenig tot prediking, tot lewende verkondiging.

Sy uitsonderlike gewildheid as prediker, eers in gemeentes en toe as dosent, wat hoorders van heinde en verre aantrek elke keer as hy êrens optree, en onder ’n hele geslag studente bewonderaars, volgelinge en selfs nabootsers sou inspireer, is nie verbasend nie. In dié preke klop die hart van sy denke en sy werk. Wat hy van Noordmans skryf (en dié weer van Kohlbrugge), geld ook van homself.

In sy meesterlike klein dogmatiek, *Herschepping*, beoefen Noordmans wat hy self betitel as ’n *pastorale dogmatiek*. Dit het die eksegeese as basis en die verkondiging as voorland. Dit gee aan sy

teologie die karakter van 'n *scientia practica*. Tereg tipeer Hasselaar hom as 'n teoloog van die prediking. Wat Noordmans opmerk ten opsigte van Kohlbrugge, naamlik dat die kansel sy lewenselement was, geld eintlik ook homself. Die variasie op die woord van Shakespeare uit Hamlet: "Ek is niks as ek nie kan preek nie," is ook op hom van toepassing (1990:569).

### Vreemde kerk

Sy preekteologie staan in diens van die kerk. Soos geen ander tema nie staan die kerk sentraal in feitlik ál Theron se werk, vanaf sy eerste akademiese verhandeling (1978a, baie goed saamgevat in 1978b), en deur al die fases van die uitwerking van sy denke in die aangesig van verskillende vrae en uitdagings. Dalk wat die titel van sy vroeë opstel, in reaksie op die destydse *Ope Brief*, dié passie vir die kerk nog die heel beste saam, naamlik "Die vreemdheid van die kerk" (1982). Vir hom is die kerk iets vréemds, iets unieks, iets ánders as bloot maar natuurlik, vanselfsprekend deel van skepping, van geskiedenis en kultuur – en wel omdat die kerk lééf van die verkondiging van 'n vreemde woord, van wonderbare beloftes.

In die eerste jare van sy eie studie, bediening en werk was dié oortuiging sélf vreemd, allesbehalwe vanselfsprekend en onskuldig, hoogs polemies en omstrede, binne sy kerklike kringe. Talle van sy eerste teologiese bydraes het dan ook te make met die stryd op hierdie front, teen 'n kerk wat nié meer vreemd is nie, maar gladweg inpas by natuur en kultuur, by skeppingsorde, by volk, by ideologie en tydsgees – 'n pynlike, traumatiese en diep emosionele stryd (sien byvoorbeeld 1978a; 1978b; 1979a; 1981c; 1982b; 1986a; 1988; 1989b; 1991a).

Sentraal in sy eie denke is die diepe oortuiging dat die kerk *vreemd* is. Miskien is daar geen enkele motief wat sy teologie dieper beïnvloed en wat hy meer passievol beredeneer, ook in polemiese kontekste, as dié oortuiging nie. Die kerk is vreemd, in die sin van uniek, anders as enigiets anders in samelewing en tyd. Op alle moontlike fronte probeer hy dit deur die jare telkens weer vashou, as grondooruiging, teen alle moontlike verleidinge en versoekinge. Die andersheid van die kerk moet beskerm word, en telkens weer teen ánder.

### Vreemde teken van 'n vreemde vrede

Dit beteken nie dat die kerk 'n doel in sigself is nie. Die kerk is 'n teken, die kerk wys heen, na iets groters, heerlikers, meer wonderbaar. Reeds in sy uitstekende proefskrif – steeds een van die mees leesbare werke in die Afrikaanse teologie – is dit die punt. Die titel suggereer reeds alles, *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken. Die eenheid van die kerk as profesie van die eskatologiese vrede* (1978a). Die kerk of gemeente is as *nuwe* skepping gerig op die eschatos en as *nuwe skepping* op die kosmos, en daarom die kombinasie kosmies-eskatologies. As gerig op dié kosmies-eskatologiese vervulling van die Bybelse beloftes is die kerk nie identies met die beloofde koninkryk, of liever, in terme van Bybelse voorstellinge: die vrederyk nie. Ten beste kan dalk gesê word dat die kerk 'n *teken* is van hierdie kosmies-eskatologiese vrede, of weer eens liever, in terme van Bybelse voorstellinge: 'n profesie van die eskatologiese vrederyk.

Wat bedoel hy met die kerk as "vreemde teken"? Dit beteken dat die kerk, ondanks die – merkwaardige, vreemde – feit dat dit sélf as nuwe skepping, as *kaine ktisis* beskryf word, tog nie identies is met die Godsryk, met die kosmies-eskatologiese vrede van die – ook vreemde – Vredevoers en sy evangelie van vrede nie (1978b:137-140), maar dat die komplekse verhouding van kerk tot koninkryk ten beste as dié van teken beskryf kan word.

Daarmee bedoel hy dat enige teologie van glorie uitgesluit is, aangesien die gemeente slégs 'n teken is (1978b:143) – 'n motief wat dwarsdeur sy werk loop, gekoppel aan temas van die kruis, van hoop, van die nog-nie, van die sugtende kerk (1981b), en van selfkritiese waaksaamheid teenoor enige triomfalisme, selfs in kerklike eenheidstrewes of morele aktivismes (1978c, 1984d en 1985a).

Hy bedoel dat die ryk tog ook réeds hom aanmeld in én buite die kerk (1978b:143-144) – nóg 'n motief van sy jare lange werk, dikwels gekoppel aan beeldspraak van lentebloeiens as die tekens van die stuwende krag van die somer, soos in sy twee bundels met meditasies, getitel *God se somer kom* (1984b) en *Die somer kom saggies* (1996b).

Hy bedoel dat daarmee 'n spanning gegee is waarmee die kerk lewe en wat die kerk tog roep, dring, jaag en lei tot gedurende belydenis van skuld (1978b:145-145) – 'n motief wat enige berusting behoort teë te werk, maar wat tog ook maklik kan aanleiding gee tot passiwiteit, askese en blote afwag, in stede van inspanning, 'n spanning waarmee Theron self inderdaad voortdurend bly worstel.

Hy bedoel daarmee dat die gemeente (sy sinoniem vir kerk) daarom “die ganse werklikheid en alle vorme van eksistensie” – in sy eie woorde – “relatiewe” en “ontmitologiseer” met die “asof nie” van 1 Korintiërs 7:29-31 (1978b:145) – 'n motief wat weer eens 'n skerp afwysende en kritiese houding teweeg bring, maar daarmee saam ook só radikaal afwysend kan raak dat dit eintlik enige vorm van aktiwiteit by voorbaat al kan bevrage teken en in twyfel trek.

Hy bedoel dat die kerk antities en krities staan teenoor die wêreld, as voortdurende vreemdelinge, as te vroeg vir die hemel en te laat vir die aarde, in die woorde van Noordmans, soos Christus as 'n teken wat weersprek word – en dalk is dit vir hom die heel belangrikste aspek van die teken-metafoor (1978b:145-146) – 'n motief wat gevolglik in 'n sin sy denke, oor sowel kerk as oor wêreld en werklikheid, of soos hy sê kerk en kosmos, sou domineer; die kruis van Golgota verbind kerk en kosmos “kruisgewys”, sê hy.

Hy bedoel uiteindelik daarmee dat kerk en kosmos tog wel ook met mekaar verbind is, deurdat die kerk as teken “voorlopig” is van die heil waarin die kosmos ook gered word, sodat die kerk op dié manier tog “kan meewerk dat die skerp kante” van wêreldse verskille “versag kan word tot verskeidenheid” (1978b:146) – wanneer Theron later die skrywers van die bekende *Ope Brief* kritiseer, as sou hulle te optimisties dink oor die kerk as voorbeeld vir die wêreld wat daadwerklik nagevolg kan word, dan wil Bosch juis weet wat Theron dan vroeër met hiërdie aspek van die tekenkarakter bedoel het, indien nie presies wat hulle juis met die *Ope Brief* probeer bereik nie? (Theron 1982b, met Bosch en Theron se reaksies).

So onskuldig as wat hierdie teologiese oortuigings dalk buite die historiese konteks mag klink, so kragtig, gelaai en polemies was hulle met hul skrywe. Onder andere impliseer dit vir hom dat die kerk nie verstaan kan word vanuit die skepping nie, maar vanuit die herskepping (en tóe reeds speel Noordmans se *Herskepping* 'n sleutelrol in sy denke, soos wat hy later terugskouend sal bevestig, 2000b:214, voetnoot 52, alhoewel dié invloed met die jare nog veel sterker sou word, sien 1978b:133, en dan veral 1990; 1991b; 1992a; 1995; 1999; 2000a; 2000b) – en dié motief staan in direkte teenstelling tot die grondaannames van die destydse teologiese legitimering van etniese kerke (sien die duidelike 2000b:206 ev).

Ook die vrede waarna die kerk verwys, waarvan die kerk 'n teken, 'n profesie is, is nie vanselfsprekend en onskuldig nie. Dis ook 'n vreemde vrede – en weer eens is dit hoogs polemiese oortuigings, gegee die retoriese situasie, die kairos waarin gepraat word.

Dit is 'n gevaarlike onderneming om “vrede” en “orde” al te veel met mekaar te vereenselwig. Weliswaar bestaan die allernouste verband tussen “vrede” en “orde” (1 Kor 14:33), maar dan gaan dit om die Gód-gewilde-orde waarin ‘geregtigheid’ en “vrede” mekaar “kus” (Ps 85:11). Die “vrede van God” staan nie net lynreg teenoor die onvrede van hierdie wêreld nie, maar ook teenoor die vrede van hierdie wêreld (1978b:137).

Wat bedoel hy egter met dié vreemde kerk? Van watter kerk praat hy? Aan watter konkrete, praktiese gestalte van die kerk dink hy? Hoe behoort dié vreemdheid geïmplementeer te word, hoe behoort dit sigbaar te word, vorm en gestalte te vind? Waar sîen, waar belêéf mense dié vreemde teken?

Dis merkwaardig dat hy op hierdie vroe eintlik nooit ingaan nie. Miskien hang dit saam met die predikende styl van sy denke en teologie, miskien is dit die gevolg van die aard van die stryd op daardie stadium, dat teologiese oortuigings op die spel was, geestelike insig, geloofskeuses, fundamentele ekklesiologiese beslissings, eerder as konkrete, kerkregtelike en organisatoriese vroe. Dit bly egter opvallend dat hy veel terughoudender is oor sulke praktiese implikasies vir kerkwees en die kerklike lewe as byvoorbeeld die groot geeste wat hom diepgaande beïnvloed het, soos sê maar Calvyn, Gunning, Noordmans of Willie Jonker. Anders as hulle, laat hy hom eintlik nooit uit nie oor kerkordelike sake, oor organisatoriese reëlings – soos sendingbepalings! –, oor belydeniskwessies, oor liturgiese praktyke, oor etiese implikasies, oor ekumeniese vraagstukke en aktiwiteite. Baie tipies gebruik hy byvoorbeeld die begrippe kerk en gemeente as wisselvorme, eerder in Bybelse sin, as in ’n kerkregtelike of prakties-teologiese sin.

