

Bevrydende waarheid

Die karakter van die Gereformeerde Belydenis

WD Jonker
Outeursreg 1994 Hugenote-Uitgewers
Posbus 420, Wellington 7655
ISBN 1 874899 06 1

Toestemming is verkry om hierdie publikasie op die WD Jonker-webblad te publiseer.

Aanhalings uit die Bybel met verloop van die
Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Vir Dirkie

Inhoudsopgawe

'n Woord vooraf

Hoofstuk 1:

Belydenisskrifte as Protestante verskynsel

Hoofstuk 2:

Die eie-aard van die gereformeerde belydenis

Hoofstuk 3:

Die Nederlandse Geloofsbelydenis

Hoofstuk 4:

Die Heidelbergse Kategismus

Hoofstuk 5:

Die Dordtse Leerreëls

Hoofstuk 6:

Gereformeerde belydenis vandag

'n Woord vooraf

Die Christelike kerk het deur die eeue heen belydenis afgelê van die heilswaarheid en die bevrydende betekenis daarvan. In tye van insinking kan die drang om dit te doen, verflou en die woorde ontbreek wat daarvoor nodig is. Maar wanneer die Heilige Gees die kerk in 'n uur van beslissing aanraak, vind die gemeente telkens weer woorde van vreugde om die troos en bevryding van die evangelie van God se genade uit te spreek. Dan ervaar die gemeente weer wat Petrus eenmaal gesê het: "Wat ons betref, dit is onmoontlik om nie te praat oor wat ons gesien en gehoor het nie" (Handelinge 4:19–20).

Die gereformeerde belydenis is die produk van die aanraking van die kerk deur die Heilige Gees in 'n uur van beslissing. Dit is die vreugdevolle getuigenis wat in die tyd van die Reformasie op die lippe van die gemeente gelê is. Dit verwoord – al geskied dit in menslike swakheid – die

bevrydende waarheid van die evangelie van die evangelie. Teenoor misleiding, teenoor die ingebore neiging tot selfverlossing, teenoor alle vals religieusiteit wil dit die een waarheid bely dat die verlossing van voor tot agter uit die liefde en genade van God voortvloei en in Jesus Christus alleen gegee is. Daarmee wil dit getuienis aflê van die waarheid waarvan Christus gesê het dat dit werklik vry sal maak. (Johannes 8:32)

Hierdie beknopte bespreking van die drie bekende belydenisse van Nederlandse oorsprong is bedoel om iets van die aard van die gereformeerde belydenis opnuut onder die aandag te bring. In die slothoofstuk word enkele pogings tot 'n aktuele belydenis in die hede van nader bekyk. Dit geskied in die oortuiging dat die kerk voortdurend daartoe geroep is om onder telkens nuwe omstandighede en teenoor alle vorms van dwaling, leuen en ideologiese misleiding van die bevrydende waarheid van God se Woord getuienis af te lê. Mag die Gees van God die kerk telkens weer aanraak en self om dit te kan doen!

Stellenbosch, Mei 1993.

HOOFSTUK EEN

Belydenisskrifte as Protestante Verskynsel

Geloof wil en moet bely word. Dit geld van die geloof van die enkeling (Romeine 10:9–10), én dit geld ook van die geloof van die gemeenskap van gelowiges wat deur hulle eenheid in belydenis en diens aanmekaar verbind is (Handelinge 2:42–47).

Die kerk is na sy wese 'n belydende gemeenskap. Die inhoud van die gemeenskaplike geloof is die evangelie van God se genade soos dit in Christus geopenbaar, in die Skrif verkondig en deur die gemeente bely word. Om eenstemmigheid te verkry oor wat presies die inhoud van die evangelie is, het daar in die geskiedenis van die kerk beslissings geval wat die inhoud van die evangelie omlin en die juis te verstaan daarvan dien. Hierdie beslissings word verwoord in die belydenisse van die kerk.

Die trinitariese belydenis

Christene het van die vroegste tye af hulle geloof bely.

Dit het spontaan geskied in die liturgie, die liedere en gebede van die gemeente.

Ons vind in die Nuwe Testament ook reeds grondvorms van vroeg-Christelike belydenisse wat uitdrukking aan die basiese inhoud van die prediking en onderrig gee. Voorbeelde hiervan kry ons in gedeeltes soos Romeine 4:24, Romeine 10:9–10, 1 Korintiërs 8:6, 1 Korintiërs 15:3–4, Filippense 2:6–11, 1 Tessalonisense 1:9–10, 1 Timoteus 2:5–6 en 3:16.

Dit is opvallend dat Christus as die opgestane Here en Middelaar deurgaans in hierdie uitsprake 'n prominente plek inneem, maar altyd in verbinding met God en die Gees. Die trinitariese formules wat op verskeie plekke in die Nuwe Testament voorkom, gee aan hierdie verbondenheid 'n vaste uitdrukking (Matteus 28: 19; 2 Korintiërs 13:13 ens).

Belydenisformules word uitgebou

Uit die trinitariese formule sou reeds in die tweede eeu die bekendste *credo* van die kerk groei: die Apostoliese Geloofsbelydenis, waarvan die grondvorm, die *Symbolum Romanum* reeds teen ongeveer 150 in Rome bekend is. In die stryd teen allerlei dwalings sou hierdie grondvorm uitgebou word in die latere *Nicaenum* (325/381) en die *Athanasianum* (moontlik uit die vyfde eeu). Saam met die beslissings van die Sinode van Chalcedon (451) bied hierdie oud-kerklike simbole die grondslag waarop minstens die hele Westerse Christenheid verenig is.

Die Oosters-Ortodokse kerke erken nie die Apostolicum en die Athanasianum nie, maar wel die Nicaenum met weglating van die later invoeging van die term filioque (“en van die Seun”) wat uitspreek dat die Heilige Gees nie net van die Vader nie, maar ook van die Seun uitgaan (Barr: 1964; Doekers: 1975, 7–32; Hahn en Hahn: 1962; (Barr: 1962; Kelly: 1978; Richardson: 1979, 49–73; Runia: 1963).

Ekumeniese simbole

Hierdie drie oud-kerklike simbole kan met reg die *ekumeniese simbole* genoem word. Die term *simbool* beteken ongeveer: kenmerk, herkenningsteken (Doekes: 1975). Al is dit waar dat die Oosters-Ortodokse Christenheid net die *Nicaenum* erken, is daarin tog alles begrepe wat die ander twee simbole bedoel om te bely. Die verskil oor die *filioque* dui wel aan dat daar op bepaalde punte diepgaande verskille in die spiritualiteit en geloofsverstaan tussen die Oosterse en die Westerse Christene is, maar dit bring nie mee dat hulle mekaar oor en weer nie as mede-Christene erken nie. Met reg kan gesê word dat die hele Christenheid verbonde is in die belydenis van die drie-enige God – wat die gronddogma van die Christenheid is (Noordmans: 1979, 222–224).

Belydenisskrifte as tipies van die Reformasie

Die verskynsel wat ons 'n *belydenisskrif* noem, moet duidelik onderskei word van die oud-kerklike simbole. Die belydenisskrifte is tipies van die Reformasie.

Die kerk het dwarsdeur die Middeleeue genoeg gehad aan die beslissings van die Ou Kerk. Die kerk in die Ooste het geen behoefte aan verdere geloofsformules gehad nie. In die Westerse kerk het daar in die periode wel uiters belangrike leerbeslissings geval, waarvan selfs 'n oppervlakkige kennismaking met die *Enchiridion Symbolorum* van Denzinger en Rahner of die werke van Bettenson en Leith 'n mens kan oortuig. Maar dit het nie die vorm van belydenisse aangeneem nie. Dit het geskied in die vorm van pouslike beslissings of besluite van konsilies. Die kerk het onder die leiding van die sentrale leergesag in Rome gestaan en daar was geen behoefte aan meer as dit nie.

Met die Reformasie ontstaan daar egter 'n totaal ander situasie. Dit is gebore uit die ontdekking wat Luther van die Pauliniese boodskap van die regverdiging deur die geloof gemaak het. Daardeur is die hele Skrif in 'n nuwe lig geplaas en die hele lewe van die kerk aan 'n heroriëntering onderwerp waarvan daar noodwendig rekenskap afgelê moes word. So ontstaan die verskynsel belydenisskrif. Die kerke van die Reformasie moes met 'n beroep op die gesag van die Skrif alleen hulleself duidelik afgrens van die pouslike leergesag. Daarom het dit vir hulle nodig geword om al die wesenlike elemente van die Christelike geloof opnuut te formuleer. Die verskynsel belydenisskrif was as sodanig 'n *novum* in die geskiedenis van die kerk. Daarom kan met reg gesê word dat belydenisskrifte in die sin waarin ons dit tans ken, 'n tipies Protestantse verskynsel is.

Samevatting van die geloofsinhoud

Belydenisskrifte verskil van die oud-kerklike simbole daarin dat dit 'n samevatting van die essensiële inhoud van die Christelike geloof gee. Dit was nie die doel van die oud-kerklike simbole nie. Hulle was eintlik bedoel om in die liturgie gebruik te kan word. Daarom is dit 'n uitbreiding van die trinitariese doopformule wat as 'n persoonlike geloofsbelydenis geformuleer is (Meyendorff: 1991, 16). Die belydenisskrifte daarenteen wil teenoor afval en dwaling getuig van wat as die waarheid van die Christelike geloof verstaan moet word. Daarom gaan hulle antities teen die dwalings in en verantwoord die protes daarteen teologies. Terselfdertyd formuleer hulle met die oog op die onkunde van die kerkvolk wat die inhoud van die ware Christelike geloof volgens die Skrif eintlik is, sodat die gemeente herstel en opgebou kan word.

So is die verskynsel belydenisskrif uit die praktyk gebore met die doel om die vervalde kerklike lewe opnuut te orden rondom die diens en die tug van die Woord. Aanvanklik het die Reformatore hoofsaaklik hierdie interne doel voor oë gehad. So word reeds in 1523 deur Zwingli in Zürich 'n "kort Christelike inleiding" of 'n soort kategismus opgestel waarin oor die kwessies van die beelde in die kerk en die mis gehandel word. Ook in Bern skryf twee predikante in 1528 tien stellings neer met die oog op die hervorming van die kerk aldaar (Augustijn: 1969, 9–16). Luther stel in 1528 'n kort belydenis op, en in 1529 volg sy Klein en Groot Kategismus. Die doel van al hierdie dokumente was die omlyning van die basiese geloofsoortuigings van die Reformasie en die onderrig van die jeug en die hele gemeente in die ware geloof.

Net so was een van die eerste take van Calvyn in Genève om 'n kategismus op te stel vir die onderwys van die jeug (1538). Na sy terugkeer uit Straatsburg skryf hy 'n nuwe kategismus wat ook terselfdertyd as geloofsbelydenis van die gemeentes van Genève sou dien (1545). In die voorwoord sê hy dat dit nodig is dat daar openbare getuienisse van geloof moet wees om die Christene en kerke in 'n tyd van verwarring en verstrooiing saam te bind in die eenheid van die ware geloof. Hierdie kategismus sou later die vernaamste grondslag vir die Heidelbergse Kategismus van 1563 vorm. Die feit dat juis kategismusse so 'n prominente rol in die eerste periode van die Reformasie gespeel het, beklemtoon dat die hoofdoel van die belydenisse die innerlike opbou van die gemeente was. Terselfdertyd het die belydenisse, waarvan daar in

hierdie eerste periode 'n groot aantal sou ontstaan, die onderlinge eenheid versterk deur die gemeenskaplike geloof uit te spel en te verhelder.

Apologie

Maar dit sou nie daarby bly nie. Ook die politieke situasie het die Reformatore gedwing om te verduidelik waar hulle staan. Die enge verbintenis tussen kerk en staat in die *Corpus Christianum*-situasie het beteken dat onrus wat in die kerk ontstaan, die owerheid direk aangegaan het. Die Christelike owerheid was binne die leefwêreld van die Middeleeue verplig en bereid om kettters uit te roei en die ware geloof te beskerm. Dit was gevolglik vir die Reformatore ook polities gesproke 'n gevaarlike saak om van die Katolieke Kerk te verskil. Daarom was hulle verplig om uitvoerig en in die openbaar rekenskap te gee van wat hulle geglo het, ten einde politieke legitimiteit te verkry.

Dit is die agtergrond vir die ontstaan van die Confessio Augustana of Augsburgse Geloofsbelydenis van 1530 wat hoofsaaklik deur Melancton opgestel is. Die doel daarvan was om veral voor die forum van die wêreldlike owerheid duidelik te maak dat die Lutherane goed ortodoks was en in volle ooreenstemming met die leer van die Ou Kerk. Ook die Apologie wat nog steeds een van die erkende belydenisskrifte van die Lutherse kerk is, dank sy ontstaan aan die noodsaak om die regsinnigheid van die Protestante in hierdie situasie teenoor Roomse aanvalle te verdedig. Hierdie faktor het ook in sommige ander belydenisse uit die tyd van die Reformasie 'n rol gespeel, soos in die Nederlandse Geloofsbelydenis.

Die resultaat was dat 'n groot aantal redelik omvangryke dokument ontstaan het met die doel om 'n uiteensetting van die reformatoriese verstaan van die Skrif te bied. Die Reformasie het die oud-kerklike belydenisse aanvaar en in selfverdediging hulle ook uitdruklik daarop beroep, maar die omstandighede het vereis dat die waarheid wat daarin kort en bondig bely word, verder omskryf moes word. Veral die sake waaroor die konflikte bestaan het, soos die leer van die genade, geloof en regverdiging, die kerk en die sakramente, maar ook verskeie sake wat die praktiese vroomheid raak, moes uitvoeriger behandel word. Daarby het spoedig geblyk dat dit vir Reformatore nie net nodig was om hulleself teenoor Rome te verweer nie, maar ook teenoor stromings wat in hulle eie midde opgekom het, soos met name die van die Spiritualiste of Dopers. Wat meer is: Lutherane en Gereformeerdes het ook onderlinge verskille ontwikkel wat hulle verplig het om hulle posisie teenoor mekaar te verantwoord. Dit alles het omvangryker dokumente noodsaaklik gemaak.

Spreekreëls vir die verkondiging

Daarmee kon ook voldoen word aan die behoefte om duidelike spreekreëls vir die verkondiging van die Woord daar te stel (Noordmans: 1979, 219v). Die ontdekking van die Reformasie was dat die kerk moet lewe by die beloftes van God wat in die lewende prediking van die Woord aan die gemeente toegesê word. Die Reformasie self is gebore uit die Woord en wou niks anders as kerk van God onder die Woord wees nie. Die prediking het daarom van die begin af 'n sentrale posisie in die kerklike lewe gehad. Nie deur die sakramente nie, maar deur die prediking van die Woord word die heil langs die weg van die geloof die deel van die gemeente. In werklikheid is die Woord as die enigste heilsmiddel verstaan. Selfs die sakramente is heilsmiddele deur die genade van die Woord van God, omdat hulle niks anders is nie as sigbare woorde waardeur die heilsoffertes bevestig en beseël word.

Vir die suiwer verkondiging van die Woord is dit egter nodig dat daar bepaalde grondlyne getrek moet word, dat daar 'n spreekreël vir die onderrig in die kerk geformuleer moet word. Daardie onderrig geskied nie net in die prediking in die erediens nie, maar ook in die diens van die Woord in pastoraat en kategeese. Hoewel die oud-kerklike credo's in 'n groot mate as rigsgoer vir die verkondigingsfunksies van die kerk kon dien en gedien het, het daar 'n behoefte ontstaan aan 'n duideliker omlýning van die geloofswaarheid soos dit in die tyd van die Reformasie ontdek is.

Stok, staf en lied

Die verkillende redes waarom die belydenisskrifte vir die lewe van die reformatoriese kerke noodsaaklik was, is deur Van Ruler met 'n beroep op Noordmans saamgevat deur te sê dat die belydenis sowel 'n stok is om mee te slaan as 'n staf om mee te gaan. Hy wil daaraan egter nog 'n derde aspek toevoeg, en dit is dat die belydenis ook 'n stem is waarmee 'n loflied gesing word (Van Ruler: 1947, 65–66). Met hierdie drie terme wil Van Ruler daarop wys dat die belydenisskrifte 'n polemiese funksie het: dit moet die dwaling ontmasker, maar ook 'n *opbouwende funksie*: Dit moet as spreekreël vir die prediking en as samevatting van die waarheid die goeie gang van die kerk deur die wêreld dien. Maar dit moet ook die gemeente tot lofsang aanspoor, omdat dit die rykdom van die heil verwoord. Die belydenis, sê van Ruler, is die taal van die liefde wat in die oomblik van die hoogste ontroering vanself opwel uit die hart. “Gelyk de man tot de vrouw zegt – als het uur der minne slaat: wat ben je lief, zo zegt de kerk ook in de bloeiperioden van haar geestelijk leven tot God: wat zijt gij goed. En dát is haar belijdenis” (Van Ruler: 1947, 66).

Nuwe ontdekkings in 'n vaste vorm gegiet

Miskien was die belangrikste rede vir die opkoms van die verskynsel belydenisskrif juis die vreugde oor die ontdekking van die heilsboodskap op 'n manier wat tevore onbekend was. Daarvan getuig die jubeltoon, veral in die verkillende kategismusse. Die Reformasie was meer as net 'n protes teen dwaling en verwording. Dit was ook die begin van 'n tyd van hoogbloei in die geskiedenis van die Christenheid. Soos nooit tevore nie, is die volk self betrek by wat kerklik gebeur het en teologies gedink is. Luther se geskrifte is oor die hele Europa en in Brittanje versprei. Die Bybel in die volkstaal het 'n boek geword wat deur die gewone man gelees kon word. Dit was gevolglik 'n natuurlike behoefte dat iets van daardie nuwe ontdekkings geformuleer en in 'n vaste vorm gegiet moes word.

Uit die noodsaak van die tyd en die vreugde oor die nuut-ontdekte waarheid van die Skrif is die omvangryke (en soms te lywige) belydenisdokumente van die reformatoriese tyd gebore. Die *Konkordienwerk* van die Lutherse kerk waaroor daar 1580 eenstemmigheid bereik is, beslaan nie minder nie as 1 135 bladsye in die amptelike heruitgawe daarvan in 1930 (Steubing: 1970, 115). Om verskeie redes het die Gereformeerdes nog 'n veel groter aantal belydenisse as die Lutherane geproduseer. 'n Mens kan 'n goeie indruk daarvan kry in die werk van EFK Muller: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, waarin die oorgrote meerderheid van gereformeerde belydenisse uit die sestiende en sewentiende eeu byeenbring is.

Dit was eers in reaksie op die Reformasie dat die Rooms-Katolieke Kerk na die konsilie van Trente (1545–1563) die dokument *Professio Fidei Tridentina* (Die Geloofsbelydenis van Trente) die lig laat sien het. Daarmee het die kerk van Rome teen wil en dank ook die posisie van 'n konfessionele kerkgemeenskap teenoor die Protestante konfessies ingeneem. Die dekrete van die Tweede Vatikaanse Konsilie (1962–1965) dra wel 'n ander karakter as Protestantse belydenisskrifte, maar is tog in eie reg belydenisdokumente wat daarmee vergelykbaar is. Daarom kan gesê word dat die hele Westerse kerk sedert die Reformasie 'n fase van belydenisformulering betree het.

Die teologiese aard van die belydenisskrifte

Die Protestantse belydenisskrifte dra die karakter van omvangryke teologies deurdagte en noukeurig geformuleerde dokumente. Dit is moontlik om die geloof in 'n doksologiese vorm te bely, waarin op 'n beknopte manier uitdrukking gegee word aan die totaliteit van die Christelike heilskennis, sonder dat die teologiese betekenis en implikasies daarvan in besonderhede uitgespel word. So het die vroeë Christene die ganse Christelike geloof aanvanklik bely in die uitroep: Jesus is Here! In die Oosterse Ortodoksie word vandag nog die hele heil bely in die jubelroep: Die Here het opgestaan! Maar klaarblyklik het ons in die reformatoriese belydenisse te doen met die behoefte aan 'n sorgvuldig geformuleerde teologiese uiteensetting van wat die kerk glo. Protestantse belydenisse is nie bedoel vir die doksologiese viering van die heil nie,

maar as verantwoording van die verstaan van die evangelie na buite en as spreekreëls vir die suiwer prediking van die Woord, die pastoraat en die onderrig van die jeug na binne.

Daarom is dit ook sinvol om te vra na die teologiese aard en ligging van hierdie belydenisskrifte. Dit wil sê: dit is sinvol om die belydenisse teologies te ontleed en te “plaas” binne die geheel van die geloofsverstaan van die ganse Christenheid. Die Reformasie is nie die hele Christenheid nie, maar ’n bepaalde ontwikkeling en rigting daarbinne. Die hele Christenheid gee aan homself teologies rekenskap van die manier waarop hy die geloofsinhoud verstaan en artikuleer. Wie dus die teologie van die belydenisskrifte goed wil verstaan, moet dit teen die agtergrond van die geloof van die hele Christenheid sien. Daarnaas is dit ook nodig om die afsonderlike belydenisse te beoordeel in vergelyking met die ander reformatoriese belydenisskrifte. Eers dan is dit moontlik om die besonderse teologiese gehalte daarvan goed voor oë te kry.

Simboliek

Die vak simboliek beweeg op hierdie terrein. Dit het ten doel om so volledig as moontlik feitelike informasie oor die verskillende belydenisskrifte en belydenisstandpunte van die eie en ander kerkgemeenskappe te verstrek. Aanvanklik het die vak veral in diens gestaan van die polemieë tussen die verskillende konfessies soos dit sedert die Reformasie na vore gekom het. In ’n latere stadium is dit gekleur deur die ireniese begeerte om die gemeenskaplike elemente in die verskillende konfessionele groepe of “kerkblokke” (soos Hartvelt dit noem) te beskrywe. Nog weer later het die simboliek plek gemaak vir *Konfessionskunde* of *Vergleichende Konfessionskunde* wat probeer om die verskille tussen die konfessionele groeperings te peil deur nie net na hulle belydenisskrifte te kyk nie, maar ook na ander sake soos hulle selfverstaan, liturgie, kerkorde en spiritualiteit (Harvelt: 1991, 3–20; Falbusch: 1979, 13–19).

Hierdie ontwikkeling is deur Kuyper gekritiseer, omdat hy die polemiese karakter van die simboliek wou behou. Hy sou wil sien dat die simboliek as teologiese dissipline moet uitgaan van die waarheid van die eie belydenis en in die lig daarvan van alle ander konfessionele standpunte moet beoordeel. Dit het volgens hom egter nie die taak om die eie belydenis krities te beoordeel nie, want dan sou dit op die terrein van die dogmatiek oortree (Kuyper: 1909, 366–376). In die praktyk het dit daartoe gelei dat simbolieke wat op Kuyper se standpunt geskryf is, feitlik net ’n katalogisering van die verskillende standpunte bied uit die oortuiging dat die gereformeerde belydenis die suiwerste is, sonder om teologies-krities op die inhoud en aard daarvan in te gaan (vgl. Biesterveld: 1912, De Klerk: 1954 en Doekes: 1975). Dit verskaf baie nuttige informasie, maar weinig indringend teologiese besinning, uit vrees dat daarmee op die terrein van die dogmatiek getree sal word.

Waardevolle diens aan die dogmatiek

As die studie van die belydenisskrifte egter werklik ’n teologiese gehalte moet hê, sal op die teologiese inhoud daarvan ingegaan moet word. Dit beteken uiteraard dat daarmee dogmatiese arbeid verrig word. Simboliek behoort dan ook gesien te word as ’n dogmatiese hulpvak wat waardevolle diens aan die dogmatiek kan lewer deur die belydenisskrifte op ’n kritiese manier in besonderheid te bestudeer – iets wat nie in die dogmatiek self moontlik is nie. Om dit te kan doen, hoef simboliek nie tot ’n soort *Konfessionskunde* te word nie, al sal informasie uit die *Konfessionskunde* soms nuttige verheldering kan bied om die aard van die konfessies beter te verstaan. Deur sy kritiese karakter gaan die simboliek bokant die blote beskrywing van konfessionele standpunte uit en word dit ’n egte teologiese dissipline.

Hierdie werkie is nie bedoel as ’n simboliek in die volle sin van die woord nie. Dit wil nie informasie bied oor konfessionele dokumente van die hele gereformeerde gesinde of van ander konfessionele groepe nie, maar het slegs een doel voor oë: om nader op die spoor van die teologiese aard en gehalte van die drie Formuliere van Eenheid te kom. Ten einde dit beter te kan doen, is dit egter nodig om die eie-aard van die gereformeerde posisie self te probeer

bepaal. Ons bied daarom in die volgende hoofstuk eers 'n globale oorsig oor spesifieke karaktertrekke van die gereformeerde belydenis.

Literatuur

- Augustijn, C. 1969, *kerk en Belydenis*, Kampen. Kok.
- Barr, OS. 1964. *From the Apostle's Faith to the Apostle's Creeds*. Oxford. University Press.
- Bettenson, H. 1967. *Documents of the Christian Church*. London. Oxford University Press.
- Biesterveld, P. 1912. *Schets van de Symboliek*, Kampen. Kok.
- De Klerk, PJS. 1954. *Gereformeerde Simboliek*. Pretoria. Van Schaik.
- Denzinger, H & Rahner, C. *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Freiburg. Herder. Talle heruitgawes.
- Doekes, L. 1975. *Credo. Handboek voor de gereformeerde symboliek*. Amsterdam. Ton Bolland.
- Fahlbusch, E. 1979, *Kirchenkunde der Gegenwart*. Stuttgart, Berlin ens. Kohlhammer.
- Hahn, A & Hahn, GL. 1962. *Bibliothek der Symbole und Gaubensregein der Alten Kirche*. Hildesheim.
- Hartvelt, GP. 1991. *Symboliek*. Kampen. Kok.
- Kelly, JND. 1978. *Early Christian Doctrines*. San Francisco. Harper and Row.
- Kuyper, A. 1909. *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid III*. Kampen. Kok.
- Leith, J (ed). 1973. *Creeds of the Churches*. Oxford. Blackwell.
- Meyendorff, J. 1991. *The Nicene Creed: Uniting of Dividing Confession?* in: Mark S. Heim (ed.): *Faith to Creed*. Grand Rapids. Eerdmans.
- Müller, EFK. 1903. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig. Deichert.
- Noordmans, O. 1979. *Herschepping*, in: *Verzamelde Werken III*, 214 e.v. Kampen. Kok.
- Richardson, A. 1979. *Creeds in the Making*. London. SCM.
- Runia, K. 1963. *I believe in God*. London. Tyndale.
- Steubing, H.(hrsg.): 1970. *Bekenntnisse der Kirche*. Wuppertal. Brockhaus.
- Van Ruler, AA. 1947. *Plaats en functie der belydenis in de Kerk*, in: *Visie en Vaart*. Amsterdam. Holland, 50–127.

HOOFSTUK TWEE

Die eie-aard van die gereformeerde belydenis

Die gereformeerde belydenis wil niks anders as 'n bevestiging van die een katolieke of algemene Christelike geloof wees nie. Tog geskied die belydenis op 'n eie manier wat op meer as een punt van die belydenis van ander Christene onderskei kan word. Daarom is dit nuttig om die vraag na die eie-aard van die gereformeerde belydenis te beantwoord deur eers 'n globale beskrywing van die plek daarvan binne die groot Christelike konfessionele groeperings of “kerkblokke” te bied. Reeds daaruit kan die teologiese identiteit van die gereformeerde belydenis en religie duidelik na vore kom.

Die verdeelde Christenheid

Die groot verdeling binne die Christenheid is die tussen die Oosterse en die Westerse Christenheid. Wat dit betref, staan die Oosters-Ortodokse Kerk in 'n kategorie van sy eie. Binne die Westerse Christenheid hang die verdeling hoofsaaklik saam met die gebeurtenis van die Reformasie in die sestiende eeu, toe die weë van die Rooms-Katolieke Kerk en die Protestantisme van mekaar geskei het. Die drie hoofstrome binne die Christenheid is dus die Ortodoksie, die Katolisisme en die Protestantisme. In sy bekende leerboek oor die simboliek, *Das Evangelium und die Kirchen* (1960), gaan Niesel inderdaad van hierdie driedeling uit.

Die Protestantisme het egter nooit 'n eenheid gevorm nie, maar het in vier hoofgroepe verdeel: die Lutherse, die Gereformeerde, die Anglikaanse en die Anabaptistiese. Binne die Christenheid in sy geheel kan daar dus (met uitsluiting van sektariese groepe) ses hoofgroepe onderskei word:

- die Oosters-Ortodokse
- Rooms-Katolieke
- Lutherse
- Gereformeerde
- Anglikaanse en
- Anabaptistiese kerkgroepe.

Dit is die indeling wat Hartvelt in sy resente *Symboliek* (1991) volg.

Verwantskap ondanks verskille

Al hierdie groepe bely gemeenskaplik die Christelike geloof, beroep hulle self op die Heilige Skrif en verstaan hulleself as in kontinuïteit met die kerk van die apostoliese tyd. Daar is ook gewigtige punte van ooreenkoms wat hulle met mekaar verbind en dit sinvol maak dat hulle daarna strewende om die eenheid van die Christelike kerk steeds duideliker na vore te laat tree. Nogtans is daar groot verskille tussen hulle wat belydenis inrigting van die kerk, mentaliteit en spiritualiteit betref. Hartvelt praat ook graag van die verskille in *frame of mind* wat tussen hulle bestaan. Baie faktore het tot hierdie verskille bygedra, soos historiese ontwikkelings en die invloed van verskillende kulture en omstandighede. Daarop kan ons nie hier ingaan nie. Wat ons interesseer, is om 'n breë profiel van die gereformeerde belydenisgroepering in vergelyking met die van die ander kerkgroepe te probeer skets.

