

Evolusie, Christologie en spiritualiteite – 'n Tweede (post-)aksiale perspektief

Dreyer, Danie
Universiteit van Pretoria
danie.dreyer51@gmail.com

Abstract

Evolution, Christology and spirituality – a second (post-)axial perspective

How can theologians speak anew of Christ and our responsibility towards creation from an evolutionary perspective? It is a question that is embedded in the acknowledgement by scientists such as astro-physicists of the cosmos as mystery on its deepest level. It is a question that is prompted by the unmasking in the second axial period of the myth of autonomous man – a myth that led to the exploitation of the earth as part of a culture of consumerism. It is argued that the proposed answer to the question comes from evolutionary perspectives in which the human being has lost its place as being in the centrum of the cosmos. Instead, being human depends on everything else in the cosmos and is realised in interconnectivity. Making sense of the evolutionary unmasking from newly re-formulated theological perspectives lead to the acknowledgement of God as mystery that has been revealed in a unique way as the Logos in Jesus Christ. These theological perspectives on God find expression in 'wider' and 'deeper' understandings of Christ from what is called a second person approach. It is an approach that stands over against the objective-ontological third-person approach and the subjective experiential-expressive approach of the first person. The second-person approach is wide in a twofold sense, namely in being relational, and in communicating with human beings and the cosmos as a whole. It is also deep since from an understanding of 'deep incarnation' – and also 'deep suffering' – it reaches out to the roots (*radixes*) of creation. It ultimately finds expression in a cosmic Christology that demands of human beings responsibility for the cosmos as gift of God.

Key words

Evolution; cosmic Christology; incarnation; suffering; mystery

1. Nuwe tye en nuwe vrae

Dikwels is daar by mense 'n weerstand teen verandering.¹ Tog is daar meer en meer mense wat vandag openlik vrae oor die betekenis van geloof en die kerk vra. Hierdie vrae is vroeër nie gevra of hardop verwoord nie. Die prominente Amerikaanse predikant en skrywer, Brian McLaren (2012:7), sê dat hy in 'n baie godsdiensige gesin grootgeword het waar hy 'n goeie dosis van “my-beker-loop-oor-konserwatiewe-Bybel-gelowige-Evangelies-fundamentalistiese-godsdiens” ingekry het. Maar nou, na veertig jaar, kan hy eerlik sê: “I have discarded those theological wineskins ... but I treasure more than ever the wine of the Spirit that was somehow conveyed to me through them” (2012:15). Die Amerikaanse Nuwe-Testamentikus, Marcus Borg (2004:xi-xii), sê dat baie Christene in Amerika nog tevrede is met die “vroeëre paradigma” wat vir eeue deel van die geloofslewe van die kerk was. Vandag maak hierdie tradisionele kerklike paradigma vir 'n groot deel van die nuwe generasie eenvoudig net nie meer sin nie. Hulle verdwyn gewoon uit die kerk en keer selfs die rug op die geloof.

Tog neem dit nie weg dat daar nog by baie van hierdie generasie 'n soeke na 'n bron van betekenis en waardes vir hulle lewe is nie. In die filosofie word vandag gepraat van 'n “religious turn”.² Die Suid-Afrikaanse teoloog, Albert Nolan (2006:10–11), bespeur veral by die jonger generasie 'n hernude honger na spiritualiteit. Juis omdat hulle alle vaste sekerhede (religieus, wetenskaplik, politics, histories, kultureel) opgegee het, ervaar hulle 'n gevoel van leegheid.

1 Hoewel die meeste mense vandag gemaklik gebruik maak van die vrug van die wetenskaplike bevindings en tegnologiese uitvindings, is daar op geestelike gebied dikwels 'n teenreaksie. Mense voel bedreig deur die omvang van hierdie veranderinge en reageer emosioneel daarop. Daar is 'n nuwe vlag van fundamentalisme en 'n teruggryp na die verlede (neo-konserwatisme). PJ van Dyk (2013a:6) wys daarop dat, in teenstelling met persone uit die fundamentalistiese en kreasionistiese kringe, ampsdraers en teoloë binne die Reformatoriese tradisie meer positief is oor die verhouding tussen geloof en wetenskap. Gevolglik word die bevindinge van die evolusie (Van Dyk 2013b:9) tot 'n groot mate as versoenbaar met die Bybelse boodskap gesien. Die meeste van die ampsdraers is egter nie op die hoogte van die fyner nuanses van evolusie nie en die volle konsekwensies van die wetenskaplike bevindings nie.

2 Yolande Steenkamp (2017:20) verwys in die verband na die uitsprake van die Ierse filosoof Richard Kearney. Sien ook Richard Kearney se werk *Anatheism: Returning to God after God* (2011).

Die Amerikaanse navorser en sistematiese teoloog, John Haught (Voorwoord: I Delio 2008:ix), verwys na die Franciskaanse teoloog, Ilia Delio, wat daarin slaag om 'n vars evolusionêre teologie te ontwikkel in 'n tyd waarin die intellektuele en akademiese wêreld toenemend vyandig word teenoor die wetenskaplike naturalisme van die “nuwe ateïsme.”³

2. Uitdagings van 'n evolusionêre wêreldbeeld

Die opkoms van die evolusionêre wêreldbeeld het die sekerhede, van veral in die Westerse teologie, in sy fundamente geskud. Ilia Delio (2008:174) haal John Haught aan wat gesê het dat die evolusie, soos uitgespel deur Darwin, egter 'n geskenk aan die teologie is. Die natuurwetenskaplikes (Galileo, Copernicus, Newton, Einstein, Darwin) het begin om die ou wêreldbeeld (narratief/storie van die wêreld) te herskryf.⁴ Hulle bevindinge vra radikale aanpassings van elke teologie wat nog leef met 'n premoderne wêreldbeeld (Delio 2008:22).

CW Du Toit (2007:229), 'n Suid-Afrikaanse teoloog, sê alle godsdienste wat vandag relevant wil bly, word uitgedaag om hulle geloofstelsels in pas te bring met hierdie heersende evolusionêre en kulturele wêreldbeeld. Die klem in die moderne wêreldbeeld het verskuif van die bevindinge van die fisika na die evolusionêre biologie⁵ en kulturele ontwikkeling (Delio 2008:2–6;15,29). Die astro- en teoretiese fisikus, Stephen Hawking, wys daarop dat die teorie van die kwantumeganika, met die onsekerheidsbeginsel, 'n einde gemaak het aan die deterministiese siening dat alles volgens 'n bepaalde wetmatigheid verloop (deïsme) (Durand 2015:138–9). Hierdie ontwikkelings skep die ruimte om opnuut na die verhouding tussen God en wêreld te kyk.

3 Richard Dawkins, Sam Harris, Taner Edis, Daniel Dennet en Christopher Hitchens as die nuwe ateïste sê dat die natuur die enigste is wat bestaan en dat natuurwetenskaplike metodes die enigste is om dit te verstaan.

4 “A worldview claims to give a true picture of reality. Reality, however, changes and so do the worldviews that describe it” (Du Toit 2007:89).

5 Die evolusionêre wêreldbeeld aanvaar dat die neokorteks in die brein wat deur ontwikkeling van natuurlike en kulturele gene gevorm is, die mens in staat stel tot bepaalde emosies, verbeelding, abstrakte denke, kuns, moraliteit en spiritualiteit. Dit is hierdie spesifieke aard van die mens (vroeër siel/gees genoem) wat hom onderskei van ander spesies. Die mens het 'n verstand (“mind”) en is bewus van 'n werklikheid groter as die mens self (Delio 2008:42,281).