In beginsel wys hy wel telkens op die belang van hierdie soort praktiese beoefening van die vreemdheid van die kerk. Meermale sê hy byvoorbeeld, dikwels met beroep op Noordmans (2000b:204 ev), hoe belangrik kerkordelike implementering van ekklesiologiese oortuigings byvoorbeeld vir die Gereformeerde tradisie is, hoe die katolesiteit byvoorbeeld kerklike gestalte moet aanneem, óók in die lokale kerk (1988:169), hoe die kerkorde ’n gestalte van die *sola gratia* behoort te wees (1987b:168 ev), hoe Nuwe Testamentiese riglyne oor die wese van die kerk in elke tydsgewrig weer nuwe kerkregtelike gestalte moet kry, hoe kerkverband noodsaaklik is en dat slegs met groot omsigtigheid gesê kan word dat dit tot die welwese eerder as die wese van die kerk behoort, hoe enigeen wat die genade misverstaan tot in die praktyk toe die kerk ook gaan misverstaan (1987b:87 ev); herhaaldelik argumenteer hy passievol vir die sigbare eenheid van die kerk, met kragtige teologiese argumente en meesleurende teologiese insig, maar sonder om in praktiese of kerkregtelike terme uit te spel wat hy self daarmee bedoel in terme van die populêre debatte van destyds (reeds 1975 en 1977; veral dan 1978a en 1978b; 1979a; 1981c; 1982a; 1982b; 1986a; 1978b; 1988; 1989b; 1991a; 2002d); meermale onderstreep hy byna terloops die belangrikheid van die Christelike lewe, van etiek en van “die lewe op straat” (na aanleiding van Noordmans se meditasie oor Jesus op straat, sien 2000a:17 ev); soms verwys hy na die plek van liturgie as onderbreking van die lewe – maar eintlik wy hy nooit enige selfstandige bydraes daaraan om hierdie meer praktiese aspekte van die kerklike lewe uit te werk en aan te toon wat die implikasies van die vreemdheid van die kerk vir hierdie konkrete gestaltes sou kon wees nie.

By geleentheid skemer daar iets deur oor praktiese implikasies vir spesifieke gestaltes van die kerk, byvoorbeeld wanneer hy argumenteer dat die katolesiteit van die kerk ook kenmerk van die lokale kerk is (sien ook 2002d). Juis die katolesiteit van die kerk is vir hom van sleutelbelang in die vreemdheid van die kerk, “in hierdie vreemde volk neem die vreemde vrede van God ook kerklike gestalte aan” – en wel *as* katolesiteit. Teen die agtergrond van die destydse debatte binne NG Kerkgeledere oor die geskeidenheid van die kerk op volkse grondslag is dié oortuigings hoogs ontvlambaar, en hy skroom nie om dit vurig en retories te formuleer nie, soos ’n enkele aanhaling onder tallose soortgelykes toon.

In die katolesiteit neem “die bediening van die versoening” (2 Kor 5:18) kerklik gestalte aan. Daaruit blyk “die oue is verby, die nuwe het gekom” (2 Kor 5:17). Want in hierdie vreemde volk, waarbinne

die vreemde vrede van God ook gestalte aanneem, ken ons van nou af niemand meer na die vlees nie” (2 Kor 5:16) ... Só word as gevolg van die heilsame relativering van natuurlike verskille die verabsoluttering teengewerk en die volk teruggehou van die dood. Juis deur nie dienstig te wees aan die volk nie, dien die kerk die volk uitnemend ...

Aangesien die katolisiteit ’n wesenskenmerk van die kerk is, en elke plaaslike kerk *ecclesia completa* is, geld dit nie net van die universele kerk nie, maar ook van die lokale. Dit beteken nie dat daar met die oog op bedieningsbehoefes nie binne die één kerk voorsiening gemaak mag word vir ’n groot verskeidenheid nie. Juis die teendeel. Eendersheid vloek teen die katolisiteit. ’n Kerk wat nie die ryke skeppingsverskeidenheid wil akkommodeer nie, gee ’n wesenskenmerk van die kerk prys. So ’n kerk is sektaries al is dit dan ook ’n Gereformeerde sekte.

In Suid-Afrika het God ons ’n gulde geleentheid gegee om vir die wêreld duidelik te maak dat die kerk ’n “unieke skepping van God” is, “’n venster op die toekoms van onse Here Jesus Christus” (*Kerk en Samelewing*). Binne hierdie vreemde volk moet vir alle volke duidelik word dat die gelowiges aan mekaar gebind word, nie deur ons wit of swart vaders nie, maar deur die Hemelse Vader; nie deur ras, volk of nasie nie, maar deur die inkarnasie; nie deur die gees van ons kultuur nie, maar deur die Heilige Gees; nie deur ons afkoms nie, maar deur Christus se toekoms” (1988:169-170).

In die geheel is dit egter asof sy belangstelling elders lê, by die meer grondliggende teologiese temas en keuses self – soos dat kerk en ryk nie saamval nie, dat die onsigbare dimensie van die kerk nooit ’n alibi mag word vir sigbare verskeurdheid en onheiligheid nie, dat instituut en organisme nie teenoor mekaar staan as alternatiewe nie, dat sigbare eenheid nie vereenselwig moet word met organisatoriese eenheid nie (1982a:1), dat organisatoriese eenheid ook nie vereenselwig moet word met institusionele eenheid nie (1987b:168 ev).

Eers in onlangse jare, as hy deur die Kommissies vir Leer en Aktuele Sake van die NG Kerk, maar veral ook binne die konteks van die *International Reformed Theological Institute* (IRTI), gevra word om wel oor sommige van hierdie meer praktiese en kerkregtelike temas te werk, blyk sy kennis van hierdie terreine en die diepgang van sy nadenke daarvoor wel deeglik.

### **Vreemde vuur**

So, wat sou hy kon bedoel met dié vreemde kerk? Van watter kerk praat hy? Aan watter konkrete, praktiese gestalte van die kerk dink hy? Hoe word dié vreemdheid geïmplementeer, hoe word dit sigbaar, vind dit vorm en gestalte?

’n Voor die hand liggende antwoord mag dalk wees dat hy dink aan die erediens. Daar bestaan geen twyfel oor dat as hy sê kerk hy – tipies Protestants – voortdurend dink aan die verkondiging en die sakramente nie. Die prediking is vir hom sakramenteel (1987d) en die sakramente is verkondiging (1987d:34 ev). Prediking, doop en nagmaal is saam die beloftes van God self, waarin God na mense kóm, waarin kerk gebeur (1990:573-574). Juis dáárom is dogmatiek, ja teologie, pastoráál, of niks (1990).

Daar gloei “’n vreemde Bybelse vuur” in die dogmatiek, want “die Reformasie het ons immers geleer dat God ons nie deur stom beelde nie maar deur die lewende verkondiging van sy Woord laat onderrig” (1990:571). Saam met Noordmans betreur hy dit as die dogma sy praktiese gerigtheid op die prediking verloor. Saam met Noordmans kan hy daarom gloeiend praat oor die prediking. Dikwels maak hy duidelik dat die prediking nie informatief is nie, maar performatief, werksaam, dat dit doen en meedeel.

In werklikheid is die Woord nie allerlei interessante mededelings oor die heil nie, maar ’n mededeling van die heil. Die Woord skenk ons die heil. Deur Paulus se bediening van die Woord, word die versoening van God in Christus aan ons *bedien* (2 Kor 5:18). Onder die lewende verkondiging van die Woord word ons vryge(s)preek. Die heil word ons toegesê. In die Woord gee God ons sy Woord.

Christus is “die ‘ja’ van God, die ‘ja’ op al die beloftes van God” en deur die Woord oorreed sy Gees ons om daarop “amen” te sê (2 Kor 1:19 ev). Sodoende werk die Heilige Gees die geloof *per praedicationem evangelii* (Heidelbergse Kategismus Vr. 65). Die lewende Woord is geen korrekte uiteensetting van wat geloof (bekering, wedergeboorte, ensovoorts) is nie, maar deur sy wekroep word die lewende geloof ’n werklikheid. Nie die logiese begrip nie, maar die lewende Woord, *maak* salig. Die Woord van God werk dood en lewe; dit beoordeel en veroordeel; dit vonnis en spreek vry.

In hierdie woorde kom baie skerp die performatiewe, kritiese, oordelende karakter van die Woord na vore. Die Woord word bestempel as ’n *kritikos* van die bedoelings en gedagtes van die hart. *Krinein* (om te oordeel) het die betekenis van skeiding maak. Dit geld reeds van die skeppingswoord wat skeiding maak tussen die geskapene en die Niks, tussen lig en duisternis, tussen water en droë grond. Die skepping sou mens kan bestempel as die “eerste oordeel”; die herskepping deur die Woord as die “laaste (eskatologiese) oordeel”. Die Woord skei tussen reg en sleg, goed en kwaad, regverdig en goddeloos, skape en bokke, ou mens en nuwe mens, ou skepping en nuwe skepping. As “swaard van die Gees” is die lewende Woord soos ’n operasiemes wat gelyktydig kneus en genees, vernietig en nuut maak. Wat die Gees deur die Woord oor ons uitspreek, is die pneumatologiese voltrekking aan ons van die kruis- en opstandingsgebeure (vgl Rom 4:25). In hierdie kosmies-kritiese werksaamheid van die uit-die-dood-tot-lewe-wekkende Woord, kom sy Geestelike krag tot uitdrukking (2002c:160-161).

’n Mens hoor dit sommer: Selfs sy woorde óór die prediking is self prediking. Hierdie soort lofsang op die daadwerklike krag van die prediking van Gods beloftewoord vind ’n mens telkens weer by Theron terug. In die prediking gloei die vreemde Bybelse vuur warmer as ooit – en dís die konkrete gestalte van kerkwees wat hom bly interesseer en boei. Die herskepping geskied deur die Woord – van die prediking.

Herhaaldelik sal hy daarby duidelik maak dat die gesag van die Skrif ook van dié aard is, lewend, pastoraal, belofteryk. Ook dáárin gee God ons sy woord (soos ’n bruidegom, wat trou sweer aan sy bruid, 1987d:33), en dit bepaal die aard van die gesag van die Woord, en die regte manier om daarmee om te gaan, beter: om dit te hoor, en daaraan gehoor te gee, dit te vertrou. Die hele Bybel is “blye boodskap” – en dis jammer dat ons by die gebruik van die woord evangelie nie meer koud of warm word nie, sê hy (1987d:36-37). In ’n studiestuk wat hy vir die Sinode opstel oor die gesag van die Skrif word gesê dat

“die vonnis en vrypraak wat God in die vleesgeworde Woord oor ons uitgespreek het op Goie Vrydag en Paassondag, met gesag deur die Gees by die lees en verkondiging van die Woord oor ons uitgespreek word. In sy Woord gee God vir ons ‘sy Woord’ deur al sy beloftes, waarop ons met vrymoedigheid ons durf verlaat vir tyd en ewigheid, aan ons toe te sê” (2002e).

Dit maak die verkondiging sakramenteel (1987d). Die heil kom na ons in die vorm van waarheid – “die waarheid van die Woord is terselfdertyd die waaragtigheid van die heil” (1987d:33). Prediking is nie praatjies-maak of deklamering nie, maar proklamering. Verkondiging is die betoning van Gees en Goddelike krag. “Verkondiging van die verlossing is voltrekking van die verlossing. Prediking is nie mededeling oor die heil nie, maar mededeling (skenking) van die heil” (1987d:37-38). Dis dié dat Calvyn (deur die prediking word ons besprinkel met die bloed van Christus) en Bullinger (*praedicatio verbi Dei est verbum Dei*) so sakramenteel kan praat oor die prediking, oor die *praesentia realis* in die prediking (1987d:38-39). Die saligheid kom deur die verkondiging, ons ontvang dit met ons ore, só tereg Calvyn, sê hy (1987d:40). In die prediking word ook die gerig voltrek, soos wat ons ’n oordeel oor onself kan eet en drink, kan ons dit ook hoor (1987d:41-43). Inderdaad, hier brand ’n vreemde vuur.

Saam met die Reformatore kan hy ewe gloeiend praat oor die sakramente. Doop en nagmaal is eweneens verkondiging, genademiddele, heilsmededeling deur die Gees, eweneens

herskepping. In die genademiddele, die heilsmiddele van doop en nagmaal word die verlossing, ja daadwerklik meegedeel. Daarom bring dit sekerheid, objektiewe sekerheid, ware tróós, nooit afhanklik van ons geloof, belydenis, beslissing, vertroue, of enige sinergistiese semi- van menslike kant nie. Geloof is geen werk nie, maar die leë hand wat dié beloftes omhels. Ook in die sakramente gee God ons sy Woord, van trou en versekering.