Dit is, ondanks alle verskille, tog opvallend hoe groot die verwantskap van die Gereformeerdes met ander sytakke van die Christenheid is. Hulle hou saam met die Ortodokse Kerk, die Rooms-Katolieke Kerk, die Lutherane en Anglikane aan die oud-kerklike simbole vas – waardeur hulle dus saam met die hele katolieke Christenheid teenoor die Anabaptiste te staan kom. Maar in die dinge waarin die Oosterse Kerk van die Weste afwyk, staan die Gereformeerdes weer saam met die Rooms Katolieke Kerk en die hele Westerse Christenheid. In hulle verskille met Rome staan hulle verenig met die hele reformatoriese beweging – waarby die Anglikane en die Anabaptiste ingesluit kan word. In hulle verskille met die Anglikane verkeer hulle in die geselskap van die Lutherane aan wie hulle in elk geval die naaste van alle groeperings binne

die Christenheid staan. Tog bly daar ook verskille tussen hulle en die Lutherane, wat onder andere meebring dat by hulle sprake is van 'n gekwalifiseerde verwantskap met die Anabaptisme.

Die katolieke karakter van die gereformeerde belydenis

Uit hierdie ooreenkomste en verskille kan reeds die een en ander afgelei word aangaande die eie-aard van die gereformeerde belydenis. Daarby moet voorop gestel word dat dit die diepste intensie van die gereformeerde belydenis is om onverkort uitdrukking te verleen aan die katolieke Christelike geloof. Dit geskied egter so dat die katolieke geloof op 'n bepaalde manier omlin word. Van Ruler het van die gereformeerde flank van die Reformasie opgemerk dat daarin "die gestalte der katholicke kerk gecreëerd (is) die het duideljkst en het verst zich distantieerde van het heidendom" (Van Ruler: 1947,54). Ons sal hierdie uitspraak gaandeweg nader probeer interpreteer. Ons begin deur te onderstreep wat daarin gesê word oor die katolieke karakter van die gereformeerde kerk.

Die dogmata van die Ou Kerk word heelhartig onderskryf

Hierdie katolieke karakter van die gereformeerde belydenis blyk uit die aansluiting daarvan by die konfessionele ontwikkeling van die kerk in die eerste vyf eeue. Net so min as die Lutherane het die Gereformeerdes ooit daaraan gedink om die dogmatiese beslissings wat in die Ou Kerk geval het, te verwerp. Luther het die oud-kerklike leerbeslissings oorgeneem en verdedig (Lohse: 1963, 168). Dit word onderstreep deur die Augsburgse Konfessie, wat bedoel was om aan keiser Karel V duidelik te maak dat die Lutherane nie ketters was nie, maar in werklikheid die katolieke geloof soos dit sedert die dae van die Ou Kerk geleer is, ten volle onderskryf.

Calvyn en die Gereformeerdes het op dieselfde standpunt gestaan. Sonder huiwering aanvaar hulle die dogmata van die Ou Kerk, dit is: die beslissings insake die Triniteit en die Christologie, wat die gronddogmata van die Christendom is (Koopmans: 1938, 23v). In die Nederlandse Geloofsbelijdenis, Artikel 9, word uitdruklik verklaar dat die Gereformeerdes die drie oud-kerklike simbole onderskryf.

Die Reformasie het homself verstaan as 'n terugkeer na die basiese oortuigings van die Ou Kerk of die Goue Eeu van die Christendom, met uitskakeling van die skeefgroei van die Middeleeue (McGrath: 1988, 12v). Die reformatoriese kerke het hulleself nie as nuwe kerke of afskeidingsbewegings gesien nie, maar as die gesuiwerde voortsetting van die een katolieke kerk van alle eeue. In die sin was dit 'n behoudende beweging, wat so ver as moontlik by die geloof en praktyk van die Ou Kerk gebly het (Gunning: 1881, 27).

Spesifiek Calvyn was innig verbonde aan die katolieke geloof. Bouwsma skryf: "Calvinism was the creation of a devout sixteenth-century French Catholic" (Bouwsma: 1988, 11). Op die verwyf dat die Protestante skeurmakers is, antwoord hulle deur hulle op die leer van die Ou Kerk te beroep. Dit is onder andere die strekking van die vierde boek van Calvyn se Institusie, waarin hy betoog dat die Reformasie terugkeer na die stand van sake in die Ou Kerk voordat verval en korrupsie ingetree het.

Westerse katolesisme

Die terugkeer van die Reformasie na die Ou Kerk moet nou egter nader toegespits word: dit was 'n terugkeer na die Ou Kerk soos dit in die Weste bestaan het. Dit beteken dat die Reformasie die standpunte onderskryf het wat die Katolieke Kerk in die Weste insake die verskille met die Oosters-Ortodokse Kerk ingeneem het. Die verskille hang grotendeels daarmee saam dat die Oosters-Ortodokse kerk 'n ander geestelike instelling as die Westerse kerk het.

Die Oosterse kerk

In die Oosterse Kerk en sy spiritualiteit staan God en sy ewige, onkenbare wese sentraal. God kan alleen langs die weg van mistieke kontemplasie geken word. Die heil bestaan vir die

Oosterse Christene in die eenwording met God (theosis) wat in die vleeswording van Christus in beginsel vir die hele wêreld voltrek is deur die Heilige Gees in die individu gerealiseer word langs die weg van bekering en deelname aan die eucharistie.

Die Oosterse Kerk ken net twee dogmata: dié van die Triniteit en die Christologie. Nie die verlossing van skuld nie, maar van die dood, sowel as die eenwording met God staan op die voorgrond. Dit lei tot 'n soort transendentalisme in die geestelike lewe. Die heil word gesmaak deurdat die Gees 'n onmiddellike verhouding tussen die mens en God die Vader tot stand laat kom. Daarom is die Oosterse Kerk gekant teen die Westerse belydenis dat die Heilige Gees van die Vader en die Seun uitgaan (soos uitgedruk in die term *filioque*). Hulle glo dat daarmee die direkte verhouding van die Gees tot die Vader in die gedrang kom, en dit is in stryd met die mistieke instelling van die Oosterse kerk (Onasch: 1962, 231–237; Hartvelt: 1991:46–55; 68–70).

Die Westerse kerk

Vir die Westerse kerk staan die mens se verlossing van die sonde deur Christus voorop. Dit beteken dat die Westerse kerk hamartiosentries dink. Daarteenoor dink die Oosterse kerk inkarnatories. Die vleeswording is vir die Weste belangrik met die oog daarop dat Christus as Middelaar deur sy kruis en opstanding verlossing van sonde bewerk het. Maar vir die Ooste is die vleeswording belangrik, omdat die menslike natuur en die hele werklikheid daardeur tot gemeenskap met God verhef is. Dit word in die opstanding op 'n heerlike manier geopenbaar. Paasfees is vir die Oosterse kerk die klimaks van die kerklike jaar, omdat die heil wat in werklikheid reeds in die vleeswording as sodanig gegee is, in die opstanding openbaar word. Die Oosterse kerk leer ook dat Christus vir ons sonde gesterf het, maar daarop val nie soveel nadruk nie, omdat die heil nie primêr as verlossing van skuld verstaan word nie, maar as verlossing van die dood en die verganklikheid.

Die soteriologie vorm die kern van die breuk

Wat hierdie verskille tussen Oos en Wes betref, staan die Reformasie ongekwalifiseerd aan die kant van die Weste. Die Reformasie is 'n gestalte van die Westerse katolieke Christenheid. Die oud-kerklike beslissings oor die Triniteit en die Christologie is vir die Reformasie, eintlik nog meer as vir Rome, van belang vanweë die soteriologiese betekenis daarvan. Die opvallende is nou egter dat die verskil tussen Rome en die Reformasie juis op hierdie punt na vore kom. Die breuk wat in die sestende eeu tussen hulle ontstaan het, het alles te make met hulle verskille oor die soteriologie.

Teologie van die derde artikel

Dit beteken dat hulle verskille saamhang met wat die teologie van die derde artikel genoem word. Dié uitdrukking het betrekking op die Twaalf Artikels, wat trinitaries in drie artikels verdeel kan word, en agtereenvolgens oor die geloof in God die Vader, in Jesus Christus die Seun, en in die Heilige Gees handel. Die derde artikel omvat dan die geloof in die Gees en sy werk soos dit gestalte vind in die kerk, die gemeenskap van die heiliges, die vergewing van sondes, die opstanding van die vlees en die ewige lewe. In die Protestantse verstaan van die heil is daar nie soseer met Rome gebots oor die belydenis van die Vader of die Seun nie, as oor die belydenis aangaande die Gees en sy werk. In die besonder het dit gegaan oor die subjektiewe toepassing van die heil, die leer van die verlossing en die kerk.

In globale terme kan 'n mens sê dat dit gegaan het om die stof wat deur Calvin in Boek 3 en 4 van sy Institusie behandel word. Dit beslaan ruim twee derdes van die Institusie in sy geheel. Daaruit is dit reeds duidelik dat dit die swaartepunt van die hele inset van die Reformasie was. Noordmans het daarop gewys dat die leer van die Triniteit en die Christologie die bydrae van die Oosterse kerk tot die Christelike dogma was, terwyl die Westerse of Latynse kerk vir die leer van die kerk verantwoordelik was (Noordmans: 1979a, 223–227). Die probleem is egter dat die idee van die kerk wat in die Latynse kerk ontwikkel het, was dat dit 'n mistieke grootheid is wat tussen God en die mense staan en die heil aan die mense uitdeel deur middel van die ampte en

die sakramente. Dit is die sogenaamde hoogkerklike opvatting wat sedert die derde eeu na vore gekom het en onder andere deur Cyprianus en Augustinus in die stryd teen die sektariese rigtings van die Novatiane en Donatiste ontwikkel is (McKim: 1988, 50–59). Die Reformasie het spesifiek met hierdie begrip van die kerk gebreek.

Dat die kerk volgens die Apostolicum ook die gemeenskap van die heiliges is, tree immers in die genoemde opvatting van die kerk op die agtergrond, of dit word op so 'n manier verstaan dat die konsep van die kerk as 'n wel-geordende heilsinstituut met 'n sterk juridiese karakter nie daardeur aangetas word nie (Haitjema: 1923, 59v). Hierdie visie op die kerk sou die Rooms-Katolieke Kerk deur die eeu tot diep in die twintigste eeu begelei (Jonker: 1955). Selfs die vernuwung wat deur Vaticanum II gebring is, staan nog onder die druk van hierdie visie op die kerk (Berkhof: 1967, 89–116).

In die Reformasie het dit gegaan oor die werk van die Heilige Gees en die vrugte daarvan: die wese van die heil, die ontvangs daarvan en die kerk as die vrug daarvan. Dit is in die lig hiervan duidelik waarom die derde en vierde boeke van die Institusie van Calvyn so omvangryk is en die leer aangaande die kerk so 'n belangrike plek daarin inneem. Selfs 'n oppervlakkige kyk na die Protestantse belydenisse kan 'n mens daarvan oortuig dat die artikels oor die soteriologie en die ekklesiologie met inbegrip van die sakramentsleer die grootste deel van die ruimte opeis.

Die sekerheid van die heil

Al is dit dus so dat die Reformasie die katolieke erfenis en die oud-kerklike dogmata van die kerk bewaar het, het dit by die interpretasie daarvan 'n ander weg as die kerk van Rome gegaan. Die Reformasie het wel saam met die hele Westerse kerk die oud-kerklike dogmata soteriologies eerder as inkarnatories verstaan, maar ook in die konflik met Rome het die soteriologie voorop gestaan. Die Reformasie was 'n herontdekking van die evangelie as bevrydende waarheid. Dit was 'n appèl om terug te keer na die eenvoud van die Bybelse heilsboodskap. Wie nader toekyk, sien dat die Reformasie daarmee aksente lê en die oud-kerklike simbole op 'n manier interpreteer wat agter daardie simbole op die Nuwe Testament self teruggryp. Die aansluiting van die Reformatore by die katolieke geloof van die Ou Kerk is dus nie so reglynig as wat hulle beroep op die Ou Kerk kan laat vermoed nie (vgl Brown: 1961, 53–156). Dit bevat 'n kritiese element, omdat hulle vertrekpunt nie die Ou Kerk self is nie, maar die Skrif – en dan met name die verlossingsboodskap van die evangelie.

So is dit duidelik dat dit vir die Reformasie net so belangrik as vir die Ou Kerk was om vas te hou aan wat in die twee oud-kerklike dogmas aangaande die Triniteit en die Christologie bely word: dat dit God self is wat in die vlees tot ons gekom het. Maar vir die Reformasie is die belang wat ons daarby het dat God self tot ons gekom het, nie dat daarmee 'n proses van vergoddeliking van die mens tot stand gekom het wat uiteindelik op sy verlossing sal uitloop nie, maar dat God self in die vlees die vloek van die sonde weggeneem en uit genade die verlossing klaar bewerk het. Daarom is dit die basis vir die heilsekerheid (Harvelt: 1991, 62) – die één saak waarin die hart van die Reformasie klop, maar wat sowel in die Oosterse as in die Rooms-Katolieke Kerk nie tot helderheid gekom het nie. Trouens, dit is juis 'n sentrale punt in die konflik tussen Rome en die Reformasie, dat Rome die moontlikheid verwerp dat 'n mens in hierdie lewe sonder 'n besondere openbaring sekerheid van jou verlossing kan hê (Berkouwer: 1949:143v).

Van die heidendom gedistansieer

Juis omdat die heilsekerheid vir die Reformasie so belangrik was, het dit teen die verkeerde historiese ontwikkelings binne die Westerse kerk geprotesteer. As Van Ruler sê dat die gereformeerde reformasie die gestalte van die kerk geskep het wat homself die verste van die heidendom gedistansieer het, het hy ongetwyfeld die soort heidendom in gedagte wat in die vorm van natuurlike religieusiteit die kerk van vroeg af binnegedring en die evangelie van God se genade in Christus vertroebel het.

Die wese van die heidense religie lê in die gedagte dat God behaag moet word, omgehaal moet word deur goeie dade, offers en kultiese handelings, sodat Hy aan die mens se diepste wense kan voldoen. Dit is die beginsel van do ut des – ek gee, sodat U kan gee. Dit skep 'n soort religie waarin verdienste en werkgeregtigheid 'n fundamentele rol speel en waarvan 'n selfverlossingsdrang die diepste wortel is. En waar 'n element van selfverlossing by die verkryging van die heil betrokke is – hoe verfynd dit ook al mag wees – kan daar geen ware heilsekerheid wees nie, omdat die mens dan nooit weet of hy genoeg gedoen het om gered te kan word nie. Daarom is dit konsekwent as Rome die individuele heilsekerheid ontken (uitgesonderd gevalle waar mense 'n besondere openbaring daarvoor ontvang), en in die plek daarvan slegs wil praat van 'n morele sekerheid by diegene wat weet dat hulle gebruik maak van die hulpmiddels wat die kerk tot redding bied.

Protes teen verduistering van die evangelie

Die pynlike aspek van die kerkgeskiedenis is dat die Christelike kerk so spoedig en so diep in die stroom van die natuurlike religieusiteit ingesuij is. Die Middeleeuse kerk soos Luther en Calvyn dit geken het, was by al die goeie wat nog daarin aanwesig was, tog 'n magtige instituut wat die religieusiteit binne die kerk laat voortwoeker het. Die sakramentele heilsopvatting, die verdingliking van die genade, die hele biege- en boetestelsel, die verering van die heiliges, die leer van die verdienstelikheid van goeie werke – en wat nog meer daarmee saamgehang het – het inderdaad die evangelie van die kerkvolk verduister.

Natuurlik was dit nooit die intensie van die kerk om heidendom te kweek of te stimuleer nie. Die hele kerklike stelsel is onderbou deur 'n fynsinnige en rasonale skolastieke teologie wat die grondwaarhede van die Christelike geloof in sisteem gebring het. Maar die manier waarop dit gedoen is, die denkskema waarbinne dit geskied het, het ruimte vir die natuurlike religieusiteit gemaak. Met behulp van die skema van die tweedeling natuur en bonatuur (of natuur en genade) waarmee hierdie teologie gewerk het, was dit moontlik om soveel ruimte vir die motief van verdienste te maak, dat die evangelie van God se vrye genade in Christus nie daarin uitdrukking kon vind nie.

Die grondmotief van die Rooms-Katolieke teologie

Die grondmotief van die Rooms-Katolieke teologie is dat die heil verkry word deur die sakramentele verheffing van die mens tot bonatuurlike volkomenheid, waardeur die mens dan in sigself die ewige heil waardig word. Dit gaan uit van die stelling dat die mens oorspronklik deur God as natuurlike wese met 'n liggaam en siel geskep is, toegerus met redelikheid, sedelikheid en 'n onsterflike siel. Daarbenewens het God egter aan die mens ook nog die bonatuurlike gawe van die oorspronklike geregtigheid verleen, die *donum superadditum*. Daardeur was die mens geskik om met God in gemeenskap te verkeer. Deur die sondeval het die mens egter laasgenoemde verloor, terwyl sy natuurlike gawes verswak is. Die doel van die heilsweg of verlossing is dat die mens daardie gawe weer terug moet kry, sodat hy die gemeenskap met God waardig kan wees.

Deur sy eie strewe alleen kan die natuurlike mens dit nie bereik nie, maar as hy gebruik maak van die *gratia actualis* of aanvangsgenade wat God aan alle mense verleen, is hy in staat om hom tot die kerk te wend en saam te werk met die sakramentele genade wat die kerk uitdeel, sodat hy in die proses van regverdigmaking herstel kan word om weer die gemeenskap met God en die verlossing waardig te wees. Die kerk as 'n sakramentele heilsinstituut bemiddel die heil, deurdat die ingestorte genade wat deur die sakramente meegedeel word, die mens innerlik vernuwe, mits hy daarvan gebruik wil maak en daarmee wil saamwerk. Daarin sit die element van verdienstelikheid. Die redding geskied op grond daarvan dat die mens deur innerlike verandering in homself heilig genoeg word om die hemelse heerlikheid waardig te wees (Harnack: 1961, 275–317).

Die Woordkarakter van die heil

'n Mens adem in 'n totaal ander atmosfeer as jy uit hierdie religieuse denkwêreld oorstap na die reformatoriese verstaan van die heil as 'n soewereine en vrye genadegawe van God wat Hy aan die sondaar skenk, sonder enige verdienste van sy kant. Dit hang ten nouste saam met die ontdekking van die Woordkarakter van die heil. Dit was die groot ontdekking van die Reformasie. Die Godsverhouding waarin die sondaar deur die regverdiging opgeneem word, is vir die reformatore primêr 'n Woordrelasie (Rossouw: 1963, 149). Die Woord kom na die mens met die belofte van God, die toesegging van die heil wat vir hom persoonlik bedoel is. En die mens ontvang die heil deur daardie belofte te glo en daarin te rus. Nie alleen is die Reformasie letterlik gebore uit Luther se omgang met die Woord van God nie, maar die ervaring van Luther dat hy deur die Woord aangespreek, verander en van die geskenk van God se heil verseker is, het ook die hele karakter van die Reformasie gestempel.

Nie die sakramente nie, maar die gepredikte Woord word vir die Reformasie die eintlike heilsmiddel. Dit is die geval, omdat die Woord en die Gees vir die Reformasie ten nouste aan mekaar verbonde is (Ebeling: 1975, 93v). Die Gees is die lewende God self wat in sy vryheid sy verlossingswoord tot die mens persoonlik spreek, en die mens se hart open sodat hy dit deur die geloof kan ontvang. Die Gees spreek en red deur die Woord. Trouens die Gees is die sprekende God self wat tot die mens kom met sy belofte en sy vrypraak. Rossouw noem hierdie ontdekking van die enge verbondenheid van Woord en Gees 'n dogma-historiese *novum* (Rossouw: 1963,226).

In die Katolieke tradisie is die Woord van God deur die sakramente verdring. Die heilskarakter van die lewende Woord is bowendien misken, deurdadig die Woord in der waarheid verstaan is as 'n element van die tradisie wat deur die kerk oorgelewer word. Dit word ook deur die buite-kanoniese tradisie aangevul en in die lig daarvan geïnterpreteer. Die kerk as draer van die tradisie is daarom die enigste ware uitlêer van die Woord. Op hierdie manier is die Woord heeltemal in die kerklike lewe ingekapsel en in 'n sin aan die kerk as lewende organisme ondergeskik gemaak. Dat die Woord as 'n kritiese instansie teenoor die kerk kan staan en dat die kerk selfs uit die Woord gebore word, is eenvoudig 'n manier van dink wat binne die Katolieke tradisie nie moontlik was nie.

Die prismaat van die Woord van God in die kerk

Die uitdrukking *sola scriptura* funksioneer by Luther nie, soos dit soms in die geskiedenis van die Rooms-Katolieke teologiese debat die geval was, as polemiese uitdrukking in die stryd teen die pouslike gesag in die kerk nie, maar as uitdrukking van die manier waarop die heil ontvang word, en daarom staan dit in direkte verband met die *sola fide*. Die kerk word gebore uit die lewende saad van die Woord, wat dan in 'n besondere sin as die verkondigde Woord verstaan word.

Die *sola scriptura*, een van die slagspreuke van die Reformasie, het minstens drie betekenisse omvat.

- Ten eerste dui dit op die afwysing van die idee dat die tradisie van gelyke waarde met die Heilige Skrif is.
- Ten tweede relativeer dit die gesag van die kerk en die pous, deur te stel dat hulle aan die gesag van die Skrif onderwerp is.
- Maar ten derde wys dit ook op die verstaan van die Woord as heilsmiddel, en prinsipiëel eintlik as die enigste heilsmiddel, sodat die sakramente slegs in hulle betrokkenheid op die Woord heilsmiddele genoem kan word, aangesien hulle as sigbare woorde verstaan word.

Deur op hierdie manier die prismaat van die Woord van God in die kerk te aanvaar, het die kerke van die Reformasie hulleself inderdaad los gemaak van die natuurlike religieusiteit en hulle in die lig van die openbaring van God se heil in die Skrif gestel. 'n Aangrypende bevryding van die kerk het daarmee plaasgevind. Die hele karakter van die kerk is verander. Die kultiese gewaad het van die kerk afgeval. Die altaar het plek gemaak vir die preekstoel en die nagmaaltafel. Die

priester is vervang met 'n bedienaar van die Woord. Die rituele het plek gemaak vir die prediking en die lofsang van die gemeente. Die kerkgebou het die karakter van 'n skemerige en bewierookte tempel verloor om die vergaderplek van die vrolike huisgesin van die geloof te word. Die hele atmosfeer het verander, omdat die heil nie meer gesien is as iets waarna nog steeds gesoek moet word en waarvoor gewerk moet word nie, maar as die vreugdevolle gawe van God se genade wat die gelowiges reeds deelagtig is en waaruit hulle tans mag lewe.

Kerk van die Woord

Daarom verstaan die reformatoriese kerk homself as kerk van die Woord. Dit het ingrypende gevolge vir die lewe van die kerk en veral ook vir die inrigting van die erediens. Die soberheid van die Protestante erediens staan in skrilte kontras tot die liturgiese erediens van die Katolieke tradisie in die Ooste en Weste.

Die Anglikaanse Kerk is 'n uitsondering

Die Anglikaanse Kerk vorm in hierdie opsig 'n uitsondering binne die Protestantisme. Die Kerk van Engeland is wel Protestants in die afwysing van die primaat van die biskop van Rome, die leer van die transsubstansiasie en ander Rooms-Katolieke opvattinge. Ten opsigte van die leer hou dit selfs 'n uitgesproke gereformeerde belydenis daarop na (die *Thirty-nine Articles* van 1563). Tog is dit in onderskeiding van ander Protestante kerke sterk liturgies geïnteressê en neig dit in die rigting van die gees van die Oosters-Ortodokse Kerk (Noordmans: 1986, 53v). Die *Book of Common Prayer* (1549) wat die kerklike lewe veel meer as die belydenis gestempel het, het daartoe bygedra dat die Kerk van Engeland 'n soort tussenvorm tussen die Katolieke en die Protestantse gestaltes van die kerk aangeneem het.

Op 'n merkwaardige manier lewe 'n Anglo-Katolieke en 'n evangeliese rigting binne dieselfde kerk saam. Deur die groot waarde wat aan die liturgie en die apostoliese sukses van die biskopamp geheg word, word die Kerk van Engeland as tipe duidelik van die ander Protestante kerke onderskei (Niesel: 1960, 254v). Weliswaar wyk dit van Rome in belangrike opsigte af. Die eucharistie word nie as 'n offer verstaan nie en die priesters is dus ook nie in die volle sin van die woord priesters soos in die Rooms-Katolieke Kerk nie. Maar in gees en klimaat tender dit sterk in 'n Katoliserende rigting, met 'n besondere liefde vir die sfeer van die Oosterse kerk met sy mistiek. Dit is dus ook nie vreemd dat die Anglikaanse Kerk in 1976 in ooreenstemming met die Oosterse kerk die *filioque* afgewys het nie (Meyer/Vischer: 1984, 44).

Klem op die liturgie en mistieke lewe

Wat in elk geval duidelik is, is dat die Anglikaanse Kerk nie op dieselfde manier as die Lutherse en die Gereformeerde kerk van die Woord wil wees nie. Die gewig val op die liturgie en die mistieke lewe van die geloof. Luther het ook wel die altaar en die seremonies in die erediens laat bly, maar soos uit sy *Deutsche Messe* blyk, het hy die hart van die Roomse liturgie, die misoffer, uitgesny. Woord en die sakramente word die twee elemente wat die erediens dra. In die gereformeerde tradisie is die orde van die erediens nog verder versoer. Waar Luther die offer van die altaar gehaal het, het Calvyn die altaar heeltemal uit die kerk weggehaal (Noordmans: 1986, 63). Die kerk wou niks anders wees nie, as kerk van die Woord wat leef uit die vrye genade wat in die evangelie verkondig word. Maar in die Anglikaanse tradisie speel liturgie en mistiek 'n rol wat die sentraliteit van die bevrydende Woord in gedrang bring.

Daarom is dit ook begryplik dat daar in die Anglikaanse Kerk soveel ruimheid bestaan wat die leer van die kerk betref. Amptelik het die Anglikaanse kerk 'n gereformeerde belydenis, maar in die praktyk is die leervryheid feitlik absoluut. Hartvelt sien *comprehensiveness* as die vernaamste kenmerk van die Anglikaanse Kerk, wat meebring dat dit alles kan omvat en alles kan duld. Die belydenis van die kerk word op geen enkele manier gehandhaaf nie. Dit hoort tot die *spirit of Anglicanism* (Hartvelt: 1991, 241–262). Maar as dit die geval is, word dit ook moeilik om te waak oor die boodskap van die vrye genade waaruit die Reformasie gebore is. In die Engelssprekende wêreld word hierdie boodskap nog wel deur die evangeliese rigting in die Anglikaanse kerk en deur die Presbiteriaanse en ander kerkgemeenskappe bewaar. Waar dit

verwaarloos word, word die Reformasie weer ongedaan gemaak. Maar daarmee is ook die vreugdevolle en bevrydende boodskap prysgegee dat die heil vir ewig vaslê in God se genade wat in die beloftes van sy Woord tot ons kom.

Verlossing uit genade alleen

Die boodskap van die Reformasie dat die verlossing uit genade alleen is, was nie sonder aansluiting by die Katolieke denktadisie nie. Luther se ontdekking bevat 'n teruggrype op die teologie van Augustinus en staan direk in verband met sy verbintenis met die Augustynse klooster in Erfurt. McGrath skryf nie sonder rede nie: "Luther's 'discovery' is really a 'rediscovery' or a 're-appropriation' of the insights of Augustine." Tog besef hy dat Luther se aansluiting by Augustinus ook 'n kritiese kant gehad het. Luther het agter Augustinus deurgestoot tot in Paulus se boodskap van God se genade wat nie, soos Augustinus dink, die inwendige krag is wat die mens regverdig maak nie, maar die vrye guns van God wat die sondaar onverdiend met die vreemde geregtigheid van Christus beklee (McGrath: 1988, 75–76, 83–84). Waar Augustinus geleer het dat die genade noodsaaklik is om gered te word, het die Reformasie nog duideliker as hy beklemtoon dat die mens uit genade alleen gered word (Jonker: 1981, 33–38).

Uit hierdie perspektief van die verlossing uit genade alleen word die hele belydenis van die kerk anders gesien. Alle artikels van die Christelike geloof word geïnterpreteer as soveel kante van die goedheid en liefde van God. Die evangelie kon in die volle sin van die woord as 'n blye tyding verstaan word. In die reformatoriese verstaan van die evangelie het ons 'n nuwe paradigma van geestelike en kerklike lewe.

In plaas daarvan dat die verlossing soos by Rome in terme van die teenstelling tussen natuur en genade verstaan word, dink die Reformasie in terme van die teenstelling tussen sonde en genade. In plaas daarvan dat die verlossing as 'n proses van innerlike verandering deur die instorting van sakramentele genade verstaan word, sien die Reformasie dit as die regverdigverklaring deur die Woord van God op grond van die soendood van Christus, wat deur die sondaar in die geloof ontvang word. Die onpersoonlike sakramentele verhouding van die sondaar tot God word vervang deur die persoonlike relasie van die mens voor die aangesig van die lewende en genadige God. Aan die Heilige Gees word nie meer as die krag in die sakramente gedink nie, maar as 'n Persoon. Met die belydenis van die radikale bedorwenheid van die mens korreleer die evangelie van God se radikale genade waardeur die mens sonder enige rede in homself gered word. Die kerk is nie meer die groot heilsinstituut wat die genade aan die mens uitdeel nie, maar die gemeenskap van verlostes wat met blydschap uit die Woord en die beloftes van God lewe (Rossouw: 1963, 141–166).