3. God, Christus, mens en wêreld

Die bestaan van God as 'n Misterie, is net soos die diepste bestaan van die mens en die skepping (as 'n kwantum vakuüm) 'n misterie.⁶ Religieuse of spirituele mense⁷ is mense wat die bestaan van hierdie Misterie erken as iets wat méér is as die fisiese werklikheid (Nicol 2012:44).

Iets van die misterie van God (Joh 1:18) en die geheimenis (misterie) van sy plan met die wêreld het in Christus bekend geword (Ef 3:3–6; Kol 2:2–3). In die Christologie word die voorstellings en ervarings van God in Christus op verskillende maniere beskryf. Dirk Evers (2015b:5) beskryf die lewe in die teenwoordigheid van God as “Christology and faith as participation in God’s communicative activity employing second-person approaches”.⁸ Kommunikasie en gemeenskap is sentrale begrippe in die tweede-persoonsbenadering. Hierdie tweede-persoonsbenadering as 'n verhoudingsbenadering, skep ruimte vir geloof en vertroue, liefde en erkenning as die basiese verhoudingsbehoefte van die mens. In die tweede-persoonsbenadering is God nie identies aan die skepping nie, maar is ook nie buite die skepping nie. Hy is aktief alomteenwoordig in die skepping.⁹ Die relasioneel-kommunikatiewe tweede-persoonsbenadering transendeer die konsepte van “deelname” aan 'n gemeenskaplike natuur, wese of substansie van die ontologiese derde-persoonsbenadering.¹⁰ Dit

6 Nolan (2006:141) sê dat 'n misterie is per definisie dit wat onbekend en onkenbaar is. 'n Misterie kan nooit 'n objek van kennis word sonder om op te hou om 'n misterie te wees nie (Nolan 2006:11). Maar dit beteken egter nie dat God as 'n misterie nie 'n werklikheid is wat in die geloof aanvaar en as 'n werklikheid ervaar word nie.

7 Omdat die essensiële bestaan van die mens ingebed is in die verhouding met God, is die mens méér as net 'n rasionele dier (*animal rationale*) (Evers 2015a:311).

8 Evers 2015b:5 verwys na Michael Welker wat sê dat die benadering is “no traditional ‘theism of abstract omnipotence and ubiquity’ which understands creation exclusively within a ‘concept of pure production and causation’” (Welker 1999:10).

9 Iets van hierdie alomteenwoordigheid van God word verwoord in die enigins vloeibare begrip van *panenteïsme* (Clayton 2004:82–87) wat reg wil laat geskied aan die transendensie én immanensie van God (pan-en-teïsme). J Buitendag (2014) bespreek die begrip panenteïsme en wys op die fynere nuanses. Deur sy allesomvattende Gees is God orals en in alles. God is nie net “reg hier nie”, Hy is “méér as reg hier”. Hoewel die skepping van God onderskei word, kan Hy in alles gesien word. Efesiërs 4:5–6 sê: *Daar is net één Here, één geloof, één doop, één God en Vader van almal: Hy wat oor almal is, deur almal werk en in almal woon*. *Hy is oor almal* (transendensie), *Hy werk deur almal* (alomteenwoordigheid) en *Hy is in almal* (immanensie).

10 Evers (2015a:314) wys daarop dat die klassieke teïstiese siening van God as 'n transendente geestelike Wese wat ingryp in die tyd-ruimtelike bestaan van skepping,

transendeer óók die eerste-persoonsbenadering se subjektief-simboliese benadering. In Duitsland is die eerste-persoonsbenadering vandag die dominante Christologiese benadering in die teologie.¹¹ Die eerste-persoonsbenadering, as ’n “experiential-expressive understanding of religion and theology” (cf. G. Lindbeck), is die liberale antwoord op die uitdagings van moderniteit (Evers 2015b:2). Godsdienstige taal is nie bloot ’n weergee van inligting nie, maar is ook ’n uitdrukking (ekspressie) van die mens se eie gedagtes.¹² God is ’n simbool van absolute afhanklikheid en eenheid van die self (Schleiermacher). Christologie vanuit ’n eerste-persoonsbenadering is ’n eksistensiële ervaring van Christus as ’n rolmodel wat bepaalde persoonlike vrae na sin en betekenis oproep.¹³ Verlossing is gevolglik net die ontwikkeling en kultivering van die mens se eie religieuse bewussyn. Christene as geloofsgemeenskap (kerk) is in die Christusgebeure betrokke slegs in soverre hulle Christus se geloof en visie deel (Evers 2015b:3).

Die verhouding tussen God en mens in die tweede-persoonsbenadering is ’n verhouding van relatiewe onafhanklikheid, wederkerigheid en verborgenheid. Jesus, as die Christus, het God se verlossende en versoenende teenwoordigheid in die skepping kom kommunikeer. Geloof in Christus is daarom “neither justified true belief referring to ontological facts nor self-reflective symbolism, but participation in God’s ongoing communicative and communal engagement with creation as made accessible through Jesus Christ” (2015b:5). Geloof is om Christus te aanvaar as God se gawe van versoening en om deel te neem aan die proses van versoening vir die totale

verlossing en voleinding, uitgedaag word deur die Lutherse klem op die onderlinge verhouding tussen die kennis van God en die kennis van die mens as die twee fokuspeunte van ’n ellips. Die *bonatuurlike teïsme* sien God as ’n persoonlike, bonatuurlike Wese wat die wêreld lank gelede geskep het, maar wat los daarvan staan. God is “daarbo” of in die “hemel”. So word die transendensie van God eensydig beklemtoon. Hierdie teïsme met die onderskeiding tussen objek en subjek, wese en substansie kom nie los van die skema van die bonatuurlike (genade) en die natuur nie.

- 11 Dit gaan om “the ‘deobjectivation’ (Luckmann/Berger) of religious notions in modern societies” op voetspoor van Schleiermacher en Harnack (Evers 2015b:4).
- 12 “All significant reflexive religious terms are, in the end, not referring to objects or facts, but have to be understood as symbols expressing inner feelings and attitudes of existential orientation” (Evers 2015b:3).
- 13 “Applied to Christology this results in Christological models which see Christ as a historical figure and which do not promote faith *in* Christ, but faith *like* Christ” (Evers 2015b:3).

mens¹⁴ en die hele skepping.¹⁵ “Geloof” in ’n Bybels-teologiese konteks, is daarom baie méér as net ’n instemming (*assensus*) met bepaalde leerstellings (met ’n dogmatiese sisteem). Geloof as vertrouwe in God (*fiducia*) wil nie eenvoudige antwoorde op alle ingewikkelde vrae gee nie, maar is die *konteks* waarbinne die geheimenis (misterie) wat onderliggend aan die vrae is, ondersoek word (Evers 2015b:8). Hierdie konteks van vertrouwe kom beter in die tweede-persoonsbenadering van die Christologie as in ’n dogmatiese sisteem tot sy reg.¹⁶ Die gesprek oor die inkarnasie gaan dan ook wyer as net die verhouding tussen God en mens. Dit sluit ook die kosmos in.¹⁷

4. Herwaardering van die Christologie in ’n tweede (post-) aksiale tyd

Die tweede-persoonsbenadering van Evers is ’n herwaardering van die Christologie in die tweede aksiale tyd. Daarenteen merk Delio (2008:173) tereg op dat die misterie van God in die preaksiale en aksiale tyd opgesluit is in ’n enkele tydsgewone persoon, naamlik Jesus Christus van Nasaret, en dat die mens gevolglik gereduseer is tot slegs ’n toeskouer in die Goddelike drama. Hierdie tradisionele siening van Christus is gevorm binne die statiese (geosentriese) wêreldbeeld van die Griekse en Middeleeuse siening van die kosmos.” In hierdie wêreld wat gekenmerk is deur vaste strukture, orde en hiërargie word Jesus geteken as ’n enkele individu wat mens geword het in ’n spesifieke tyd en op ’n bepaalde plek. Dit het aanleiding gegee tot ’n statiese Jesus as God en mens.