“Ook die sakrament ‘praat’ met ons, maar dit sê niks anders en niks meer as wat die Woord sê nie. Ook die sakrament is evangelieverkondiging (1 Kor 11:26). Inhoudelik voeg die sakrament niks by die Woord nie, maar herhaal dit net” (1987d:35). Die sakramente is dus “’n besondere modus van Woordverkondiging.” Die sakrament help ons trouens om die aard van die Woord beter te verstaan, deurdat dit ons leer “dat die verkondiging nie leë klanke is nie, maar dat God self deur sy Gees (*praesentia realis*) daarin tot ons kom” (1987d:35). Die sakramente leer ons dat die prediking nie ’n algemene ongeadresseerde Arminiaanse aanbod van genade is wat eers deur die geloof myne gemaak word nie. Keersy van die Woordkarakter van die sakrament is immers die sakramentele (dws heilsmiddelende) karakter van die Woord (1987d:36).

Herhaaldelik praat hy in hierdie gloeiende terme oor sowel die doop (1983c; 1984a; 1984c; 1985b; 11989b; 1994) as die nagmaal (1984c; 1985b; 1989b; 1994). Iemand se siening van die sakramente dien trouens “as indeks tot ’n persoon se hele teologie” (1983c:7). Die *Heidelbergse Kategismus* se Sondae 25-31 oor die sakramente vorm “die hart van die Gereformeerde Protestantisme” (1983c:7). In waarheid is alle prediking doopprediking. Die doop troos en verseker, in die mees letterlike sin van die woord. Die doop is die bad van die wedergeboorte, in die ware sin van die woord, want deur die inlywing in Christus, in sy dood en opstanding, wat immers in die doop voltrek word, is die gemeente nou reeds ’n nuwe skepping, wat midde-in hierdie wêreld ’n teken is van die kosmiese wedergeboorte (1983c:8-10). “Die doop *doen* iets. In die doop handel *God*” – sy eie kursiverings (1983c:10). Daarom moet die aard van die geloof, die aard van die belydenis van ons geloof en die aard van die sekerheid van die geloof nie misverstaan word nie – temas waarop Theron oor jare telkens en met vurige passie praat. As talle sy gloeiende beskrywinge van die passiewe, ontvangende, rustende aard van geloof, van belydenis en van sekerheid vreemd mag vind op hulle ore, lê dit aan die “simboolblindheid en geestelike armoede” waaraan Protestantse kerke vandag ly.

“Die grootste enkele faktor wat ’n begrip blokkeer van die geweldige eksistensiële betekenis wat die sakrament vir die oorspronklike Reformasie gehad het, is waarskynlik die subjektivisme waarmee ’n groot deel van die Protestantisme besmet is. Met ‘subjektivisme’ word hier bedoel die neiging om in plaas van jou vastigheid buite jouself in Christus te soek, dit te soek in jou geloof in Christus, jou bekering, jou wedergeboorte, ensovoorts” (1983c:8).

In “Suigelingdoop en kindercommunie” – oorspronklik ook geskryf as verslag vir die Sinode se Leer en Aktuele Sake Kommissie – kom hierdie oortuigings oor Woord en sakrament byeen in ’n kragtige teologiese argument vir deelname van verbondskinders aan die nagmaal.

“(Dis) noodsaaklik dat die huidige gebruik, om eers as kinders op ’n latere leeftyd openbare belydenis van geloof afgelê het hulle tot die nagmaal toe te laat, laat vaar word. Juis die nagmaal kan daartoe dien dat die troosryke betekenis van die doop dat die dopeling ten volle deel is van die verbondsgemeenskap en daarom deel in al die beloftes van die evangelie, beter verstaan word. Die groot afstand wat tans tussen die doop en die eerste gebruik van die nagmaal bestaan, bring mee dat geeneen van die sakramente die pastorale funksie vervul wat dit vir Luther en Calvyn gehad het nie” (1994:304).

Kortom, die gestaltes van die kerk waaroor hy wél, en herhaaldelik, dink en skryf, is die verkondiging en die sakramente. Alhoewel hy dit dus self nêrens uitspel nie, lê dit voor die hand om – ten minste óók, benewens ander moontlike gestaltes – te dink aan die erediens, aan die gemeentelike versameling, aan die aanbidding, die liturgiese samekoms, wanneer hy praat oor “die kerk”. Ook daarvoor skryf hy egter eintlik nooit.

By geleentheid praat hy wel oor die kerk as die vergadering van die gelowiges, maar net in ’n algemene sin, sonder om dit uit te werk as die vergaderde gemeente in die erediens (1989b:93). By geleentheid – juis as hy nadink oor “Die vreemdheid van die kerk” (1982b) praat hy oor die kerk as ’n unieke versameling van gelowiges, met Bybelse verwysings wat wel slaan op die onderlinge samekomste van die gemeente.

“Hierdie vreemde gemeenskap kom tot stand deur die instelling van die doop, wat as inlywing in die dood en opstanding van Christus (Rom 6) die ‘bad van die wedergeboorte’ (Tit 3:5) genoem word en nou reeds deel gee aan die uiteindelijke wedergeboorte van die ganse skepping (Matt 19:28). Daarom gebruik die Hebreërskrywer vir die gemeente se ‘onderlinge byeenkoms’ (Heb 10:25) die woord *episunagoge* wat ’n sterk eskatologiese klank het. Die woord word nog een keer in die Nuwe Testament gebruik en dan as aanduiding van die wederkoms (2 Tess 2:1). ‘Maar ons vra julle broeders, met die oog op die wederkoms van Christus en ons *vereniging (episunagoge)* met Hom.’ ’n Mens sou ook kon dink aan Mark 13:27 waar die werkwoord gebruik word: ‘En dan sal Hy sy engele uitstuur en Hy sal sy uitverkorenes uit die vier windstreke versamel (*episunago*). Sedert die uitstorting van die Heilige Gees in ‘die laaste dae’ (Hand 2:17), vind hierdie versameling plaas. Daarom is nie net die individuele gelowiges se liggaam ’n tempel van die Heilige Gees nie (1 Kor 6:19), maar ook die kerk is ’n tempel van God, ’n gebou van God wat niemand durf skend nie (1 Kor 3:17). Wanneer die gemeente aansit aan die Nagmaal (Op 3:20), staan ons op ons tone en vat ons met ons vingers aan die hemel, vier ons by voorbaat die bruilof van die Lam (Op 19:7). Dít kan jy van geen ander gemeenskap, lewensverband, vereniging, of wat ook al sê nie, al is hy hoe ‘Christelik’” (1982b:130-131).

Hy brei egter nie meer konkreet op enige implikasies hiervan uit nie. In terloopse verwysings na die liturgie noem hy dit by geleentheid wel ’n onderbreking van die gewone lewe, maar sonder verdere verduideliking. In ’n uitstekende uiteensetting saam met sy doktorale student Johan van der Merwe gaan hulle wel dieper hierop in (1995). Hulle wys hoe Schleiermacher se bekende onderskeiding tussen die erediens as doelgerigte, werksame gebeure (wat Schleiermacher self skerp afwys) en die erediens as daarstellende, versterkende gebeure (wat hy self voorstaan) by invloedryke teoloë soos Noordmans en Jüngel anders geïnterpreteer en ook anders beoordeel word. Uiteindelik oordeel hulle self:

“Die wyse waarop Schleiermacher sy onderskeid invul, kan ons nie sonder meer oorneem nie. Word die mens as primêre subjek van beide soort handeling egter deur God as primêre subjek vervang, so word die menslike handeling in die erediens herdefinieer as passiewe kreatiwiteit. Daarmee word die genadekarakter van die erediens geëer én vind daar daadwerklik ’n ontmoeting met God in die erediens plaas. Dan is beide terme, hoewel gekwalifiseerd, op die erediens van toepassing. Die onderskeid is dan tog nuttig om ons veel meer genuanseerd te laat dink oor wat, gereformeerd gesproke, in die Christelike erediens plaasvind” (1995:185).

Maar wat sou dit beteken? Waartoe sou dit lei as ’n mens – in hierdie lig – “meer genuanseerd nadink oor wat, gereformeerd gesproke, in die Christelike erediens plaasvind”? Wat gebeur in die Christelike erediens, indien God self die primêre subjek is, en die gemeente se rol dié is van “passiewe kreatiwiteit”. Hoe lyk dié passiewe kreatiwiteit? Wat doen God dan aan en met (passiwiteit) en tegelyk deur die aanbiddende gemeente (kreatiwiteit)? Hoe handel God aan en met die gemeente deur die gemeente se eie samekoms en liturgie? Wat vind plaas tydens dié



daadwerklike ontmoeting met God?

Self het Theron nooit op hierdie vroe geantwoord nie – en dalk om baie begryplike redes, wat diep in sy eie teologiese uitgangspunte wortel, maar waartoe sou dit lei as 'n mens – in uitsinnigheid, om Paulus aan te haal – 'n bietjie spekulêr oor wat 'n mens sou kon sê oor die erediens, in die lig van sy eie denke oor die vreemde teken van die vreemde vrede, waarin die vreemde vuur blywend brand in woord en sakrament?

## VREEMDE VIERING – VAN 'N VREEMDE VERKIESING EN VERSEKERING?

Gegee sy eie klem op die vreemde, die unieke, feitlik eiesoortige en onbekende, sou 'n mens kon vermoed dat hy ook die Christelike erediens sou sien as *sui generis*, as 'n werklikheid met 'n eie, vreemdsoortige aard, wat nie eenvoudig maar herlei kan word tot net nog 'n voorbeeld van 'n reeds aan ons bekende verskynsel nie.

Sy diepste patos rondom die kerk is immers in hierdie oortuiging geleë, en verseker sal dit ook geld van sy siening van die gemeentelike viering op die opstandingsdag, te wete dat dit 'n vreemde viering is. Saam met Van der Merwe is sy vertrekpunt dan immers ook al dat die Nuwe Testamentiese gemeente reeds “afskied geneem (het) van enige heidense kultus wat die godheid met allerlei magiese rites wil manipuleer, asook van die offerkultus van die Ou Testament, wat versoenend moes werk” (1995:172).

Wat dit ook al is, is dit nie meer dié soort viering nie. Trouens, implikasies van die vraag is radikaal. Waarom hoegenaamd dan nog hierdie nuwe, vreemde viering? Wat is die rede daarvoor, die nut of noodsaak daarvan? Ons is radikaal geplaas “voor die vraag na die aard van die gemeentelike samekomste wat nog steeds in die kerk van Jesus Christus plaasvind” (1995:172). Wat is hierdie vreemde viering eintlik? En wat gebeur daartydens? Wat doen God daarin aan, met en deur die kerk?

### **Vreemde stilte**

Verseker sou Theron die klem kon lê op die vreemde visie op die werklikheid, die vreemde siening van die lewe, ja, die vreemde ervaring van die wêreld wat in die erediens aan die gemeente meegeedeel word. Waarskynlik is dit juis wat hy met die erediens as onderbreking van die alledaagse bedoel.

Dit is duidelik verwant aan die werk van talle skrywers oor die Christelike liturgie wat teenswoordig die klem plaas op die “ondermynende” rol van die aanbidding, en op die “ongelyktydigheid van die erediens”, wat as ‘t ware haaks staan op die alledaagse werklikheid en die alledaagse belewenis van tyd, van verlede, toekoms en hede. 'n Nuwe wêreld word aan die gemeente voorgedra, 'n nuwe werklikheid, 'n nuwe manier van kyk, van sien, van dink, van praat. Die suigrag van die vanselfsprekende word verbreek, die houvas van die gewone word losgeruk. Die gemeente ontvang 'n nuwe identiteit, 'n nuwe naam, 'n nuwe lewe. Hulle perspektief word radikaal verander, soos ook hulle prioriteite. Hulle simboliese universum word getransformeer. Wie in die wêreld niks is nie, word deur God uitverkies en tot Gods kinders verklaar. Wat in die wêreld baie belangrik mag wees word ontmasker as niks, as wegwerplik, as ydelheid, as verganklikheid. Alles kom in 'n nuwe lig te staan, die lig van 'n nuwe, alternatiewe beoordeling.