God se soewereine genade

Dit bly intussen een van die ongelukkige dinge in die geskiedenis dat die Protestantisme, ondanks die ontdekking van die bevrydende boodskap van die evangelie van genade, nie as 'n eenheidsbeweging gekonsolideer kon word nie, maar bygedra het tot die verbreking van die eenheid van die kerk. Uiteraard het verskillende historiese faktore van 'n meer politieke aard daartoe bygedra. Daarop kan ons nie hier ingaan nie. Die aangrypende is egter dat die Reformatore in hulle verstaan van die evangelie van genade verskillende aksente gelê het wat daartoe gelei het dat hulle met die loop van tyd verskillende identiteit ontwikkel het wat die eenheid tussen hulle bedreig het.

In ons poging om die eie-aard van die gereformeerde belydenis nader te omskryf, kon ons tot dusver die Gereformeerdes as onderdeel van die reformatoriese beweging beskryf, waarby veral die groot gemeenskaplike beslissings wat hulle met die Lutherane deel, op die voorgrond gestaan het. Vir 'n ander omlyning van die eie-aard van die gereformeerde belydenis is dit egter ook nodig dat ons die verskille tussen die Gereformeerdes en die Lutherane moet omskrywe. Die gereformeerde tradisie het 'n eie etos waarin dit selfs ook van die Lutherse tradisie onderskeie is (Leith: 1992, 5–18). Die mees aangrypende aspek daarvan is dat die verskille juis

ook te maak gehad het met die sentrale saak waarom dit in die Reformasie gegaan het: die belydenis van die soewereine genade van God.

Regverdiging en uitverkiesing

Dit is 'n bekende feit dat die hele Reformasie teologies uit die vereniging van die gelowiges met Christus gedink het (Niesel: 1960, 151v). In Christus besit die gelowiges alles, en deur die gemeenskap met Hom word hulle al sy skatte en gawes deelagtig. Op die vraag hoe die vereniging met Christus tot stand kom, was daar aanvanklik geen verskil tussen Luther en die ander Reformatore nie. Die eenheid kom tot stand deur dat God genadiglik die wat verlos word, deur die Gees in Christus inlyf. Hierdie genade-aksie van God kan onder verskillende gesigspunte ter sprake gebring word. In sy Institusie, Boek 3, handel Calvyn oor wedergeboorte, regverdiging, gebed en uitverkiesing as die weg waarlangs die vereniging tussen Christus en sy gemeente tot stand kom. In prinsiepe was daarvoor in die hele reformatoriese beweging nie verskil nie.

Maar gaandeweg het dit geblyk dat daar tog 'n verskil in aksent na vore gekom het. Terwyl die Lutherane geneig was om teologiese die aksent meer op die regverdiging te plaas as die eintlike gebeurtenis waarin die gelowige met Christus verbind word, het die Gereformeerdes daaragter teruggegaan en die verkiesing gesien as die diepste grond van die saamvoeging van Christus en die lede van sy liggaam. Vir hulle besef vloei al die ander dinge daaruit voort.

Die patos van die Gereformeerdes was om die soewereine karakter van God se genade te eer. Die ontwikkelingsgang van Zwingli, Bucer en Calvyn was anders as dié van Luther. Ook by Luther is die ontvangs van die heil *sola Gratia* ten nouste verbonde aan die verkiesende inisiatief van God (vgl Rossouw: 1963, 204, 227 ens). Die heil is heeltemal 'n geskenk van God se vrye genade. Luther het aanvanklik – dink maar aan sy konflik met Erasmus – die uitverkiesing sterk beklemtoon. In die konkrete stryd wat hy vir die Reformasie gevoer het, het die regverdiging deur die geloof egter veel meer op die voorgrond gestaan. Dit vorm vir hom die vertrekpunt van sy denke en daarop kom hy telkens weer terug. Die ervaring en ontwikkeling van die gereformeerde leiersfigure was uit die staanspoor anders as syne. Daarom is dit begryplik dat hulle ander aksente as hy gelê het.

Zwingli sluit by Augustinus aan

Wat Zwingli betref, weet ons dat hy aanvanklik diep deur die humanisme beïnvloed is. Sy eksistensiële worsteling met God het hom egter op 'n ander weg gelei. Volgens sy eie mededeling het hy deur die studie van die Bybel onafhanklik van Luther tot 'n dieper begrip van die genade van God in Christus gekom (Bromiley: 1953, 16v; Dankbaar: 1978, 14; Neuser: 1977). Daarby het sy siekte aan die pes in 1519 hom tot 'n volkome oorgawe aan die soewereine wil van God gebring, wat hy in sy beroemde *Peslied* verwoord het. Die vrymagtige beskikking van God as die Skepper en Here oor alle dinge het vir hom 'n eksistensiële betekenis gekry wat sy teologie verder altyd sou bly stempel. Met 'n beroep op Paulus het Zwingli die soewereiniteit van God in sy leer oor die voorsienigheid en predestinasie as uitgangspunt geneem. Dit lê by hom ingebed in 'n diep religieusiteit vol grenslose ontsag vir en reserwelose oorgawe aan God (McGrath: 1988, 87–90; Wernle: 1919, 273–292).

Zwingli sluit daarmee aan by die leertradisie soos dit sedert Augustinus gestalte gekry het. Daarin word uitgegaan van God, van sy heerlikheid, sy wese eienskappe. Sonder enige twyfel is dit Bybels korrek. Maar dit is baie belangrik hoe daarmee in die teologie omgegaan word. In die skolastiek is nie op 'n Bybelse manier uit die openbaring van God se liefde in Christus gedink nie, maar is 'n rasonale en wysgerige idee van God se soewereiniteit as vertrekpunt van die teologiese denke hanteer (Faulenbach: 1973, 21). Dan word uitverkiesing tot predestinasie of voorbeskikking waarin alles reeds van ewigheid af in die raad van God vaslê. Dan word dit baie moeilik om aan deterministiese voorstellings van die verhouding tussen God en mens te ontkom. Dit is ook die geval by Zwingli. Die soewereiniteit en alwerkzaamheid van God

oorheers sy denke en maak dit vir hom moeilik om homself nie deterministies uit te druk nie (Wernle: 1919, 278–287).

Dit is 'n probleem wat die gereformeerde teologie bly pla het. Calvyn self het ook daarmee geworstel. Hy het ook die soewereiniteit van God beklemtoon, maar hy het nie soos Zwingli daarvan 'n prinsiep gemaak waaruit alles afgelei kan word nie. Hy het minder filosofies en meer teologies as Zwingli daarmee omgegaan. Daarom is dit nie korrek om te sê dat Calvyn se teologie deur die soewereiniteit van God beheers word, en dat die leer van die predestinasie die beheersende element daarin sou wees nie (so bv Alexander Schweitzer, Ferdinand Baur en O Ritschl).

Dit is veel eerder so dat Calvyn se teologie 'n soteriologiese karakter dra (De Kroon: 1968, 11–14) en dat die verkiesing vir hom primêr 'n openbaring van die barmhartigheid en genade van God is (McGrath: 1988, 91). Tog is dit ook waar dat die manier waarop Calvyn homself uitgedruk het, in die tyd na hom en veral in die gereformeerde skolastiek tot 'n leer van die dubbele predestinasie gelei het wat soms daaraan meegewerk het dat die boodskap van die vrye genade van God verduister is. Dit sien ons veral in die lydelikheid van die sogenaamde swaar Gereformeerdes (Graafland: 1990, 199–218; Van Ruler: 1971, 98v; Jonker: 1988, 46v). Gelukkig hoef dit nie so te wees nie. Die belydenis van die soewereiniteit van God se genade kan ook as 'n vreugdevolle onderstreping van die evangelie gehoor word.

Die bron van baie misverstand

Die ontwikkeling in die Lutherse kringe het egter anders verloop. Veral onder invloed van Melancton het die leer van die soewereine genade steeds meer op die agtergrond geraak en is daar bepaalde sinergistiese gedagtes aanvaar. In die Augsburgse Konfessie is daar nog verskeie uitsprake wat in die rigting van die verkiesing wys, maar in die verdere ontwikkeling is dit prakties prysgegee (Schlink: 1948, 190v). Dit is geen wonder dat die Lutherane selfs gevoel het dat ook hulle deur die Sinode van Dordrecht veroordeel is nie (Hartvelt: 1991, 147). Natuurlik was dit nie die bedoeling nie. Tog onderstreep dit dat die leer van die verkiesing uiteindelik slegs binne die gereformeerde tradisie op 'n betekenisvolle manier gehandhaaf is, al het dit ook met veel stryd, misverstande, skeeftrekking en oorbeklemtoning gepaardgegaan.

Dit is jammer dat dié leer soveel misverstande opgewek het. In bepaalde gereformeerde kringe is dit tot 'n prinsiepe verhard wat gedreig het om die hele evangelie dood te brand (Van Ruler: 1971, 98v). In ander is dit weer uit onbegrip verwaarloos. Tog kan byna geen bladsy van die Bybel gelees word waarop dit nie geleer of ten minste geïmpliseer word nie. Daarom kan die kerk in sy belydenis nie oor die verkiesing swyg nie. Dit is so 'n integrerende deel van die evangelie dat dit selfs die hart van die kerk genoem kan word (Kuyper: 1893, 161).

Dit is egter van die grootste belang dat op die regte manier daarvoor gepraat moet word. In die drie Nederlandse belydenisskrifte word die uitverkiesing nie op 'n manier hanteer wat die gemeenskap met Christus en die regverdiging op die agtergrond laat kom nie. Selfs die Dordtse Leerreëls wat uit die stryd rondom die verkiesing gebore is, openbaar 'n versigtigheid om dit so te hanteer dit die ander aspekte van die heilsweg tot hulle reg laat kom.

Die bedoeling is deurgaans om die verkiesende liefde van God as die diepte-dimensie van die verlossing uit genade te bely, as die spitspunt van die sola gratia. Dit het Luther, Zwingli en Calvyn met 'n helder oortuiging gewet. Omdat die gereformeerde flank van die Reformasie hierdie belydenis binne die Christenheid in sy geheel die beste bewaar het, moet 'n mens in die lig van die vroeëre aanhaling van Van Ruler sê: Daarmee het die gereformeerde kerk homself die verste en die duidelikste van die heidendom met sy grondmotief van verdienste, werkgeregtigheid en kultiese heiliging gedistansieer. Want hierin het die Gereformeerdes, al was dit soms in swakheid, klaarder wyn as selfs die Lutherane geskink.

Die leer van die Heilige Gees

Die verskille wat rondom die uitverkiesing tussen die Gereformeerdes en die Lutherane sigbaar word, hou in groot mate verband met verskille tussen die persoonlikhede, rol en ervarings van Luther en Calvyn self. Luther was die vurige, charismatiese man van die eerste uur; Calvyn was die meer beredeneerde en sistematiese hervormer van die tweede generasie. In sy ontdekking dat al die heil in Christus geleë is, het Luther hoofsaaklik op die soteriologie gekonsentreer en was hy daarby geneig om die soteriologie ten nouste met die Christologie te verbind (Lohse: 1963, 167–168). Dit het die ontwikkeling van 'n volbloed Pneumatologie binne die Lutherse tradisie aan bande gelê. By Calvyn was daar van die begin af meer ruimte vir die Pneumatologie. Wie nader toekyk, merk selfs dat die Pneumatologie die skering en inslag van sy hele teologie vorm (Jonker: 1982, 76). Hy is daarom tereg die teoloog van die Heilige Gees genoem (Van der Linde: 1943, 1).

Dit is nie dat Luther die Heilige Gees miskien het nie. In die manier waarop hy oor die verlossende krag van die Woord praat, is die innige verbondenheid van Woord en Gees reeds veronderstel. Vir Luther is woord van God die lewende Woord wat deur die Gees alles doen waartoe God dit stuur. Die Woord van God is die *viva vox* van die verkondigde Skrifwoord, en daarom die vrysprekende Woord self. Hy betrek dus Woord en Gees op die allerinnigste manier op mekaar. Dit is wat Calvyn ook doen, maar hy doen dit nog duideliker as Luther. Hy onderskei beter as Luther tussen Gees en Woord, wat beteken dat hy meer ruimte maak vir die vryheid van die Gees in sy hantering van die Woord as Luther. Daar is by hom 'n groter bewustheid as by Luther van die predestinasie-element in die werk van die Gees deur die Woord (Koopmans: 1938, 105).

Maar Calvyn dink oor die Woord nie net as die lewende Woord van die prediking, soos Luther meestal doen nie. Die Woord is vir hom ook die Skrifkanon, wat beteken dat die eenheid van Woord en Gees by hom op 'n meer genuanseerde manier as by Luther bedink word (Rossouw: 1963, 228–229, 236v). Daarom kan die Skrif in sy geheel beter in Calvyn se teologie funksioneer as in die van Luther. Zwingli en Calvyn het van die begin af 'n wyer hermeneutiese sleutel in hulle omgang met die Skrif hanteer as net die regverdiging deur die geloof alleen (Adam: 1972, 346–352). Daarom het die Gereformeerdes meer in die Skrifboodskap gehoor as die *justificatio impii* (die regverdiging van die goddelose). Vir hulle was die Skrif ook 'n Woord van God oor die heil soos dit in die verkiesing en geskiedenis van Israel en in die openbaring van die wil van God vir die lewe van sy volk na vore kom. Daarmee kom ook die Ou Testament op 'n ander manier in die visier as wat in die Lutherse teologie moontlik was – en dit sou die denke en vroomheid van die Gereformeerdes op 'n besondere manier beïnvloed.

Regverdiging en heiliging

Een van die vernaamste dinge waarin hierdie verskil sigbaar word, is die manier waarop die Gereformeerdes die heiliging naas die regverdiging beklemtoon het. Calvyn is baie uitgesproke oor die *duplex gratia*, die dubbele genade wat God in Christus aan die gelowiges meedeel: die regverdiging en die heiliging. Om die beskuldiging van die Roomse teoloë te weerlê dat die reformatoriese leer van die regverdiging deur die geloof alleen die heiliging misken, behandel hy selfs die heiliging vóór die regverdiging (*Institusie 3.3 en 11*). Luther het wesenlik nie anders daarvoor gedink nie, maar sy teologie is tog anders getoonset as die van Calvyn, en dit het in die Lutherse teologiese tradisie, veral in die stryd teen die teoloog Osiander, die neiging gestimuleer om die verlossingsboodskap te veel in die regverdiging van vergifnis van sondes te laat opgaan (Niesel: 1960, 166).

In die teologie van Luther word wet en evangelie radikaal teenoor mekaar gestel. Die wet word veral as veroordelende instansie gesien wat die mens se sonde openbaar en hom na Christus dryf. Die evangelie daarenteen is God se vrypraak oor die sondaar wat hom van die oordeel van die wet ontslaan. Weliswaar behou die wet volgens Luther ook vir die gelowige betekenis, maar hoofsaaklik om hom voortdurend van sonde te oortuig. Die wet is eintlik selfs vir hom voortdurend van sonde te oortuig. Die wet is eintlik selfs vir hom onnodig, omdat hy deur die

Gees vanself geleer sal word om te doen wat die wet vra (Schlink: 1948, 154v). Die Gereformeerdes is egter van mening dat die Gees daarby nie sonder die Woord werk nie. Daarom sien hulle die wet as God se gebod vir die nuwe lewe wat deur die Gees gebruik word om die gelowiges op die weg van heiligmaking te lei. Dit is die sogenaamde derde of normatiewe gebruik van die wet (naas die burgerlike en die pedagogiese) wat vir die Gereformeerdes as reël van dankbaarheid so belangrik is (Niesel: 1960, 180).

Hierdie benadering tot die heiligmaking geld vir Calvyn nie net vir die persoonlike lewe nie, maar ook vir die hele kerklike, openbare en politieke lewe. Op voetspoor van Calvyn raadpleeg die Gereformeerdes die Woord van God is die lig vir hulle pad op alle terreine. Vandaar ook dat hulle, veel meer as Luther, aan die Skrif riglyne vir die inrigting en orde van die kerk ontleen en die tug so belangrik ag. Maar vandaar ook dat hulle die Lutherse leer van die twee ryke waarin die Christen lewe – die ryk van Christus en die ryk van die wêreld, nie kan oorneem nie. Vir Luther is dit immers so dat die reëls wat vir die ryk van die wêreld geld, nie aan die wet van God nie, maar aan die rede ontleen kan word. Vir die Gereformeerdes is hierdie beskouing nie aanvaarbaar nie, omdat hulle op die heiliging van die ganse lewe afstuur; nie net die kerklike nie, maar ook die openbare en politieke lewe aan die gesaghebbende Woord van God wil onderwerp (Hesselink: 1983, 93–112).

Die droom van die Godsryk

Volgens Noordmans het hierdie begeerte tot heiliging van die hele lewe by die Gereformeerdes saamgehang met hulle droom om iets meer van die koninkryk van God op aarde gerealiseer te sien. “Op het gereformeerde erf,” skryf hy, “heeft het koninkrijk Gods nooit opgehouden te lokken.” En dan bring hy dit in verband met die onstuimige verlange na die Godsryk wat by die Dopers aanwesig was en sê: “De Doperse inslag beleef hier altijd merkbaar” (Noordmans: 1979b, 540). Hy verklaar selfs dat die Gereformeerde om hierdie rede in ’n bepaalde sin die tweelingbroer van die Doopsgeesinde kan heet (Noordmans: 1979b, 464).

Hartvelt wys daarop dat Noordmans met dié uitdrukking seker nie wou sê dat daar ’n algemene ooreenstemming tussen Gereformeerdes en Doopsgeesindes bestaan nie (Hartvelt: 1978, 45). Wanneer die uitspraak van Noordmans in sy verband gelees word, is dit duidelik dat hy ’n aanrakingspunt tussen hulle sien in hulle opvatting van die betekenis van die koninkryk van God. Noordmans verwys daarna dat die Psalms wat die Gereformeerdes so graag sing, vol van “rumoer en oproer” is en sien dit as ’n teken daarvan dat hulle, net soos die Dopers, ’n verlange het na die koninkryk van God wat hier en nou reeds ’n eksplousiewe krag is wat die gelaat van die wêreld kan verander. Ook van Ruler meen dat daar ’n bepaalde revolusionêre potensiaal in die werk van die Gees in die wêreld aanwesig is, en dit bring by hulle die “brandende vuur van die visioen” van ’n samelewing waarin geregtigheid woon (Van Ruler: 1959, 91, 92). Die feit dat Calvyn en die Gereformeerdes hierdie droom besit, beteken dat hulle meer as enige ander groepering in die Christelike kerk ’n wesenlike element van wat die Dopers beweeg, opgeneem het. In Calvyn se pneumatokratiese denke en in sy ideaal vir ’n gesuiwerde kerk en ’n Christelike staat is daar inderdaad aanrakingspunte tussen hom en Dopers (Balke: 1977, 217, 225).

Ingrypende verskille

Dit neem nie weg nie dat daar ingrypende verskille in gees, benadering en oortuiging is wat die Gereformeerdes van die Anabaptisme skei. Dit mag wees dat albei groepe oor die koms van die koninkryk droom, maar die manier waarop hulle daarvoor dink, is tog totaal verskillend. Die Anabaptisme is in wese spiritualisties, wat beteken dat hulle die Gees op so ’n manier verabsoluteer, dat die Bybelse verhouding tussen die Gees en Christus, die Gees en die Woord, die Gees en die wet, die Gees en die geskape werklikheid, die Gees en die verbond verbreek of minstens verwaarloos word. Vandaar die radikalisme wat die Dopers kenmerk. Daarby word die doperse spiritualiteit gekenmerk deur entoesiasme en die begeerte na ervaring. Nie die Woord nie, maar die belewing staan vir hulle voorop. Die kenmerkende van die

Gees is vir hulle nie dat Hy die mens deur die geloof aan Christus en sy Woord bind nie, maar dat Hy die mens bokant homself verhef en wonderlike dinge laat belewe en doen.

Juis omdat die Gees vir die Gereformeerde die Gees van Christus is en hulle die *filioque* ernstig opneem, maak hulle die Gees nooit los van die Woord nie. Vir die Gereformeerdes is die Woord nooit soos vir die Dopers 'n "dooie letter" wat teenoor die Gees staan nie. Waar die Dopers die koninkryk verstaan as opheffing van die bestaande, omdat hulle natuur en genade teenoor mekaar stel, sien die Gereformeerdes dit as die herstel van die geskape werklikheid. Skepping en herskepping staan vir die gereformeerdes nie teenoor mekaar nie. Ook het die Gereformeerdes respek vir die leiding van die Gees in die geskiedenis. Vandaar dat hulle aansluiting kon vind by die Ou Kerk, terwyl die Dopers direk terugryp op die situasies van Handeling 2 en 1 Korintiërs 14. Maar vandaar ook – en dit is nog belangriker – dat die Gereformeerdes oor die kerk kan dink uit die totale Heilige Skrif in Ou en Nuwe Testament, en nie net uit die Pinkstergebeurtenis nie. In die lig van hierdie paradigma-verskil tussen hulle is dit nie vreemd nie dat Balke moet konstateer dat daar, ondanks die aanrakingspunte, 'n kloof tussen Gereformeerdes en Anabaptiste bestaan (Balke: 1977, 219–313; Bruner: 1970, 15).

Die betekenis van die verbond

In hierdie verband is dit met name van belang om daarop te let dat die Ou Testament in die gereformeerde tradisie as van soveel gewig beskou is. Dit het nie net betekenis gehad in die verskil met die Anabaptisme nie, maar ook al in die aksentverskille met die Lutherane. Dit kan as kenmerkend van Calvyn beskou word dat hy nie soos Luther hoofsaaklik uit die verhouding tussen die sondige mens en die genadige God gedink het nie, maar ook die verhouding tussen die mens as skepsel en God as die Skepper in gedagte gehad het (Polman: 1959, 50v).

Vir Calvyn maak die verlossing die mens nie los van die aarde en die lewe in die wêreld nie, maar herstel dit die lewe weer tot wat God dit bedoel het om te wees. Omdat die Ou Testament as volwaardige deel van die Skrif erken en aanvaar word, word die lewe van die volk van God in die Nuwe Verbond ook verstaan binne die kontoere van skepping, verbond en die wet van God.

Die leer van die verbond is nêrens so deeglik en omvattend uitgewerk as in die gereformeerde teologie nie. Hoewel daar in die drie Nederlandse belydenisskrifte min oor die verbond voorkom, is dit tog die veronderstelling en basis van alles wat daarin bely word. Luther praat min oor die verbond. Hy dink veral vanuit God se belofte wat as evangelie aan die mens gegee word om hom van die vloek van die wet te verlos (Klappert: 1976). Calvyn dink egter in terme van God se verbond en sluit daarin by Zwingli en Martin Bucer aan. Vir hom is daar direkte kontinuïteit tussen God se verbond met Abraham en die nuwe verbond in Christus. Die verbondsbegrip is selfs sentraal in sy teologie (*Institusie* 2.10–11; Wendel: 1976, 208v; Faulenbach: 1973, 22, 23). By Bullinger word dit selfs die basis vir die hele teologie, en in die geskiedenis van die gereformeerde denke sou die verbondskonsep 'n beheersende rol bly speel (Vos: 1891; Jonker: 1988, 79v).

Die verhouding kerk en staat

Ingebed in die verbondsleer kry die wet eers sy volle betekenis. Alles wat ons tevore oor die verskille tussen Lutherane en Gereformeerdes oor die betekenis van die wet gesê het, het met hierdie situering van die wet binne die konteks van die verbond te maak.

Maar dit speel ook 'n rol in die verskille in die kyk op die verhouding tussen kerk en staat. Die Reformasie vind plaas binne die era van die corpus Christianum, die Christelike gemenebes. Noodwendig speel die verhouding tot die owerheid dus 'n groot rol in die hervorming van die kerk. Lutherane en Gereformeerdes neem 'n sterk afwysende houding teenoor die staatsvyandige instelling van die Dopers in. Tog is daar ook tussen hulle onderlinge verskille. Terwyl die Lutherane bereid is om die reëling van die uitwendige aangeleenthede van die kerk in die hande van die owerheid te laat, is dit vir Calvyn en ander Gereformeerdes van belang om die selfstandigheid van die kerk teenoor die owerheid duidelik te omlin (*Institusie* 4.20).

Die gereformeerde kerk ontwikkel sy eie strukture waarbinne dit relatief onafhanklik van die staat oor sy eie sake wil regeer. Wat Calvyn voor oë staan, is die Ou Testamentiese verhouding tussen koning en profeet, waarby laasgenoemde die roeping het om die profetiese Woord van God ook vreesloos teenoor die owerheid te verkondig. Omgekeerd beteken dit ook dat die owerheid verantwoordelikheid moet aanvaar vir die handhawing van die wet van God in die Christelike gemenebes, en wel vir albei tafels van die wet, dit wil sê vir die diens van God én vir die sedelike norme in die burgerlike samelewing.

Dit is die beroemde visie van Calvyn wat as teokrasie bekend staan. Op sigself is dit 'n mooi ideaal in die situasie van die *corpus Christianum*. Ongelukkig het dit nie so goed uitgewerk as wat dit bedoel is nie. Omdat aan die owerheid ook verantwoordelikheid vir die handhawing van die ware godsdiens (die eerste tafel van die wet) toegeskryf word (*Institusie* 4.20.9), kan die owerheid hom ook inlaat met die verkondigingstaak van die kerk en die handhawing van die suiwer leer. Dit sluit die opdrag in om kettery en dwaling uit te roei, waar nodig selfs met die mag van die swaard. Dit sou in later generasies tot ernstige diskussie lei (Hartvelt: 1991, 345v).

Die wet het betekenis vir die hele lewe

Die gereformeerde visie beklemtoon in beginsel konsekwenter as ander Christelike tradisies dat die wet van God betekenis vir die hele lewe en vir alle terreine daarvan het. Soos Abraham Kuyper dit later sou uitdruk: Daar is geen duimbreedte van die werklikheid waarvan Christus nie sê dat dit aan Hom behoort nie (Kuyper: 1930, 32). Die hele lewe moet geheilig word.

Die gereformeerde verstaan van die heil is nie dat daar uit die goddelose wêreld maar net 'n aantal los individue gered word nie. Die hele lewe binne sy geskape verbande moet verlos word. Uit die konsep van die verbond is daar geen enkele terrein van die lewe wat buite die seggenskap van God val nie, of dit nou die gesinslewe, die maatskaplike lewe, die ekonomie of die politiek is. Alle dinge in die lewe, tot en met die politiek, word vir die Gereformeerdes 'n heilige saak, omdat God se heerskappy oor die hele lewe gaan (Van Ruler: 1972, 119v). Lewensheiliging beteken vir Gereformeerdes nie om uit die wêreld afgesonder te word nie, maar om in die hele wêreld en die hele lewe aan die wet van God gehoorsaam te wees en daarin as kinders van God se koninkryk te lewe (Bosch: 1991, 130–134).

Die vreugdevolle, bevrydende waarheid waarby Gereformeerdes lewe, is dat Christus deur sy hemelvaart die Here van die here en die Koning van die konings geword het, en dat 'n lewe in gemeenskap met Hom die hele lewe tot 'n liturgie maak – 'n lewe van dankbaarheid en diens tot eer van God en tot heil van die mense.

Literatuur

- Adam, A. 1972. *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus.
- Balke, W. 1977. *Calvijn en de doperse radikalen*. Amsterdam. Bolland.
- Berkhof, H. 1967. *De Kerk*, in: *Protestante Verkenningen na Vaticanum II*. 's Gravenhage. Boekencentrum, 89–116.
- Berkouwer, GC. 1949. *Conflict met Rome*. Kampen. Kok.
- Bosch, DJ. 1991. *Church Perspectives on the Future of South Africa* in: Alberts/Chikane: *The Road to Rustenburg*. Cape Town. Struik.
- Bouwsma, WJ. 1988. *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*. Oxford. OUP.
- Bromiley, GW (ed.). 1953 (Heruitgawe ongedateerd). *Zwingli and Bullinger*. Library of Christian Classics. Philadelphia. Westminster.
- Brown, R. McAfee: 1961. *The Spirit of Protestantism*. New York. Oxford University Press.
- Bruner, D. 1970. *A Theology of the Holy Spirit*. Grand Rapids. Eerdmans.
- Dankbaar, WF. 1978. *Humanisme en Hervorming*, in: *Hervormers en Humanisten*. Amsterdam. Bolland, 9–18.
- De Kroon, M. 1968. *De eer van God en het heil van de mens*. Roermond. Romen en Zoons.
- Ebeling, G. 1975. *Luther. An introduction to his thought*. Fontana Library. Philadelphia. Fortress Press.