14 Evers (2015a:324) sê: “Therefore we need an understanding of incarnation that conceives Jesus Christ as the way in which God gives Godself to humanity, embracing the bodily, social and cultural aspects of our existence in order to transform it from within through the communication of faith”.

15 Evers (2015b:8) sê: “Human beings can only have faith in a person and events, but not in doctrines. We can believe in Jesus without believing in Christology. Christology tries to unfold, explain and guide faith in Jesus Christ, but does not exhaust Christ’s meaning or add anything to Christ. Completeness in Christology is not achieved by compiling a complete set of propositions about Jesus Christ and objective change. Christ is not adequately understood once we have the adequate theory about him, but if we make adequate use of him.”

16 Evers 2015b:5 “In a Christian perspective the significance of the incarnation as an eminent act of God in his communication with human beings can only be understood if we take second-person categories into account.”

17 Evers 2015b:5 “The story of Christ expands the dyadic God-human relationship into a triad of mutual communication”.

Die fundamentele Christologiese vraag gaan vandag wyer. Daar word gevra na die betekenis van die Woord wat vlees geword (inkarnasie) het vir die res van die natuurlike werklikheid en die gebeure in die wêreld.¹⁸ Die Amerikaanse skrywer, Brain McLaren (2007:53) vergelyk die moderne wêreld met 'n selfmoord masjien (*suicide machine*) met drie aaneensluitende ratte, naamlik “prosperity, equity, security”¹⁹, wat afstuur op 'n globale ekologiese krisis wat die wêreld met al sy hulpbronne kan vernietig. By die Kopenhagen Beraad (2015) is klimaatsverandering as een van die tien hoofprobleme uitgelig. In aansluiting hierby is een van die agt Millennium Doelwitte wat aan die Verenigde Nasies voorgelê is: “Ensure environmental sustianability” (McLaren 2007:47).²⁰ Daarom vra McLaren (2007:14) die vraag: “What do the life and teachings of Jesus have to say about the most critical global problems in our world today?” Denis Edwards (2015:158) sê dat, in 'n poging om 'n teologie te ontwikkel wat betrokke is by die uitdagings van die ekologie, is daar 'n neiging om net te konsentreer op 'n teologie van die skepping (kosmologie). Die Christologie en soteriologie (die teologie van verlossing) speel 'n baie geringe rol en word selfs in die gesprek tussen teologie en wetenskap tussen hakies geplaas. Dit, terwyl 'n teologie wat daarop aanspraak maak dat dit Christelik is, nie die inkarnasie kan ignoreer nie.²¹

Christus as die Woord (Logos) is méér as Jesus van Nasaret. Hy is die Een deur Wie alles geskep is en in Wie alles hulle vervulling sal vind (Kol 1:15–20). Omdat Jesus as die Christus (Logos) alles ingesluit het, die menslike en nie-menslike skepping, kan daar gepraat word van die *cosmic nature* van Christus, “insofar one understands 'nature' to be defined not by substance (a 'thing' in itself) but by relatedness (the Word through whom all are

18 Dit is 'n reaksie op 'n Christenskap wat verval het in 'n tipe docetisme wat net gaan om die mens se eie geestelike verlossing (individualisties en antroposentries) met die oog op die ewige lewe. Eweneens is dit ook 'n reaksie op die Westerse stamgebonde (*tribal*) Christologie wat primêr as gevolg van 'n oordrewe intellektualistiese Christologie sy relevansie verloor het.

19 McLaren 2007:63.

20 Die ses ekologiese probleme wat JF Rischarde identifiseer is: “Global warming, biodiversity and ecosystem losses, fisheries depletion, deforestation, water deficits, and maritime safety and pollution” (McLaren 2007:47).

21 Edwards (2015:158) sê: “Creation and incarnation are intimately interconnected and mutually interdependent in Christian tradition”.

made)” (Delio 2008:174–5). Hiermee saam beklemtoon Delio (2008:175): “In my view, spirituality must be at the heart of Christology today because spirituality is of the Spirit, and where the Spirit is, there is change.” Delio (2008:31) sê verder: “If Christ is a living person and not merely a living-room statue, then we need a Christology that is organic, interrelated, and cosmic”.

Ilia Delio sien hierdie ontwikkeling van die Christologie teen die agtergrond van die oorgang van die eerste na die tweede aksiale periode (*axial period*) soos beskryf deur Karl Jaspers en Ewert Cousins (1992).²² Volgens Jaspers was die *eerste aksiale tyd* (800 v.C. tot 200 v.C.) ’n tyd van onomkeerbare ontwikkeling (evolusie) van die menslike individualiteit, vryheid en transendensie in verskillende dele van die wêreld (Delio 2008:23,25).²³ Mense het hulleself as individue begin ontdek. In die *pre-aksiale periode* was mense se bewussyn kosmies, kollektief, stamgebonde, mities en ritualisties. Die mite was die manier waarop die mense betekenis aan hulle kollektiewe bestaan gegee het. Stories met basiese waarhede, is van geslag tot geslag oorvertel (Delio 2008:24).²⁴ Individue se identiteit was geleë in hulle verbondenheid met die stam. Deur hierdie web van onderlinge verhoudings het hulle emosioneel oorleef en is hulle aangespoor om te funksioneer. In die *ontvouing van die eerste aksiale tyd* het die mens se redelike vermoëns gaandeweg ontwikkel met die vaardighede om te analiseer, te organiseer en te kontroleer. Dit het die oorhand gekry oor die mitologiese denke van

22 Gergerson (2015a:29) verwys ook na Karl Jaspers wat in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) gesê het dat diep kulturele transformasies in die eeue rondom 500 v.C. in Griekeland, Israel, China en Indië plaasgevind het. Volgens Jaspers bied aksiale transformasies gemeenskaplike bronne van die mens se geskiedenis. Gergerson (2015a:37) sê daar moet onthou word dat die onderskeiding van aksiale ontwikkelings nie ’n reglynige proses is nie. In die postaksiale tyd is daar steeds preaksiale elemente. In die godsdienstige beoefening verander rituele moeiliker as wat in die teologiese besinning gebeur.

23 China met Confucius en Lao-Tzu; Indië met Gautama Buddha; Persië met Zoroaster; Griekeland met Thales, Sokrates en Plato, Israel met die profetiese beweging. Delio sê die Joods-Christelike verhaal (mite) van die sondeval (wat sommige as ’n val opwaarts beskryf), is “the emergence of free will in the first humans, which can be correlated with the relatively sudden growth of the complex neocortex in the fossil record, goes hand in hand with our distinctive human capacity for evil” (Delio 2008:20).

24 Die bewussyn van die stamgebonde (*tribal*) kulture was gesetel in die kosmos en die vrugbaarheidssiklus. Die primitiewe mens was ten nouste verbind aan die kosmos en aan mekaar. Hierdie harmonie het uitdrukking gevind in mites en rituele.

projeksie, fantasie en vervulling²⁵. Die aksiale bewussyn het gelei tot ’n nuwe selfbewustheid met ’n bewustheid van outonomie en ’n begrip van individualiteit. Mense tree as *subjekte* na vore wat as rasonale individue bewuste en oorwoë besluite begin neem. Afgesien van al die verskille in die wêreldgodsdienste, was die een gemeenskaplike kenmerk nou die mens se vermoë tot selfrefleksie en selftransendensie (Delio 2008:24).²⁶ Dit is teen die agtergrond van hierdie Hebreeuse bewussyn van die eerste aksiale tyd,²⁷ dat Jesus van Nasaret op die voorgrond getree het en die Christologiese ontwikkeling begin het.