Hierdie soort oortuigings kom natuurlik – alhoewel in ander taal en beeldspraak – duidelik na vore in Theron se voortdurende klem op die “kritiek” wat uitgaan van evangelie en kerk, op die “kritiese funksie” van die evangeliese beloftes, op die “oordeel” oor alles wêrelds wat voltrek word in woord en sakrament. In woord en sakrament word “die radikale kritiek van die kruis oor ons uitgespreek” (1989b:98). Dit maak die “kritiese teologie” van Noordmans volgens hom so aktueel – ook vir die huidige tydsgewrig in na-apartheid Suid-Afrika, waar ons skaars tussen die

bloei (van blomme) en die bloei (van wonde) kan onderskei (2000b). Trouens, die Gees maak die letter (van die Skrif) wat immers in die ere diens gehoor en ontvang word nie net dood nie, maar dodend, en dodelik, sodat die Skrif as lewende Woord in werklikheid 'n dodende, dodelike Woord word (2002c).

Nog skerper kom hierdie soort oortuigings egter na vore in wat en hoe hy skryf oor die vreemde, gevulde stilte wat hy in Noordmans se teologie en lewe bespeur – en waarmee hy baie duidelik diep identifiseer (1992a). Hy praat met groot ontsag van die “toonaard” van Noordmans se teologie, van die “atmosfeer, spiritualiteit, stemming wat jy sou kon tipeer as 'n gevulde, mistieke stilte” (1992a:144). Alhoewel dit nie gaan oor Noordmans se siening van die atmosfeer, stemming, spiritualiteit of gevulde stilte van die ere diens nie, merk Theron nadruklik self op dat dit “geen mistiek (is) wat 'n bedreiging inhou vir die verkondiging nie, maar juis 'n stilte wat vrug is van die Woord soos vertolk deur die Gees” (1992a:144) – en waar vind dit anders plaas as in die ere diens?

Sy hele bespreking van dié mistieke stilte by Noordmans is trouens deurdrenk met verwysings na liturgie, alhoewel merkwaardig nie na die Sondagse liturgie nie.

Hy bespreek die bykans liturgiese effek van Noordmans se “Friese vaderland” op hom, met beeldspraak wat deurentyd aan die liturgie herinner, soos wat “die Friese platteland ... 'n blywende neerslag gevorm het in sy siel” (1992a:145). Hy bespreek met innige waardering “die klimaat van die huiskerk” en die effek daarvan op Noordmans, veral in sy vormingsjare, noemenswaardige liturgiese taal – “ware aanbidding”, die ouerhuis as 'n heilige tempel, van tuis kom by God (1992a:145-146). Hy bespreek Noordmans se siening oor “liturgie in die lewe” – aangrypende vertellings oor Bybelstudie tydens middaguur op die oesland, “brood breek” daár saam met makkers, “terwyl die wind om hulle speel is hulle ook deur die wind van die Gees onderrig,” en “midde in die werkdag kon hulle iets beleef van die ewige Sabbatdag” (1992a:148). Saam met sy sussie het Noordmans skool toe gestap en Psalms geleer, “soos Jesus met die Emmausgangers.” Hy bespreek “die stilte voor die storm” by Noordmans, die duisternis van die woestynervaringe en die Godverlatenheid, en die vreemde stilte te midde van die storm (1992a:149-150). Uiteindelik bespreek hy die stilte van “die kerk teenoor kermis” – die groot stilte van die ewigheid wat heers bokant die rumoer van hierdie wêreld, die “sagte stilte van die Evangelie,” die “heilige liturgie van die Gees” (1992a:151-153).

Dis baie duidelik. Die gemeente beskik nie oor hierdie stilte nie. Dit kan nie na willekeur geskep, bewerkstellig, georganiseer, geïnstrumentaliseer, geïmplementeer word nie. Dit gaan hier om Geestelike werklikheid. Die mens, die gemeente, is passief, ontvangers, begenadigdes, as die “rumoer van hierdie wêreld – die jazzband en die lank-sal-hul-lewe, regs en links” (Noordmans, en Theron, 1992a:152) stil gemaak word deur die Gees, tot bedaring gebring word, radikaal onderbreek word. Dit kan in die ere diens gebeur, maar nie net daar nie, sou 'n mens kon vermoed sal Theron, in navolging van Noordmans, wil sê, net soos wat baie eredienslede meer diensbaar aan die rumoer van hierdie wêreld kan wees as aan die sagte stilte van die evangelie.

### **Vreemde verlossing**

Waarskynlik sou Theron egter – in die lig van sy teologie – méér te sê kon hê oor die Christelike ere diens vanuit Gereformeerde perspektief as net dat dit onderbreking is en hierdie vreemde gevulde stilte (kan) bring. Waarskynlik sou hy ook die klem kon lê op die vreemde verlossing wat in die ere diens verkondig word – deur Woord en sakrament – en, ja, daadwerklik deur die Gees voltrek word.

Sy voortdurende klem op die *Vreemde bevryding* (die titel van 'n bundel preke saam met W D Jonker, 1989c), op die *Vreemde geregtigheid* (eweneens die titel van 'n bundel preke met Jonker, 1983b), op “die vonnis en die vrypraak” wat gesagvol deur die lewende Woord voltrek word (sien

sy Sinodeverslag oor die Skrifgesag , 2002e), dui immers alles op die sentrale plek van hierdie verlossingsgebeure in sy denke. Dit is die hart van die evangelie en van die Christelike geloof – en die erediens is by uitstek waar hierdie vreemde verlossing voltrek word, as werklikheid. Dit is immers in die erediens waar die vreemde vuur van die Woordbediening deur prediking en sakrament brand. Só lui die aanbeveling in die Sinode-verslag byvoorbeeld, na ’n lang uiteensetting oor “vonnis en vryspraak”:

“Die Sinode verklaar dat die vonnis en vryspraak wat God in die vleesgeworde Woord oor ons uitgespreek het op Goeie Vrydag en Paassondag (Rom 4:25), met gesag deur die Gees by die lees en verkondiging van die Woord oor ons uitgespreek word. In sy Woord gee God ons ‘sy Woord’ deur al sy beloftes, waarop ons met vrymoedigheid ons durf verlaat vir tyd en ewigheid, aan ons toe te sê” (2002e: Aanbeveling 7).

Só kan hy Luther dan ook instemmend aanhaal as dié in radikale taal die noodsaak en krag van die prediking besing – en tegelyk enige ander gestalte van die omgang met die Woord, insluitende die skryf van teologiese werke, eintlik afmaak.

Interessant genoeg vind ons ’n sekere terughouding teenoor die geskrewe woord ook by Martin Luther. Bekend is sy minagtelike houding teenoor sy eie publikasies. Luther was van oortuiging dat die evangelie eintlik nie op skrif gestel nie, maar alleen met die lewende stem verkondig moes word. Die Heilige Skrif is eintlik ’n noodmaatreël as gevolg van die ketters wat die suiwerheid van die verkondiging in gedrang gebring het ... God self kom in die prediking op ons af en spreek ons aan in die lewende stem van die prediker. *So word van Godsweë die vreemde geregtigheid van Christus oor ons uitgespreek* sodat dit onmoontlik is om daarvan intellektueel bloot kennis te neem soos met ’n geskrewe teks. Alleen in die lewende, interpersoonlike verkondiging van die evangelie kom die lewende Woord lynreg op my af en word Gods oordeel en genade my toegesê. Vandaar Luther se uitspraak dat die kerk nie ’n ‘penhuis’ is nie, maar ’n ‘mondhuis’, en sy oproep: ‘Sien Christus nie aan met u oë nie, maar plaas u oë in u ore’ (2002c:152).

Betekén dit vir Theron dat dié opmerkings van Luther op die prediking tydens die erediens van toepassing is? Dié afleiding sou te ver gaan, want merkwaardigerwys vervolg hy oombliklik met ’n aanhaling van Noordmans, wat volgens hom dieselfde sê as Luther – dog Noordmans praat weer eens van sy ervaringe tydens huisgodsdien!

Dieselfde aksent op die lewende Woord hoor ons ook in die woorde van Noordmans ... wanneer hy verwys na die spiritualiteit ... wat hy as kind leer ken het ... en die gewyde atmosfeer wat geheers het ... tydens huisgodsdien (2002c:153).

Kortom, in sy denke speel die vreemde verlossing wat die Heilige Gees deur die belofte-woorde daadwerklik aan die hoorders voltrek ’n sleutelrol, maar self maak hy dit nie altyd so uitdruklik op die erediens van toepassing nie, maar is dit dalk asof hy eerder, oënskynlik in navolging van Noordmans, ’n soort kritiese afstand van die gebeure in die erediens wil bewaar – omdat die werking van Woord en Gees ook buite die erediens om kan plaasvind?

### **Vreemde versoening**

Wat wel vasstaan, is dat deur hierdie heilswerking ’n nuwe, vreemde gemeenskap ontstaan. Vir Theron is dit van die allergrootste belang. Nie sonder rede nie is *Vreemde gemeenskap* die titel van sy eerste bundel preke saam met Jonker (1979b), en van die allervroegste jare af skryf hy herhaaldelik oor die “vreemde volk” (byvoorbeeld 1988:168ev), die “vreemdheid van die kerk” (byvoorbeeld 1982b) en in latere jare toenemend van die kerk as *paroikia*, as vreemdeling en bywoners (byvoorbeeld 1997). Deur die jare sou hy trouens herhaaldelik dié vreemdelingskap

beskryf deur te praat van die humor daarvan en van die kerk as narre – radikaal wêreldvreemd en alternatief, maar presies daarin met ’n vreemde kontra-boodskap (reeds 1984d, oor die kerk se maatskaplike rol, totaal onmoontlik, en daarom nog snaakser as Kolakowski se nar; 1987c oor dogma en humor; 1996d oor Calvyn se komiese visie).

By geleentheid maak hy dié motiewe uitdruklik op die erediens – ten minste in die sin van die versameling, die vergadering en veral die deelname aan die sakramente – van toepassing. Só skryf hy byvoorbeeld in sy reaksie op Cilliers Breytenbach se *Eenheid en Konflik* dat die pad na die herstel van die gebroke eenheid loop via die herstel van die gesamentlike viering van die sakramente.

“Tereg lê Breytenbach daarop klem dat die pad na kerkeenheid oor die herstel van die sakramente loop. Die sakramente word pas herstel wanneer die genadekarakter daarvan begryp word. Wie byvoorbeeld weier om saam met ’n medegelowige aan te sit aan die tafel van die Here, het nie die vaagste benul wat jy by daardie tafel kom maak nie. Terselfdertyd trek hy per implikasie ’n streep deur sy doop. Gods genade maak ons immers gelyk met die grond en sodoende gelyk met mekaar. Die genade maak nederig en die nederigheid verenig” (1987b:167).

Dis dáárin, in die viering van die sakramente, en dus die erediens – sou ’n mens kon sê – dat die vreemde gemeenskap gebore word, sigbaar word, beoefen word, uitgeleef word en versterk word. Vir die vreemde teken van die vreemde vrede is die vreemde vergadering en die vreemde viering van dié vreemde volk dus van die grootse belang, vir die eenheid van die kerk die konkrete gestalte van die gemeentelike aanbidding.

In dié gees gee hy dan aangrypende beskrywings van hoe dié vreemde gemeenskap behoort te wees en lyk, óók met – alhoewel terloopse, nie baie uitdruklike – heenwysings na die erediens, na aanleiding van Jakobus se vermanings rondom die behandeling van ryk en arm mense in die onderlinge samekomste.