- Faulenbach, H. 1973. *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi*. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Graafland, C. 1990. *Gereformeerden op zoek naar God*. Kampen. De Groot Goudriaan.
- Gunning, JH. 1881. *Van Calvijn tot Rousseau*. Rotterdam. Otto Petri.
- Haitjema, Th.L. 1923. *Hoog-kerkelijk Protestantisme*. Wageningen. Veenman en Zonen.
- Haitjema, Th.L. 1931. *Het Woord Gods in de moderne cultuur*. Groningen. Wolters.
- Hartvelt, GP. 1978. *Ijle balans*. Geref Theol. Tijdschr, 43v.
- Hartvelt, GP. 1991. *Symboliek*. Kampen. Kok.
- Harnack, A. 1961. *History of Dogma, VI en VIII*. New York. Dover.
- Heiler, FH. 1977. *Konfessionskunde*. Berlin. De Gruyter.
- Hesselink, IJ. 1983. *On being Reformed*. Ann Arbor. Servant Publications.
- Jonker, WD. 1955. *Mistieke Liggaam en Kerk in die nuwe Rooms-Katolieke teologie*. Kempen. Kok.
- Jonker, WD. 1974. *Tipes van teologie*, in: Heyns en Jonker: *Op weg met die teologie*. Pretoria. N.G. Kerk-Boekhandel, 229v.
- Jonker, WD. 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria. N.G. Kerk-Boekhandel.
- Jonker, WD. 1982. *Kritiese verwantskap? Opmerkings oor die verhouding van die pneumatologie van Calvyn tot dié van die Anabaptisme*, in: De Villiers, D.W. en Brown, E. *Calvyn Aktueel?* Kaapstad. NG Kerk-Uitgewers, 72–89.
- Jonker, W.D. 1988. *Uit vrye guns alleen*. Pretoria. N.G. Kerk-Boekhandel.
- Klappert, B. 1976. *Promissio und Bund*. Göttingen. VDH&R.
- Koopmans, J. 1938. *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*. Wageningen. Veenman en Zonen.
- Kuyper, A. 1983. *E Voto Dordraceno II*. Amsterdam. Wormser.
- Kuyper, A. 1930. *Souvereiniteit in eigen kring*. Kampen. Kok.
- Leith, JH. 1992. *The Ethos of the Reformed Tradition*, in: Donald K. McKim (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids. Eerdmans, 5–18.
- Lohse, E. 1963. *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart. Kreuz.
- McGrath, A. 1988. *Reformation Thought*. Oxford. Blackwell.
- McKim, D. 1988. *Theological Turningpoints*. Atlanta. John Knox.
- Meyer, H & Vischer, L. 1984. *Growth in Agreement*. WCC. Genève.
- Neuser, WH. 1977. *Die reformatorische Wende bei Zwingli*. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Niesel, W. 1960. *Das Evangelium und die Kirchen*. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Noordmans, O. 1979a. *Herschepping*, in: *Verz. Werken II*. Kampen. Kok, 214v.
- Noordmans, O. 1979b. *Het Koninkrijk der hemelen*, in: *Verz. Werken II*, Nijkerk. Callenbach, 433v.
- Noordmans, O. 1986. *Liturgie*, in: *Verz. Werken VI*. Kampen. Kok, 45v.
- Onasch, K. 1962. *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*. Berlin. De Gruyter.
- Polman, ADR. 1959. *Calvijn en Luther*, in: *Vier redevoeringen over Calvijn*. Kampen. Kok, 41v.
- Rossouw, HW. 1963. *Klaarheid en interpretasie*. Amsterdam. Van Campen.
- Schlink, E. 1948. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. München. Kaiser.
- Van den Bergh, W. 1879. *Calvijn over het genadeverbond*. 's-Gravenhage. Beschoor.
- Van der Linde, S. 1943. *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*. Wageningen. Veenman en Zonen.
- Van Ruler, AA. 1947. *Plaats en functie der belijdenis in de kerk*, in: *Visie en Vaart*. Amsterdam. Holland, 50v.
- Van Ruler, AA. 1959. *Das Leben und Werk Calvins*, in: *Calvinstudien 1959*, Neukirchen. Neukirchener Verlag, 92v.
- Van Ruler, AA. 1971. *Ultra-gereformeerd en vrijzinnig*, in: *Theologisch Werk III*, 98v. Nijkerk. Callenbach.
- Van Ruler, AA. 1972. *Politiek is een heilige zaak*, in: *Theologisch Wer IV*, 199v. Nijkerk, Callenbach.
- Vos, G. 1891. *De verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*. Gran Rapids. Eerdmans.
- Wendel, F. 1976. *Calvin. The origins and development of his thought*. London. Collins (Fontana)

Wernle, P. 1919. *Zwingli. Der Evangelische Glaube II*. Tübingen. Mohr (Paul Siebeck).

HOOFSTUK DRIE

Die Nederlandse Geloofsbelydenis

In die Nederlandse Geloofsbelydenis het ons te maak met die oudste van die drie belydenisskrifte van die gereformeerde kerke van Nederlandse oorsprong. Dit vertoon meer as enigeen van die ander twee die direkte invloed van Calvyn en besit in opset en aard 'n duidelike eie karakter wat hom van hulle onderskei. Veral die manier waarop dit in groot mate by die opset van die Institusie van Calvyn aansluit, maak dit meer omvattend en “dogmaties” as die ander twee, in die sin dat dit beoog om op 'n sistematiese manier rekenskap van die totale geloofsinhoud af te lê.

1. *Ontstaan en erkenning*

Die Nederlandse Geloofsbelydenis is opgestel deur Guido de Brès (geb 1522) (Bakhuizen van den Brink: 1976, 8–10). Vir sy taak is hy gevorm tydens 'n verblyf in Nederlandse vlugtelingegemeente in Londen (1547–1552), deur 'n kort bedieningstyd in Rijssel (waar hy veral goeie kennis van die Wederdopers opgedoen het), en deur 'n tyd van studie in Lausanne en Genève. In Genève het hy Calvyn leer ken, maar ook ander leiersfigure van die Reformasie soos Beza, Utenhove, Micron, Datheen en andere. By sy terugkeer in sy vaderland word hy predikant te Doornik (Tournay) waar hy 'n leidende aandeel aan die stryd om geloofsvryheid vir die groeiende Protestantse deel van die bevolking neem.

Hy skryf die belydenis met die doel om as 'n apologie vir die gereformeerde geloof teenoor koning Philips II van Spanje te dien, onder wie se heerskappy die Nederlandse gebiede destyds gestaan het. Omdat dit geskied het nog voordat die huidige Nederlandse gebiede onafhanklikheid ontvang het, dra die belydenis in sy Latynse vorm die titel *Confessio Belgica*. In die nag van 2 November 1561 word dit oor die poort van die kasteel te Doornik gegooi, saam met 'n brief wat aan die koning gerig was.

De Brès wou aan die Katolieke koning duidelik maak dat die Gereformeerdes (waarvan daar volgens die brief meer as 100 000 in die Nederlande was) ten onregte as kettters en rebelle beskou en vervolgd word. In werklikheid is hulle geloof in ooreenstemming met die Skrif en die konsilies van die eerste vyf eeue. Hierdie apologetiese doel het 'n bepaalde invloed op die inhoud van die Nederlandse Geloofsbelydenis gehad. Dit stel wel die gereformeerde standpunt helder teenoor die Roomse, maar is tog mild in die kritiek teen Rome. In teenstelling daarmee is dit baie skerper in die afwysing van die Dopers (Doekes: 1977, 55). Daar kan selfs gesê word dat die Nederlandse Geloofsbelydenis 'n duidelike anti-Doperse instelling het wat dit van ander gereformeerde belydenisskrifte onderskei. De Brès het in sy werk heelwat probleme met die Dopers ondervind, soos ook daaruit blyk dat hy in 1565 nog 'n afsonderlike werk teen die Dopers gepubliseer het: *Wortel, bron en grondslag van die Wederdopers*. Met sy belydenis wou hy die koning oortuig van die anti-revolusionêre karakter van die Calvinistiese beweging (Van der Linde: 1976, 77–78; Hofmeyer/Van Niekerk: 1987, 3).

Skerp reaksie van die owerheid

Desondanks was daar 'n skerp reaksie van owerheidskant teen die brief en belydenis. De Brès moes vlug, maar sy studeerkamer in 'n tuinhuisie word ontdek en al sy geskrifte, asook 'n aantal gedrukte kopieë van die belydenis word verbrand. In 1566 word hy self ook gevang en opgehang (Polman: sa.a, I, 104–108). Intussen het die geskrif egter onder die Gereformeerdes versprei. By verskillende geheime sinodes is dit goedgekeur, en by Emden (1571) en Dordrecht (1574) het dit amptelik erkenning as belydenisgeskrif van die Nederlandse kerke verkry.

Die Nederlandse Geloofsbelydenis is verwant aan die Franse Geloofsbelydenis of *Confessio Gallicana*, ook genoem die Hugenote-belydenis van 1559, by die ontstaan waarvan Calvyn

persoonlik hulp verleen het. De Brès het ook verskillende leidende figure uit gereformeerde kringe geraadpleeg voordat hy dit openbaar gemaak het. Dit is oor die algemeen 'n verteenwoordigende weergawe van die gereformeerde belydenisstandpunte.

2. Die opbou van die belydenis

Die belydenis bestaan uit 37 artikels waarvan verreweg die meeste met die woorde “ons glo” begin, net in enkele gevalle afgewissel met uitdrukkings soos “ons ken” (Artikel 2), “ons aanvaar” (Artikel 5), “ons weet” (Artikel 9) ens., terwyl telkens op beslissende punte verklaar word: “Daarom verwerp ons” (Artikel 7, 12, 13, 14 ens). Dit is die tipiese vorm van belydenistaal soos dit deur die eeue in die Christelike kerk gebruik is. Reeds hieruit, maar ook uit die afgewoë en doksologiese aard van die formulerings, is dit duidelik dat hierdie dokument deur die outeur bedoel is as verwoording van 'n vreugdevolle, maar ook diep ernstige belydenis van die bevrydende waarheid waarby die reformatoriese gemeente lewe.

Die teologiese orde word gevolg

Die Nederlandse Geloofsbelydenis volg die sogenaamde teologiese orde by die behandeling van die stof, dit wil sê: die trinitariese orde soos dit ook in die Apostolicum voorkom en deur Calvyn in sy Institusie nagevolg is.

'n Mens kan vermoed dat die opset van die Institusie in 'n direkte sin as voorbeeld vir De Brès gedien het. Daarby is dit duidelik dat hy ook by die *Confessio Gallicana* aangesluit het. Die ooreenkomste en verskille tussen die Nederlandse Geloofsbelydenis en laasgenoemde is duidelik uit die vergelyking van die twee tekste soos dit deur Bakhuizen van den Brink gepubliseer is (1976: 70–146). Daaruit blyk dit dat die Nederlandse Geloofsbelydenis in bepaalde opsigte (byvoorbeeld in die plasing van die artikel oor die verkiesing) die orde van die *Confessio Gallicana* gevolg het en nie die van die Institusie nie.

Trinitariese opbou

Dit is interessant om die trinitariese opbou van die Nederlandse Geloofsbelydenis te vergelyk met die manier waarop die *Apostolicum* in die Heidelbergse Kategismus, Sondag 9–24, behandel word. Daar word die manier van indeling van die *Credo* in Sondag 8 in direkte samehang met die leer van die drie-eenheid van God aangekondig, waaruit dit duidelik is dat die hele geloofsbelydenis van die kerk rondom die dogma van die Drie-eenheid wentel. Die driedeling van die Kategismus lui: “God die Vader en ons skepping” (Sondag 9–10), en “God die Seun en ons verlossing” (Sondag 11–19), en “God die Heilige Gees en ons heiligmaking (Sondag 20–24). Onder die werk van die Heilige Gees word ook die kerk behandel, en in aansluiting daarby die sakramente en die tug”.

Noordmans was van mening dat die kompleete figuur van die dogma uit vier dele bestaan: Vader, Seun, Heilige Gees en die kerk. Daarby stel hy dit duidelik dat dit in die leer van die kerk nie gaan oor die aardse sosiale leer van die kerk nie, maar om die kerk as geloofsartikel, die kerk as plek waar 'n mens in die Naam van die Vader die Seun en die Gees gedoop word. Ook in die belydenis aangaande die kerk gaan dit nog steeds om God en sy heil (Noordmans: 1979, 227).

In die Nederlandse Geloofsbelydenis tref ons ook hierdie opset aan. Dit onderstreep dat die reformatoriese belydenis in direkte kontinuïteit met die oud-kerklike simbole wil staan en die belydenis van die Triniteit as gronddogma van die Christenheid onvoorwaardelik onderskryf. Daarin is dit verwant aan die Tweede Helvetiese Konfessie wat deur Bullinger 'n jaar later in 1562 geskryf is, maar eers in 1566 formele erkenning in die Pfalz en elders gekry het. Die reformatoriese belydenisgeskrifte wou uitgesproke trinitaries wees.

Die Nederlandse Geloofsbelydenis se opbou is soos volg:

- Artikel 1–11 handel oor die drie-enige God en sy openbaring;

- Artikel 12–17 oor die Vader en sy werke in skepping en onderhouding;
- Artikel 18–21 oor God die Seun en sy werk in die versoening;
- Artikel 22–35 oor God die Heilige Gees en sy verlossingswerk, waarby dit in Artikel 22–26 gaan oor die verlossing van die individu; in Artikel 27–32 oor die kerk as vrug van die verlossingswerk van die Gees; en in Artikel 33–35 oor die heilsmiddele wat deur die Gees gebruik word: die sakramente van die doop en nagmaal. Onder die werk van die Heilige Gees kom ook die verhouding tussen kerk en staat ter sprake (Artikel 36), asook die laaste oordeel (Artikel 37).

3. 'n Fyner ontleding van die elemente

Miskien is dit nog makliker om die opbou en gang van die Nederlandse Geloofsbelydenis in te prent as 'n mens aan die verskillende *loci* van die dogmatiek dink. In die dogmatiek word ook begin met die leer aangaande God en sy openbaring, skepping en voorsienigheid. Dan volg die mens en die sonde, die Persoon en werk van Christus, die verlossingswerk van die Heilige Gees (heilsoorde), die kerk, die sakramente en die voleinding.

Gaan ons nou die opbou van die Nederlandse Geloofsbelydenis in detail bekyk, is dit interessant om te sien hoe sinvol die artikels op mekaar volg. As 'n mens dit goed ingesien het, is dit maklik om die artikels van die Nederlandse Geloofsbelydenis agter mekaar te onthou.

Die drie-enige God en sy openbaring (Artikel 1–11)

1. Ons glo in God
2. God word geken uit sy skepping en die Skrif
3. Die Skrif is deur die Gees ingegegee
4. Die kanonieke boeke
5. Die gesag van die Skrif
6. Die apokriewe boeke
7. Die volkomenheid en genoegsaamheid van die Skrif (8–11). Die Skrif leer dat God drie-enig is. Eers verduidelik Artikel 8 die Drie-eenheid; terwyl Artikel 10 Skrifbewyse aanvoer vir die Godheid van die Heilige Gees.

God die Vader en sy werke (Artikel 12–17)

12. Die skepping, die engele en die val van sommige
13. Die voorsienigheid van God
14. Die skepping van die mens, sy val en bedorwenheid
15. Die erfsonde
16. Die ewige verkiesing
17. Die heilsoorloof (verbond en genade)

God die Seun en sy versoeningswerk (Artikel 18–21)

18. Die inkarnasie
19. Die twee nature van Christus
20. Cur Deus Hom? (God se geregtigheid en barmhartigheid)
21. Christus die Middelaar

God die Heilige Gees en sy verlossingswerk (Artikel 22–26)

22. Regverdiging deur die geloof alleen
23. Vreemde geregtigheid
24. Heiliging deur die geloof
25. Die funksie van die wet
26. Gebed in die Naam van Christus

Die kerk as vrug van die werk van die Gees (Artikel 27–32)

27. Die een, heilige, katolieke kerk

28. Die eenheid met die ware kerk moet bewaar word
29. Die kenmerke van die ware kerk
30. Die regering van die kerk
31. Die ampte in die kerk
32. Die orde en tug van die kerk

Die sakramente as heilsmiddele wat die Gees gebruik (Artikel 33–35)

33. Die betekenis van die sakramente
34. Die heilige doop
35. Die heilige nagmaal

Die kerk en die owerheid (Artikel 36)

Die laaste oordeel (Artikel 37)

4. Die swartepunte in die Nederlandse Geloofsbelydenis

Wil ons egter die Nederlandse Geloofsbelydenis werklik in sy geheel begryp en leer ken, is dit nie genoeg om net na sy opbou te kyk nie, maar moet ons ook na sy opset vra, dit is: na die intensie daarvan, die doel wat dit op die oog het. Die antwoord hierop is eenvoudig. Dit wil die geloof van die gereformeerde Protestante duidelik uitspel, nie alleen sodat die lede van die gemeentes self goed kan weet wat die inhoud van die ware Christelike geloof is nie, maar veral ook sodat ander kan weet wat hulle glo.

Daarby word dan in eerste instansie aan die owerheid gedink. Ons het reeds daarop gewys dat die doel van die belydenis was om die koning te oortuig dat die Gereformeerdes ten onregte as kettters en rebelle beskou en vervolgd is. Hulle wil niks anders wees nie, as katolieke gelowiges wat die dwalings van die Rooms-Katolieke Kerk afwys, en so die ware Christelike kerk wil verteenwoordig. Ons het ook daarop gewys dat die belydenis aan die koning duidelik wou maak dat die Gereformeerdes nie met die Dweepers of Anabaptiste en hulle revolusionêre gesindheid verwar moes word nie. Hulle is gelowiges wat die owerheid as instelling van God erken en bedoel om in rustigheid en godsvrug te lewe, volgens die Woord van God.

Die polemieks met Rome en die Dopers

Hierdie opset bepaal die aksente wat in die Nederlandse Geloofsbelydenis gelê word. Dit is wel waar dat die hele inhoud van die Christelike geloof ter sprake gebring word, maar dit gebeur nie as 'n blote opsomming van die hoofsaake daarvan, of as 'n oorsig wat net informatief wil wees nie. Dit lê bepaalde aksente en gee aan bepaalde elemente meer ruimte as aan ander. Dit konsentreer op bepaalde swartepunte in die polemieks met Rome aan die een kant en met die Dopers aan die ander kant.

Daarom is daar aspekte van die belydenis wat nie besondere aandag ontvang nie, terwyl daar diep op ander ingegaan word. So is die heel eerste artikel waar die geloof in God bely word, 'n voorbeeld van 'n artikel waaroor daar geen konflik bestaan nie. Dieselfde geld ook van Artikel 12 oor die skepping en die val van die engele en Artikel 13 oor die voorsienigheid van God. Die dwalings wat daarin afgewys word, word deur die hele katolieke Christenheid verwerp.

Dit word egter heeltemal anders sodra die eintlike punte van verskil ter sprake kom. Die hart van die konflik waarin die reformatoriese kerke in die sestiende eeu betrokke was, het te maak gehad met wat ons in Hoofstuk 2 die teologie van die derde artikel genoem het, dit is: met die artikels waarin spesifiek die werk van die Gees ter sprake kom, wat sowel die leer aangaande die heilige Skrif as die soteriologie raak. Daarom moet hier veral Artikel 3–7, 14–17 en 22–37 ter sprake kom. Dit gaan veral om die sake waaroor daar aan die een kant met die Rooms-Katolieke Kerk en aan die ander kant met die Dopers diepgrypende verskille bestaan het. Daarvoor moes na weerskante toe afgrensings voltrek word.

4.1 Die leer van die Heilige Skrif

Die feit dat Artikel 2 eenvoudig sê dat daar twee middele is waardeur ons God kan ken, en dan as eerste die skepping noem en as tweede die besondere openbaring waardeur God Homself nog duideliker en meer volkome aan ons openbaar, het tot misverstande aanleiding gegee. Daaruit is afgelei dat die algemene openbaring as 'n selfstandige bron van openbaring naas die openbaring in Christus gesien word. Die gevaar daarvan is dat die algemene openbaring dan as 'n aanvulling tot die openbaring in die Skrif verstaan kan word. Dit kan meebring dat 'n stuk "natuurlike teologie" op grond van hierdie artikel bedryf word, deurdat aan die boodskap van die Skrif dinge toegevoeg word wat as "waarhede" aan die natuur of die geskiedenis ontleen en as die wil van God gesien word, dikwels met die effek dat die geopenbaarde wil van God in die Skrif daardeur gekwalifiseer en verswak word (vgl Berkouwer: 1951, 220 ev).

In die Ned. Geref. Kerk is hierdie saak aktueel omdat diegene wat beswaard is oor Kerk en Samelewing dit as een van die grondfoute van die dokument sien dat dit nie voldoende aandag aan die algemene openbaring gee nie. Daarmee word bedoel dat dit nie reg daaraan laat geskied dat God se wil vir die samelewing ook afgelees moet word uit wat in die skepping en die geskiedenis as God se wil openbaar word nie. Dit gaan spesifiek oor die verskeidenheid van volke waaruit afgelei word dat dit God se gebod is dat die verskeidenheid en hulle eie identiteit deur die volke bewaar moet word. Op grond hiervan word dan die Skriftuurlike gebod om die eenheid van die kerk te bewaar, so geïnterpreteer, dat gesamentlike aanbidding, oop lidmaatskap en strukturele vorms wat die eenheid van die kerk konkreet en sigbaar maak, eenvoudig afgewys word (Geloof en Protes, 1987).

As antwoord hierop het die Algemene Sinodale Kommissie van die Ned. Geref. Kerk in die stuk: *Antwoord op Geloof en Protes* geredeneer dat 'n mens Artikel 2 verkeerd verstaan as jy die twee middele as twee bronne verstaan wat naas mekaar en aanvullend tot mekaar die wil van God sou openbaar. Met 'n beroep op Bavinck word betoog dat ons langs die weg van die algemene openbaring niks kan leer wat nie reeds veel duideliker uit die besondere openbaring geken word nie. Ook word Calvyn aangehaal dat ons die algemene openbaring slegs deur die bril van die Skrif reg kan interpreteer (*Institusie* 1.3.4. en 1.6.1.). Wie wil weet hoe die kerk en die samelewing ingerig moet word, moet nie na die skepping gaan kyk nie, maar uit die Skrif leer wat die wil van God vir kerk en samelewing is (vgl Ook hoofstuk 6.6 van hierdie studie).

De Brès se vertrekpunt

Uit die feit dat die Nederlandse Geloofsbelydenis nie met die belydenis aangaande die Heilige Skrif begin nie, maar dit eers na die belydenis van die geloof in God ter sprake bring, is afgelei dat De Brès onder invloed van Melancton en die Franse belydenis hierin van Calvyn afgewyk het. Calvyn begin in sy Institusie nie met die leer oor God nie, maar met ons kennis aangaande God wat van die begin af as die Drie-enige bely word. Net so begin sy konsep vir die Franse belydenis ook direk met die Skrif (Noordmans: 1979, 448). Die Brès sou dan deur navolging van Melancton onder skolastieke invloed geraak het en met 'n algemene begrip van die een God begin het, terwyl hy eers later na die drie-eenheid van God terugkom.

Dit is waarskynliker dat De Brès eenvoudig die gemeenskaplike geloof in God as vertrekpunt geneem het, sowel as die gemeenskaplike oortuiging dat God Homself ook in die werke van sy hande openbaar (Artikel 2), om daarna tot die eintlike verskilpunte met Rome en die Dopers te kom wat van Artikel 3 af ter sprake is. Daarin gaan dit al dadelik oor die betekenis van die Heilige Skrif. Dit is vir die Nederlandse Geloofsbelydenis belangrik om teenoor Rome en die Dopers die leer van die Skrif en sy gesag duidelik te stel. Sowel Rome as die Dopers erken die gesag van die Skrif, maar dit word by hulle gerelativeer.

- By Rome vorm die Skrif deel van die tradisie wat aan die kerk meegegee is, sodat dit heeltemal ingekapsel is in die geestelike ontwikkelingsproses van die kerk wat die enigste uitlêer van die Skrif is.

- By die Dopers is die Skrif so ondergeskik aan die leiding van die Gees waarop die begeesterde individu aanspraak maak, dat dit dikwels as die dooie letter teenoor die lewendmakende Gees geëvalueer word.

Daarom is die belydenis aangaande die Heilige Skrif as die volkome en genoegsame Woord van God vir leer en lewe 'n wesentlike punt in die gesprek tussen die partye.

Rome en die Dopers word afgewys

Gevolgtrek word daar nie minder nie as vyf artikels aan die Heilige Skrif gewy. In hierdie artikels word die Goddelike inspirasie van die Skrif duidelik bely (Artikel 3), word die kanonieke en apokriewe boeke van mekaar onderskei (Artikel 4 en 6) en word die volkomenheid en genoegsaamheid van die Skrif uitgespel (Artikel 7). Terselfdertyd word uitgespreek dat die erkenning van die gesag van die Skrif nie op die getuienis van die kerk rus, soos Rome leer, maar op die inwendige getuienis van die Gees en die selfevidensie (outopistie) van die Skrif (Artikel 5). Ook die volkomenheid en genoegsaamheid van die Skrif word pertinent in Artikel 7 gehandhaaf, wat in prinsiepe beteken dat die beginsel van die *sola Scriptura* met klem geponeer word. Dit bevat ook 'n duidelike afwysing van die leer van Rome dat die tradisie naas die Skrif gesag het, of dat die gesag van pouse en konsilies met die gesag van die Skrif gelykgestel mag word. Die Skrif alleen is die norm waaraan alles wat die leer en die lewe van die kerk betref, gemeet moet word.

Implisiet bevat hierdie uitsprake ook 'n afwysing van die standpunte van die Dopers. Dit gaan veral oor die verhouding tussen Woord en Gees. Calvyn het in sy polemieke teen die Dopers hulle goeie wil aanvaar om volgens die Bybel te lewe, maar hy was van mening dat hulle die Bybel verkeerd verstaan. In hulle kyk op die verhouding tussen Woord en Gees speel iets deur van hulle kyk op die verhouding tussen natuur en genade. Wie na die letterlike Skrif sin vra, is volgens hulle nog maar net op die vlak van die natuur besig. Hulle soek na die leiding van die Gees wat die letter oorstyg. Daarom lees hulle die Bybel nie volgens goeie hermeneutiese beginsels nie, maar interpreteer dit subjektief en kom so tot geesdrywery (Balke: 1977, 338–344). Ook by die Skrifberoep van die Dopers moet die geeste dus op die proef gestel word om te kyk of hulle uit God is. In sy stryd-gekrif teen die Dopers gaan De Brès uitvoerig hierop in (Polman: sa.a,1, 184–185).

4.2 Die oud-kerklike dogma

Die Nederlandse Geloofsbelydenis is in sy geheel 'n bevestiging van die katolieke geloof van die Christenheid soos dit in die eerste vyf eeue gekry het. Let op wat ons in die vorige hoofstuk oor die katolieke karakter van die reformatoriese belydenis gesê het. Die verklaring aan die einde van Artikel 9 dat die Gereformeerdes hulle met die beslissings van die Ou Kerk en dus ook met die inhoud van die drie ekumeniese simbole vereenselwig, wil presies net dit onderstreep.

Die aanvaarding van die katolieke Christelike geloof beteken dat die Gereformeerdes hulle baie duidelik distansieer van vrydenkers en anti-trinitariese groepe wat in die sestiende eeu na vore gekom het (Guggisberg: 1962, 207–210). Laasgenoemdes het 'n rasionalistiese en moralistiese soort praktiese Christendom voorgestaan en die belydenis van die kerk met vrymoedigheid gekritiseer. Hoewel sommige van hulle in meer as een opsig verwantskap met die Dopers vertoon, kan tog nie van die Dopers as sodanig gesê word dat hulle tot die Antitrinitariërs behoort het nie. Die bekendste groep Antitrinitariërs was die Sociniane, navolgers van Lelio en later sy neef Fausto Sozzini uit Pole. In Pole ontstaan daar selfs 'n unitariese kerk waarvan die Kategismus van Rakow as amptelike belydenisdokument uit 1605 dateer (Van Itterzon: 1964, 127–128; Van Wyk: 1958).

Die Triniteit gehandhaaf

Calvyn se groot antitrinitariese opponent was Michael Servet wat die Godheid van Christus en die drie-eenheid van God geloën het. Calvyn het nie alleen 'n felle polemieek teen hom gevoer nie, maar ook op 'n ongelukkige manier betrokke geraak by die dood van Servet op die brandstapel. Die stryd oor die Triniteitsleer was dus uiters aktueel toe die Nederlandse Geloofsbelydenis geskryf is, en daarom is dit nie vreemd dat soveel ruimte in hierdie belydenis juis aan die Triniteit afgestaan word nie (Artikel 8–11).

Die twee nature van Jesus Christus

Tot die katolieke Christelike geloof behoort egter naas die leer van die Triniteit – en in die nouste verbondenheid daarmee – ook die leer van die twee nature van Christus: Hy is waarlik God en waarlik mens. Die beslissings van Chalcedon word deur die Reformasie ten volle aanvaar en onderskryf. Dit blyk in die Nederlandse Geloofsbelydenis veral uit Artikel 18 en 19 oor die menswording van Christus en die twee nature. Die wyse waarop hierdie twee artikels geformuleer is, laat geen twyfel daaroor dat die opsteller van die belydenis volkome vertrouwd was met die denkprobleme wat aan die *vere Deus et vere homo* verbonde is nie. Veral in Artikel 19 word op delikate manier oor die eenheid van die nature selfs in die dood van Christus gepraat. Die hele problematiek van die later kenosis-leer lê daar in opgesluit.

Die tweenature-leer is egter ook een van die punte waarin die verskille met die Dopers weer sigbaar word. In Artikel 18 word uitdruklik geleer dat Christus 'n egte menslik natuur aangeneem het, met al sy swakhede, maar sonder sonde. Pertinent word daarby gesê dat dit juis teenoor die kettery van die Wederdopers bely word, wat ontken dat Christus die menslike vlees aangeneem het (Fijn van Draat: 1966, 121–135).

4.3 Radikale verdorwenheid

Terwyl die Nederlandse Geloofsbelydenis die katolieke geloof aanvaar en as skriftuurlik verdedig, word dit egter spoedig duidelik dat dit in alle vrae wat op die soteriologie betrekking het, duidelike keuses in verband met die kerklike leertradisie maak en daardeur op beslissende punte lynreg teenoor Rome en meermale ook teenoor die Dopers te staan kom. Weer eens: dit gaan hier oor die teologie van die sogenaamde derde artikel. Maar ons sien die verskille hieroor reeds na vore tree wanneer in Artikel 14–15 oor die skepping en die sondeval, sowel as oor die gevolge daarvan vir die mens gehandel word. Wat oor die sonde gedink word, is immers beslissend vir die leer van die versoening.