Teenoor die verwagting by die Jode dat die Messias Israel moes kom verlos van die Romeinse oorheersing en uiteindelik die onreg van die ballingskap sou kom herstel, het Jesus homself verstaan as iemand met ’n spesifieke rol in God se plan met die wêreld. Hy het geglo dat Hy deur die Heilige Gees gesalf was om die koninkryk van God te laat kom (Mark. 1:9–11; 14–15). Hierdie oortuiging het Hom in botsing gebring met die gevestigde belange van die politieke en geestelike leiers van sy tyd. Delio (2008:33) sê: “We might identify the power of the Spirit in Jesus’ life as one of intense God-relationship, one that was unconditionally intimate and intense in quality, as Jesus’ use of the expression ‘Abba’ indicates”. Hierdie noue verbondenheid met sy Vader het aan Jesus die outoriteit en vryheid gegee om die vasgestelde verwagtings van sy tyd te transendeer. Hy het vreesloos die wil van sy Vader gedoen en het opgestaan vir dit wat reg is. As deel van die misties-profetiese tradisie het Hy die vaste grense van sy tyd verskuif deur sy roeping te vervul in lyn met die ontwikkelings van die eerste aksiale tyd (Delio 2008:26).

Sedert die tyd van die Verligting (16^e eeu) was daar verdere klemverskuiwings wat aan die einde van die twintigste eeu voltrek is. In die

25 Die mites en verhale van die stam was ’n projeksie van menslike gedagtes, ’n fantasering van hulle ervarings met die oog op die vervulling van die subjektiewe behoeftes van die stam.

26 “Ken jouself” word die slagspreuk van die Grieke. In die Ou Testament het Moses aan die Israëliete die wetboek gegee en die Joodse profete het die volk opgeroep tot individuele morele besluite. Israel ontwikkel ’n persoonlike verstaan van God teenoor die stamgebonde en nasionale ervaring van die gode van die omringende volke (Delio 2008:25).

27 Volgens hierdie Hebreeuse bewussyn is die wêreld op ’n bepaalde tydstip in die verlede deur God geskep en funksioneer dit volgens vasgestelde wette (Delio 2008:32).

tweede of postaksiale tyd word die individuele, selfreflekerende bewussyn opgevolg deur 'n globale bewussyn. Die ontwikkelings is aangevuur deur die mens se ontdekkings en kreatiwiteit. Mense voel dat hulle globaal, pluralisties en innerlik aan mekaar verbind is in hulle soeke na identiteit en verhoudings (Delio 2008:28–9). Die stam (*tribe*) is nou nie meer die plaaslike gemeenskap nie, maar die globale gemeenskap wat onmiddellik toeganklik is deur satellietkommunikasie, internet en televisie. Hierdie “gekompliseerde kollektiewe bewussyn” (n.a.v. Teilhard de Chardin)²⁸ daag alle godsdienste uit tot 'n nuwe integrasie van die geestelike en materiële, van sakrale en sekulêre energie in 'n globale humane energie (Delio 2008:26). “The emergence of individual consciousness and Jesus as mediator of personal transcendence in the first axial period is taken up in the second axial period and transformed into consciousness of relatedness” (Delio 2008:177).²⁹ Daarom moet die geïsoleerde strukture van die intellektuele Westerse Christologie plek maak vir meer komplekse strukture van 'n nuwe globale bewussyn. In die proses word spiritualiteit die sleutel van die nuwe Christologie en is daar 'n skuif in die Christologie van 'n rigiede akademiese dissipline na 'n konteks van lewe en heiligheid (Delio 2008:124,131,151)³⁰. Om dié God wat Homself *geopenbaar* het, te *ken* en te *ervaar*, is méér as 'n intellektuele oefening. “Spirituality, or the ‘doing of Christ’ in the world today, must be the source of understanding Christ in this new age” (Delio 2008:125). In die lig van hierdie evolusionêre ontwikkelings moet daar nou óók indringende etiese en meta-etiese (filosofiese en teologiese) vrae gevra word. Die voorveronderstellings van die biologiese en kulturele evolusie moet op die tafel kom. Waar die sesde fase van die evolusionêre ontwikkeling juis die gevolg van die mense se optrede is, is die empiriese en deskriptiewe benadering nie genoeg om die dreigende katastrofe van 'n finale vernietiging af te weer nie. Dit moet

28 In die tweede aksiale periode is daar 'n “complexified religious consciousness” (Cousins 1992:10). Daarom kan daar vandag nie meer volstaan word met 'n Christologie wat ontwikkel is teen die agtergrond van die uitgediende Grieks-Joodse kosmologie van die eerste aksiale tyd nie.

29 Die religieuse bewussyn in die tweede aksiale periode kan nie meer uitsluitlik aan 'n bepaalde kultuur of tradisie verbind word nie. In die nuwe tyd gaan dit nie net om vryheid, outonomie en selftransendensie nie, maar óók om interafhanklikheid.

30 Die kloosters is een van die mees kenmerkende vorms van spiritualiteit wat in die tweede aksiale tyd ontwikkel het. In die afsondering het die mens gesoek na God as die grond van sy bestaan (Delio 2008:25).

aangevul word met ’n religieuse en normatiewe benadering. Hierin lê die noodsaaklike bydrae van die teologie en die Christologie.³¹

5. Christologiese respons: histories

Ilia Delio (2008:66) sê: “Doing Christology in an evolutionary world means change at the heart of understanding Christ and Christ must be at the heart of change”. Die huidige intellektuele benaderings om tot ’n nuwe verstaan van Christus te kom, is vir Delio problematies.³² In die 11e eeu n.C. het Anselmus van Canterbury die vraag gevra: Waarom het God mens geword (*Cur deus homo*)? Die Middeleeuse teoloog, Thomas Aquinas, het op voetspoor van Augustinus (4e eeu n.C.) gesê dat God in Christus mens geword het om vir die sonde van die mens versoening te kom doen.³³ Die Westerse Christologie het vir baie eeue binne die skema van sonde en verlossing gedink. Tog was daar op voetspoor van die Griekse Vaders, mense wat steeds geargumenteer het dat die dryfkrag van die menswording (inkarnasie) van Christus nie die sonde van die mens was nie, maar God se liefde. Die Christologiese vraag (*Waarom het Jesus mens geword?*) is eintlik ’n teologiese vraag: Watter *soort* God is dit wat skep en wat Homself inkarneer in Jesus? Daar is geglo dat daar geen eksterne rede vir God was om te skep of om in Christus mens te word nie. Omdat die wese van God liefde is, dryf die liefde Hom om in verhouding met Homself, die mens en die skepping te staan.³⁴ God se liefde is nie bloot een van sy eienskappe nie, dit is sy wese. Hy *is* Liefde (1 Joh. 4:8). Geloof in Christus as teken van God se liefde, bring ’n nuwe integrasie tussen die nuwe mens met Christus – én in

31 “Science as an instrumental approach has substituted classical ontology. Science states contingent facts, religion interprets existence and formulates values. There is a strong dichotomy between objective scientific and functional perspectives and religious interpretation” (Evers 2015b:4).

32 Die Christologie, minstens sedert die negentiende eeu, is gedomineer deur die histories-kritiese analise wat intellektueel, logies en abstrak is. ’n Werklike *ken-van-Jesus* lê nie bloot op ’n analitiese vlak nie. Hy moet ook in die geloof *ervaar* word.