Volgens Noordmans is die kerk die plek waar Gods Woord gepreek word aan mense wat dit inwendig en uitwendig nie breed genoeg het om nie daarna te wil luister nie. Daarom neem die misdeeldes, die blindes, kreupeles, melaatses, ensovoorts so ’n besondere posisie in die evangelie. ‘Kyk! daar gaan een uit hierdie uitverkore skare. ’n Kreupel vrou ... Kyk! hoe sy haar hoof omhoog hef, telkemale as sy die voet uit die diepte trek. Dit is ’n liturgiese gang waarmee sy die 130ste Psalm, die lied *De Profundis*, opvoer’.

Wat die gelowiges aan mekaar bind is ’n besef van gebrokenheid. Gebrokenheid en herborenhed, geloof en liefde, vorm ’n dialektiese eenheid soos kruis en opstanding. As *gemeenskap van gebrokene en herborenes is die kerk die eskatologiese ’nuwe skepping’*. In die eenheid van die kerk gaan dit nie maar net om formele institusionele eenheid nie, maar om die eenheid as gestalte van die liefde ... Die kerk bestaan uit mense wie se ’hoogmoed in die wortel gebreek is, sodat hul apostoliese liefde nie deur eiegeregtigheid ongenietbaar word nie’, aldus Noordmans. *In die kerk vind almal ’n tuiste, ook (veral) diegene wat deur die ander gemeenskappe uitgesluit word*. Vir die kerk kwalifiseer alle mense sonder kwalifikasies.

Hoe totaal ondenkbaar dat binne die kerk gediskrimineer sal word tussen ryk en arm. *Hoe onmoontlik tog dat binne die kerk gesê kan word: ‘Gaan staan jy daar anderkant’, of: ‘Kom sit hier by my voete’ (Jak 2:3) – of: ‘Daar bo op die galery!’* Sekerlik kan die armes nie van hul armoede ’n grond maak waarop hulle kan roem voor God nie, want dan hou hulle op om arm te wees. Net so min kan die tollenaar op sy geloof roem, want dan hou dit op om geloof te wees. Die enigste grond is God se genade vir die armsaliges. Hierdie genade maak die kameel klein genoeg om deur die oog van ’n naald te gaan, want hierdie genade is terselfdertyd gerig oor alle waan: rykmanswaan, godsdienstwaan, rassewaan en klassewaan” (1987b:168).

Hierdie vreemde gemeenskap, waarin Gods vreemde, uitverkiesende genade alle menslike waan deurbreek, sodat ’n nuwe, vreemde versoening tussen mense – nou mekaar se bloedfamilie

(geliefde beeldspraak; sien 2000b:207 ev vir Noordmans oor “bloed,” volgens hom Noordmans se kritiese teologie saamgevat in ’n neutedop) – ook werklikheid is en word, is so radikaal anders as die vorme van gemeenskap wat ons ken, dat “versoening onder Christene in Suid-Afrika (wat) sigbaar word, soos ’n preek sou wees wat rondom die aardbol eggo,” sê hy in die apartheidjare tydens ’n onderhoud met *Die Kerkbode* (1982a). Alhoewel hy dit nie uitspel nie, is daar min twyfel dat die gemeentelike erediens ’n kernrol (behoort te) vervul in die belewenis en sigbaarmaking van dié vreemde gemeenskap en versoening.

### **Vreemde vocatio**

Wat dóén God dan aan hierdie nuwe, vreemde gemeenskap, sigbaar versamel in die erediens? Vir Gereformeerdes sou die term “roeping”, *vocatio*, ’n belangrike plek inneem in die beantwoording van hierdie vraag. Die nuwe, vreemde Godsvolk word in die erediens gekonstitueer, ja, en met woorde van vreemde geregtigheid en bevryding daadwerklik verlos tot ’n vreemde manier van kyk en sien, ja, maar daarin ook geroep met ’n nuwe, vreemde roeping; in die nuwe identiteit wat hulle deur Gods beloftes en toeseëgginge ontvang is ook ’n nuwe lewe geïmpliseer, ’n aanspraak van God op hulle lewens, ’n roeping in die lig van Gods ontferminge – só sou die tradisionele Gereformeerde antwoord waarskynlik verder gaan. Dis egter opvallend dat Theron min en met huiwering skryf oor die idee van roeping.

By geleentheid haal hy Noordmans wel instemmend aan dat die ganse prediking ten diepste roeping is, dat dit die eintlike modus van die Christelike prediking is, maar dan kwalifiseer hy dit dadelik deur by te voeg dat dit verstaan moet word as roeping uit die dood en tot die lewe, en nie soseer as etiese roeping, as roeping tot ’n Christelike lewenstyl nie. Prediking is in die eerste plek nie oproep nie, maar uitroep (van die heil).

“Noordmans noem die roeping dan ook die eintlike vorm van die prediking self. Hierdie roeping moet weer eens nie verwar word met ’n dodende wettiese oproep nie, want dit is die blye lewewekkende uitroep uit die dood” (1987d: 38).

Dit geld waarskynlik van sy siening van die hele liturgie. Daar moet gewaak word teen oorywerige oproepe, soos saamgevat in sy instemmende aanhaling van die Lutherse Jüngel: “Before performing we should start celebrating” (1999:336).

### **Vreemde teokrasie**

As die prediking – deur woord en sakrament – “in die eerste plek” nie oproep is nie, is dit dan wel tog “in ’n tweede plek” oproep? Skuil daar wél tog in die erediens ook ’n appèl, ’n oproep tot nuwe lewe, ’n aanleiding tot die Christelike lewe, tot etiek, tot dissipelskap – temas wat vir die Gereformeerde tradisie meesal van groot belang was? Weer eens formuleer Theron hieroor deurgaans versigtig en terughoudend. Is daar enige verband tussen erediens en etiek, tussen liturgie en lewe?

Alhoewel hy – gegee talle uitnodigings wat hy ontvang om oor sulke sake te praat; gegee sowel die apartheidskonteks as die post-apartheidskonteks waarin hy sy teologie beoefen; gegee die krag van die Gereformeerde tradisie self hieroor; gegee ook die gespreksgenote waarmee hy hom die meeste besig hou, waaronder veral en toenemend Noordmans – die tema van die etiek nie kan vermy nie, is dit deurgaans duidelik dat hy hieroor met groot omsigtigheid wil dink en praat, waarskynlik gegee die talle misverstande en wanpraktyke wat hy juis hieromheen oral bespeur.

Na sy oordeel – sou ’n mens kon aflei – word die vreemde tekenkarakter van die kerk juis op dié punt op talle maniere en aan verskillende fronte misken en verloën, en oorwoeker moralisme, wettisisme, werkheilgheid en blote politiekery, kulturele opportuniste en ideologiese misbruik die evangelie maklik in die naam van etiek.

Hierdie diepe agterdog aan sy kant lei tot 'n merkwaardige ambivalensie in sy uitsprake hieroor. Aan die een kant is hy in beginsel oortuig dat die evangelie wél ook roep tot nuwe lewe, alhoewel dit 'n vreemde soort vernuwing is, en iets radikaals anders as wat meesal onder vernuwing, morele vorming en transformasie verstaan en gepropageer word. Dis veral opvallend dat sy positiewe uitsprake in hierdie verband grootliks van Noordmans afkomstig is, asof dié hom help om die belang van die Christelike lewe en etiek tog in beginsel te erken. Aan die ander kant is hy klaarblyklik onwillig om enigiets konkreets en positiefs hieroor te sê, sodat 'n mens byna vergeefs in sy oeuvre soek na iets oor spesifieke etiese, politieke, ekonomiese vroeë, uitdagings en krisis, selfs in die apartheidsjare. Dis trouens eers in die afgelope dekade van demokrasie dat hy – meesal in die konteks van *IRTI* – hom meer direk oor samelewingsvraagstukke begin uitlaat (sien byvoorbeeld 1999; 2000b; maar ook opmerkings in 2000a). Wat hy van Noordmans sê, geld weer eens ook van homself.

“Om Noordmans se siening met betrekking tot die sosiale betekenis van die verkondiging van Gods koninkryk in kaart te kry, is geen eenvoudige taak nie. Sy teologie leen hom ook wat die sosiale dimensie betref, nie maklik tot etikettering nie. Daarvoor is sy denke te krities in alle rigtings” (1991b:591).

Die erkenning in beginsel dat die evangelie – en by implikasie dus ook die gebeure in die erediens, waarin God met en deur die gemeente handel – ook implikasies inhou vir die Christelike lewe en etiek is gevolglik oral deur Theron se werk te vinde, meesal met verwysing na Noordmans, maar deurgaans ook met 'n sekere ambivalensie, innerlike teenstrydigheid, spanning.

As hy oor Noordmans se “social gospel” skryf, sit hy dit doelbewus in aanhalingstekens (1991b:591), want die koninkryk is 'n *vreemde teokrasie*.

Sowel regs as links sal probleme hê met die manier waarop Noordmans – en by implikasie ook hyself? – die geloof sien as “'n sosiale aangeleentheid,” die Calvinisme as “politieke religie” en die Woord as “*revolutionêr*” (1991b:591). Soos Noordmans sê: die evangelie roep ons om mee te werk aan die bloei van die Godsryk, maar dis onduidelik of dit bloei soos 'n blom of bloei soos 'n wond beteken (1991b:592) – beeldspraak wat Theron later herhaaldelik self sal gebruik (1999). Die Koning van die Godsryk is immers 'n Gekruisigde, wat van elke selfgemaakte hemel 'n hel maak, wat die koninkryk tot “*vreemde teokrasie*” maak, met “'n publieke verborgenheid” (1991b:592-593). Christus is wel geen wêreldhervormer nie, maar tog self die Koning! Daarom is geen neutraliteit moontlik nie, en “staan daar niks in die Bybel wat 'n mens laat vermoed dat die evangelie moet halt roep voor die geregshoue en paleise nie” (1991b:593-594). Daarom durf “die doperse onrus in Calvinistiese lande nooit geheel tot rus kom nie,” want “die Gereformeerde en Doper is tweelingbroers” – dog “tussen die tweeling bestaan behalwe verwantskap egter ook afstand” (1991b:594-595). Die evangelie is “nie sonder effek in hierdie lewe nie,” dis “selfs meer *revolutionêr* as die Bolsjewisme en Kommunisme,” haal hy Noordmans steeds aan, “maar die kerk se laaste wapen is die kruis en sy laaste argument die martelaarskap,” en “dit ontbreek die kerk nie aan erns nie maar wel aan 'n laaste politieke erns” (1991b:595-596).

Elders haal hy Noordmans se meditasie oor “Jezus op straat” aan, maar sonder om etiese implikasies daaruit te trek (2000a:17). Hy bespreek Noordmans oor “liturgie in die lewe,” maar pas dit meer toe op die ervaring van die natuur as op Christelike lewenstyl en gedrag (1992a:148-149). Hy haal Noordmans positief aan as dié met verwysing na Calvin sê dat die tug binne die Gereformeerde tradisie ook met lewensheiliging te make het – maar self werk hy nooit enige implikasies hiervan konkreet uit nie.

Hoe innig die verbondenheid tussen die kerk as instelling en die lewe van die Godsvolk volgens die gereformeerde vaders is, blyk uit die feit dat naas die *notae* van die suiwerer bediening van Woord en

sakrament ook nog uitdruklik van die tug sprake is. Noordmans is van mening dat Calvyn hierby nie in die eerste plek aan leertug gedink het nie, want dit word reeds geïmpliseer in die *suiwere* bediening van die Woord. Tug het hier betrekking op die lewenswandel van die kerkvolk. Dit dui op die taak van die 'regerende' ouderling wat die huise binnegaan en daar gaan kyk wat die effek van die Woord is. Dit beteken hoegenaamd nie die verkerkliking van die ander maatskaplike instellings nie. Kerkregering is immers nie hoogmoedige heerskappy nie, maar ootmoedige diens (1989b:94).

Reeds vroeg word hy genooi om oor "Teologie en betrokkenheid" (1978c; ook later byvoorbeeld 1984d) te praat, en dan al word sy kritiese afwysing na alle kante duidelik.