Artikel 14

Artikel 14 begin met die belydenis dat die mens na die beeld van God geskep is en dat hy deur sy eie skuld in sonde geval het. Daaroor is daar binne die Christenheid eenstemmigheid. Die eintlike verskille kom na vore by die vraag wat die toestand van die gevalle sondaar is, omdat die standpunt wat hier ingeneem word, bepalend is vir die soteriologie. Vir die Rooms-Katolieke teologie is dit belangrik om daaraan vas te hou dat daar ook in die gevalle sondaar nog iets goeds oorgebly het waardeur hy/sy in staat is om 'n keuse vir God te doen, die goeie na te streef en met die genade saam te werk. Vir die Reformasie is dit belangrik om die totale bedorwenheid van die mens en sy volkome onmag tot die goeie te beklemtoon, omdat hulle die verlossing as 'n geskenk uit louter genade verstaan, waartoe die mens self niks kan bydra nie.

Wanneer in Artikel 14 gesê word dat die mens die gawes wat hy van God ontvang het, verloor het en dat hy niks anders as slegs klein oorblyfseltjies daarvan oorgehou het nie, word daarmee iets anders bedoel as wanneer Rome leer dat die beeld van God deur die sonde wel geskonde is, maar tog nie verlore gegaan het nie. Die Reformasie bedoel daarmee dat die beeld van God nie volkome in die mens vernietig is nie, in die sin dat hy nog mens gebly het en nog baie natuurlike gawes besit. Maar dit verminder nie sy totale bedorwenheid nie. Inteendeel: juis sy uitnemende gawes stel hom as sondaar in staat om uiters geraffineerd te sondig (Berkouwer: 1957, 124–156).

Rome, daarenteen, is daarvan oortuig dat die mens wel deur die sonde verswak is, maar tog nog sy vrye wil behou het en met die hulp van die genade die goeie kan doen. Hoewel ook Rome die erfsonde leer, word dit tog nie verstaan as dat die mens volkome onbekwaam is om die goeie te doen nie. Juis die handhawing van die leer van die vrye wil maak die verskil hier duidelik.

Die Reformasie ontken nie dat die mens nog 'n wil het en vrywillig kan kies wat hy wil doen nie, maar gaan daarvan uit dat die mens juis ook in sy wil verdorwe is en daarom in vryheid altyd presies teen God en vir homself kies (Berkouwer: 1957, 352). Rome het tog maar, ondanks die veroordeling van Pelagianisme en semi-Pelagianisme, nooit vir Augustinus volkome aanvaar nie, maar eintlik semi-Pelagiaans gebly. Artikel 14 en 15 is egter heeltemal Augustiniaans, selfs tot die aangehaalde Skrifplekke toe (Berkouwer: 1949, 122–128).

Artikel 15

Die radikaliteit van die menslike verdorwenheid kom ook daarin uit dat in Artikel 15 oor die erfsonde gesê word dat dit 'n verdorwenheid van die hele natuur is en 'n oorgeërfde gebrek waarmee selfs die klein kindertjies in die moederskoot besmet is, die wortel waaruit allerhande sondes voortspruit, genoegsaam om die mensdom voor God te verdoem. Daaraan word dan toegevoeg: "Dit word selfs nie deur die doop geheel el al tot niet gemaak of volkome uitgeroei nie, aangesien die sonde aanhoudend uit hierdie verdorwenheid opborrel soos water uit 'n giftige fontein."

Om hierdie uitspraak te verstaan, moet eerstens onthou word dat hier in sakramentele taal aan die doop toegeskryf word wat eintlik van die wedergeboorte gesê moet word, waarvan die doop die teken en seël is. So word in Titus 3:5 oor die doop as die bad van die wedergeboorte gepraat (1953-Hersiening). Dit beteken dat die doop aan die gedoopte beseël dat God hom/haar deur die Heilige Gees in Christus inlyf, sodat hy/sy met Christus in die dood begrawe word en saam met Hom in 'n nuwe lewe opgewek word (Klassieke Doopformulier).

Tweedens moet onthou word dat hierdie uitspraak gerig is teen die amptelike leer van die Konsilie van Trente dat die erfsonde as erfskuld en erfsmet ten volle deur die doop weggeneem word, sodat van die gedoopte nie meer gesê kan word dat hy/sy nog steeds innerlik verdorwe is nie. Volgens Rome is die gedoopte mens in staat om slegte begeertes wat nog steeds na vore sal kom, teen te staan en te oorwin deur die krag van die vrye wil. Die Nederlandse Geloofsbelofenis wil juis dit ontken.

In ooreenstemming met Augustinus en die Reformasie sê De Brès in Artikel 15 dat die erfsonde selfs nie deur die doop geheel en al tot niet gemaak of volkome uitgeroei word nie. Ten spyte van die wedergeboorte bly die erfsonde in die mens tog nog as 'n verdorwenheid van die natuur oor, waaruit aanhoudend sonde opborrel soos water uit 'n giftige fontein. Dit beteken met ander woorde dat volgens Artikel 15 die erfskuld en erfsmet vergewe en nie meer toegereken word nie, maar dat die verdorwenheid van die erfsmet bly voortbestaan en steeds 'n bron is waaruit die sonde in die verlore mens bly werk, sodat voortdurend daarteen gestry moet word en saam met Paulus verlang moet word na die verlossing van hierdie doodsbestaan (Polman: sa.a, II, 165–187).

Meer katoliek as die Rooms-Katolieke Kerk

Die belydenis gryp daarmee nie net op Augustinus terug nie, maar sluit ook aan by die afwysing van die Pelagianisme en die semi-Pelagianisme by die Sinodes van Karthago (412), Efese (431) en Orange (529). Dit is daarin meer katoliek as die Rooms-Katolieke Kerk. Terselfdertyd is dit ook 'n keuse wat lynreg teenoor die perfeksionisme van die Dopers staan. In sy stryd teen die Dopers moes Calvyn herhaaldelik swaarde met hulle kruis oor hulle opvatting dat die mens wat eenmaal vergewe en wedergebore is, tot 'n volmaakte lewe in staat is. Calvyn het hierdie ideaal van die Dopers, wat hy in verband met die leer van die Pelagiane, die Kathare en die

Donatiste sien, hartstogtelike afgewys (*Institusie 4.1.23–29; Balke: 1977. 254–259*). De Brès doen dieselfde.

4.4 Die weg van verlossing

Nog 'n baie duidelike swaartepunt in die Nederlandse Geloofsbelydenis is die artikel oor die verlossing. Daar onder moet ons al die artikels tel wat handel oor die verkiesing (Artikel 16), die heilsbelofte (Artikel 17), God se regverdigte en barmhartige handeling met ons deur die plaasvervangende genoegdoening van Christus (Artikel 20) en die versoening deur Christus (Artikel 21). Ons gaan hier nie nader op hierdie artikels in nie. Op Artikel 16 (die verkiesing) sal ons weer terugkom by die Dordtse Leerreëls in Hoofstuk 5. Na Artikel 20 en 21 het ons reeds verwys onder die afdeling oor die aansluiting by die katolieke leer.

Wat hier vir ons belangrik is, is die feit dat hierdie artikels die heil volledig in God se verkiesende liefde fundeer, in sy genadige beloftes en verlossende handeling. Dit is die belydenis van die verlossing deur genade alleen (*sola gratia*). Dit open die weg om in Artikel 22–24 oor die ontvangs daarvan deur die geloof te praat. Die geheel is so duidelike daarvoor dat die verlossing “buite onself in Christus” geleë is en deur die Heilige Gees langs die weg van die geloof ons deel gemaak word, dat die hele konflik tussen die Reformasie en Rome daarin weerspieël en Bybels besleg word.

Artikel 22

Met groot helderheid kan Artikel 22 daarom die regverdiging deur die geloof alleen (*sola fide*) aan die orde stel. Die geloof word deur die Heilige Gees in ons hart gewerk en bestaan in die toeëiening van Christus met al sy verdienste, sodat niks meer buite Hom gesoek hoef te word nie. Die genoegsaamheid van Christus vir ons volle saligheid word beklemtoon, sodat wie Hom deur die geloof besit, ook die volle saligheid besit. Die konklusie wat daaruit getrek word, is dat dit selfs lasterlik sou wees om nog iets meer vir die saligheid nodig te ag as net maar die geloof in Christus alleen, die geloof sonder die werke. Daarby moet verstaan word dat dit nie die geloof self is wat regverdig maak nie, want die geloof is maar net die middel waarmee ons aan Christus, wat self ons geregtigheid is, en aan al sy weldade verbind word. Die geloof is dus nie self 'n “goeie werk” wat 'n mens red nie. Dit is nie in sigself verdienstelik nie, maar slegs die “middel” waarmee ons Christus omhels. Dit is wat Calvyn bedoel het toe hy van die leegheid van die geloof gepraat het (Berkouwer: 1949a, 182–183).

Artikel 23

In aansluiting hierby beklemtoon Artikel 23 nogeens dat ons geregverdig word deur die vreemde geregtigheid van Christus, die *iustitia aliena Christi*. Met 'n beroep op Psalm 32:2 en Romeine 4:6–7 word gesê dat die geluksaligheid daarin bestaan dat God aan ons die geregtigheid sonder die werke toereken. Christus is ons geregtigheid. Sy gehoorsaamheid is die grond vir die kwytskelding en vergifnis van al ons sondes. In Hom het ons alles. As ons na onself moet kyk, moet ons bely dat ons nog steeds sondaars is. Maar ons word bedek met die gehoorsaamheid van Christus.

Hierdie artikels bevestig die ontdekking van Luther, dat ons alleen gered kan word deur die geregtigheid van Christus en geen grond tot roem in onself het nie. Ons kan alleen staatmaak en steun op die gehoorsaamheid van die gekruisigde Christus. Hier klop die hart van die Reformasie.

Artikel 24

Daarom word in Artikel 24 ook bely dat die goeie werke van die verlostes nie die grond nie, maar die vrug van hulle verlossing is. Ook die heiligmaking (wat noodsaaklik uit die geloof moet voortvloei) kom tot stand deur die werk van die Heilige Gees. Teenoor Rome word dus daaraan vasgehou dat die ware geloof nie sonder werke kan bly nie (dit wil sê: die verwyrt van

ekstrinsesisme, as sou die geregtigheid waaroor die Reformasie praat, net iets uiterliks wees, word verwerp).

Terselfdertyd word die idee afgewys dat die goeie werke verdienstelik wou wees – want daar is vir ons niks meer om te verdien nie. En as God tog ons goeie werke beloon, is dit nie omdat hulle iets by Hom verdien nie, maar omdat Hy so genadig is. Hy bekroon sy eie gawes aan ons met loon. As ons egter sou moet dink dat ons deur ons eie werke iets by God moet verdien, sou dit ons heilsekerheid ondermyn. Dit is immers logies: as die sekerheid van die heil ook maar in 'n geringe mate op die mens se eie heiligheid gebaseer moet word, kan geen mens ooit werklik van sy heil seker wees nie. Ook hier klop die hart van die Reformasie en word die hele verskil met Rome in 'n neutedop saamgevat.

4.5 Die kerklike en geloofspraktyk

Nog 'n swaarte punt in die Nederlandse Geloofsbelydenis is die afwysing van kerklike seremonies wat aan die Ou Testamentiese tempeldiens ontleen is. Dit is uiteraard gemik teen die Rooms-Katolieke inrigting van die kerklike lewe in sy geheel en die liturgie in die besonder.

Sedert die tweede eeu het daar in die kerk 'n sterk neiging tot verjoodsing ingetree. Dit het saamgehang met die omduiding van die nagmaalsviering tot eucharistie, waaraan steeds meer offer-konnotasies verbind is (Hommes: 1963, 105v; Harnack: 1961, 210v). So word die nagmaaltafel tot 'n altaar, die *presbyter* tot 'n priester, die kerkgebou tot 'n tempel en die Sondag tot 'n Sabbat. In aansluiting daarby het bepaalde invloede uit die destydse misterie-godsdienste talle opvattinge en gebruike in die Ou Kerk beïnvloed. Die Rooms-Katolieke tradisie is sterk daardeur gestempel.

Soberheid van erediens en ampsdiens

Die Reformasie het ook 'n breuk met hierdie dinge beteken. Die reaksie daarteen het in die gereformeerde tradisie sterker na vore gekom as in die Lutherse. Die soberheid van die erediens en die ampsdiens in die gereformeerde tradisie getuig daarvan.

Die Nederlandse Geloofsbelydenis gaan van die oortuiging uit dat die wet in sy seremoniële betekenis en in sy heenwysings na Christus vervul is en vir die kerk tot 'n einde gekom het. Die hele kultiese opset van die Rooms-Katolieke erediens is gevolglik vir die Gereformeerdes onaanvaarbaar. Dit beteken nie dat die “waarheid en inhoud” van die Ou-Testamentiese tempeldiens vir die Christene betekenisloos geword het nie. Dan sou 'n groot deel van die Ou testament vir die Christen geen waarde meer hê nie. Dit beteken egter wel dat die Ou Testament vanuit die vervulling in Christus gelees moet word. Dan eers word dit duidelik wat presies in Christus vervul is. So word die geloof van die Christene deur die Ou Testament bevestig. Terselfdertyd bied die Ou Testament vir die Christene ook morele riglyne oor hoe hulle hulle lewe in alle eerbaarheid en volgens die wil van God moet inrig.

Die gebed

Nie net in die kerklike seremonies nie, maar ook in die geloofspraktyk word die weg van Rome afgewys. Artikel 26 wat handel oor die gebed is selfs die heel langste artikel in die hele belydenis.

Hier gaan dit om Christus as die enigste Middelaar en Voorspraak by die Vader wat aangeroep moet word en in wie se Naam tot God gebid moet word. Die aanroeping van die heiliges soos dit tot die Rooms-Katolieke praktyk behoort, word bestry deur aan die een kant daarop te wys dat Christus die barmhartige en liefdevolle Middelaar is tot Wie met vrymoedigheid gegaan mag word. Aan die ander kant word met 'n beroep op die Brief aan die Hebreërs en die Evangelie van Johannes op die Skrifmatigheid daarvan gewys om in die Naam van Christus te bid en deur Hom tot die Vader te gaan.

Hoewel Maria nie hier genoem word nie, is dit seker beslis ook die bedoeling om die aanroeping van Maria as tussenganger tussen die gelowige en Jesus af te wys. Die feit dat die artikel so lank en selfs onnodig uitvoerig is, het daarmee te maak dat ons hier 'n praktiese saak het wat in die daaglikse geloofspraktyk 'n groot rol gespeel het en in die sin die hart van die kerkhervorming geraak het.

Is die artikel op hulle plek?

'n Mens sou kon dink dat hierdie artikel wat meer die kerklike en geloofspraktyk raak, miskien beter aan die einde van die deel oor die kerk sou gepas het as hier, by die fundamentele artikels oor die verlossing.

De Brès het waarskynlik geoordeel dat dit hier om sake gaan wat direk te maak het met die hele visie op die heil in Christus. Die betekenis van Christus as die Middelaar in Wie al die beloftes van die Ou Testament vervul is en as die Voorspraak deur Wie tot die Vader gegaan moet word, is so fundamenteel vir die hele geloofslewe, die liturgie, die spiritualiteit en die inrigting van die kerk, dat dit aan die artikels oor die kerk moet voorafgaan.

Daaruit word duidelik dat die hervorming van die kerklike lewe en praktyk uit die sentrale heilswerklikheid in Christus moet voortvloei.

4.6 Die kerk

In die belydenis aangaande die kerk het ons weer eens te maak met 'n belangrike brandpunt in die belydenis. Nie minder nie as vyf artikels, sommige betreklik lank, word aan die kerk bestee. Dit is nie vreemd nie, want in die konflik met Rome het dit ook oor die vraag na die ware kerk gegaan, en spesifiek ook oor die vraag of 'n mens jou van die Katolieke Kerk mag losmaak sonder om ewig verlore te gaan. Daarmee beweeg die belydenis nog steeds op die terrein van die teologie van die "derde artikel" wat die kern van die geding was. Ons wys op die volgende:

4.6.1 Die kerk word in terme van die heil gedefinieer

Sonder aarseling beaam die Nederlandse Geloofsbelydenis die belydenis van die *Apostolicum* aangaande die één, heilige, katolieke, Christelike kerk (Art 27). Anders as wat by Rome die geval is, word hierdie één Christelike kerk egter nie met die kerk van Rome as historiese instituut geïdentifiseer nie, maar word die kerk in terme van die heil gedefinieer: die kerk is die vergadering van almal wat gewas is in die bloed van die Lam en geheilig en verseël is deur die Heilige Gees.

- Dit is die katolieke kerk, omdat dit van die begin van die wêreld af bestaan en altyd daar sal wees (katolisiteit in tydelike sin).
- Dit is ook katoliek, omdat dit werklik universeel is en nie gebonde aan 'n bepaalde plek of persone nie, maar oor die hele wêreld versprei en verstrooi is (katolisiteit in ruimtelike sin).
- Terselfdertyd is dit saamgebind deur die Gees en in dieselfde geloof (katolisiteit van die waarheid) (Jonker: 1992, 17v).

4.6.2 Die kerk as moeder van die gelowiges

Die kerk word hier dus nie vereenselwig met die sigbare Rooms-Katolieke instituut nie. Aan die kerk word primêr gedink as 'n gemeenskap van verlostes.

Calvyn het aanvanklik die kerk veral vanuit die uitverkiesing verstaan. Dan is die kerk as gemeenskap van uitverkorenes voorwerp van geloof en val die klem op die kerk as geestelike grootheid. Namate sy bediening vorder, lê hy egter meer klem op die kerk as 'n sigbare vergadering van gelowiges. Dan omskryf hy die kerk as die gemeenskap van die heiliges wat oor die hele aarde en alle eeue versprei is, maar tog deur die leer en die een Gees van Christus verbind is, en geloofseenheid en broederlike eendrag koester – die kerk as moeder van die

gelowiges, in wie se skoot hulle moet bly (Van't Spijker: 1990, 149v). Dit kom wel uit die uitverkiesing op, maar bestaan tog in die wêreld as 'n identifiseerbare gemeenskap van die gelowiges, sodat die geloof in die kerk in 'n sekere sin ook op die sigbare kerk slaan (*Institusie* 4.1.3). Dit open vir hom die weg om klem te lê op die roeping van die kerk om sy sigbare eenheid te bewaar. In die lig daarvan betoog hy ook dat die Reformasie nie 'n afskeiding van die kerk was nie, maar dat hervormingsgesindes deur Rome uit die kerk gedryf is.

Die kerk is sigbaar en kenbaar

Hierdie opvatting van die kerk kry ons ook in Artikel 27 van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Dit blyk al daaruit dat gesê word dat die kerk soms 'n tyd lank baie klein is en in die oë van die mense lyk asof dit tot niet gaan. Boonop word in Artikel 28 gesê dat 'n mens jou nie van hierdie vergadering afsydig mag hou nie, iets wat tog nie van die onsigbare kerk gesê kan word nie.

Vir die Reformasie is die kerk dus sigbaar en kenbaar, al het dit 'n onsigbare dimensie en is dit in sy ware omvang net by God bekend. Almal is verplig om die ware kerk te onderskei en hulle daarby te voeg, en so die eenheid van die kerk te bewaar deur hulle aan sy leer en tug te onderwerp, die nek onder die juk van Christus te buig en volgens elkeen se gawes die broers in die opbou van die geloof te dien. Van hierdie kerk kan tereg saam met Cyprianus gesê word dat daarbuite geen heil is (Jonker: sa, 26–30).

Sigbaar en onsigbaar?

Vir die Reformasie is daar 'n indirekte identiteit tussen die kerk soos dit voor God bestaan as die vergadering van ware gelowiges, en die sigbare kerk soos dit in die wêreld bestaan.

Die onderskeiding tussen sigbare en onsigbare kerk het wel 'n goeie funksie as dit gebruik word om die vanselfsprekende identiteit van die sigbare kerkgemeenskap soos dit voor die oë van die mense bestaan met die kerk soos dit voor God bestaan, af te wys.

Wat homself op aarde as kerk aandien, staan voortdurend onder die vraag na die egtheid daarvan. In dié sin is die gebruik van die term onsigbaar in verband met die kerk 'n kritiese gebruik. Dit het egter geensins ten doel om die sigbaarheid van die kerk as gemeenskap in die wêreld te ontken nie (Jonker: sa, 33–34).

4.6.3 Kerkverband

Dit is duidelik dat die Nederlandse Geloofsbelydenis uit die situasie van die één universele, ongedeelde, sigbare kerk dink. Hierdie vergadering word in Artikel 28 beskryf as die vergadering van diegene wat verlos word. Die Reformasie het nog nie die idee van 'n pluriformiteit van kerke geken nie en het daarvan uitgegaan dat die ware kerk van Christus wêreldwyd 'n sigbare gemeenskap van plaaslike kerke of gemeentes moet wees wat met mekaar die één kerk van ware gelowiges vorm in onderskeiding van die vals kerk en die sektes.

Die sigbare eenheid van daardie kerkgemeenskap kom tot uitdrukking in die kerkverband – 'n saak waarna die Nederlandse Geloofsbelydenis nie verwys nie, maar wat toe reeds besig was om gestalte aan te neem tussen gereformeerde gemeentes in Frankryk en kort daarna ook in Nederland. Wanneer dus in Artikel 28 gepraat word van die plig van diegene wat verlos word om hulle by die vergadering aan te sluit op watter plek God dit ook al gestel het, gaan dit om die vergadering van die universele kerk wat plaaslik sigbaar is. Die universele kerk kom nie tot stand deur die vereniging van plaaslike kerke nie. Die plaaslike kerke is die openbaring van die universele kerk wat aan hulle voorafgaan, omdat dit in God se verkiesing gegrond is en deur sy Gees en Woord plaaslik vergader word. Daarom het hulle die roeping om die eenheid van die universele kerk in hulle onderlinge gemeenskap met mekaar te seek en te onderhou.

Afsydigheid en afskeiding veroordeel

Calvyn het hom geweldig ingespan vir die sigbaarmaking van die eenheid van die kerk (Weber: 1959, 130v; Nijenhuis: 1959). Afsydigheid van die ware kerk sowel as afskeiding daarvan word veroordeel. Wel is dit die plig van die gelowiges om hulle af te skei van diegene wat nie tot die ware kerk behoort nie.

'n Mens merk hier die spesifieke situasie van die sestiende eeu: gelowiges moet uitgaan van die Rooms-Katolieke Kerk en hulle by die gereformeerde kerk voeg, want daar is die ware gemeenskap van die gelowiges, die broers wat in die opbou van die geloof gedien moet word deur die gawes wat elkeen ontvang het.

Die Reformasie het nog nie die later idee geken dat 'n veelheid van ware kerke naas mekaar kan bestaan, sonder dat dit as verskeurdheid van die kerk verstaan word nie. Die Nederlandse Geloofsbelydenis werk net met twee groothede: die ware kerk en die vals kerk. Gelowiges mag hulle nooit van die kerk losmaak, as hulle nie met die hand op die hart kan sê dat daardie kerk 'n vals kerk geword het nie.

4.6.4 Die kenmerke van die kerk

Om tussen die ware en vals kerk te kan onderskei, moet die kenmerke van elkeen soos dit in Artikel 29 aangegee word, met groot oplettendheid onderskei word. Dit gaan daarby nog steeds om die sigbare kerk waarvan reeds in die vorige twee artikels sprake is.

Ook die sigbare kerk word deur die geloof gekwalifiseer. Daarom hoort huigelaars nie werklik tot die kerk nie, al behoort hulle ook uiterlik daaraan. Dit bring mee dat die vraag of die kerk die ware kerk is, nie beantwoord kan word deur na sy lede te kyk en te vra of almal ware gelowiges is nie. Dit is soos die sektes daarvoor dink. Maar die Reformasie weet dat die skyn kan bedrieg. As 'n mens dus wil vasstel waar die ware kerk is, moet jy die liggaam en die gemeenskap van die ware kerk onderskei.

Objektiewe kriteria

Dit wil sê: daar is "objektiewe" kriteria wat betrekking het op die kerk as gemeenskap, as "organisasie" of instituut, in die lig waarvan vasgestel moet word of dit die ware kerk is of nie. Dit is die sogenaamde *notae ecclesiae*. Hulle is: die suiwer verkondiging van die evangelie, die bediening van die sakramente volgens die instelling van Christus en die handhawing van die kerklike tug.

Hierdie drie kenmerke het almal volgens Artikel 29 te maak met die erns wat daar in 'n kerklike gemeenskap bestaan om die hoofskap van Christus te erken en in alles aan die Woord van God gehoorsaam te wees. Eintlik het die ware kerk maar één kenmerk, en dit is of die Woord daarin heers, terwyl die vals kerk die Woord op allerlei maniere minag en aan homself en sy eie besluite meer gesag toeskryf en aan homself en sy eie besluite meer gesag toeskryf.

Die veronderstelling van hierdie standpunt is dat die Woord van God nooit sonder vrug bly nie. Waar die Woord waarlik gehoor word, daar sal die kerk versamel word.

4.6.5 Kenmerke van die lidmate van die kerk

Dit is egter merkwaardig dat De Brès nie daarmee volstaan nie. Asof die bostaande nie reeds genoeg is om die verskil met Rome duidelik te laat word nie, word nog 'n kriterium bygevoeg oor die kenmerke van die lidmate van die kerk (dit is die sogenaamde *notae fidelium*).

Onder die kenmerke van die lidmate van die kerk val die ware geloof en die strewe na heiliging, al gaan dit ook gepaard met veel swakheid (Tukker: 1978, 160–162). Die rede vir die invoeging van hierdie kriterium is duidelik. By Rome word die lidmaatskap van die kerk nie uit die geloof beskryf nie. Die verbondenheid met die ware instituut van Rome al wat nodig is. Maar omdat die Reformasie die kerk as die vergadering van gelowiges definieer, kan dit nie bly staan by 'n

uitwendige kriterium nie. Dit kan selfs nie eers bly staan by 'n uitwendige kriterium nie. Dit kan selfs nie eers bly staan by die “objektiewe” kriteria van Woord-, sakraments- en tugbediening nie. Dit moet deurstoot na die ware geloof as kriterium van die lidmate van die kerk, want selfs binne die ware kerk (as sigbare gemeenskap) kom daar huigelaars voor. Die verkiesing van God en die wederbarende werk van die Gees val nie saam met die grense van die kerk as 'n sigbare gemeenskap nie.

Hiermee word 'n midde-posisie tussen Rome en die Dopers ingeneem. Die *notae fidelium* is nie, soos by die Dopers, die enigste kriterium vir die ware kerk nie. Dit is ook nie irrelevant, soos by Rome nie. Dit is wesenlik vir die kerk dat dit ook in die wêreld geken moes word as gemeenskap van gelowiges. Maar dit kom sekondêr ter sprake, nadat die “objektiewe” kriteria vir die kerk as gemeenskap voorop gestel is. Daarin kom die verskil met die Dopers duidelik na vore. Die idee word afgewys dat die kerk ophou om ware kerk te wees as daaraan ook mense behoort wat nog swak in die geloof is of selfs nie werklik gelowiges is nie.

Sluip subjektivisme in?

Dit is 'n vraag of hierdie uitsprake van Artikel 29 daarop dui dat ons hier reeds 'n ontwikkeling in die rigting van die *sylogismus practicus* en die *sylogismus mysticus* in die gereformeerde teologie na vore sien kom. 'n Mens sou dit kon aflei daaruit dat nie volstaan word met die belydenis van geloof as die kenmerk van lidmate nie, maar dat verskeie kenmerke van ware Christene opgenoem word. Daaruit sou afgelei kon word dat ons in die Nederlandse Geloofsbelijdenis reeds iets van die latere subjektivisme na vore sien kom, waarin die egtheid van die geloof aan sekere kriteria getoets is – 'n ontwikkeling wat smartlike vrugte in die leer van die sekerheid van die geloof gedra het (Kendall: 1979, 13–41).

Dit is moeilik om 'n besliste antwoord op hierdie vraag te gee. Dit is moontlik dat De Brès niks meer bedoel het nie as Calvyn wanneer hy sê dat mense as lidmate van die kerk herken kan word daaraan dat hulle, sowel in geloofsbelijdenis as in lewenswandel en deelname aan die sakramente, toon dat hulle God in Christus saam met ons bely (*Institusie* 4.1.8).

Ook by sy bespreking van die heiligheid van die kerk verklaar Calvyn dat die lidmate van die kerk, alhoewel hulle nie sonder vlek is nie, tog met alle ywer na heiligheid en volkome reinheid streef (*Institusie* 4.1.17). Op sigself hoef dit nog nie in die rigting van die later subjektivisme te wys nie.

4.6.6 Die regering en orde van die kerk

Ten slotte is dit opvallend dat die Nederlandse Geloofsbelijdenis ook drie artikels oor die regering en orde van die kerk bevat. Dit is vir die Gereformeerdes nie onverskillige sake nie.

Hulle meen dat daarvoor in die Skrif duidelike riglyne gegee word. Terwyl die Rooms-Katolieke stelsel van kerkregering verwerp word, gaan die Reformasie tog nie biblisisties te werk, asof 'n volledige kerkorde uit die Bybel afgelei kan word nie. Die Reformasie ignoreer nie die kerklike ontwikkeling van die eerste drie eeue sonder meer, soos die Dopers dit gedoen het nie.

Calvyn behandel die ontwikkeling in die Ou Kerk met groot kundigheid en simpatie en kan in baie opsigte positief daarvoor oordeel (*Institusie* 4.4). Ook hieruit word dit duidelik dat die Reformasie werklik kerkhervorming wil wees, en nie pretendeer om vir die eerste keer die ware kerk daar te stel, soos die Dopers nie. Wel word die Roomse hiërargiese stelsel as defomasie afgewys.