33 Niels Gregerson (2015a:3) sê dat nêrens in die Nuwe Testament word gesê dat God mens geword het nie. Jesus het vlees (sarks) geword, wat iets anders as mens beteken (Joh. 1:14; Rom. 8:3; Fil.2:5–11). Die klem val op Jesus se volledige identifisering met die sonde en die gebrokenheid van die hele skepping. Daarom sê Gregerson (2015a:3): “the concept of deep incarnation has to be extended into the whole fabric of physical and biological creation, including not only the sunny side of reality but also the darker, chaotic aspects of reality”.

34 Bonaventure sien “Trinity as communion of persons-in-love” (Delio 2008:57).

Christus met die hele skepping. Delio (2008:40) verwys na Bonaventura wat gesê het dat die geestelike potensiaal van die skepping reeds in voltooiing gebring is in die opstanding van Christus wie se verheerlikte liggaam die perfekte uitdrukking van God se verhouding met die kosmos is. Christus is die Vader se instrument in die skepping en vir die bewaring van die hele kosmos.³⁵ Die Christus-himne (Joh 1:1–14) teken Christus as die eskatologiese persoon wat verlossing bring. By die tweede geslag volgelinge van Jesus is daar ’n verskuiwing in hulle bewussyn van Hom. Hulle klem op Jesus se eskatologiese Seunskap verskuif na die soteriologiese betekenis van Jesus as die kosmiese Christus wat die oorwinning oor al die owerhede en magte behaal het (Kol. 1:15–20) (Delio 2008:41–20). Die uitspraak oor Jesus as die *Eerste, verhewe bo die hele skepping* (Kol1:15), sluit aan by Spreuke 8:22–23 wat sê dat God van ewigheid tot ewigheid is. Hy is nie net die *agent* van die skepping nie, maar ook die *doel* van die skepping. In die Christusgebeure is die hele kosmos ingesluit.³⁶ Celia Deane-Drummond (2015:179,181) sê dat die Logos (Woord) in die Proloog van Johannes³⁷ aansluit by die kosmologiese temas van Genesis 1 soos skepping, lewe, lig en duisternis. In hierdie Goddelike uitreik (*stretch*) raak God deur die ewige Woord tot in die dieptes van die mens se bestaan en die skepping betrokke. Die inkarnasie is “diep” in die sin dat dit diep ingebed is in die kwesbaarheid, lyding, sterflikheid en verganklikheid van die mens en die skepping (Drummond 2015:184; Gregerson 2015a:235).

Die patristieke vaders

Die kosmiese Christologie het ’n bloeityd bereik in die tyd van Irenaeus (130–202 n.C.) tot Maximus die Confessor (580–662 n.C.) (Tollefsen 2015:99)³⁸. Vir baie van die Griekse Vaders was Christus die verlossende

35 Nolan (2006:138) praat van die ervaring van die *oneness* (innerlike verbondenheid, eenwees) van Jesus met God, met Homself, met sy medemens en met die skepping (kosmos). Die skepping is nie ’n vaste entiteit nie, maar ’n evolusionêre proses van omkeerbare opvolgende transformasies. Die kosmos word vandag as ’n voortdurende ontvouende universum gesien (Swimme en Berry).

36 Moltmann (1990:225) wys daarop dat die Brief aan die Kolossense aansluit by die Wysheid van die Ou Testament. Na Jesus word verwys as die Wysheid of die Logos wat voor alles daar was en deur Wie alles tot stand gekom het (vergeelyk ook Joh 1:1–3).

37 Joh.1:1–3, 14.

38 Die sentrale gedagte van Maximus se Christologie is dat God ’n ewige plan gehad het vir die kosmos en dat die plan uit twee stappe bestaan: Skepping en verlossing. Beide

en vervulde sentrum van die kosmos in Wie die hele skepping sy doel en betekenis vind (Maloney 1968:15). Gaandeweg verskuif die klem na die meer praktiese aspekte van sonde en verlossing. Die Konsilie van Nisea (325 n.C.) brei nie uit oor die kosmiese aspekte van die verlossing nie, maar beklemtoon teenoor die aanhangers van Arius die verhouding (eenheid) van Christus met die Vader (*homoousios*). As waarlik God en waarlik mens het Hy die mens kom verlos.³⁹ Hierdie metafisiese taal oor die twee nature van Christus (Chalcedon 451 n.C.) was vir baie eeue die vaste norm van die ortodoksie (Delio 2008:48–9).⁴⁰

Die moderne tyd

Die moderne tyd het aanvanklik die aanhalings van Efesiërs en Kolossense as verwysings na ’n kosmiese Christologie, as mitologies en spekulatief afgewys. Van 1830 af het die begrip “kosmiese Christologie” weer in die Duitse Teologie sy opwagting gemaak. In Engeland praat James Lyons in 1857 van die kosmiese Christologie.⁴¹ Lyons (1982:7) sê “as the adjective ‘cosmic’ is used to describe Christ, it means that Christ is the instrument in God’s creative activity, the source and goal of all things, the bond and sustaining power of the whole creation; the head and the ruler of the universe”. Delio (2008:50) sê dat die Lutheraan, Josef Sittler, by die Algemene vergadering van die Wêreldraad van Kerke in Nieu Dehli (1961) die stelling gemaak het dat die Westerse Christendom sedert Augustinus nie daarin kon slaag om natuur en genade bymekaar te bring nie. Die gevolg was dat die toenemende beheersing van die mens oor die natuur, uiteindelik gelei het tot die vernietiging van die genade. Met elke

staple is gesentreer in die ewige Logos wat in die geskiedenis ingetree het in Jesus as die Christus (Tollefsen 2015:104).

- 39 As gevolg van die inkarnasie is daar reeds ’n goddelike transformasie aan die werk in die menslike bestaan en in die wêreld. “Through the flesh, assumed by the Logos, God communicates divine life to all flesh in principle” (Edwards 2015:164).
- 40 Dirk Evers (2015a:1–2) sê hierdie belydenis was van die begin baie problematies. Dit is ’n teologie van die derde-persoonsbenadering: “Applied to Christology this resulted in the traditional doctrine of *communicatio idiomatum* (cf. Tertullian, Gregory the Great, Chalcedon, John of Damascus, Protestant orthodoxy)”. Christus word verstaan as ’n *persona* (σύνθετος υπόστασις), ’n sintese van goddelike en menslike natuur.
- 41 Die term *kosmos* word gebruik om te verwys na die wêreld of universum as ’n goed geordende sisteem of die totaliteit van alle dinge. Die term word juis gebruik om verby die beperkende lyne van die menslike geskiedenis te verwys na die breër skepping soos blootgelê deur die wetenskap.

oorwinning van die wetenskap en tegnologie oor die natuur sedert die tyd van die Verligting, het ’n stukkie van God gesterf. Delio (2008:51) verwys na Moltmann, wat in aansluiting by Joseph Sittler, gevra het dat die begrip “kosmiese Christologie” wat na die Middeleeue in onguns verval het, weer herontdek moet word.