Wat is die verband tussen ons werklikheid en daardie koninkryk waarom ons bid in die Onse Vader? Ietwat digterlik gestel: mond ons geskiedenis in die koninkryk van God soos 'n rivier in die see, of vlieg ons wêreld hom te pletter teen die rotswand van die ewigheid? (1978c:329)

Ons geskiedenis – met ons kwaad én ons goed, en laasgenoemde is vir hom die kritiese punt, óók dus met al ons sogenaamde maatskaplike betrokkenheid in die naam van die evangelie, met al ons waardering vir die skepping en ons belangstelling in kultuur en sosiale lewe, en ja, selfs met ons strewes om daadwerklik kerkeerheid te vergestalt – gaan eerder verpletter word teen die ewigheid as wat dit gladweg sal oorgaan en vervul word. Dit maak sowel passiwiteit en quietisme as betrokkenheid en aktivisme eintlik ewe irrelevant (1978c).

Self beskryf hy daarom verkieslik dié verhouding met behulp van die tekenkarakter van die kerk, wat in beginsel die verband erken tussen kerk en koninkryk, maar wat tog neig om die klem te plaas op die kritiese, oordelende funksie van dié teken, en op die radikale, vreemde andersheid van die ryk teenoor al ons historiese goeie dade, pogings en projekte.

As hy reageer op die Breytenbach-opstelle bekla hy inderdaad die gebrek aan uitlewing van die eenheid in die kerk en die feit dat die kerk self so vol konflik is, en speel met moontlikhede hoe 'n ánder soort praktiese kerkwees selfs die samelewing sou kon raak.

Die konflik waardeur die Suid-Afrikaanse samelewing gekenmerk word, word ook gereflekteer in die kerk. Sommige wonder selfs of die kerk deel is van die oplossing of van die probleem. Hoe is dit tog moontlik dat die kerk wat bedoel is om die voorhoede te wees van die nuwe skepping, soms meer lyk na die agterhoede van die ou skepping? Nêrens in die wêreld het die kerk tog 'n wonderliker geleentheid om sy *vreemde eskatologiese karakter duideliker sigbaar te maak as juis in Suid-Afrika nie*? Sal God dan nie gee dat meer van hierdie eskatologiese vrede in die kerk gestalte sal aanneem en dan ook in die samelewing gereflekteer sal word nie? (1987b:166).

In dié verband kan hy dan inderdaad positiewe beskrywings van dié verhouding uit die ander opstelle in die bundel (en uit Noordmans!) aanhaal, skynbaar instemmend.

Die kerk as versoende gemeenskap is geroepe om 'n teken van hoop te wees vir 'n hopelose wêreld (Roberts). Die eenheid van die kerk het dan ook onontwykbare konsekwensies vir die kulturele, sosiale en openbare aspekte van die lewe (Lategan). As gemeenskap van mense wat met God versoen is, is die gelowiges geroepe om die versoening ook uit te leef op die politieke, maatskaplike en ekonomiese terrein (Du Plessis). Christus is immers (hoewel verborge) Hoof van die kerk én kosmos. Of die byeenkomste waarvan in Jakobus 2 sprake is nou ook al 'n liturgiese of juridiese karakter gedra het, diskriminasie ten koste van die arme as sodanig word veroordeel (Vorster). Hoe hartseer wanneer die kerk in plaas van 'n faktor in maatskaplike versoening die teenoorgestelde uitwerking het deurdat sosiale verskille nog geaksentueer word rondom die nagmaalstafel (Breytenbach).

Die evangelie is immers 'n uiters publieke aangeleentheid. In die evangelie tref ons Jesus voortdurend op straat aan. En diegene met wie Hy die straat deel is die *publicani* (tollenaars, belastinggaarders) en die straatvrouens. 'Dit is die straat van die koninkryk van God en tegelyk die

straat van hierdie wêreld. God het sy werk nooit in 'n hoek gedoen nie, en Hy doen dit nog steeds nie' (Noordmans) ... Natuurlik beteken hierdie woorde nie dat die verskille tussen mense in die maatskappy ophou om te bestaan nie – dit gebeur ook nie in die kerk nie – maar wie het dit dan ook beweer? Nie die verskille word veroordeel nie, maar diskriminasie op grond van die verskille.

Om hiermee saam te stem, beteken nie om die vreemdheid (in die sin van uniekheid) van die kerk as eskatologiese nuwe skepping te ontken nie. Dit impliseer ook nie dat die kerkordelike strukturering van die kerk deur die maatskappy gekopieer kan word nie. Dit mag waar wees dat die Christendom die demokrasie bevorder het, maar die kerk self is alles behalwe demokraties gestruktureer. Noordmans waarsku al dat alhoewel die Gereformeerdes met reg skrik vir hiërargie in die kerk, die kerkorde nie die weg van demokratiese parlementarisme sal opgaan en die gawe van die onderskeiding van die geeste vervang word met die tel van neuse nie. En wat die strukturering van die politiek-maatskaplike lewe betref moet niemand meen nie dat hy in staat is om 'n 'Bybelse model' – hetsy met behulp van 'skeppingsbeginsels' of 'herskeppingsbeginsels' – uit die Skrif af te lei en dit aan ander gelowiges op te dring nie (1987b:170-171).

As hy nadink oor die vraag of daar eerder “brug of breuk” tussen kerk en wêreld bestaan, kom hy tot soortgelyke oordele (1985a). Elke positiewe beginseluitspraak word onmiddellik weer gekwalifiseer of gerelativeer as aan die praktiese implikasies gedink word.

Dit is ondenkbaar dat die vrede van God wat sigbare gestalte aanneem in die kerk, nie ook maatskaplike implikasies sal hê nie ... *Tog* moet die kerk as instelling, duidelik onderskei word van die ander instellings soos die huwelik, die gesin, skool, werkgemeenskap, sportklub, volk, staat, ensovoorts ... Gods genadige kritiek ... is nie gemik teen die syn nie, maar teen die sonde. Daarom mag die gelowige hom nie onttrek aan die maatskappy nie ... As gevolg van die verkeerde, vallende rigting van die syn, is die lewe van die gelowige (*egter*) veelal 'n geveg ... 'n Volgende vraag is of die kerk as instelling kan dien as voorbeeld vir ander samelewingsverbande. Alles hang af van wat met 'voorbeeld' bedoel word. Seer sekerlik moet die liefde en versoening wat binne die kerk as gemeenskap van gelowiges sigbaar word, 'n voorbeeld wees vir die hele samelewing. Wanneer met 'voorbeeld' *egter* bedoel word dat die inrigting van die kerk as model moet dien, wat deur die samelewing gekopieer moet word, is dit 'n onmoontlikheid ... Dat liefde die hoogste gebod is, geld alle samelewingsverbande. Liefde kan *egter* baie verskillende en selfs teenstrydige gestaltes aanneem ... Hoe meer Christene daar in 'n gegewe gemeenskap is, hoe groter moet in beginsel die moontlikheid wees om in die maatskappy voorlopige tekens op te rig van die 'vrede van God'. *Tog* weet die kerk dat die toegang tot Gods koninkryk gaan deur die nou tregeter van die dood (1985a:52-53).

As hy vir die Sinode oor die Skrifgesag nadink, kan hy eweneens positief formuleer (“daar vloei etiese voorskrifte uit die heilsgebeure,” “wat God vir ons gedoen het word die fondament waarop gelowiges se leefwyse gebou word”), maar sonder enige verdere woord van verduideliking (2002e). As hy reageer op die *Ope Brief* en veral wat hy noem die “proeftuingedagte” is hy by alle waardering vir hulle basiese bedoelinge uiteindelik tog baie skerp krities op wat hy as “haglike onderneming” beskryf, omdat die opstellers nie genoeg rekening hou met “die vreemdelingkarakter” van die kerk nie – wat klaarblyklik vir hom enige sulke pogings tot daadwerklike uitleef van implikasies van die evangelie dadelik ook onder kritiese verdenking móét plaas (1982b).

Dis geen wonder dat Theron self praat van “'n groot spanning” oor hierdie vroeë in Noordmans se denke nie (1991b:595) – en dié spanning word, presies rondom die vraag of die prediking in die erediens ook kan, mag of behoort oor te gaan in “toepassing,” nou juis vir Noordmans tot selferkende verleentheid.

Maar – en nou word dit werklik spannend – is die koninkryk van die hemele dan nie ook so 'n droom wat oor die water sweef nie? ... Wat van die saligspreekning van die armes, van die gelykenis van die



bedelaar, die uitspraak oor die regter- en linkerwang, ensovoorts? Is dit al ooit iewers toegepas? Maar wat sal van die wêreld word as die evangelie nie gepreek word nie? *Moet ons dus preek en nie toepas nie?* ‘Inderdaad, met die vraag bring u my in die noute’. Beteken toepassing van die evangelie nie terstond ondergang nie ... Moet die toepassing dus uitgestel word? ‘Al weer bring u my in verleentheid. Ons mag die bekering nie uitstel nie. En so word ons hoe langer hoe meer verléë’ (1991b:597).

Theron deel klaarblyklik hierdie verleentheid met Noordmans. Hy skryf met groot waardering oor Noordmans se meditasie *Zondaar en bedelaar* – waarin dié soort vrae dramaties na vore kom (1991b:598-599). Hy skryf instemmend dat Noordmans “sy hart verpand het” aan Calvin se beskrywing van die Christelike lewe as “skildwag van die ewigheid” – wat vir hom verset teen alle totaliteitsaansprake impliseer, askese onontbeerlik maak vir die gelowiges, en “om jou ten volle uit te lewe, soos ook die geval by sommige moderne Calviniste, ... (tot) goddeloosheid” verklaar (1991b:599). Wat die inrigting van die samelewing betref moet ons versigtig wees vir alle magspreuke, planne en geslote sisteme, maar tegelyk tog erken dat daar vanuit die Christelike vryheid verrassende deurbrake kan plaasvind in die wêreld, deurbrake wat wel fragmentaries en insidenteel is, maar tegelyk tog ook “sakramentele beseëling van die evangelie” – en “Calvyn se eksperiment in Genève was so ’n sakrament”! (1991b:600).

Dalk sou ’n mens (in ander woorde as hy self) kon sê dat hy – tereg – diep onder die indruk is van die verwerplike van selfs ons beste daade, en almal steeds daaraan wil bly herinner, só diep dat hy dit moeilik en dalk selfs onmoontlik vind om nog te probeer onderskei tussen slegte en goeie daade, pogings en projekte. Dit lei dan ook op interessante wyse daartoe dat hy selfs baie sensitief is teenoor alle pogings om juis die eenheid van die kerk, waaroor hy so vurig skryf, te probeer gestalte gee. Self maak hy eintlik nooit praktiese voorstelle daarvoor nie, en telkens bly sy diepe agterdog teenoor “die motiewe” van almal wat dit wel probeer, of wat die apartheidsteologie en –ekklesiologie gekritiseer het (byvoorbeeld 1982b; 1987b:166, 170 ev; 2002a:129: “often perceived as motivated by nothing but a political agenda, lacking a sound theological foundation”).

Kortom, dit is alles tesame presies wat Noordmans se “kritiese teologie” vir hom beteken (2000b) – die soort teologie wat hy self ook met troue radikaliteit bly beoefen, teenoor alle fronte. Almal moet leer om ’n paar note laer te sing, ook in die kerk, meen hy (1978b:171). Dat dit alles in beginsel oortuigend, kragtig en aangrypend klink, maar in die praktyk tog vaag en selfs verwarrend bly, is egter duidelik – sodat Theron self uiteindelik ten opsigte van Noordmans sal vra: “Wat sal ons van al hierdie dinge sê? Te veel poësie en te min praktyk?” (1991b:601).

Hierdie vrae word juis in die prediking in die erediens toegespits, as die vraag naamlik dringend word of daar wel van “toepassing” op die gewone lewe sprake behoort te wees. Dié tema boei hom, en hy skryf meermale daarvoor, byvoorbeeld as hy nadink oor die verhouding tussen “leer en lewe” onder die breër tema van “uitverkiesing en etiek”.