Die besondere ampte

Calvyn wy 'n groot deel van Boek 4 van sy *Institusie* daaraan (*Institusie* 4.5–7). Hy lei uit die Skrif sekere grondbeginsels vir die kerkregering af, soos die noodsaaklikheid dat alles in die kerk ordelik moet geskied, dat daar drie (of vier) ampte in die kerk moet wees wat deur die gemeente geroep is, dat die tug in die kerk gehandhaaf moet word. Die Roomse kanonieke reg

word vervang met die eenvoud van ordemaatreëls wat uit die beeld van die eerste gemeentes afgelei is, veral soos dit in die Pastorale Briewe na vore kom (Polman: sa, a, IV, 7–68).

De Brès sluit hierby aan. Die behandeling van die besondere ampte staan daarby voorop. Die Roomse hiërargie word afgewys. Christus is die enigste Hoof van die kerk. Alle leraars het gelyke gesag. Die biskoplike stelsel verdwyn. Die ampsdraers van die kerk word deur die gemeente tot hulle funksie geroep. Die ouderling en diaken verskyn as lede van die kerkraad wat kan sorg dat die roeping van die gemeente in goeie orde vervul kan word.

Die doel van die kerkorde is om die diens van die Woord, die bediening van die sakramente, die handhawing van die tug en die onderlinge sorg van die lede van die liggaam vir mekaar te reël. Menslike wette wat die gewetens bind, hoort nie in die kerk nie. Die bedienaars van die Woord en die ouderlinge moet ter wille van die werk wat hulle doen, die nodige agting ontvang, en die onderlinge vrede moet in die gemeente gehandhaaf word (Noordmans: 1984, 172v).

4.7 Die sakramente

4.7.1 Swartepunt van die belydenis

Vanselfsprekend vorm die leer van die sakramente ook 'n swartepunt in die belydenis. Die lengte van die artikel oor die doop en die nagmaal wys op die erns van die saak.

Die Rooms-Katolieke Kerk is by uitnemendheid 'n sakramentskerk. Die sakramente word deur Rome as heilsmiddele verstaan. Die Dopers het daarteen geen begrip vir die sakramente nie. Hulle heg waarde aan die doop, nie omdat hulle dit as sakrament verstaan nie, maar as daad van gehoorsaamheid en 'n bewys voor God en die gemeente dat hulle werklik glo in die vergifnis van hulle sonde.

Maar ook binne die geledere van die Protestante was daar onderlinge verskille tussen Lutherane en Zwingliane. Terwyl die Gereformeerdes die leer van Rome en die Dopers verwerp, neem hulle binne die kring van die Reformasie 'n midde-posisie tussen Luther en Zwingli in.

Die Woord is die eintlike heilsmiddel

Die grondverskil tussen die Reformasie aan die een kant en Rome en die Dopers aan die ander kant, is die verstaan van die Woord van God as heilsmiddel. Vir Rome is die Woord nie self heilsmiddel nie, maar begelei en verduidelik dit die sakramente. Vir die Dopers is daar in die geheel nie so iets as 'n heilsmiddel nie, omdat alles direk van die Gees verwag word, wat selfs sonder die Woord kan werk.

Maar vir die Reformasie is die Woord die eintlike heilsmiddel, waaraan volgens Artikel 33 die sakrament as sigbare Woord toegevoeg is vanweë ons onbevatlikheid en swakheid. Dit beeld vir ons sintuie af wat God deur sy Woord aan ons te kenne gee en deur sy Gees in ons doen.

Sakramente is die prentjie by die Woord. Maar daarin gaan dit nie op nie. Dit is nie slegs tekens van die heil nie, maar ook seëls van die heil: dit bevestig aan ons persoonlikheid die heil wat die Woord aan ons toesê. Daarom is die sakramente ook in hulle eie reg heilsmiddele. Hulle versterk die geloof. God werk deur middel van hulle in ons deur die krag van die Gees. Jesus Christus is die waarheid van die sakramente (Berkouwer: 1954, 89–97).

4.7.2 Die doop

Ook die beperking van die aantal sakramente tot twee, doop en nagmaal, rus op die begeerte van die Reformasie om na die Skrif terug te keer. Slegs die instelling van hierdie twee sakramente word in die Nuwe Testament geleer.

Teken en seël van God se genadeverbond

Die doop het in die plek van die besnydenis gekom. Daarmee begin en eindig Artikel 34. Die doop word dus verstaan as teken en seël van God se genadeverbond. Dit betuig en beseël wat die bloed en die Gees van Christus inwendig in die gedoopte doen: die reiniging van sondes en die wedergeboorte.

Die doop mag daarom ook nie herhaal word nie, so min as iemand twee maal gebore word. Op grond daarvan word die Dopers bestry vanweë hulle herdoop van mense was reeds gedoop is, maar ook vanweë hulle miskenning van die verbond en gevolglike verwerping van die kinderdoop. Die doop doen aan die kindertjies dieselfde wat die besnydenis aan die Joodse volk gedoen het. Kolossense 2:11–12 word aangehaal as bewys dat die doop die besnydenis van Christus genoem word. As 'n ekstra argument vir die band tussen besnydenis en doop word aangevoer dat daar in die Ou Verbond 'n lam vir pasgebore kindertjies geoffer moes word, wat 'n sakramentele heenwysing na Jesus was.

4.7.3 Die nagmaal

Artikel 35 oor die nagmaal is nog langer as die artikel oor die doop. Ook geen wonder nie, want die konflik met Rome oor die mis is nog skerper as die oor die doop. Terselfdertyd het die stryd oor die sakramente tussen die verskillende Reformatore ook juis rondom die nagmaal ontbrand.

Die doel van die artikel

Die doel van die artikel is om die Roomse mis met sy misterieuze aard te vervang met die eenvoud van die maaltyd van die Here soos Christus dit ingestel het. Terselfdertyd wil dit die sakramentele aard van hierdie maaltyd handhaaf.

- Dit wil dus Zwingli afwys, want hy staan naby die Dopers. Die nagmaal is vir hom 'n gedagtenismaal van Christene waardeur hulle aan die dood van Christus herinner word en hulle eenheid met mekaar belewe. Niks meer nie. Daarmee kan die Nederlandse Geloofsbelydenis nie meegaan nie.
- Maar tog ook nie met Luther se idee van die konsubstansiasie nie (waarvolgens die verheerlikte liggaam van Christus in, met en onder die sigbare tekens aanwesig is, en dus met die mond geëet word).

Die weg van Calvyn word dus gekies. Dit staan baie naby aan die van Luther. Calvyn het graag beklemtoon dat ons in die nagmaal die ware substansie van Christus se liggaam eet en drink. Maar Calvyn het die transsubstansiasieleer van Rome en die konsubstansiasieleer van Luther albei verwerp, deur te leer dat die eet en drink van die ware liggaam en bloed van Christus nie met die mond geskied nie, maar met die gees en deur die geloof. Prakties beteken dit dat die brood en wyn ware brood en wyn bly, maar tekens en seëls is van die werklikheid van Christus wat Homself in die dood vir ons oorgegee het. In die nagmaal word Christus self ontvang. Brood en wyn waarborg vir ons die realiteit van Christus se ware vlees en bloed met alles waarvoor dit staan. Daarmee het ons gemeenskap (Hartvelt: 1960, 191v).

Eet geestelik deur die geloof

In 'n breë vergelyking tussen die onderhouding van die liggaamlike lewe deur brood én die onderhouding van die geestelike lewe deur die hemelse brood Christus, stel die Nederlandse Geloofsbelydenis dat die eie, ware en natuurlike liggaam en bloed van Christus deur die geloof in die nagmaal geëet en gedrink word. In sterk terme word dus wel die *praesentia realis* gehandhaaf, maar op 'n ander manier as by Rome of selfs by Luther. Die Nederlandse Geloofsbelydenis vermy sorgvuldig die idee dat die ware liggaam en bloed van Christus met die mond geëet en gedrink word. In plaas daarvan word gesê dat dit geestelik en deur die geloof geëet en gedrink word. In hierdie geestelike maaltyd laat Christus wat aan die regterhand van die Vader is, die gelowiges deur die geloof deel hê aan Homself en aan al sy skatte en gawes.

Vrug van die regte gebruik van die nagmaal is die opwekking van 'n vurige liefde tot God en die naaste. Die sakramente werk egter nie vanself nie. Die Reformasie aanvaar nie die Roomse leer van die *ex opere operato* nie (dit is: dat die sakramente vanself die genade skenk wat dit bevat, as daar geen bewuste hindernis in die weg daarvan geplaas word nie). Dit is moontlik dat 'n mens met die mond die tekens van brood en wyn kan geniet en tog nie die saak van die sakrament ongelowig ontvang nie, dit sê: die geestelike seën wat dit beloof. Dit gebeur as 'n mens die sakrament ongelowig ontvang. Daarmee word ook die Roomse (en Lutherse) leer van die *manducatio indignorum* dat ook ongelowiges/onwaardiges die ware vlees en bloed van Christus ontvang) afgewys. Dit maak die regte voorbereiding vir die nagmaal so belangrik (Hartvelt: 1991, 328–9).

4.8 Kerk en staat

Een van die mees omstrede artikels in die Nederlandse Geloofsbelydenis is Artikel 36 waarin oor die verhouding tussen kerk en staat gehandel word. Die rede daarvoor is dat hier uit 'n teokratiese visie op die verhouding tussen kerk en owerheid gedink word soos dit in die situasie van Israel in die Ou Testament bestaan het, soos dit ook weer enigsins in die *corpus Christianum* in Europa neerslag gevind het, en deur Calvyn as ideaal in die lig van die Skrif gesien is (*Institusie* 4.20).

Die Rooms-Katolieke Kerk het die staat as ondergeskik aan die kerk beskou. Die Lutherane en Zwingli het in groot maat die saak van die kerk deur die owerheid laat behartig. Die Dopers het veral by Münster en elders revolusionêre trekke onder die vaandel van pneumatokrasie geopenbaar. Calvyn wil egter in sy teokratiese visie staat en kerk as twee selfstandige groothede in die ryk van God sien, wat in die nouste verbondenheid met mekaar moet bestaan. Kerk en staat val albei vir Calvyn onder die uiterlike hulpmiddels waardeur God ons tot die gemeenskap met Christus roep en daarin bewaar.

Hierdie ideaal bring Calvyn daartoe om aan die owerheid nie net die verantwoordelikheid vir die burgerlike regering (die tweede tafel van die wet) op te dra nie, maar ook die verantwoordelikheid vir die ware diens aan God (die eerste tafel van die wet). Daardeur ontstaan 'n innerlike spanning in sy visie op die verhouding tussen kerk en staat (vgl. *Institusie* 3.19.15 met *Institusie* 4.11.3). Aan die een kant maak hy die owerheid verantwoordelik vir die beoefening van die ware godsdiens – soos dit in sy eksperiment in Genève op die proef gestel is. Maar aan die ander kant onderskei hy tog ook weer duidelik tussen die kennis van die twee tafels en dus ook tussen die geestelike en die politiek-morele sfeer (*Institusie* 2.2.2.4). Hierdie innerlike spanning by Calvyn het ingrypende gevolge gehad vir die manier waarop daar later in die gereformeerde tradisie enersyds gekies is vir die ideaal van die teokratiese staat, maar andersyds ook 'n sterk aksent gelê is op 'n duidelike onderskeiding tussen kerk en staat (Little: 1992, 196–213).

Calvyn se teokratiese ideaal

In die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 36, het ons met die uitgesproke teokratiese ideaal van Calvyn te maak. Dit hou in dat die kerk die owerheid as instelling van God moet eer, vir die owerheid moet bid en die owerheid profeties met die Woord van God moet aanspreek. Maar dit bring ook mee dat van die owerheid verwag word om die heilige Woordbediening in stand te hou, alle afgodery en vals godsdiens uit te roei, die ryk van die Antichris te gronde te rig en die koninkryk van Jesus Christus te bevorder.

Nie alleen is die ideaal wat hier gestel word, nooit werklik gerealiseer nie, maar die onduidelikheid oor die taak wat daarmee aan die staat met betrekking tot die kerk opgedra word, het tot voortdurende diskussies gelei. Die ander kant van die visie van Calvyn, die duidelike onderskeiding tussen kerk en staat, kom nie voldoende in die artikel na vore nie. Kuyper, Rutgers, Bavinck en andere het in 1896 'n gravamen by die Generale Synode van die Gereformeerde Kerke in Nederland oor die artikel ingedien. Hulle was van mening dat 'n eerlike

historiese uitleg van hierdie artikel aan die owerheid die plig oplê om afgodery en vals godsdiens desnoods met die swaard uit te roei, en van die kerk verwag om dit aan die owerheid as sy plig voor te hou.

In 1905 besluit die sinode van die Gereformeerde Kerke in Nederland om die sinsnede “om alle afgodery en vals godsdiens uit te roei en die ryk van die Antichris te vernietig” tussen hakies te plaas. Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode het die saak later opgeneem, maar dit het ondanks sinvolle bespreking en besluite nie daartoe gelei dat die lidkerke tot ’n gelykluidende wysiging van die artikel gekom het nie (Polman: sa.a, IV: 284v).

Die taak van die staat

Gereformeerdes wys op grond van Artikel 36 die idee van ’n neutrale staat af en sien dit as taak van die owerheid om die koninkryk van God te dien. Dit beteken dat die owerheid op sy eie terrein die maatreëls moet neem wat bevorderlik vir die koms van die koninkryk is (Bijl: 1986, 221–222). Veral die vryheid vir die voortgang van die verkondiging van die Woord van God moet gewaarborg word.

Diegene wat Artikel 36 ongewysig wil behou, het veral dit voor oë. Hulle wys daarop dat die gewraakte woorde nie sê dat die owerheid ketters moet uitroei nie, maar afgodery en kettery as gedagtestromings, en dat Artikel 36 dit slegs van die owerheid verwag vir sover dit op sy terrein na vore kom. Hoedemaker, Haitjema en van Ruler het die behoud van die oorspronklike artikel bepleit, maar dit dan so verstaan, dat die owerheid vir die kerk ruimte moet maak om die Woord te kan verkondig en alle belemmerings moet verwyder, sodat deur die arbeid van die kerk alle afgodery uitgeroei en die ryk van die Antichris te gronde gerig kan word (Van der Linde: 1973, 105–107). Die nuwe Afrikaanse vertaling van die belydenisskrifte skryf hierdie interpretasie feitlik in die historiese teks in deur die woord *sodoende* voor “alle afgodery en valse godsdiens teen te gaan en uit te roei” in te voeg. Wie dit so verstaan, probeer dus tegelykertyd aan die teokratiese visie en ’n onderskeiding tussen kerk en staat vashou.

Gehoorzaamheid aan die owerheid

Die groot klem wat in Artikel 36 op die gehoorzaamheid aan die owerheid gelê word, het waarskynlik onder meer ook te maak met die afwysing van die oproerigheid van die Dopers waarna die einde van die artikel verwys (Rothuizen: sa, 216). Dit het meegebring dat die kritiese funksie van die kerk teenoor die staat en ’n duideliker onderskeiding tussen kerk en staat nie so duidelik na vore gekom het as wat ’n mens sou begeer nie. ’n Mens moet versigtig wees om die artikel buite die historiese konteks te interpreteer. Per slot van rekening het dit tot in die twintigste eeu geduur voordat die tema van die politieke verantwoordelikheid van die kerk aan die orde sou kom (Busch: 1992, 192–194). ’n Mens kan nie verwag dat ’n artikel wat in die sestiende eeu geformuleer is, die probleme van die verhouding tussen kerk en staat wat aan soveel verandering onderwerp was, afdoende kon hanteer nie.

Die invloed van die moderne staat

Sedert die deurwerking van die Verligting het die verhouding tussen kerk en staat in ’n rigting ontwikkel wat die klem eerder op die onderskeiding tussen die twee groothede as op hulle onderlinge verbondenheid laat val het. Die moderne demokratiese staat kan feitlik nie anders as om van die skeiding tussen staat en kerk uit te gaan en vryheid van godsdiens vir alle burgers te waarborg nie. Godsdiens word as ’n persoonlike saak gesien, en die verhouding tussen staat en kerk word gelykgestel aan dié tussen die staat en vrywillige organisasies. Christelike reste soos die erkenning van die Sondag en ander Christelike feesdae rus hoogstens op usansie en die oorweging dat dit deel is van die kulturele erfenis van die meerderheid van die bevolking. Soms kan ’n bepaalde negatiewe interpretasie van die skeiding tussen staat en kerk selfs daarop uitloop dat in ’n land soos Amerika, waarvan die groot meerderheid burgers die

Christelike belydenis toegedaan is, juis teen Christene gediskrimineer word (De Jong/Van der Slik: 1985, 107v).

Hierdie veranderde situasie beteken uiteraard dat die positiewe verhouding tussen kerk en staat soos dit in Artikel 36 voorsien word, ernstig in gedrang kom. Maar dit hoef nie te beteken dat die beginsel waaroor dit in Artikel 36 gaan, obsoleet geword het nie, selfs al is die formulering betwisbaar. Die kerk bely immers nog steeds dat die Woord van God vereis dat alle aspekte van die menslike lewe volgens die wet van God ingerig moet word. Dit geld ook van die politieke lewe. Die kerk bely in Artikel 36 dat die owerheid deur God ingestel is ter wille van die beteueling en bestraffing van die kwaad. Die kerk bely ook dat God van die owerheid verwag om die kerk te beskerm en die koms van sy koninkryk op die manier van die staat te dien. Dit geld van alle owerhede, of hulle Christelik is of nie. Daaraan bly Artikel 36 herinner, wat ook al die feitlike situasie in 'n land mag wees (Van Rooyen: 1964, 326v).

Die kerk se verwagting van die staat

Sekerlik mag die kerk te alle tye van die staat verwag om homself aan die gebooe van die tweede tafel van die wet te hou. Al sal die kerk in 'n groter bewustheid van die verskil in situasie tussen die sestiende en die twintigste eeu nie van die staat verwag om self verantwoordelikheid vir die onderhouding van die eerste tafel van die wet te aanvaar nie, mag dit tog van die staat verwag om godsdienstvryheid te waarborg en aan die kerk die vryheid en ruimte te bied wat die vervulling van sy roeping moontlik maak.

Die kerk mag ook daarop aandring dat daar nie in die naam van vryheid van godsdienst teen die Christelike godsdienst gediskrimineer moet word nie. En die kerk moet ook teenoor die staat getuig dat hy teenoor die lewende God verantwoordelik is vir wat hy doen. Die kerk mag selfs die droom bly koester dat die owerheid daartoe sal kom om self die koningskap van Christus te erken en te bely, hoe vreemd dit ook al lyk om van so iets te droom in die situasie van 'n demokratiese staat waarvan die burgers tot 'n veelheid van geloofsoortuigings behoort.

4.9 Die laaste oordeel

Artikel 37 bevat die normale inhoud van die eskatologiese verwagtings van die Christenheid. Duidelik word die wederkoms bely, die opstanding uit die dode, die laaste oordeel met sy troos en verskrikking, die tweërlei uitkoms van die geskiedenis en die ewige vreugde van die verlostes. In die reformatoriese leer is weggedoen met die allerlei groeisels wat deel van die Rooms-Katolieke eskatologie geword het, soos byvoorbeeld die leer van die vaevuur (Ott: 1978, 563v).

Die opvallende van hierdie artikel is dat dit heeltemal uit die gesigspunt van die individuele eskatologie geskryf is. Vir Calvin was die oordenking van die toekomstige lewe 'n fundamentele aspek van die Christelike lewe. Maar blykbaar het dit nie daartoe aangespoor om wyer aspekte van die eskaton te bedink nie. De Brès laat hom hierin deur Calvin lei. Daar is aspekte van die eskatologie wat hier eenvoudig nie aangeraak word nie. Die oordeel oor die nasies en die geskiedenis kom nie in die artikel voor nie. Oor die toekoms van Israel word niks gesê nie. Dit kan teruggevoer word op wat Graafland die ambivalente houding van Calvin met betrekking tot Israel noem (Graafland: 1978, 104). Klaarblyklik was die bepaling van die posisie van Israel in God se heilsplan nog nie vir die Reformasie aktueel nie, soos ook kan blyk uit die manier waarop Luther hom oor die Jode uitgelaat het (Obermann: 1985). Hierdie hele artikel is duidelik anti-chiliasies. Dit op sigself moet verwelkom word. Maar daar sou tog stellig meer gesê kon word. 'n Mens sou graag meer oor die koms van God se ewige koninkryk wou gehoor het.

By nader toesien blyk dat die artikel iets van die tekstuele karakter van die belydenis sigbaar laat word. Wanneer oor die laaste oordeel gepraat word, word gesê dat dit vir die oortreders en goddeloses met reg ontsettend en skrikwekkend is, maar vir die vromes en uitverkorenes begeerlik en troosryk. En dan word daaraan toegevoeg dat hulle onskuld deur almal erken sal word en dat hulle die verskriklike wraak van God sal aanskou oor die goddeloses wat hulle in

hierdie wêreld wreed vervolgd, verdruk en gekwel het. Dan sal dit ook bekend word dat die saak van die gelowiges wat tans deur baie regters en owerhede as kettere en goddelose veroordeel word, die saak van die Seun van God is. Daarom word hierdie groot dag met sterk verlange verwag.

Die beperkings doen nie afbreuk nie

Die belydenisskrifte het uiteraard hulle beperkings. Dit geld ook van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Dit sou onbillik wees om te verwag dat hierdie belydenis oor alle aspekte van die evangelie ewe helder en vreugdevol getuieis sou kon aflê. Die artikel oor die wederkoms is nie die sterkste artikel van die belydenis nie. Die belydenis in sy geheel is egter so 'n klinkende en oortuigende verkondiging van die bevrydende waarheid van die heil, dat ook die minder geslaagde dele nie die waardering wat die gereformeerde kerke daarvoor gehad het, in die gedrang hoef te bring nie.

Literatuur

- Antwoord van die Ned. Geref. Kerk op Geloof en Protes*, Algemene Sinodale Kommissie van die Ned. Geref. Kerk, 1988.
- Bakhuizen van den Brink, JN. 1976. *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*. Amsterdam. Bolland.
- Balke, W. 1977. *Calvijn en de doperse radikalen*. Amsterdam. Ton Bolland.
- Berkouwer, GC. 1949a. *Geloof en Rechtvaardiging*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1949b. *Conflict met Rome*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1951. *De algemene Openbaring*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1954. *De sacramenten*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1957. *De mens het beeld Gods*. Kampen. Kok.
- Bijl, C. 1986. *Leren geloven. Een toelichting op de Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Barneveld. De Vuurbaak.
- Bosman, HL. et al: 1987. *Die Nederlandse Geloofsbelydenis. Ontstaan, Skrifgebruik en Gebruik*. UNISA.
- Busch, E. 1992. *Church and Politics in the Reformed Tradition*, in: McKim, D.(ed.): Major Themes in the Reformed Tradition. Grand Rapids. Eerdmans 180–195.
- De Jong, N./Van der Slik, J. 1985. *Separation of Church and State. The myth revisited*. Ontario. Paideia.
- Doekes, L. 1975. *Credo. Handboek voor de gereformeerde Symboliek*. Amsterdam. Ton Bolland.
- Fijn van Draat, W. 1966. *Artikel 18 en 19 in: Altijd bereid tot verantwoording*, red. Th. Delleman. Aalten. De Grafschap.
- Geloof en protes*: 1987. 'n Antwoord namens beswaarde lidmate op sekere aspekte van "Kerk en Samelewing". Opgestel deur die Voorsettingskomitee, Posbus 4776, Pretoria.
- Guggisberg, HR. 1962. *Sozinianer*,. RGG, VI 207–210.
- Harnack, A. *History of Dogma I*. New York. Dover.
- Hartvelt, GP. 1960. *Verum Corpus* Delft. Meinema.
- Hartvelt, GP. 1991. *Symboliek*. Kampen. Kok.
- Hofmeyr, JW & Van Niekerk, E. 1987. *Die Nederlandse Geloofsbelydenis: Konteks en teks*, in: Bosman, HL. et al: 1987. *Die Nederlandse Geloofsbelydenis. Ontstaan, Skrifgebruik en Gebruik*. UNISA.
- Hommel, NJ. 1963. *De Oude Katholieke Kerk*, in: *Geschiedenis van de Kerk* 1, 56–142. Kampen Kok.
- Jacobs, P. 1959. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Jonker, WD. sa. *Aandag vir die kerk*. Potchefstroom. Die Evangelis.

- Jonker, WD. 1992. *Catholicity, Unity and Truth*, in: *Catholicity and Secession*, ed. P. Schrotenboer. Kampen. Kok, 16–27.
- Kendall, RT. 1979. *Calvin and English Calvinism to 1649*. Oxford University Press.
- Kerk en Samelewing*: 1990 en 1994. 'n Getuienis van die Ned. Geref. Kerk. Bloemfontein. N.G. Sendingpers.
- Little, D. 1992. *Reformed faith and religious liberty*, in: McKim, D. (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids. Eerdmans, 196–213.
- Obermann, HO. 1985. *Die Juden in Luthers Sicht*, in: Kremers, H. (hrsg.): *Die Juden und Martin Luther*. Martin Luther und die Juden. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag 136v.
- Ott, L. 1978. *Grundriss der Dogmatik*. Negende druk. Freiburg in Br. Herder.
- Nijenhuis, W. 1959. *Calvinus Oecumenicus*. 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff.
- Noordmans, O. 1979. *Het koninkrijk der hemelen*, in: *Verz. Werken II* Kampen. Kok, 433v.
- Noordmans, O. 1984. *Beginnselen van Kerkorde*, in: *Verz. Werken V*. Kampen. Kok, 172v.
- Polman, ADR. sa.a *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Vier dele. Franeker. Wever.
- Polman, ADR. sa.b *Woord en Belijdenis*. Vier dele. Franeker. Wever.
- Rohls, Jan. 1987. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*. Göttingen. VDH & R.
- Rothuizen, G. Th. sa *Artikel 36*, in: *Altijd bereid tot verantwoording*. Kort commentaar op die Nederlandse Geloofsbelijdenis. Aalten. De Graafschap, 213–218.
- Tukker, WL. 1978. *Geloof en verwachting*. Kampen. De Groot Goudriaan.
- Van der Linde, S. 1973. *Twee gestalten van het Rijk*, in: *Woord en Werkelijkheid*. Nijkerk. Callenbach.
- Van der Linde. S. 1976. *Karakter en bedoeling van de Nederlandse Geloofsbelijdenis , belicht uit de geschiedenis van haar ontstaan*, in: *Opgang en Voortgang der Reformatie*, 77–90, Amsterdam. Ton Bolland.
- Van Itterzon, GP. 1964. *De Reformatie*, in: *Geschiedenis van de Kerk* V, 5–128. Kampen. Kok.
- Van Rooyen, JHP. 1964. *Kerk en Staat*. Groningen. VRB.
- Van Ruler, AA. 1945. *Religie en Politiek*. Nijkerk. Callenbach.
- Van 't Soijker, W. 1990. *De Kerk bij Calvin: Theocratie*, in: *Van 't Spijker/ Balken/Exalto/Van Driel & De Kerk*. Kampen. De Groot Goudriaan, 143–162.
- Van Wyk, W.B. 1958. *Die versoening in die Rakkhouer Kategismus*. Kampen. Kok.
- Weber, O. 1959. *Die Einheit der Kirche bei Calvin*, in: J. Moltmann (hrsg.), *Calvinstudien* 1959. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 130–143.

HOOFSTUK VIER

Die Heidelbergse Kategismus

1. Die ontstaan van die Kategismus

Die Heidelbergse Kategismus is op 19 Januarie 1563 deur die Sinode van die Gereformeerde Kerke in die Pfalz as 'n leerboek vir die jeug, maar daarmee *de facto* ook as 'n belydenisskrif aanvaar.

Dit het tot stand gekom in opdrag van keurvors Frederik III wat tot die oortuiging gekom het dat die gereformeerde verstaan van die evangelie die suiwerste was. Hy wou toesien dat dié leer in die skole onderrig word, sodat die gereformeerde Reformasie in die hele vorstedom deurgevoer kon word.

'n Gesamentlike poging

Die Kategismus was die resultaat van die gesamentlike arbeid van die Hoë Raad van Heidelberg, die Teologiese Fakulteit van Heidelberg, die superintendente en predikante, maar ook van die keurvorstelike hof. Tradisioneel is aanvaar dat die mees prominente figure daarin die hoogleraar Ursinus, die predikant Olevianus en keurvors Frederik III self was. Omdat die Kategismus egter die resultaat van kommissiewerk was, is dit onmoontlik om te bepaal watter rol die verskillende medewerkers by die totstandkoming daarvan gespeel het (Goeters: 1963, 11–15; Hartvelt: 1966, 14–17; Hollweg: 1961, 124v; 1968, 38v; Neuser: 1980, 288–290; Oberholzer: 1989).

Die Heidelbergse Kategismus sluit by die destyds reeds bestaande tradisie van reformatoriese kategismusse aan. Daar is drie dokumente van die hand van Ursinus wat se direkte voorarbeid vir die Kategismus in sy finale vorm beskou kan word: die *Summa Theologiae* die *Groot Kategismus* met 323 vrae, en die *Klein Kategismus* met 108 vrae (Lang: 1967, III–CIV). Ursinus het daarin reeds gebruik gemaak van bestaande materiaal uit ander kategismusse, en met name ook uit die Kategismus van Genève. Die Heidelbergse Kategismus kan egter nie direk op hierdie voorarbeid van Ursinus teruggevoer word nie. Wie ook al vir die eerste konsep verantwoordelik was, die eindproduk is klaarblyklik die vrug van arbeid in spanverband en is boonop so goed deurgewerk en oorgewerk, dat die eindproduk die resultaat van insette van verskillende kante was.