6. “Deep incarnation”⁴²

Die begrip “deep incarnation” wil die omvangryke betekenis van Christus se totale werksaamhede beskryf. Denis Edwards (2015:171) verwys na Thomas Torrance wat gesê het dat deur die kruis en opstanding het die geïnkarneerde Verlosser ingedring tot in die nie-menslike dieptes “and set it upon a new basis, that of Grace in the triumph of God’s holy Love in what the Bible speaks of as a new heaven and a new earth. In the Christ event, the new creation is inaugurated in the old” (Torrance 1996:214). In die Christus-gebeure breek iets van die nuwe wêreld in die ou wêreld deur.⁴³ Deanne Drummond (2015:198) sê: “Theologically, therefore, deep incarnation can be understood to act at the boundary of old creation and new creation, where Christ enters into human, evolutionary and ecological history in a profound way so that through the living presence of the Holy Spirit that history is changed in the direction of God’s purposes for the universe after the pattern of Christ”. Deur die Skepper-Gees is die goddelike Wysheid aan die werk in die skepping om dit te bring tot ’n volle bevryding en voltooiing in God (Edwards 2015:172).

Dirk Evers (2015a:314) beklemtoon ook die interafhanklik tussen God, mens en skepping in die tweede aksiale tyd. Hy sê die kruis van Christus is die simbool van die ontmoeting tussen God en mens. Daar moet wegbeweeg word van die “scandal of particularity” waar Jesus net gesien word as ’n manlike Jood wat vroeg in die eerste eeu vir ’n kort tydjie in ’n klein gemeenskappie (Galilea) geleef het en gekruisig is (Edwards 2015:173). Die persoon van Jesus as die Christus, staan in die ryk kerklike tradisie bekend as die Logos of die transendente wysheid van God (Schneider 2010:263). “The prefix *in-* in *incarnation* refers not only to the fact that the transcendent

42 “Deep incarnation” word ook soms “pan-incarnation” genoem en veronderstel meer as wat tradisioneel verstaan is rakende God se immanensie (Southgate 2015a:206–8).

43 Edwards (2015:216) verwys van Athanasius, *De Incarnatione*:16.

God becomes immanent in order to transform the creation from within, not by an authoritarian act of inevitable manifestation breaking through the creation from outside. What is envisaged is the active transformation of creatures” (Evers 2015a:314). In die lig van ’n relasionele verstaan van God en ’n evolusionêre verstaan van die menslike natuur, word die goddelike Logos wat vlees geword het, geplaas teen die agtergrond van die evolusionêre raamwerk van die menslike bewuswording, kommunikasie en samewerking (*cooperation*) (Evers 2015a:314–5). “Jesus Christ is the *disclosure* of God’s presence in love in all creation” (Evers 2015a:326). God se liefde sluit in Christus die hele kosmos in én hierdie liefde moet deur die mens erken en ervaar word (Evers 2015a:326).

Niels Gregerson (2015a:5 en 2015b:2) sê dat as daar net in suiwer historiese terme van tyd en ruimte oor Jesus gedink word, het Jesus maar ’n oppervlakkige betekenis (*skin deep incarnation*). Daarom bespreek hy die kosmiese betekenis van Christus in die lig van die universele vrae in die werklikheid. Hy vra of die mens Jesus, wat tweeduisend jaar gelede in ’n afgeleë deel van Palestina geleef het, werklik enige betekenis kan hê vir die kosmiese geskiedenis van lyding en ongeregtheid wat oor meer as 13,7 miljoen jaar ontwikkel het? (Gregerson 2015a:5)⁴⁴. In 2001 het Gregerson begin om die eerste kontoere van sy verstaan van “deep incarnation” uit te spel.⁴⁵ “Deep incarnation” was Gregerson se antwoord op die vraag van evolusionêre lyding waar die skepping uitgelewer is aan vulkane, tektoniese verskuiwings, aardbewings en tsoenami’s.⁴⁶ Gregerson (2001:192–207) sê dat ’n radikale en diep siening van inkarnasie beteken “an incarnation into the very tissue of biological existence, and system of nature. God assumed not only the body of a particular human person: Jesus from Nazareth. God also assumed a humanity and a vital and fragile body susceptible to decay and death”. Hiermee wou hy aantoon dat die kruis van Christus, as God se betrokkenheid by die gebrokenheid en pyn van alle biologiese wesens, ’n sterk boodskap van goddelike medelyding uitdra. In ’n onvolmaakte

44 Delio (2008:25) verwys na die evolusionêre ontwikkeling oor 13,7 miljoen jaar as “deep time”.

45 Sien ook: Rolsten III H (2015:263,275).

46 Christopher Southgate (2015:2108) verwys in die verband na Gregerson en sê: “In that sense, the incarnation is witness to God’s solidarity in Jesus with all creatureliness, and especially with the suffering in the creaturely state”.

wêreld is die goeie en die slegte deel van die skepping en óók deel van die mens se bestaan. Gregerson (2015a:5) sê: “Deep incarnation presupposes a wide-scope view of human incarnation by focusing on the extended mind of Jesus, constituted by the landscapes in which he is placed, the birds in the sky, the lilies in the field, and many human groups and fractions that he is meeting on his way.⁴⁷ Richard Bauckham (2015:57) noem hierdie kosmiese Christologie ’n “extensive interactionist view of embodied mind”⁴⁸. “Deep-incarnation” laat nie net die klem op die *persoon* van Jesus val nie, maar óók op die *weg* waarlangs Hy versoening gebring het, naamlik deur sy dood, opstanding en hemelvaart. So word alles onder een Hoof verenig (Fil. 2:9–11) en alle magte aan Hom onderwerp (1 Kor. 15:24–26), sodat God alles in almal en alles in die skepping kan wees (1 Kor. 15:28) (Moltmann 2015:123–4; 130).

Die wyer implikasies van die konsep van “deep incarnation” is dat Gregersen sedert 2007 die konsepte van antroposentrisme⁴⁹ en kronosentrisme in die Westerse Teologie begin kritiseer het (Gregerson 2015a:4). “Deep incarnation’ is the view that God’s own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life story of Jesus, the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence (“all flesh”), shared and ennobled the fate of all biological life forms (“grass” and “lilies”), and experienced the pains of sensitive creatures (“sparrows” and “foxes”) from within. Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment that reaches into the roots (*radixes*) of material and biological existence as well as into the darker sides of creation: the *tenebrae creationis*” (Gregerson 2015a:225–6).

47 Sien ook Gregersen (2012:235–245).

48 Bauckham (2015:35–42; 44–49) onderskei hom hierin van die tradisionele antwoord van die “kosmiese Christus” as die mikrokosmos (antroposentrisme), asook van identifisering van Christus van die immanente proses van evolusie en die uiteindelige doel (Teilhard de Chardin).

49 Gregerson (2015b:6) sê: “From the perspective of deep incarnation, the general gist of Western theology appears to be overly *anthropocentric*, focusing particularly on human individuality”. C Southgate” (2015:204) sê dat God se betrokkenheid by die wêreld “is greatly complicated by the anthropocentric (indeed androcentric) worldview of the biblical writers, and by the dualisms that have pervaded most Christian traditions”.

In sy kritiek op die antroposentrisme wys Gregerson (2015a:228–9) daarop dat die Bybel sê dat Jesus *vlees* (*basar, sarx*) geword het om sy eenheid met die fisiese wêreld te beklemtoon.⁵⁰ Die ewige gedagte en krag van God (“van bo”) neem as vertrekpunt die vertelling van Jesus van Nasaret (“van onder”). In die Goddelike identifisering met Jesus (Kol 2:9), identifiseer God homself met die totale mensheid. In ’n post- of tweede aksiale tyd oorskrei die menslikheid (*shared humanity*) die grense van die plaaslike stam (*clan*) net soos wat Jesus uitgereik het na mense buite sy eie groep. In Jesus is die besondere en die universele, die fisiese bestaan en die goddelike Logos altyd vervleg (2015a:5,234)⁵¹. Gregerson (2015a:226) sê: “If God was in the life story of Jesus, as Christians believe, then Christ is present from the bottom of the universe and up, emerging from within the realm of creation no less than descending, as it were, from above. The proposal of deep incarnation is thus both ‘high’ in Christology and ‘low’ in materiality.” In Jesus as Immanuel (“God by ons”) het God deur die *mens* Jesus volledig betrokke geraak by alles in die skepping. In Christus is God volledig betrokke by die materiële werklikheid (*material universe*).