’noordmans vertel iewers dat in vroeër eeue die gebruik bestaan het om wanneer die predikant ’n seker punt in sy preek bereik het, hy met ’n stentorstem sou uitroep: Toepassing! Dit was die teken dat diegene wat intussen ingesluimer het, moes wakker word. Die *explicatio* was afgehandel, dit het tyd geword vir die *applicatio*. Die dominee was klaar met die leer; nou sou dit gaan om die lewe. Die preek was klaar met God se wese en werke; wat ons prakties moet doen in die alledaagse praktyk, was nou die punt op die agenda.’ Theron sê dat dit mag lyk asof ons ook in Paulus se briewe soms sulke oorgange kry van leer na lewe, en spesifiek verwys hy na die oorgang van Rom 11 na Rom 12, wat kan lyk na ’n oorgang van uitverkiesing na etiek. ‘Aan die begin van hoofstuk 12 kry ’n mens *byna* die indruk dat hy sy vinger in die lig steek en uitroep: Toepassing! ... So ’n siening berus egter op ’n *ernstige misverstand* omdat dit die noue verband tussen leer en lewe in die denke van Paulus misken ... Wat volg, is juis die gevolgtrekking uit die voorafgaande. Wat ons dink én doen, berus geheel en

al op wat God vir ons gedoen het. Wie dit nie in gedagte hou nie, verval maklik in moralisme, 'n gevaar waaraan die gereformeerde (puriteinse) moraal nie altyd ontsnap nie. *Evangelieprediking ontaard dan in moraalprediking*' (2002b:245-146).

Hier het 'n mens te make met motiewe en oortuigings wat baie diep in sy teologie ingebed lê. Hy is passievol daarin geïnteresseerd dat die prediking nooit mag ontaard in moralisme nie – miskien uit reaksie teen die vloedgolf van moralistiese prediking en kerkwees waaraan hy sy lewe lank gewoond was. Hy is bereid om dié oortuiging so radikaal te verdedig, dat hy waarsku dat 'n mens *byna* mag dink dat ook Paulus implikasies vir die lewe trek uit die evangelie en dit prakties toepas op die gemeentelike situasies, maar dat dit 'n *ernstige misverstand* sou wees. Hy is bereid om dié kritiek vryuit te beoefen op die Gereformeerde tradisie self, soms Gereformeerde moraal genoem, soms Puritanisme, soms neoCalvinisme. Hy is by geleentheid selfs bereid om ernstig te oorweeg of Calvin self nie al probleme gehad het met dié ernstige misverstand nie.

'n Mens moet egter hier fyn luister en onderskei. Vir Theron self beteken dit nie dat die Christelike lewe en die etiek nie belangrik is nie, intendeel. Wat hom betref is dit van meet af meegee in, met en as deel van die evangelie, van die leer, waarskynlik van elke leerstuk, en verseker van die leerstuk oor die verkiesing. Trouens, dit is so wesenlik deel daarvan dat dit nooit losgemaak mag word daarvan nie, nooit tot etiek of moraal verselfstandig mag word nie.

Die probleem vir baie hoorders deur die jare was daarom meermale dat hulle in beginsel volkome met hierdie teologiese uitgangspunt saamgestem het, maar tog gevoel het dat dit wel moontlik, en selfs noodsaaklik, is om tóg wel ook in duidelike taal en konkreet uit te spel, of liever: toe te pas, wat implisiet reeds met die evangelie gegee is, in die lig van spesifieke lewensomstandighede en uitdagings. Baie het gevoel dat dit presies is wat Paulus inderdaad aan die einde van verskeie van sy briewe gedoen het, dat dit is wat Calvin uitdruklik en sy lewe lank gedoen het, in sy preke, maar ook in ander genres, en dat dit is wat die kerk, ook deur die erediens en veral dalk die prediking aan die gemeentes verskuldig is. Só sou Douglas Bax byvoorbeeld sê dat hy saamstem met Theron se prinsipiële uiteensetting van die verhouding tussen kerk en samelewing, maar nie die implikasies verstaan nie.

That the gospel is true to the Parth dose noot man that ouer teologies are necessarily true to the earth ... Now my criticism is not so much a criticism as an attempt to say, 'Accepting his basic thesis, where do we go from here?' The paper's conclusions remain up on the level of principle, whereas the really difficult and controversial questions concerning the Church and its 'maatskaplike betrokkenheid' lie closer to the earth. We (have) to move ahead of the point at which the paper stops and come to grips with questions to be really relevant. Dr Theron himself does not go further than to say on the basis of the (positions) in his paper that we must pray, and we must believe in miracles. That we surely do, but that is not enough" (1984d:83).

Dit klink alles soms byna meer Luthers as Gereformeerd. Dit word ook duidelik as hy die funksie van die Woord saamvat in "vonnis en vryspraak" – 'n tweeslag wat duidelik meer aan Luther herinner as aan Calvin (2002e; sien ook 2002a, 2002c). Veral wat die etiek betref, is daar egter oënskynlik byna 'n soort deurlopende voorkeur vir 'n Lutherse terughoudendheid ten opsigte van die Christelike lewe, soos wanneer hy uitdruklik waarsku: "The Reformed tradition should heed the Lutheran warning that to believe in Christian eschatology is to refuse historical idolatry" (2000:335; vir sy eie sieninge oor Luther se tweerykeleer, sien byvoorbeeld 1985a:49 ev; en vir sy sieninge van Calvin oor "life in this world," byvoorbeeld 2001b:212 ev).

Miskien kan 'n mens op grond hiervan dus vermoed dat Theron ook in sy nadenke oor die Christelike erediens vanuit Gereformeerde perspektief nie te veel sou wou maak van die verband met etiek nie, in elk geval nie met praktiese morele vrae van die dag nie, en dat die verband tussen liturgie en lewe vir hom op 'n ander, meer geestelike, kritiese vlak sal lê.

In één bydrae bied hy 'n verduideliking hoe die evangelie van die uitverkiesing ons sedelike maatstawwe “verruim” en so “totaal in verwarring bring” dat ons inderdaad met 'n omkering van alle waardes te make het, sodat die evangelie selfs “vyandig staan teenoor alle sedelikheid en etiek,” en sodat hy Noordmans kan nasê dat die Seun aan die kruis in die “ver land van die moraal” gereis het, soos die verlore seun in die gelykenis (2002b:250-252) – én in dieselfde stuk kan hy óók Noordmans navolg dat die uitverkiesing 'n verkiesing tot “offer” is, en dat die ware Christelike liturgie nié in die erediens en die kultus plaasvind nie, maar op straat, in die openbare lewe, in 'n lewe van offer! (2002b:256-257).

Kortom, tussen liturgie en lewe is daar dus wel 'n intieme verband, maar nóg liturgie nóg lewe beteken dan wat mense normaalweg daaronder mag verstaan. Liturgie vind nie in die erediens plaas nie, en lewe staan vyandig teenoor etiek, sedelikheid en moraal.

### Vreemde versterking

Wat wel verseker volgens hom in die erediens gebeur, is dat die gelowiges vertroos word met 'n vreemde vertroosting en versterking. Daarvoor bestaan daar geen twyfel nie. Sy teologie is 'n teologie van versterking, of soos hy dit stel van “troos” (2002f). Die diepste motief agter sy kritiese teologie is *pastoraal*, vertroostend, versekerend, bemoedigend, versterkend (1990; 2000a). Dis byvoorbeeld vanweë dié pastorale motief – meen hy – dat Noordmans 'n voorkeur het vir die briefvorm van teologie-beoefening.

Noordmans se voorkeur vir die briefvorm ... hou verband met sy siening van die verkondiging van die kerk, en daarom ook met die hele aard van sy pastorale dogmatiek. In die brief word die gewraakte objek-subjek splitsing wat so noodlottig is vir die geesteslewe, te bowe gekom ... In sy meditasie ‘De Brief’ is die Heilige Gees die Briefskrywer met 'n hoofletter. 'n Brief is nie 'n verhandeling nie, maar nuus, en as die Heilige Gees die Briefskrywer is, is dit ‘Goeie Nuus’ vir verlorene. In Paulus, sy geliefde apostel, se briewe, kom die Heilige Gees as Briefskrywer, direk op ons af. Die *pro me* – respektiewelik *pro nobis* – karakter van die verkiesing kom daarin tot uitdrukking. Wie onder die verkondiging verkeer se naam en adres staan op die brief. Die vinger van die Gees is op jou gerig. Die genade is immers partikulier, weliswaar nie na sy inhoud nie, maar na sy aard. Die persoonlike soetheid van die verkiesing word in die gerigtheid van die brief gereflekteer. Die heilsbelofte word aan jou toegesê. *Daarom is die dogma 'n uitbeelding van die Heilige Gees op heterdaad betrap, besig om 'n gemoed te troos* (2000a:19-20).

Kortom, in die verkondiging is die Heilige Gees besig om 'n gemoed te troos – en die dogma is slegs dié Gees op heterdaad betrap, 'n foto, 'n beeld, 'n oomblik se herkenning van wat die Gees eintlik aan die doen is.

Dat dié vreemde troos in die verkondiging (en dus ook die erediens) toegesê en ontvang word, is duidelik. Dís uiteindelik waarom prediking sy eie passie is, en waarskynlik waarom so baie hoorders deur die jare daardeur getrek en geroer word. Dis radikale verkondiging van “God se jawoord vir die wêreld” (1981a), van God se *Onbegrensde genade* (1983a), van “Die mensliewendheid van God” (1989d). Triniteit beteken troos (2000d). Dis ook waarom hy so herhaaldelik en ernstig ingaan op die innige verband tussen belydenis en sekerheid (byvoorbeeld in 1984c; 1985b; 1989a; ook 1996c) – in die vraag na die aard van ons versekerdheid is álles op die spel, en juis daar verloën die subjektivisme en die moralisme, selfs in uiters bedekte vorme, dikwels die ware troos van die evangelie.

Ten diepste sal dít waarskynlik sy antwoord wees op die vraag wat God in die erediens aan die doen is met, aan en deur die gemeente. God, of liever nog, die Heilige Gees, is aan die troos. Deur die Skrif self, wat ook die geskiedenis van die vertolking van die Skrif op velerlei wyses, deur woord en daad, insluit, is “die Gees as die eintlike Tolk en (daarom) Trooster” besig om “iets te laat blyk van God se genadige neerdaling tot sy skepping” (2002e” Aanbeveling 5). God kom tot ons, deur die Gees, en dus óók in die erediens.

“Indien Noordmans ’n titel aan die Bybel kon gee, sou dit wees: Hy kom. Die dogma is niks anders nie as ’n uitbeelding van hierdie koms. Daarom is daar inderdaad net één dogma” (1990:573).

Dis tegelyk ook duidelik dat dié antwoord diep Gereformeerde wortels het. Miskien kom dit nêrens beter tot uitdrukking as in die aangrypende taal wat hy gebruik om die genadige verkiesing van God mee te beskryf nie. Die verkiesing is tot troos – en dis die hart van die evangelie en van die Christelike geloof.

By die Reformasie vind ons ’n groot vereenvoudiging van die Trinitariese dogma in die leer van die *regverdiging van die goddelose* en die *predestinasie*. Eintlik sê die twee leerstukke dieselfde. Die verkiesing is die *cor ecclesia*, die hart van die kerk, die verborge orgaan wat die stukrag is agter die lewe in die kerk as die liggaam van Christus. Die regverdiging van die goddelose is die sentrum van die openbare verkondiging waarin wat in die predestinasie verborge is, aan die lig tree. Daar is dus eintlik maar een dogma (2000b:209).