Tot by die vierde uitgawe in November 1563 is daar nog wysigings aangebring, soos in die teksverwysings en veral in Vraag 80 wat oorspronklik ontbreek het, maar daarna in 'n gematigde vorm, en uiteindelik in die huidige vorm opgeneem is (Jacobs: 1959, 60).

Die Kategismus vind groot ingang

Die Heidelbergse Kategismus is in die gereformeerde kategismus wat die wydste ingang gevind het. Reeds kort na die ontstaan daarvan is dit oor feitlik die hele Europa versprei. Dit het met die loop van tyd 'n ware segetog deur die wêreld beleef. Die verbintenis van die Nederlandse kerke daarmee dateer terug na 1568 toe die Konvent van Wezel dit in die Nederlandse vertaling van Datheen naas die Kategismus van Genève aangeneem het. In 1574 is dit by die Sinode van Dordrecht vir onderrig in die kerke en skole in Nederland aanvaar. Dit is deur die State van Holland in 1578 bekragtig. Sedert die Nasionale Sinode van 's-Gravenhage in 1586 was dit 'n reël dat die Kategismus by die namiddagdiens uitgelê moet word.

Langs hierdie weg het dit 'n stempel op die hele kerklike lewe afgedruk. Die ondertekening daarvan deur predikante saam met die Nederlandse Geloofsbelydenis het vanselfsprekend geword (Hartvelt: 1966, 28–29).

Die Heidelbergse Kategismus is deel van die erfenis wat Suid-Afrika uit Nederland ontvang het. Meer as enigeen van die ander belydenisskrifte van die gereformeerde kerke het dit by die lidmate van die kerk ingang gevind deurdat dit in die kategese gebruik is, en daar dikwels ook in die erediens aan die hand van die Kategismus gepreek is/word.

'n Wêreldwye band

Deur die Heidelbergse Kategismus word gereformeerde kerke wêreldwyd met mekaar verbind. Dit het die mees vertaalde belydenisskrif van alle tye geword. Naas die Duitse en Latynse uitgawes is dit in alle Wes- en verskillende Oos-Europese tale, in Grieks en ook in verskeie Asiatiese tale vertaal. Nauta bied 'n indrukwekkende lys van uitgawes van die Heidelbergse Kategismus, maar is bewus van die onvolledigheid daarvan (Nauta: 1963). Deur die sendingwerk van die Nederduitse Gereformeerde Kerk en ander gereformeerde kerke is dit ook tot diep in die hart van Afrika ingedra. Dit is merkwaardig hoe geliefd hierdie Kategismus uit die sestende eeu nog steeds is en hoeveel kerke dit nog daadwerklik in die kategese gebruik, al word dit soms by omstandighede aangepas en gemoderniseer.

2. Die komponente van die Kategismus

Die Kategismus behoort tot die besondere genre van die kategetiese literatuur wat in die tyd van die Reformasie 'n groot ontwikkeling ondergaan het. Die vorming van die lidmate van die kerk en die oordrag van die leer van die kerk het van die vroegste tye af onderrig van die jeug vereis. Daarby is bepaalde minimum-vereistes gestel en spesifiek 'n vertrouwdheid met die gronddokumente van die Christelik geloof. Reeds voor die Reformasie was die dekaloo, die Apostolicum en die Ons Vader die drie elemente waaruit die kategetiese stof saamgestel is. Kort voor die Reformasie kom ook die Ave Maria daarby.

Die eerste kategismus, in die sin van 'n leerboek vir kinders, is deur die Boheemse Broeders opgestel (die Kinderfragen van 1502). Die Reformasie het groot erns met die onderrig van die jeug gemaak, en die openbare belydenis van geloof het in die plek van die Rooms-Katolieke vormsel gekom. Luther skryf self in 1526 sowel sy Groot as sy Klein Kategismus. Daarna verskyn daar oral reformatoriese kategismusse.

Luther was van mening dat 'n kategismus drie stukke moes bevat: die dekaloo, die *Credo* en die Ons Vader. Daarin staan alles wat 'n Christen behoort te weet. Tog behandel hy in sy kategismusse ook die sakramente. Alle reformatoriese kategismusse sou sy voorbeeld hierin volg. Dit geld van die eerste kategismus van Genève wat in 1545 in die plek daarvan gekom het en tot by die verskyning van die Heidelbergse Kategismus die mees populêre uiteensetting van die reformatoriese geloof was.

Sondagsafdelings

In die Kategismus van Genève word die behandelde stof in 55 verskillende Sondagsafdelings opgedeel. Die Heidelbergse Kategismus volg hierdie voorbeeld van die Kategismus van Genève, met die verskil dat dit met 52 Sondagsafdelings volstaan. Die bedoeling was dat die kinders vir elke Sondag van die jaar een van die afdelings onder die knie moes kry. Daarnaas het dit egter ook gebruiklik geword om in die tweede diens op Sondag die leerstof van die Kategismus te behandel, sodat die gemeente in sy geheel jaar na jaar dwarsdeur die hele belydenis geneem kon word.

Pedagogies beter behandel

Die Heidelbergse Kategismus behandel ook die vier komponente wat in die ouer kategismusse voorkom. Dit geskied egter op 'n eie manier. Wat dadelik opval, is dat die komponente nie maar, soos in Luther se twee kategismusse en selfs by Calvyn, eenvoudig na mekaar aan die orde gestel word nie. Dit word in 'n omvattende eenheidskonsep behandel. Dit bring mee dat die

Heidelbergse Kategismus nie alleen pedagogies veel beter inmekaargesit is as die ouer kategismusse nie, maar ook meer vaartbelynd is – meer afgerond en vloeiend.

Reeds die Kategismus van Genève wou eintlik al iets van hierdie aard doen, deur nie – soos die kategismusse van Luther – direk te begin met die behandeling van die leerstof nie, maar die eerste Sondagsafdeling te gebruik vir 'n inleiding waarin die sin van die hele oefening aangedui word. Maar Calvyn begin soos 'n egte dogmatikus met die vraag na die vernaamste doel van die menslike lewe, wat nogal abstrak en wysgerig klink, asof dit om 'n prolegomena gaan. Die Heidelbergse Kategismus begin daarteen met die eksistensiële vraag: Wat is jou enigste troos in lewe en in sterwe? Dit spring daarmee meteens binne in die persoonlike heilsvraag.

Hierdie eerste Sondagsafdeling van die Kategismus het met reg beroemd geword. Onder die noemer van “jou enigste troos in lewe en in sterwe” word die eksistensiële betekenis van die evangelie dadelik as vertrekpunt vir die kategese en die hele Christelike belydenis geneem. Daarmee val 'n groot beslissing, want wanneer die vier groot komponente van die Kategismus vervolgens aan die orde gestel word, word hulle hermeneuties reeds benader as soveel antwoorde op die heilsvraag. So word die trinitariese belydenis van die Twaalf Artikels, die dekaloo, die gebed en die sakramente binne 'n bepaalde konteks aan die orde gestel wat gestempel word deur die behoefte aan “troos”, dit is: houvas, vastheid, sekerheid, geborgenheid. Dit is tiperend vir die vroomheid en die soteriologiese interesse van die reformasie spiritualiteit. Daarom slaag die Heidelbergse Kategismus op 'n uitnemende manier daarin om die bevrydende waarheid van die evangelie te verwoord wat in die Reformasie herontdek is.

Hierdie konsep lei vanself tot die vraag hoeveel dinge 'n mens moet weet om in hierdie troos salig te lewe en te sterwe (Vraag 2). Die antwoord daarop is nie dat 'n mens al die hoofsaak van die Christus-leer moet ken, soos dit in die vier komponente aan die orde kom nie, maar dat 'n mens moet weet hoe groot jou sonde en ellende is, hoe jy daarvan verlos word en hoe jy God daarvoor dankbaar moet wees. Dit vorm die basis vir die driedeling wat so kenmerkend van die Heidelbergse Kategismus is. Hierin word eers gehandel oor die sonde (Sondag 2–4), dan oor die verlossing (Sondag 5–31) en ten slotte oor die dankbaarheid (Sondag 32–52). By die behandeling van die inhoud van hierdie drie dele word die stof hanteer wat van die vier tradisionele elemente van 'n kategismus afkomstig is.

'n Oplossing vir die spanning

Dat daarmee 'n sekere spanning ontstaan, is begryplik. Die soteriologiese grondplan van die Kategismus is ontleen aan die Brief aan die Romeine, waarvan Romeine 1:1–3:20 oor die ellende, 3:20–8:39 oor die verlossing en 12:1–15:13 oor die dankbaarheid handel (vgl Noordmans: 1979, 446, 445v). Hierdie soteriologiese indeling word nou egter bo-op die vier genoemde komponente gelê. Dit gee aan die opset van die Kategismus 'n sekere ingewikkelde karakter in vergelyking met die ouer kategismusse, omdat die driedeling en die vierdeling met mekaar gerym moet word. Die oplossing kon alleen bereik word omdat die wet op twee plekke ter sprake kom.

- In die eerste deel oor die sondekennis verskyn die samevatting van die wet in die dubbelgebod van die liefde in die aanklagende betekenis van die wet (*usus paedagogicus*).
- Die wet van God in die vorm van die dekaloo word ook in die derde deel oor die dankbaarheid (die *usus normativus*) behandel.

Die *credo* en die sakramente word in die tweede deel oor die verlossing behandel, terwyl die gebed aan die einde van die Kategismus in die deel oor die dankbaarheid geplaas word. Op hierdie manier kan die patroon van die driedeling op so 'n manier gerealiseer word, dat die wet eers dien om tot sondebeseft te lei, en dan later as rigsnoer vir die lewe van dankbaarheid aan die orde kom.

Maar daarmee is al die probleme nie opgelos nie. Dit blyk naamlik dat die soteriologiese orde van die Kategismus ook op 'n enigszins gespanne voet verkeer met die trinitariese orde van die Credo waarvan die uitleg die groot middelstuk van die Kategismus beheers. Dit dwing die Kategismus om nou oor sake soos skepping en voorsienigheid, maar ook ander teologiese kwessies te gaan handel wat nie noodwendig by die antwoord op die persoonlike heilsvraag ter sprake hoef te kom nie.

Noordmans sê dat die karakter van die Reformasie aanvanklik die was van 'n religieuse beweging waarin die persoonlike heil voorop gestaan het. In aansluiting by die Brief aan die Romeine is die heilsweg vertroulik en indringend uitgelê. Die evangelie is nie soseer in terme van die heilsfeite nie maar van die beloftes vertolk waarin die geloof moet rus. Die heilsfeite is beproef op hulle nut vir die gelowige. Die heilswoord was die sentrale saak waarom dit gegaan het.

Getrou aan die ekumeniese simbole

Maar die Reformasie kon natuurlik nie daarby bly staan nie. Dit wou duidelik maak dat dit getrou aan die katolieke Christelike geloof bly. Daarom is die gehegtheid aan die ekumeniese simbole betuig. In die *Confessio Augustana*, Calvin se *Institusie* en die Nederlandse Geloofsbelydenis sien ons dus weer die oud-kerklike simbole na vore tree as die kerne waaromheen die beloftes gerangskik moet word. Dit bring bepaalde probleme en spannings mee, want daar ontstaan so 'n mengvorm waarin die soteriologiese en die trinitariese elemente mekaar gebrekkig deurdring. Dit is volgens Noordmans ook die geval in die Heidelbergse Kategismus (Noordmans: 1979, 454–455).

Gebrekkige trinitariese onderbou

Hoewel die driedeling van die Heidelbergse Kategismus self ook 'n trinitariese onderbou het, word dit nie deur die Heidelbergse Kategismus genoegsaam na vore gebring nie. In die deel oor die sonde en ellende word wel na God as die Skepper, Wetgewer en regverdige Regter verwys, maar nie as die Vader nie. Eintlik word aan die hand van die samevatting van die wet nog net oor die antropologiese voorveronderstellings van die heil in Christus gehandel. Die straffende geregtigheid van God staan daarby voorop.

Selfs die vraag of God nie ook barmhartig is nie, word by Vraag 11 by wyse van spreke eers opgeskort, sodat die volle gewig aan sy oordeel oor die sonde gegee kan word – soos in Romeine 1:20. Oor die Vader word eers in die tweede deel aan die hand van die Twaalf Artikels gehandel, maar dan kom skepping en voorsienigheid ter sprake op 'n plek en manier wat nie mooi inpas by die soteriologiese opset van die betoog nie. Noordmans is selfs van mening dat die gebrekkige manier waarop die driedeling en die trinitariese opset van die *Credo* met mekaar gerym word, die Kategismus verhinder het om werklik in terme van die koninkryk van die hemel te dink en so die soteriologiese versmalling van die Bybelse boodskap by die Reformasie te besweer (Noordmans: 1979, 458v).

3. *Die opbou van die Kategismus*

Ondanks die probleme met die verbinding van die twee skemas van verdeling, slaag die opstellers van die Heidelbergse Kategismus tog oor die algemeen uitstekend daarin om die vier tradisionele komponente sinvol binne die soteriologiese skema in te pas. Daarby word dit so gedoen dat die volgorde waarin die komponente behandel word, dienstig is aan die tipies gereformeerde verstaan van die verhouding tussen wet en evangelie. Dit op sigself moet reeds as 'n geniale greep gesien word.

Wet en evangelie

Luther het die dekalog voorop gestel. Dit hang saam met sy visie op die wet as aanklaer en tugmeester na Christus toe. Dit moet dus 'n plek kry voor die verkondiging van die evangelie

van genade, wat aan die hand van die *Credo* geskied. Daarna volg dan die behandeling van die Ons Vader en ten slotte die sakramente.

Calvyn behandel egter in die Kategismus van Genève eers die *Credo* dan die wet, dan die gebed en ten slotte die sakramente. Dit kom, omdat Calvyn nie glo dat die berou en bekering deur die wet gewerk word nie, maar deur die evangelie soos dit in die *Credo* verwoord word. Calvyn het nie ontken dat die wet ook aanklaer en tugmeester na Christus is nie, maar die volle betekenis daarvan kan tog eers duidelik word uit die evangelie. Daarom plaas hy die wet eers na die *Credo* as reël van dankbaarheid vir die verlossing.

Die Heidelbergse Kategismus neem hier 'n tussenposisie in. Hy doen dit deur die wet op twee plekke in sy dubbele funksie as tugmeester na Christus en as reël van dankbaarheid ter sprake te bring. Luther en Calvyn kry dus albei gelyk. Albei het ook 'n waarheidselement na vore gebring. Eintlik hang dit ook saam met 'n innerlike dialektiek in die manier waarop die wet die mens aanspreek. Solank die vier komponente min of meer staties na mekaar behandel word, kan daar nie ten volle reg geskied aan die waarheidsmomente wat sowel by Luther as Calvyn aanwesig is nie. Dit word eers moontlik binne die eenheidsraamwerk van die Heidelbergse Kategismus, waarin die indeling nie meer deur die vier komponente self verskaf word nie, maar deur die soteriologiese driedeling wat 'n groter soepelheid moontlik maak.

Die Christen aan die woord

Dit merk ons ook wanneer ons besef dat dit in die Heidelbergse Kategismus nie om 'n soort uiteensetting van die kronologiese weg van die mens by sy redding gaan, asof daar eers gehandel word oor die sondaar wat nog ongered is en tot die besef van sy sonde moet kom, daarna oor die kennis van die genade en ten slotte oor die dankbaarheid nie. Hierdie elemente is altyd met mekaar gegee en vervleg in die lewe van die gelowige.

Uit Vraag 1 is dit duidelik dat die persoon wat hier aan die woord is, die mens is wat reeds praat uit die kennis van Christus. Die Christen wat in Vraag 3 sê dat hy sy kennis van sonde uit die wet kry, is dieselfde Christen wat ook van die wet as reël van dankbaarheid weet.

Hierdie opset van die Heidelbergse Kategismus wat by Luther en Calvyn ook wel veronderstel word, kom binne die kader van die driedeling net soveel makliker tot sy reg as wanneer die komponente min of meer onverbonde langs mekaar gestel word. Dit verskaf 'n raamwerk waarbinne die geloofsuitsprake van die *Credo* as beloftes van God geïnterpreteer kan word, dieselfde beloftes wat deur die prediking van die evangelie en die gebruik van die sakramente bevestig word, wat ook die grond vorm vir die lewe van dankbaarheid wat deur die gebod van God en die gebed gestruktureer word. Dit alles word op 'n voortreflike manier tot 'n eenheid saamgebind deur

- die omvattende antwoord van die eerste vraag en
- 'n paar oorgangskakels wat tussen die verskillende komponente aangebring is om hulle natuurlik aan mekaar te verbind en so byna ongemerk van die een na die ander komponent oor te gaan.

Die komponente en oorgange

Die opbou van die Kategismus sien dus soos volg daaruit:

Samevatting van die wet

Credo

Sakramente

Dekaloog

Ons Vader

Die oorgange tussen die komponente is die volgende:

Tussen die samevatting van die wet en die Credo

Tussen die samevatting van die wet en die *Credo* word

- op 'n Anselmiaanse manier gehandel oor die noodsaaklikheid van die plaasvervangende genoegdoening deur 'n Middelaar wat tegelyk ware God en ware mens is (Sondag 5–6);
- Jesus Christus aangewys as daardie Middelaar (Vraag 18–19);
- die geloof as weg aangewys waarlangs die heil in Christus ontvang word (Vraag 20–21)
- die *Credo* geïdentifiseer as die samevatting van die beloftes van die evangelie (Vraag 22).

Tussen die behandeling van die Credo en die sakramente

Tussen die behandeling van die *Credo* en die sakramente word 'n verbinding gelê deur

- die vraag wat dit 'n mens baat dat jy alles glo wat in die *Credo* ter sprake kom (Vraag 59);
- 'n uiteensetting van die leer van die regverdiging deur die geloof alleen (Vraag 60–63);
- 'n vraag waar die geloof vandaan kom, wat nie net die geleentheid gee om te sê dat die geloof in ons hart deur die Heilige Gees gewerk word nie, maar om ook die sakramente as heilsmiddele wat die geloof versterk, ter sprake te bring (Vraag 65).

Tussen die sakramente en die Dekaloog

Daar is egter nog 'n derde oorgang nodig, en wel tussen die sakramente en die Dekaloog. Hier geskied dit

- deur die behandeling van die kerklike tug wat rondom die viering van die nagmaal uitgeoefen moet word (Vraag 81, met die daaropvolgende Sondag 31), maar ook
- deur die vraag waarom ons dan nog goeie werke moet doen, as ons tog enkel uit genade geregverdig is (Vraag 86). Dit bied die geleentheid om aandag te gee aan die verwyt dat die leer van die regverdiging uit genade onverskillige en roekelose mense kan kweek, wat ook reeds in Vraag 64 ter sprake was. Goeie werke of heiligmaking word as vrugte van die ware bekering getipeer, wat ook die lus en liefde insluit om volgens die wet van God te lewe (Vraag 86–91). Dit open die weg vir die behandeling van die Dekaloog.

Tussen die Dekaloog en die Ons Vader

'n Laaste oorgang is noodsaaklik tussen die behandeling van die Dekaloog en die Ons Vader. Dit bestaan daarin dat gesê word dat die onvermoë van die gelowige om die wet volmaak te gehoorsaam, hom uitdryf tot die gebed om die genade van die Heilige Gees om steeds meer vernuwe te word (Vraag 115). Dit open die weg vir die behandeling van die gebed in die algemeen en die Ons Vader in die besonder (Sondag 45–52).

Kunsmatige oorgange?

Deur hierdie vier oorgange word die vyf komponente van die Kategismus byna naatloos aan mekaar verbind. Op sigself is dit 'n goeie vonds, selfs al moet 'n mens erken dat daar tog hier en daar 'n mate van gekunsteldheid aanvoelbaar is. Dit is veral die geval waar die oorgangsvraag binne sy konteks nie heeltemal alles kan dek wat in die volgende komponent aan die orde gestel word nie.

- So sou die vraag wat 'n ware (saligmakende) geloof is, miskien ook in die lig van die Skrif korter beantwoord kon word as wat dit in die volle *Credo* geskied.
- Net so dek die vraag waar 'n ware geloof vandaan kom, nie heeltemal die lading van die behandeling van die sakramente, waarvan gesê word dat dit die geloof versterk nie.
- Ook is die drakrag van die besef van die gebrekkigheid van ons eie heiligheid as rede vir die gebed nie heeltemal sterk genoeg om die volle betekenis van die gebed soos dit in die Ons Vader voorkom, te antisipeer nie.
- Die beste aansluiting is ongetwyfeld die tussen die sakramente en die Dekaloog, maar dit is ook breed gekonsipieer, deurdat dit die kerklike tug sowel as die leer van die heiligmaking insluit.

Miskien sou 'n mens ook, volgens die voorbeeld van die eerste vraag van die Kategismus, 'n samevattende slotvraag en antwoord verwag het.

Maar al hierdie soort opmerkings doen niks daaraan af dat die Heidelbergse Kategismus in sy eie reg 'n meesterstuk is, en dat die spiritualiteit en evangeliese karakter daarvan so aangrypend is, dat formele swakhede heeltemal geen gewig in die skaal kan werp by die waardering wat talle gelowiges deur die eeue daarvoor gehad het nie.

4. Algemene tipering van die Heidelbergse Kategismus

4.1 Die mees ekumeniese gereformeerde belydenis

As algemene tipering van die Heidelbergse Kategismus kan gesê word dat dit die mees ekumeniese gereformeerde belydenis is. Dit is die gerypte vrug van die invloed van die belangrikste figure uit die tyd van die Reformasie en die verwerking van die beste elemente uit die veelheid van kategismusse wat sedert Luther se Groot en Klein Kategismus uit 1529 in reformatoriese kringe verskyn het. Hoewel dit niks anders as gereformeerde wil wees nie en baie sterk beïnvloed is deur die werk van Calvyn en in die besonder deur die Kategismus van Genève, dra dit tog 'n eie, algemeen-reformatoriese karakter. Locher sê: "Der Heidelberger Katechismus ist eine der reifsten Früchte der Reformationsbewegung, eine Zusammenfassung ihres Ertrags" (Locher: 1963,172).

Dit is moontlik om hier al die vormende invloede op die Heidelbergse Kategismus na te gaan. Daarvoor is al uitvoerig en deeglik navorsing gedoen (Gooszen: 1890; Lang: 1967, III-CIV; Hollweg: 1961,1968; Neuser 1980, 228–290). Die navorsing gaan nog steeds voort. Vir ons doel hier is dit genoeg om te sê dat talle drade in die Heidelbergse Kategismus saamloop en daaraan 'n besondere karakter gee.

Reeds die feit dat dit in Duitsland ontstaan het, is betekenisvol. Die gees van Luther en sy blye ontdekking van die evangelie het diep ingang by alle Protestante in Duitsland gevind. Lang wys daarop dat veral die stemming van die Heidelbergse Kategismus, die religieuse klimaat daarvan, ons nou ook kon sê: die spiritualiteit daarvan, digby die Duits-Lutherse Reformasie staan. Daarom dien dit as 'n belangrike brug tussen Gereformeerdes en Lutherane. Dit is ook begryplik, omdat die gemeentelêde in die Pfalz in die tyd toe die Heidelbergse Kategismus ontstaan het, nog in groot mate van Lutherse oortuiging was (Steenkamp: 1989, 617–619). Dit het daarom die gereformeerde belydenis op so 'n manier verwoord dat dit in staat was om ander nie af te stoot nie, maar mee te neem. Daarin het dit uitnemend geslaag. In aansluiting by die gereformeerde kategismustradisie vat dit die religieus-etiese grondmotiewe van die gereformeerde Protestantisme saam en gee dit weer met 'n eenvoudige Bybelse klaarheid (Lang: 1967, CII-CIV).

Verskillende invloede

Dit is gevolglik nie maklik om die verskillende invloede wat op die Heidelbergse Kategismus ingewerk het, altyd van mekaar te onderskei nie. Hoewel niemand daaraan twyfel dat Calvyn se Kategismus en die *Institusie* dit beslissend beïnvloed het nie, is dit duidelik dat ander invloede meegesprek het. Ursinus, wat die vernaamste voorwerk verrig het, was 'n student van Melancton. Dit is dus nie vreemd om enkele klanke in die Kategismus te hoor wat aan Melancton herinner nie. Neuser sê dat die Kategismus die leermetode van Melancton met die leerinhoud van Calvyn verbind. Dit maak die Kategismus die beroemdste getuie van die destyds opkomende Duitse gereformeerdeheid (Neuser: 1980, 290).

Gooszen was van mening dat die Heidelbergse Kategismus hoofsaaklik die invloed van Bullinger weerspieël, maar sy argumente word nie meer as oortuigend beskou nie. Tog sal Bullinger se indirekte invloed nie ontken kan word nie, al was dit slegs omdat Erastus aan die Heidelbergse Kategismus meegewerk het. Na die verskyning van die Kategismus het die verhaal selfs die rondte gedoen dat dit in Zwingliaanse gees opgestel sou wees.

Dit is ook moontlik om invloede van Micron, a Lasco en Beza in die Heidelbergse Kategismus te ontdek. Daaruit kan dit blyk hoe sterk die ekumeniese aard van die kategismus is. Dit het immers in die situasie van die tweede generasie na die Reformasie ontstaan, toe daar reeds 'n groot skat aan algemeen-reformatoriese konsepte en gedagtes in omloop was. Dit is gevolglik onmoontlik om die direkte herkoms van bepaalde elemente in die Kategismus aan te toon. Eerder moet ons sê dat dit die merkteken dra van 'n saamvloeiing van die vernaamste reformatoriese gedagtegoed (*Gemeingut*) en dat dit uitstekende voorbeeld is van wat in die tyd as algemeen-gereformeerde gegeld het.

4.2 Konsentreer op praktiese geestelike behoeftes

Die Heidelbergse Kategismus het met enkele uitsonderings alle spesifiek-teologiese kwessies weggelaat en gekonsentreer op die praktiese geestelike behoeftes van die individuele Christen en die gemeente.

Tog was dit nie moontlik om die strydvrage van die tyd heeltemal onaangeraak te laat nie. Exalto wy 'n hele hoofstuk aan die implisiete en eksplisiete polemie wat in die Kategismus teen Rome, die Dopers en die Antitrinitariërs, en selfs teen die Lutherane gevoer word (Exalto: sa, 41–58). Dit raak sake soos beelde in die kerk, die heilige-verering, die verdienstelikheid van goeie werke, die kinderdoop en die erkenning van die owerheidsamp.

Die twee vernaamste voorbeelde van uitgesproke polemie is die kras manier waarop die Roomse mis in Vraag 80 afgewys word, en die nogal tegniese manier waarop die sogenaamde extra Calvinisticum in Vraag 48 geleer word. Dit is die leer dat Christus se goddelike natuur nie in sy menslike natuur opgesluit is nie, maar ook buite sy vlees teenwoordig kan wees. Dit het implikasies gehad vir die verskille tussen Lutherane en Gereformeerdes oor die leer van die nagmaal.

Tog is polemie nie die dominerende element in die Kategismus nie. Dit konstrueer deurgaans meer op die positiewe inhoud van die religieuse grondtoeligs van die gereformeerde Protestantisme en bring dit helder en oortuigend na vore.

Die opstellers het daarna gestrewe om sake waaroor daar verskille binne die Protestantisme bestaan het, so te hanteer dat gemeenskaplike oortuigings eerder beklemtoon is. Dit blyk met name uit die terughoudende manier waarop oor die uitverkiesing gepraat word. Selfs die vrae wat nog in die voorstudies van Ursinus oor die uitverkiesing voorgekom het, is eenvoudig weggelaat. Daar word net in Vraag 52 en 54 na die uitverkorenes verwys. In die laaste geval word die begrip uitverkiesing ook direk van toepassing gemaak op die gemeente. Van enige bespreking oor die uitverkiesing in die Raad van God is daar geen sprake nie, net so min as enige verwysing na die verwerping. Van die later opkomende idee van die beperkte versoening wat by Beza aansluiting kon vind, is hier geen spoor nie: Christus het die toorn van God teen die sonde van die hele mensdom gedra (Vraag 37).

Inderdaad kan Lang sê dat die leerboek van die Pfalz, hoewel nie identies met die soort Calvinisme van Calvyn nie, tog ook nêrens in stryd daarmee is nie. Wat wel waar is, is dat dit, in vergelyking met byvoorbeeld die kategismus van Calvyn en Bullinger, veelsydiger, vryer, minder tydgebonde en inniger by die sentrum van die goddelike heilsopenbaring betrokke is (Lang: 1967, CIII).

Redes vir sy populariteit

Die rede vir die populariteit van die Heidelbergse Kategismus deur die eeue moet daarin gesoek word dat dit 'n vreugdevolle getuigenis aangaande die blye evangelie van God se genade in Christus is. Dit is vir die praktiese onderrig bestem en bied daarom geestelike lering, eerder as 'n dogmatiese uiteensetting. Dit is Christosentriek en wil troosboek wees wat mense in nood en dood pastoraal op die liefde en volkome versoening van Christus wys. Dit wil die kerk by die bevredende waarheid van die evangelie bepaal. Daarom gaan dit wel 'n bepaalde weg tussen

die teologiese strydpunte van die dae heen en doen dit ook in verband daarmee besliste keuses. Maar dit is tog weselik 'n vroom boek wat stigtelik genoeg is om die oë van die gelowiges in hulle stryd op die sentrale boodskap van die Skrif te bly vestig.