In aansluiting by Rom. 8:22–3 sê Gregerson (2015a:242): “Deep incarnation thus involves a pneumatological perspective no less than a Christological view.”

Gregerson (2015b:8) sê dat die Westerse Teologie kronosentries is omdat tyd altyd voorrang bo ruimte geniet. Hy voeg by dat dit heeltemal onmoontlik is om van tyd te praat sonder om ook van ruimte en plek te praat (2015b:11). God het nie net ’n bepaalde tyd daar gestel het nie, maar ook die ruimte van die skepping. Soos blyk uit baie verhale in die Bybel tree Hy inderdaad in die tyd op. Wanneer die ruimte of plek nagelaat word, word die mens losgemaak van die netwerk van die skepping waarvan hy inherent deel is. In die Christologie gaan dit daarom nie net oor die historisiteit van Jesus wat lank gelede geleef het nie, maar óók oor die ruimte waarbinne Hy

50 Gregerson (2015a:230) voeg by: “Like the first Adam, the second Adam was materially grounded in the earth, though they were both infused with God’s living Spirit”.

51 Gregerson (2015a:15–21) bespreek die *A Contemporary Model of Incarnation* en verwys dan na: “Incarnation – socially extended body; Incarnation – full-scale extended body; Incarnation – narrow-scope inclusive sense; Incarnation – broad-scope inclusive sense”.

geleef het. So word spesifieke vrae in die wetenskap, filosofie en teologie opgeroep.⁵²

“Deep incarnation” beteken dat God nie net in die algemeen betrokke in die wêreld is nie, maar dat Hy aktief betrokke is by die vreugde en die hartseer in die wêreld.⁵³ So ontwikkel Gregerson “the concept of deep suffering in tandem with the notion of deep incarnation” (Gregerson 2015a:248). Die dertig jaar van Jesus se lewensverhaal was ’n venster in die tyd van ’n proses wat met die skepping begin het en ’n hoogtepunt bereik het in die verhaal van Jesus se inkarnasie en steeds met ons is in die verhaal van die opstanding.⁵⁴ Die koms van Jesus is nie net ’n teken van God se oneindige liefde vir die wêreld nie, maar óók van die mens se verbintenis aan God tot in ewigheid (Joh. 3:16). Daarom kan daar nie van tyd gepraat word, sonder om ook te verwys na ewigheid in die sin van die gelyktydige teenwoordigheid van alle tye nie.⁵⁵ Met hierdie uitspraak beweeg Gregerson weg van die Joodse apokaliptiek. Paulus werk nog met ’n tydslyn van die kruisiging, opstanding, hemelvaart en wederkoms van Christus wat uitloop op die finale bevryding van die hele skepping (Gergerson 2015a:243). Vir Gregerson is die liggaamlikheid van die opgestane Christus in tyd-ruimtelike sin nie net Iemand wat uit die graf opgestaan het en opgevaar het na ’n plek in die hemel nie. Hy sê: “It is exactly the extended body of Christ that is risen from the grave in order to be present as a comprehensive body living for and suffering with all other bodies, living and dead. In this sense, the idea of a deep suffering requires a similar concept of the depths of resurrection” (Gregerson 2015a:249)⁵⁶. Daarom voeg hy by: “The *incarnate*

52 Gregerson sê: “Here we have, like in the sciences, to reflect on repetitive and perennial issues and fields no less than for theological concepts of Wisdom and Spirit” (2015b:10). Die teologie moet nie klakkeloos die metodes van die wetenskap oorneem nie, maar “theology should seek interdisciplinarity by bringing its own theories to wider market of ideas and candidates for truth” (2015b:11). Dit is ’n gelykwaardige gesprek tussen teologie en ander wetenskappe, hoewel daar verskillende fokusse is en verskillende vrae gevra word (2015b:13–14).

53 Hierdeur beklemtoon Gregerson die sosiale aspek van die inkarnasie (2015a: 227)

54 Gregerson (2015a:249) verwys na die Rooms-Katolieke feministiese teoloog Elizabeth Johnson “who has helpfully coined the term ‘deep resurrection’ as a correlate to deep incarnation”.

55 Gregerson (2015b:11): “...in the sense of the co-presence of all times.”

56 Gregerson (2015a:249) sê die “liggaam van Christus” is méér as die historiese en opgestane liggaam van Jesus. Dit sluit die kerk as die sosiale liggaam van Christus en

Logos is everywhere in God’s creation” (Gregerson 2015a:248). In Hom is die volle wese van God (*pleroma*) teenwoordig (Kol. 2:9). Hy is deel van die lyding van die wêreld (*deep suffering*) en in Hom het die wêreld deel aan sy oorwinning (*deep resurrection*).⁵⁷ In die Christologie gaan dit nie net om ’n verlossing lank gelede nie. “Incarnation is a question of Christ being here, and being there at the deepest levels of the material world of flesh as the Incarnated One who shares and transcends the conditions of materiality” (Gregerson 2015a:251).

Die kwantum fisikus en latere Angelikaanse priester en bekende skrywer oor God, wetenskap en geloof, John Polkinghorne, het egter bepaalde voorbehoude teen die begrip *deep incarnation* soos wat dit deur Gregerson en ander ontwikkel is.⁵⁸ Hoewel hy simpatie het vir die beklemtoning van God se solidariteit met die skepping, is hy bang dat die ontologiese onderskeid tussen God en skepping vervaag en dat die grens na ’n panteïsme maklik oorgesteek kan word. Hoewel hy toegee dat die prosteologie se panenteïstiese benadering meer gebalanseerd is, gee dit nog te min erkenning aan die Goddelike werksaamheid as die grond en hoop van ons bestaan (Polkinghorne 2015:356–357). In die Christologie vind hy steeds aansluiting by die Christus-himne van Filippense 2:5–11 en die belydenis van die *twee* nature van Christus soos verwoord in die belydenis van Chalcedon. Hy verkies ’n trinitariese benadering om oor die verhouding tussen God en die lyding in die skepping te praat.⁵⁹ Polkinghorne se voorbehoude moet in die lig van die tradisionele derde-persoonsbenadering beoordeel word.⁶⁰

Christopher Southgate sluit by Gregerson se *deep suffering* en *deep resurrection* aan en voegby dat daar ook ’n toekoms- of eskatologiese dimensie (van voor) is. Hy sê: “I commend the concept of deep incarnation as an enriching notion that the incarnated Christ is both sign of the being

die groter skepping in.

57 Gregerson (2015a:250) sê: “What, for us, has a historical time and date in space, has an eternal story in God’s unitive aim for creation.”

58 Polkinghorne (2015:355–359)

59 Polkinghorne (2015:359)

60 Hierdie derde-persoonsbenadering is bespreek. Die wêreldbeeld en die teologiese voorveronderstellings grondliggend daaraan is afgewys.

of God and a sacrament of the salvation and ultimate destiny of creation” (Southgate 2015:223). Dit het inderdaad verreikende implikasies vir die eko-teologiese etiek en die rol van die kerk as verlore gemeenskap. Southgate (2015:217–221) verwys na vier moontlikhede wat verder deur die geloofsgemeenskap ontgin kan word:

- Gelowiges kan begelei word om doelbewus te leef as deel van die nuwe skepping in Christus.
- Die kerk is ’n inklusiewe geloofsgemeenskap wat eerder insluit as uitsluit.
- Die kerk as ’n geloofsgemeenskap moet maniere vind om liturgies in die aanbidding uitdrukking te gee aan die mens se gemeenskaplike bestemming met alles in die skepping.
- Die kerk as ’n geloofsgemeenskap moet identifiseer met die slagoffers in die samelewing wat geen stem of mag het nie.