Die kritiese karakter van die uitverkiesing waarin alle menslike roem daarmee heen is, hoor ons eggo in die *solismes* van die Reformatoriese *pastorale dogmatiek*. Die *singularis* van die heil bring aan die lig dat die genade vernietigend is vir alle hoogmoed, ja ook vir die ‘verfijnd humanisme’ wat Noordmans bespeur in die neo-Calvinisme ... Die *singularis* van die heil is die oordeel oor alle *semi* soos in *semi-pelagianisme* omdat dit radikaal erns maak met die *soli* soos in *soli Deo gloria*. Dit geld nie net die *sola Scriptura* en die *sola gratia* nie, maar ook die *sola fide*. Jy kan immers nie drie keer *sola* sê, sonder om jouself te weerspreek nie, behalwe wanneer al drie *sola*’s dieselfde sê. Juis die *sola fide* is blootgestel aan die gevaar dat aan die mens (al is dit ook die wedergebore mens) nou weer ’n sekere selfstandigheid teenoor God toegeken word ... Om moontlike misverstand te voorkom t.o.v. die *sola fide*, verwys Noordmans na ’n uitspraak van Luther waarvolgens hy sou verkies om nog eerder van ‘slegs deur die geloof’ as ‘alleen deur die geloof’ te praat ... Ek verwyf ’n oomblik hierby omdat ek diep onder die indruk is daarvan dat in Suid-Afrika die eenheid van die *solismes* en daarom ook die kritiese karakter daarvan, nie begryp word nie ... ’n Kerk wat leef uit die Reformatoriese *solismes*, is in sy verkondiging, maar ook in sy kerkregtelike vormgewing, ’n getuigenis van die kritiek van die Evangelie op die hoogmoed van die gevalle skepping (2000b:209-210).

Anders gestel, die leerstuk van die genadige verkiesing en die leer van die regverdiging van die goddelose slegs deur die geloof, is onlosmaaklik met mekaar verbonde. Die twee artikels verduidelik mekaar oor en weer. Ook Calvyn het dit so gesien. Die predestinasie is die keersy van die Triniteit en moet daarom ook trinitaries, en nie deterministies nie, verstaan word. Geloof alleen korrespondeer met redding van die goddeloses alleen en beteken daarom dieselfde as God alleen. Dié uitverkiesing beteken nie dat God willekeurig is nie, maar dat Hy hoegenaamd nie kieskeurig is nie. Vir enige selfverheffing is daar geen grond nie. Die verkiesing geskied nie op grond van wie jy is nie – wat sê dat dit ook nie afhang van die bloed in enigenes se are nie. Die eintlike aanstoot van die evangelie is ten diepste Gods goedheid, en dus die soetheit van die troos van hierdie evangelie, dat God slegs mense kies wat dit nie verdien nie, naamlik goddeloses en ellendiges – álles Theron (2002b:252-257).

## DUS, ’N VREEMDE VIERING?

Uit die voorafgaande is dit reeds duidelik dat daar baie diepe redes in sy eie teologie is waarom Theron (nog) nie self uitvoerig op die aard van die gebeure tydens die erediens ingegaan het nie. Waarskynlik sal hy nie eens wil nie. Daarom is dit dalk ook beter om nie namens hom te probeer spekulêr oor wat hy sou kon gesê het nie.

Wat wel egter ook vasstaan, is dat daar eweneens talle baie diepe redes in sy teologie is wat dit wél vir hom moontlik sou kon maak om vanuit Gereformeerde perspektief oor die Christelike

erediens na te dink, en te vra wat God daarin aan die doen is. Dit sou hom byvoorbeeld die geleentheid kon bied om dalk meer konkreet duidelik te maak hoe die vreemdheid van die kerk inderdaad – onder andere moontlik gestaltes óók – sigbare en ervaarbare gestalte aanneem in ons werklikheid. Hy sou méér kon duidelik maak van die vreemde vuur wat dáár waarlik brand; van die vreemde stilte wat die alledaagse, wêreldse rumoer onderbreek; van die vreemde verlossing, bevryding en geregtigheid wat daar meegedeel en ontvang word; van die vreemde gemeenskap wat daar vergader, die vreemde versameling, die vreemde volk, die vreemdlinge en bywoners, en die vreemde versoening wat dit moontlik maak; dalk ook van die vreemde teokrasie wat daar heers en die vreemde verbande tussen liturgie en lewe wat daar gelê word; en sekerlik van die vreemde vertroosting wat daar plaasvind, waarmee die Heilige Gees van die Drie-enige God eintlik besig is. Die leer, en ja die teologie is immers vir hom om dié Gees vir 'n oomblik op heterdaad te betrap, besig om 'n gemoed te troos – soos elke opstandingsdag weer.

## BIBLIOGRAFIE

- 1975 Die apostoliese suksessie, *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, 153-160.
- 1977 Sigbare eenheid van die kerk - 'n uitsluitlik Roomse gedagte?, *Die Kerkbode*, 438 ev
- 1978a *Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken. Die eenheid van die kerk as profesie van die eskatologiese vrede*, Pretoria: NGKB.
- 1978b Die ekklesia as kosmies-eskatologiese teken, *NGTT*, 133-147.
- 1978c Teologie en betrokkenheid I, in *Die Kerkbode*, 328v.; deel II, *Die Kerkbode*, 369 ev
- 1979a Die kerk as eskatologiese teken van eenheid, in P Meiring, H L Lederle (red): *Die eenheid van die kerk*, Kaapstad: Tafelberg.
- 1979b (met W D Jonker), *Vreemde Gemeenskap*, Pretoria: NG Kerk-Uitgewers.
- 1981a God se jawoord vir die wêreld, *Die Kerkbode*, 6 ev.
- 1981b Die sugtende kerk, *Die Kerkbode*, 8.
- 1981c Reaksie, in N J Smith et al (reds), *Stormkompas*, Kaapstad: Tafelberg, 59-62.
- 1982a Versoening in Suid-Afrika sal rondom die aardbol eggo, *Die Kerkbode*, 23 Junie.
- 1982b Die vreemdheid van die Kerk, in D J Bosch, A König, W D Nicol (reds), *Perspektief op die Ope Brief*, Kaapstad: Tafelberg, 123-133.
- 1983a *Onbegrensde Genade. Gedagtes oor die sogenaamde "sonde teen die Heilige Gees"*, Kaapstad: NGKU.
- 1983b (met W D Jonker), *Vreemde Geregtigheid. Oor die regverdiging uit genade alleen*, Kaapstad: NGKU.
- 1983c Die prediking by die doop, in C W Burger et al, *Woord teen die Lig 5*. Kaapstad: NGKU, 7-13.
- 1984a Response, in A König et al (eds), *Infant Baptism? - the arguments for and against*, Pretoria: Unisa, 88-92.
- 1984b *God se somer kom*, Kaapstad: Lux Verbi.
- 1984c Persoonlike geloofsbelijdenis en geloofsekerheid, in J L de Villiers, J M G Prins (reds), *Die kerk en sy jeug op weg*, Kaapstad: NGKU, 75-87.
- 1984d Die kerk en maatskaplike betrokkenheid, in D J Smit (red), *Teologie, Belydenis, Politiek*, Publications of the University of Western Cape, 72-85 (including response by D Bax).
- 1985a Breuk of brug? Enkele opmerkings rondom die tema kerk en wêreld, D J Louw (red), *Op die Breuklyn*, Kaapstad: NGKU, 43-54.
- 1985b Verbond, geloofsekerheid en belydenisaflegging, *NGTT*, 299-310.
- 1986a Kerklike eenheid en natuurlike verskeidenheid, in J Kinghorn (red), *Die N G Kerk en apartheid*, Johannesburg: MacMillan, 194-210.
- 1986b 'n Duisendjarige Vrederyk?, *Die Kerkbode*, 6.
- 1987a Markus 4:1-20, in C W Burger et al, *Woord teen die Lig*, Kaapstad: NGKU, 93-103.
- 1987b Epiloog, in C Breytenbach (red), *Eenheid en Konflik*, Pretoria: NGKU, 165-175.
- 1987c Dogma en Humor, *NGTT*, 263-265.
- 1987d Die sakramentele karakter van die verkondiging, in H J B Combrink, B C Lategan et al (reds), *Bediening en Bedienaar*, Kaapstad: Lux Verbi, 33-43.

- 1988 Natuur en genade, kerk en volk, in C J Wethmar et al (reds), *'n Woord op sy tyd*, Pretoria: NGKB, 157-171.
- 1989a Verkiesing en fatalisme, *Ons Jeug*, 36 ev.
- 1989b Corpus Christi, Katolisisme en Kuyper, in P F Theron et al (reds), *Koninkryk, Kerk en Kosmos*, 87-100.
- 1989c (met W D Jonker), *Vreemde Bevryding*, Kaapstad: Lux Verbi.
- 1989d Die mensliewendheid van God, H J C Pieterse (red), *God se genade is genoeg*, Pretoria:NGKB, 34-39.
- 1990 Die pastorale dogmatiek van Oepke Noordmans, *NGTT*, 568-576.
- 1991a Versteurde verhouding met die NG susterkerke, in E de Villiers & D Kitching (reds), *Derde gelui vir môre*, Kaapstad: Tafelberg, 69-75.
- 1991b Noordmans se “social gospel”, *NGTT*, 591-601.
- 1992a Mistieke stilte in die teologie van Noordmans, in J C Marais & M C Dippenaar (reds), *Kerk en Eskatologie*, University of the North, 143-154.
- 1993 Handeling 7:52, in C W Burger et al (reds), *Woord teen die Lig*. Kaapstad: NGKU.
- 1994 Suigelingdoop en kinderkommunie, *NGTT*, 296-305.
- 1995 (met I J van der Merwe), Die erediens as “wirksames” en “darstellendes Handeln”, *NGTT*, 593-603.
- 1996a Opening service of first conference of the International Reformed Theological Institute, in *Freedom. Studies in Reformed Theology I*, Baarn: Callenbach, 289-294.
- 1996b *Die somer kom saggies*, Pretoria: J L van Schaik.
- 1996c Die betroubaarheid van die Skrif en sekerheid, *NGTT*, 404-413.
- 1996d Liberating humour. Calvinism and the comic vision, in *Freedom. Studies in Reformed Theology I*, Baarn: Callenbach, 208-224.
- 1997 The church as a *paroikia* and “higher critical” theological training, *NGTT*, 256-267.
- 1999 Blooming or Bleeding? The South African dream in the light of eschatological Peace, *NGTT*, 324-337.
- 2000a Noordmans as Briefskrywer, *Kerk en Theologie*, 51, 16-23.
- 2000b Die aktualiteit van die kritiese teologie van Noordmans vir die kerkstryd in Suid-Afrika, *Kerk en Theologie*, 51, 204-214.
- 2000c Soli teenoor semi, *Die Kerkbode*, September
- 2000d Die Triniteit beteken troos, *Die Kerkbode*, September
- 2000e God as vraagteken, *Die Kerkbode*, Oktober
- 2001a Sunday Morning Service, IRTI Kongres, *Reformed Studies*,
- 2001b The kingdom of God and the theology of Calvin, *In die Skriflig*, 35 (2), 207-213.
- 2002a One Bible, two Testaments: Covenant, Ethnicity and New Creation, *NGTT*, 43/ 1& 2, 128-139.
- 2002b Uitverkiesing en Eتيك, *In die Skriflig*, 36 (2), 243-259.
- 2002c Die oudheid van die letter teenoor die nuutheid van die Gees. Enkele opmerkings oor die Skrif as lewende Woord, *Essentialia et Hodierna, Oblata P.C. Potgieter, Acta Theologica, Suppl. 3*, 150-168.
- 2002d The meaning of the unity of the church – an ecumenical perspective, ongepubliseer (vir IRTI)
- 2002e Die gesag van die Skrif, *Sinodale Agenda van die Algemene Sinode van die NG Kerk*
- 2002f Teologie as troos. Enkele opmerkings na aanleiding van die ‘Pastorale Dogmatiek’ van Oepke Noordmans, lesing gelewer op 17 Oktober 2003 aan die Vrije Universiteit van Amsterdam.