7. Samevattende gevolgtrekking

Ons leef in ’n tyd van verandering van die preaksiale tot die tweede- of postaksiale tyd. In hierdie tyd het die wêreldbeeld van die Westerse mens verskuif van ’n mitologiese wêreldbeeld na ’n evolusionêre wêreldbeeld. Die natuurwetenskaplike ontwikkelings het hierin ’n groot rol gespeel. Daar is nuwe vrae aan die teologie gevra. Vrae wat ’n groter wordende getal gelowiges vandag ook vra. Die kloof tussen geloof en wetenskap het groter geword. Die teologie word uitgedaag om met integriteit op te tree om haar geloofwaardigheid te behou en verantwoordelikheid te neem vir die bewaring van die ganse kosmos in die lig van dreigende katastrofes. Die ekologiese krisis is óók ’n geestelike krisis. Die geloofsvrae wat deur die wetenskap na vore geroep word en die uitdagings van die ekologie, is in die verlede in die kosmologie aangespreek. In die teologiese nadenke staan die kosmologie egter nie los van die soteriologie nie. Gegewe hierdie onlosmaaklike band tussen kosmologie en soteriologie, moet daar ’n Christologie ontwikkel word wat die huidige uitdagings aktief kan aanspreek.

Aan die hand van Dirk Evers is aangetoon dat die objektief-ontologiese derde-persoonsbenadering ondersteun word deur ’n uitgediende

wêreldbeeld. Die subjektief-simboliese eerste-persoonsbenadering fokus op die behoeftes van die individu en spreek nie die uitdagings in die samelewing aan nie. Daarteenoor is kommunikasie en gemeenskap sentrale begrippe in die tweede-persoonsbenadering. Dit sluit aan by beide die onderlinge verbintenis (*interconnectivity*) in die evolusionêre ontwikkeling en by die ontdekkings van die kwantumfisika wat ruimte skep vir die nie-meetbare en nie-kenbare (verborgenheid of misterie). As ’n verhoudingsbenadering, skep die tweede-persoonsbenadering spontaan ruimte vir geloof en vertroue, liefde en erkenning as die basiese verhoudingsbehoefes van die mens. Die tweede-persoonsbenadering as ’n relasionele-kommunikatiewe benadering, ontsluit vanuit die God-Christus-mensverhouding die werklike betekenis van Christus vir die mens én die totale kosmos.

In die verkenning van die verhouding van Christus tot die totale kosmos, het Niels Gregerson baanbrekerswerk gedoen. Hy beskryf God se betrokkenheid (inkarnasie) in Christus by die wêreld as “diep” en noem dit “deep incarnation”. Die “deep incarnation” en “deep suffering” (medelyding) dring deur tot die wortels van die kreatuurlike werklikheid. Die “deep incarnation” is ook “wyd”. Dit staan ook teenoor die tydsgebondendheid (kronosentrisme) en die mensgesentreerdheid (antroposentrisme) van die tradisionele Christologie. ’n Egte spiritualiteit is die sleutel om die ware betekenis van hierdie kosmiese Christologie te ontsluit waar mense, wat inherent deel van die skepping is, hulle verantwoordelikheid opneem vir die bewaring en vooruitgang van die totale kosmos.

Literatuurverwysings

- Bauckham, R 2015. Incarnation and the Cosmic Christ. In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Fortress Press.
- Borg MJ 2004. *The heart of Christianity*. Harper&Collins.
- Buitendag J 2014. Panenteïsme as ’n funksionele, induktiewe konstruk in die gesprek tussen die teologie en die (natuur) wetenskap. *Verbum et Ecclesia* 35(2), Art. #879, 11 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v35i2.879>
- Clasen F (red) 2010. *Handboek vir die Erediens. Nederduitse Gereformeerde Kerk*. Wellington: Bybel-Media.

- Clayton P 2004. *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*. Oxford.
- Cousins 1992. *Christ in 21st Century*. Rockport, MA: Element Books.
- Delio I 2008. *Christ in Evolution*. Logos Press.
- Deanne-Drummond 2015. The Wisdom of Fools? A Theo-Dramatic interpretation of Deep Incarnation. In: Gergerson NH ed 2015a. *Incarnation: On the Scope and Depths of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Evers D 2015a. Incarnation and Faith in an Evolutionary Framework. In: Gergerson NH ed 2015a. *Incarnation: On the Scope and Death of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Evers D 2015b *Real Prescence and Reality*. Paper given for South African Science and Religion Forum (SASRF) Conference on “Creation, Consciousness and Christology: Evolutionary Perspectives.” University of Pretoria.
- Durand J 2015. *Godsgeheim. Die verhaal van die wetenskap en die mistieke geloof*. Wellington: Bybelkor.
- Du Toit CW 2007. *Viewed from the shoulders of God: Themes in Science and Theology*. University of South Africa.
- Edwards D 2015. Incarnation and the Natural World: Explorations in the Tradition of Athanasius. In: Gergerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Gregersen NH 2001. The Cross of Christ in an Evolutionary World, in *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 40:3.
- Gregersen NH 2012 *The Extended Body: The Social Body of Jesus According to Luke*. *Dialog: A Journal of Theology* xx:4:235–245.
- Gregerson NH ed 2015a *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.

- Gregerson NH 2015b. *Deep incarnation, Deep History, and the Challenges of Post-Axial Religion*. Paper given for South African Science and Religion Forum (SASRF) Conference on “Creation, Consciousness and Christology: Evolutionary Perspectives,” University of Pretoria.
- Lyons JA 1982. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. Oxford: Oxford University Press.
- Moltmann J 1990. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Harper-Collins.
- Moltmann J 2015. Is God Incarnated in All That is? In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- McLaren BD 2007. *Everything must change. Jesus, Global Crises, and Revolution of Hope*. Thomas Nelson.
- McLaren BD 2012. *Naked Spirituality. A life with God in Twelve Simple Words*. Hodder&Stoughton.
- Nicol W 2012. *Dieper Dors*. Vereeniging: CUM Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Nolan A 2006. *Jesus today. A Spirituality of Radical Freedom*. Orbis Books.
- Polkinghorne J 2015. Afterword: Reservations. In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Rahner K 1988. The Specific Character of the Christian Concept of God. In *Theological Investigations*. Crossroads.
- Rolsten III H 2015. Divine Presence – Casual, Cybernetic, Caring, Cruciform: From Information to Incarnation. In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress.
- Schneiders S 2010. *The Word in the World*. Pacifica 23.

- Southgate C 2015. Depth, Sign and Destiny: Thoughts on Incarnation. In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Steenkamp Y 2017. Anateïsme – om wéér te glo. *Kerkbode*, 20 Junie 2017.
- Tollefsen TT 2015. Saint Maximus the Confessor on Creation and Incarnation. In: Gregerson NH ed 2015a. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- Torrance T 1996. *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*. T&T Clark.
- Van Dyk PJ 2013a. Opinions about science and faith amongst Southern African clergy and theologians from the Reformed church tradition. *Verbum et Ecclesia* 34(1), Art. #750, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i1.750>
- Van Dyk PJ 2013b. The Bible and evolution: Opinions amongst Southern African clergy and theologians from the Reformed church tradition. *Verbum et Ecclesia* 34(1), Art. #776, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i1.776>.