5. Die eksistensiële karakter van die kategismus

5.1 Klem op die eksistensiële boodskap van heil

Die Heidelbergse Kategismus behandel nie die leerstof deur al die *loci* van die dogmatiek na mekaar aan die orde te stel soos die Nederlandse Geloofsbelijdenis nie. Dit bring wel alles ter sprake, soms selfs meer as een keer, maar op 'n manier wat bedoel is om die boodskap van die heil by die leerling in te prent. Vandaar dat dit nie in dogmatiese taal nie, maar in die eksistensiële taal van 'n getuienisgesprek geformuleer is.

Deurgaans word die aanspreekvorm “jy” gebruik. Daar word in persoonlike terme gepraat oor wat die evangelie vir ons, vir my beteken. Tipies van die Heidelbergse Kategismus is juis die *pro nobis*-toonaard waarin die geheel geset is, die konsentrasie op die heilsbetekenis van 'n bepaalde leerstuk vir die katkisant. Die heilsfeite word as 't ware stilswyend aanvaar, maar die heilsbetekenis word toegespits op die *vir my* van die katkisant (Engelbrecht: 1989, 634).

Dit gee aan die Heidelbergse Kategismus 'n eksistensiële karakter. Dit tref 'n mens deurgaans by die behandeling van die *Credo*, die wet en die Ons Vader. Die manier waarop die *Credo* trinitaries ingedeel en behandel word, is 'n opvallende voorbeeld hiervan. Dit is opvallend – en tiperend – dat die *Credo* aan die orde gestel word as 'n samevatting van “alles wat aan ons in die evangelie beloof word” (Vraag 22). Die geloofsartikels is nie blote wetenswaardighede nie, dit is soveel beloftes (Oorthuys: 1948, 6, 48). Dit beteken dat elke artikel van die Christelike geloof verstaan word vanuit die geestelike nut wat dit vir ons het ('n term wat aan die Kategismus van Genève ontleen is). Daar is geen verskil tussen geloofswaarhede en die heilsbetekenis wat daardie waarhede het nie: hulle waarheid en heilsbetekenis val saam.

5.2 Die belydenis word op persoonlike heil betrek

Dit blyk baie duidelik uit die tipering van die Triniteit onder die opskrifte: God die Vader en ons skepping (Sondag 9–10), God die Seun en ons verlossing (Sondag 11–19), en God die Heilige Gees en ons heiligmaking (Sondag 20–24). Daarmee word op 'n besondere manier duidelik gemaak hoe oor die belydenis van die drie Persone in God nie abstrak gedink word nie, maar dit aan die orde gestel word onder die gesigspunt van Hulle verhouding tot ons en Hulle gawes aan en werk in ons. Daaruit blyk hoe absoluut wars die reformatoriese teologie van enige vorm van spekulاسie of abstrakte hantering van teologiese kwessies was en hoe die hele belydenis direk op die persoonlike heil betrek is.

'n Deurlopende toonaard

Die hele behandeling van die *Credo* geskied op hierdie eksistensiële manier. As voorbeelde daarvan kan verwys word na die belydenis van die maagdelike geboorte (Vraag 36), die lyding van Christus (Vraag 37), die rol van Pontius Pilatus (Vraag 38), die dood aan die kruis (Vraag 39), die neerdaling ter helle (Vraag 44), die opstanding en hemelvaart (Vraag 49) en die wederkoms (Vraag 52). Soms word selfs 'n eksistensiële antwoord gegee waar iets meer verwag kon word, byvoorbeeld in Vraag 42 waar gevra word waarom ons nog moet sterwe as Christus dan vir ons gesterf het, of in Vraag 44 waar die belydenis van die neerdaling ter helle feitlike ter syde belig word uit die troos wat dit vir ons in ons swaarste aanvegtings inhou.

5.3 Ontbrekende leerstukke word veronderstel

Vanweë die eksistensiële karakter van die Kategismus ontbreek die behandeling van bepaalde onderwerpe wat in ander belydenisskrifte (en met name in die Nederlandse Geloofsbelijdenis)

uitgebreid aan die orde gestel word. Vier sake waarvan dit opvallend is, is die leer aangaande die Skrif, die kerk, die verbond en die uitverkiesing.

Uitverkiesing

Nou het ons reeds hierbo die weglating van die behandeling van die uitverkiesing daaraan toegeskryf dat binne-Protestante verskilpunte so ver as moontlik nie op die voorgrond geplaas is nie. Dit is egter duidelik dat die belydenis van die uitverkiesing wel deeglik veronderstel word, al word daarna in die Kategismus slegs verwys in verband met die belydenis aangaande die kerk.

Die Heilige Skrif

Dit geld ook van die leer van die Heilige Skrif. Op talle plekke word na die Skrif verwys, maar binne die opset van die Kategismus sou 'n dogmatiese behandeling van Skrifleer nie gepas het nie (Coenen: 1963b, 82).

Die kerk

Ook die leer van die kerk word om hierdie rede net in een vraag aan die orde gestel (Vraag 54), en dan met name onder die noemer van die gemeente. Daarmee word aangedui dat nie soseer aan die geïnstitueerde kerk gedink word nie, as aan die een, wêreldwye gemeenskap van uitverkorenes en verlostes, wat rondom Woord en sakrament in die plaaslike kerke vergader is. Dit is die gemeente wat met mekaar in die volheid van die heil deel en mekaar met hulle gawes dien (Vraag 55).

Oor die ampte en die ordening van die gemeente word niks gesê nie, behalwe dat in verband met die tug en die sakramente eintlik terloops na hulle funksies verwys word (Vraag 75, 85). Dit kan daarmee saamhang dat die Kategismus deel gevorm het van die kerkorde van die Pfalz waarin die kerklike lewe gereël word, sodat hier nie te veel daarvoor gesê hoef te word nie. Dit hang egter ongetwyfeld ook saam met die eksistensiële aard van die hele leerboek (Marcel: 1963, 135).

Die verbond

Dit geld in groot mate ook van die verbondsleer. Hoewel die verbondsleer nêrens pertinent aan die orde gestel word nie, word die hele Kategismus gedra deur die verbondskonsep. Dit sou ook ondenkbaar wees dat 'n leerboek waarin die Switserse gereformeerde teologie so 'n groot rol speel, nie van die fundamentele betekenis van die verbond sou uitgaan nie. Dit is tekenend dat die verbond slegs op twee plekke genoem word: in verband met die doop en die nagmaal (Vraag 74 en 82).

Dit vorm egter ook die agtergrond van die belydenis van Christus as die Middelaar (Vraag 15). Die Kategismus dink vanuit die een genadeverbond wat die ou en die nuwe bedeling omvat, en wat met die bloed van Christus as die Middelaar beseël is (Coenen: 1963a, 128v). Die verbondswerklikheid besit in die gereformeerde vroomheid 'n eksistensiële betekenis en vorm in werklikheid die skering en inslag van die hele manier waarop die heil verstaan word.

Die sakramente

Dit hang hiermee saam dat ook die manier waarop die Heidelbergse Kategismus die sakramente behandel, deur die vraag na die eksistensiële betekenis daarvan vir die gelowige beheers word (Sondag 25–30). Dat dit in die tweede deel van die Kategismus geskied, dit wil sê in die soteriologie, bewys dat die sakramente werklik as heilsmiddele verstaan word en nie maar net as menslike handelinge waarin die gemeente sy geloof bely of sy dankbaarheid teenoor God betuig nie (soos Zwingli, die Dopers en later ook Barth dit opneem). Dit is werklik God wat in die sakramente aan ons handel. Maar – en dit is belangrik – al word die sakramente as werklike heilsmiddele verstaan en onder die tema van die Heilige Gees en ons heiligmaking

aan die orde gestel, word hulle tog ook nie gesien as heilsmiddele waardeur ons gered word nie (teenoor Rome), maar as heilsmiddele waardeur ons geloof versterk word en ons dieper in die heiliging ingelei word.

Die sakramente neem inderdaad 'n sekondêre posisie met betrekking tot die Woord in, maar nie 'n minderwaardige posisie nie, want die sakrament beseël wat in die Woord toegesê word (Vraag 66). Dit is daarom begryplik dat die klem by die sakramente so sterk op die versekering val (Vraag 67). Die sakramente is nie maar, soos Barth dit sien, 'n handeling van die gemeente, of 'n afbeelding van wat God deur die Gees doen nie (Barth: 1948, 88; Oorthuys: 1948, 32). As seëls verseker hulle dat Christus net so seker as wat hulle die tekens ontvang, aan die ontvangers van die sakramente deur sy bloed en Gees doen wat deur die sigbare tekens afgebeeld word (Vraag 69, 71, 73, 75, 77, 79). Vgl ook Jonker: 1990, 564–565). Die Gereformeerdes wou teenoor Rome en die Lutherane duidelik maak dat nie 'n Zwingliaanse of Doperse opvatting van die sakramente daarop nahou nie, al verwerp hulle enige realistiese opvatting van die instellingswoorde by die nagmaal. In hierdie verband noem hulle selfs die Roomse misliturgie 'n vervloekte afgodery (Vraag 78, 80). Vir hulle handel God werklik met die gemeente deur die sakramente, maar daardie handeling van God geskied deur die Gees en is gerig op die geloof, sodat die sakramente slegs vir die geloof betekenis het.

6. Die geestelike klimaat van die gereformeerde vroomheid

6.1 Die gereformeerde vroomheid se liefde vir die wet

Miskien is daar niks anders waarin die eie-aard van die gereformeerde vroomheidstipe so duidelik na vore kom as in die manier waarop die gebod en die gebed in die Heidelbergse Kategismus aan die orde gestel word nie.

Die hele derde deel van die Heidelbergse Kategismus word gedra deur die spesifieke tipe “bevindelikhed” waardeur die gereformeerde vroomheid gekenmerk word. Die klem val daarin op die heiliging, die vernuwing van die gelowiges deur die Heilige Gees (Vraag 86). Verre daarvandaan dat die leer van die verlossing uit genade goddelose en sorgelose mense sou kweek (soos die Rooms-Katolieke beskuldigings gelui het), of dat die boodskap van genade tot die misverstand kan lei dat dit daarin om “goedkoop genade” gaan (soos Bonhoeffer dit later dit later sou noem), beklemtoon die Kategismus juis dat goeie werke wesenlik die vrug van die vryspraak in Christus is. In hierdie siening klop die hart van die gereformeerde vroomheid met sy liefde vir die wet (Van den Berg: sa, 30–49).

In die merkwaardige Antwoord 86 stel die Heidelbergse Kategismus dat daar drie redes vir die vernuwende werk van die Heilige Gees in die lewe van die kinders van God is:

- sodat hulle met hulle hele lewe dankbaarheid teenoor God vir sy weldade kan bewys en Hom kan eer;
- sodat hulle vir hulleself uit die vrugte van hulle geloof sekerheid van hulle redding kan verkry, en
- sodat hulle deur hulle godvresende lewe hulle naaste vir Christus kan wen. Daaraan word in Antwoord 87 nog toegevoeg dat dit onmoontlik is dat mense wat in 'n goddelose en ondankbare lewe volhard en hulle nie tot God bekeer nie, salig kan word.

Regverdiging en heiliging

Die strekking van hierdie antwoorde is duidelik: vir Gereformeerdes hoort regverdiging en heiliging onafskeidbaar saam. Dit gaan trouens in die regverdiging om die heiliging. Dit kom reeds uit in die volgorde waarin Calvyn in sy *Institusie*, Boek 3, die leer van die heiliging aan die leer van die regverdiging vooraf laat gaan (Institusie 3.3.11). Die opbou van die Heidelbergse Kategismus wil dus laat verstaan dat die heiliging die hart van die heil is (om 'n term van Kraan

te gebruik), en dat dit die bedoelde en noodsaaklike vrug van die regverdiging deur die geloof alleen is.

Bekering

Daaroor gaan dit ook in die vraag na die ware bekering (Vraag 88). Soos Calvyn en die Nederlandse Geloofsbelydenis die term wedergeboorte as aanduiding van die heiliging gebruik (*Institusie* 3.3.9), gebruik die Heidelbergse Kategismus in Vraag 88 die term bekering om die heiliging aan te dui. Albei terme, wedergeboorte en bekering, dui die totale vernuwning van die lewe van die verlose aan.

In Vraag 89 en 90 word bekering beskryf as die afsterwing van die ou mens en die opstanding van die nuwe. Die lewe van die kind van God word verstaan as 'n lewe uit die lus tot en liefde vir goeie werke. In Antwoord 91 word dit beskryf as 'n lewe uit geloof en in gehoorsaamheid aan die wet van God.

Heiliging of lewensvernuwing, met watter naam dit ook genoem word, is vir die Gereformeerdes gelyk aan 'n lewe volgens die wet van God. Daarom word so 'n groot deel van die Heidelbergse Kategismus afgestaan aan die uitleg van die Tien Gebooie (Sondag 34–44).

Moralisme en wettisisme?

Daar het in die geskiedenis ook negatiewe vrugte uit die groot aksent op die wet by die Gereformeerdes voortgevloei. Die neiging tot moralisme is by Gereformeerdes nooit baie ver weg nie. In die ontwikkeling rondom die Puritanisme het dit ook geblyk hoe maklik die gereformeerde liefde vir die wet kan afgly in vorms van wettisisme en gestrengheid wat van die heiligmaking 'n juk eerder as 'n vreugdevolle wandel met God kan maak (Miller: 1954).

Ook die *sylogismus practicus* wat in Antwoord 86 voorkom (dat ons vir onself uit die vrugte van ons geloof sekerheid kan kry), het in die verdere ontwikkelings binne die gereformeerde teologie vir sy kwota van ontsporing gesorg. Soos dit in die Heidelbergse Kategismus self voorkom, is dit nog volkome in ooreenstemming met wat Calvyn in die lig van die Skrif geleer het (Berkouwer: 1955, 345V). In die tyd van die opkomende subjektivisme het dit egter bygedra tot 'n stimulering van 'n ongesonde na-binne-gerigtheid wat eerder die geloofsekerheid ondermyn as versterk het. Ook dit is tipies van die gereformeerde flank van die Christenheid (Jonker: 1981, 70–85).

6.2 Die hantering van die wet in die kategismus

Wat die behandeling van die wet in die Heidelbergse Kategismus betref, is dit duidelik dat die opstellers hulle laat lei het deur die leer van die drieërlei gebruik van die wet: die *usus politicus*, *usus elenchticus* en of *normativus* (Büsser: 1963, 160). Slegs die laaste twee gebruike van die wet kom in die Kategismus voor.

Tugmeester na Christus toe

Die *usus didacticus* funksioneer veral in die eerste deel van die Kategismus, waar dit in die vorm van die dubbelgebod van die liefde dien om die radikale verdorwenheid van die mens voor God te ontmasker (Vraag 5–8). Daar word egter gesê dat selfs die verlose mens nog maar net 'n klein beginsel van gehoorsaamheid besit (Vraag 114). Daarom het ook die gelowige voortdurend behoefte aan die prediking van die wet, ten einde na Christus en die gebed om die genade van die Heilige Gees gedryf te word, sodat hy hoe langer hoe meer na die ewebeeld van God vernuwe kan word (Vraag 115).

Reël van dankbaarheid

Aan *usus didacticus* die word nie minder nie as 25 vrae en antwoorde bestee. Daarby speel drie motiewe 'n rol.

- Eerstens word die begeerte om die wet te gehoorsaam, tans as 'n vrug van die dankbaarheid vir die verlossing verstaan
Tweedens word beklemtoon dat 'n boom aan sy vrugte geken word. Goeie werke hoort wesenlik by die ware geloof en lê daarvan getuigenis af, sodat die gelowige selfs uit die vrugte van die geloof sekerheid van die eie verlossing kan kry.
- Dertens moet Christene heilig wandel, sodat die naaste daardeur vir Christus gewen kan word (Vraag 86). Praktiseer kan dit nie.

Die metode van uitleg

Die metode wat by die uitleg van die gebooe gevolg word, is om eers te vra wat (negatief) in die gebod verbied word, en dan wat (positief) deur die gebod van ons gevra word. Daarby is dit opvallend dat die volle betekenis van die gebooe in berekening gebring word. Deurgaans word van die beginsel uitgegaan dat die hele wet sy vervulling in die liefde vind. Na die voorbeeld van die Bergrede word verby die blote letter na die volle betekenis van die gebooe gevra. Elemente van die Nuwe-Testamentiese paranese kom oral na vore.

Daarom beteken die verbod om ander gode voor God se aangesig te hê, byvoorbeeld dat ons God reg moet ken, vertrou en liefhê (Vraag 94). So roep die sesde gebod doodslag verbied, ons daartoe op om die naaste lief te hê (Vraag 105–107).

Dit bring mee dat die gebooe op 'n uitgesproke positiewe manier uitgelê word. Nie wat verbied word nie, maar wat gebied word, ontvang die meeste gewig. Daarby word aan die gebooe 'n eietydse toepassing gegee. Dit blyk byvoorbeeld uit die manier waarop by die tweede gebod na die beelde in die Rooms-Katolieke kerkgeboue verwys word, na die kwessie van eedswering by die derde gebod (in konfrontasie met die Dopers en die Roomse volksvroomheid), na die swaard van die owerheid in die sesde gebod, sowel as na konkrete sondes wat met liefdeloosheid te make het. Meermale word by 'n gebod gevra wat daar nog meer in opgesluit lê as die voor die hand liggende betekenis. Die heel mooiste voorbeeld van die manier waarop die Kategismus met die wet omgaan, is miskien te vind in die verklaring van die vierde gebod (Vraag 103), waar die Christelike Sondag sonder meer as 'n feesdag verstaan word wat na die ewige Sabbat heenwys.

In sy uitleg van die wet is die Kategismus dus vry, helder, prakties, sterk gerig op die sosiale betekenis van God se wil vir die enkeling en die gemeenskap. Die gesin, die samelewing, die staat en die kerk word hier onder die tug van die wet van God gestel en juis daarom as belangrike groothede binne sy ryk verstaan. Veral die uitleg van die agtste gebod is hierby van groot belang (Büsser: 1963, 167).

6.3 Die gebed in die reformatoriese vroomheid

Met die aksent in die Kategismus op die heiliging en die liefde vir die wet hang die behandeling van die Ons Vader ten nouste saam. Die gebed het in die reformatoriese vroomheid 'n groot rol gespeel. Dit sien ons reeds by Luther, maak ook by Calvyn.

Volgens Locher was die Reformasie uit psigologiese oogpunt 'n laat-middeleeuse boetebeweging. Vandaar die klem op die gebed, die skuldbelydenis en verootmoediging, maar ook op die dankbare aanvaarding van die vergifnis en die sorg van die Vader (Locher: 1963, 173v). Die praktiese vroomheid van die Reformasie roep vanself om 'n lewe van gebed. Die Kategismus is meer as 'n leerboek of selfs 'n belydenis: dit is 'n troosboek en 'n praktiese lewenshulp vir die gelowige. Daar is min dele in die Kategismus wat nie gebid sou kon word nie.

Dit is belangrik om daarop te let dat die gebed in die deel oor die dankbaarheid behandel word. Uit Vraag 116 leer ons selfs dat die gebed die vernaamste deel van die dankbaarheid is wat God van ons eis. Die gebed word nie meer verstaan as 'n middel om God gunstig teenoor die mens te stem nie, maar as 'n middel tot dankbare gemeenskap van die gelowige met die Vader

– op grond van die versoening in Christus en die inwoning van die Gees (Berkelbach van der Sprenkel: 1948, 7–13).

Die drie sake waaroor die Kategismus handel: sonde, verlossing en dankbaarheid, kom in die uitleg van die verskillende bedes van die Ons Vader voortdurend aan die orde. Die gebed self is niks anders as 'n herhaling van die belydenis en 'n lewe uit die belydenis nie. Daarom dat dit ook deur so 'n positiewe en vreugdevolle gees beheers word.

Betekenis vir die persoonlike geloofslewe en heiligmaking

Die Heidelbergse Kategismus beklemtoon onbeskaamd by die uitleg van die Ons Vader, net soos in elke antwoord van die hele Kategismus, die betekenis wat dit vir die persoonlike geloofslewe en vir die persoonlike heiligmaking inhou. Daardeur neem dit net 'n tema op wat vir die aktiewe Doperse kringe in die Pfalz van groot waarde was. Dit berei ook die weg voor vir die Puritanisme met sy klem op persoonlike selfondersoek. Die Kategismus het daardeur ook, in aansluiting by die tweede boek van Calvyn se Institusie, die Piëtisme diepgaande beïnvloed (Locher: 1963, 172).

Hoe waardevol dit op sigself ook is, kan tog nie ontken word nie dat dit gedeeltelik meegewerk het aan die later versmalling van die heilsbegrip en 'n konsentrasie op die individuele vroomheid. Dit hang daarmee saam dat die Kategismus as werk van die “tweede generasie” reeds iets laat deurskemer van die verfyning van begrippe, die neiging tot hantering van onderskeidings en 'n sekere soort rasionaliteit waarin die kieme van die opkomende skolastiek en Piëtisme aanwesig was. Die verbinding van die Duitse vroomheid met die onderskeidingsdrang wat van sommige leerlinge van Melancton afkomstig was, het die weg gebaan vir 'n byna onmerkbaar aksentverskuiwing, weg van die gloed van die Reformasie na die ontledingsmentaliteit van die ortodoksie en die gevoeligheid van die Piëtisme (Van Niekerk: 1991, 254v). Gelukkig is daarvan in die Heidelbergse Kategismus self nog slegs enkele tekens op te merk.

Onoortreflike reformatoriese integriteit

Afsluitend moet egter gesê word dat die Heidelbergse Kategismus in sy geheel, ondanks enkele swakhede in vorm en inhoud waarop gewys kan word, 'n dokument van byna onoortreflike reformatoriese integriteit is, wat daarom tot vandat toe die toets van die tyd kon deurstaan en nog steeds diegene wat hulle daarmee besig hou, op 'n onvergelyklike manier met die kern van die reformatoriese leer en vroomheid konfronteer.

Literatuur

- Barth, K. 1948. *Die christliche Lehre nach dem Heideilberger Katechismus*. Zollikon/Zürich. Ev. Verlag.
- Berkelbach van der Sprenkel, SFHJ. 1948. *Het gebed. Nijkerk*. Callenbach.
- Berkouwer, GC. 1955. *De Verkiezing Gods*, Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1963, *Der Weg durch die Zeit. Ein Bekenntnis aus dem 16. In der Welt des 20. Jahrhunderts*, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 249–262.
- Büsser, F. 1963. Die Bedeutung des Gesetzes, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 159–170.
- Coenen, L. 1963a. Gottes Bund und Erwählung, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen, Neukirchener Verlag, 128–134.
- Coenen, L. 1963b. Gottes Wort und Heiliger Geist, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 81–90.
- Engelbrecht, BJ. 1989. 'n Vergelyking tussen die teologie van die Nederlandse Geloofsbelydenis en die Heidelbergse Kategismus. HTS 45/3,323–644.
- Exalto, K. sa. De enige troost, Inleiding tot de heidelbergse catechismus. Kampen. Kok.

- Goeters, JFG. 1963 Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 3–23.
- Gooszen, MA. 1890. De Heidelbergse Catechismus. Leiden.
- Hartvelt, GP. 1966. Inleiding, in: Alles in Hem. Nieuwe Commentaar Heidelbergse Catechismus (red Th. Delleman), 7–34. Aalten. De Graafschap.
- Hollweg, W. 1961. Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Hollweg, W. 1968. Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus. Zweite Folge. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Jacobs, P. 1959. Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Jonker, WD. 1981. Die Gees van Christus. Pretoria. N.G. Kerkboekhandel.
- Jonker, WD. 1990 In gesprek met Adrio König oor verbond en doop. NGTT, 1990, 560–567.
- Lang, A. 1967. Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen. Darmstadt. Wiss. Buchgesellschaft.
- Locher, G W. 1963. Das vornehmste Stück der Dankbarkeit, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 171–185.
- Marcel, P.Ch. 1963. Die Lehre von der Kirche und den Sakramenten, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen. Neukirchener Verlag, 135–158.
- Miller, P. 1954. The new England Mind. The Seventeenth Century. Boston. Beacon Press.
- Miskotte, KH. 1947. Blijde Wetenschap. Nijkerk. Callenbach.
- Nauta, D. 1963. Die Verbreitung des Katechismus, Übersetzung in andere Sprachen, moderne Bearbeitungen, in: Handbuch zum Heidelberger Katechismus (hrsg. L. Coenen). Neukirchen, 39–62. Neukirchener Verlag.
- Neuser, W. 1980. Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (hrsg. Carl Andresen). Göttingen. VH&R, II, 167–352.
- Noordmans, O. 1979. Het Koninkrijk der Hemelen, in Verz. Werken II, Kampen. Kok, 433v.
- Oberholzer, JP. 1989. Die Heidelbergse Catechismus in sy eerste jare. HTS 45/3, 598–610.
- Oorthuys, G. 1948. De Sacramenten. Toelichting op de Zondagen XXIII tot XXXIII van de Heidelbergse Catechismus. Nijkerk. Callenbach.
- Rohls, J. 1987. Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Göttingen. VH&R.
- Steenkamp, JJ. 1989. Ursinus, die opsteller van die Heidelbergse Catechismus, Olevianus en die Heidelbergse teologie. HTS 45/3, 611–625.
- Van den Berg, J. sa. De wetsprediking in historisch perspectief, in: De thora in de thora, NCHC 4. Aalten. De Graafschap. Deel 1, 30–49.
- Van Niekerk, DL. 1991. Geloof as cognitio en fiducia by Calvyn en die na-reformatoriese ontwikkeling. Diss, US.

HOOFSTUK VYF

Die Dordtse Leerreëls

1. Iets oor die geskiedenis

Toe Nederland in die laaste kwart van die sestiende eeu sy vryheid van Spanje verower en die gereformeerde godsdiens heersende godsdiens in die land geword het, was daar reeds twee stromings in die kerklike lewe onderskeibaar: diegene wat die gereformeerde belydenis in ooreenstemming met die tradisie sedert Calvyn voorgestaan het, en diegene wat 'n meer tolerante, moralistiese en meer humanistiese vertolking daarvan op die oog gehad het. Die twee stromings het steeds duideliker uitgekristalliseer as die van die Calviniste en die Libertyne. Laasgenoemde het die steun van 'n groot deel van die adel geniet. Alhoewel hulle aanhang onder die gewone bevolking geringer was as die van die Calviniste, het hulle 'n groot rol in die openbare lewe gespeel (Berkhof: sa, 222v).

Calviniste en Libertyne

Die Calviniste was gesteld op 'n streng gebondenheid aan die suiwer leer soos dit in die kerklike belydenisskrifte tot uitdrukking kom en in die denke van die gereformeerde ortodoksie geïnterpreteer is. Daarby was hulle oortuig dat die handhawing van die leer die taak van die kerk was. In ooreenstemming met die teokratiese ideaal van Artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelydenis was hulle wel van mening dat die gereformeerde godsdiens deur die owerheid beskerm en bevorder moes word. Terselfdertyd wou hulle hê dat die kerk in alle kerklike sake volkome vryheid teenoor die owerheid moes geniet.

Hulle teenstanders was daarenteen voorstanders daarvan dat daar in die kerk 'n groot mate van vryheid en toleransie met betrekking tot leerstellige sake moet wees. Ook was hulle – eweneens met 'n beroep op Artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelydenis – ten gunste van 'n verbondenheid van kerk en owerheid wat selfs 'n vorm van toesig van die owerheid oor die kerk kon beteken. Die rede daarvoor was dat hulle dit as die taak van die owerheid gesien het om die vrede in die kerk te handhaaf deur te waarborg dat daar in die kerk ruimte sal wees vir 'n vrye en redelike omgang met die Skrif en die leer van die kerk, sodat die een groep nie deur die ander verketter kan word nie (Sirks: 1960). Dit was immers tiperend van die Libertyne dat hulle as die verdedigers van die tolerante humanistiese gees in Nederland opgetree het (Neuser: 1980, 335).

Die rol van die staatsgesag

Omdat die adel en regente van die verskillende provinsies die libertynse ideaal toegedaan was, het hulle probeer om die saak van die Libertyne te bevorder. Daarom is ook verhinder dat die kerke in 'n nasionale sinode byeen sou kom waarin alle sake van leer en orde kerklik hanteer sou word. Hulle het gevrees dat dit kon lei tot leerdwang en die vernietiging van die individuele vryheid.

Ondertussen het 'n moralistiese vrysinnigheid steeds meer in die kerk kop uitgesteek. Daar het van verskillende invloedryke figure en predikante verset gekom teen die ondertekening van die belydenisskrifte. Boonop het die staatsgesag in verskillende provinsies ingemeng om die beroeping van predikante van vrysinnige oortuiging te bevorder. Dit het die spanning en ongelukkigheid in die kerk laat toeneem.

Arminius word professor in Leiden

Die groot stryd tussen die groepe het uitgebreek toe die Libertyne ondanks teenstand uit behoudende kringe, daarin geslaag het om Jacobus Arminius in 1603 benoem te kry tot professor in die teologie te Leiden.

Reeds in 1604 het dit duidelik geword dat hy en sy kollega, Franciscus Gomarus, heeltemal verskillend oor die weg van saligheid en die uitverkiesing gedink het (Jonker: 1988, 32–34). Die verskille het spoedig uitgekling en die gemoedere in beweging gebring, veral toe leerlinge van Arminius sy opvattinge van die kansels begin verkondig het. Arminius self is reeds in 1609 oorlede, sodat die eintlike stryd eers na sy dood plaasgevind het.

Wtenbogaerd (Utenbogaard) het toe die leier van die Arminiane geword. In 1610 lê hy saam met veertig ander. 'n Remonstrantie of verweerskrif aan die State van Holland voor om die posisie van die Arminiane te verduidelik. In 1611 antwoord die Gereformeerdes onder leiding van die predikant Festius Hommius daarop met 'n *Contra-remonstrantie* waarin die standpunte van die Remonstrante weerlê word. Vandaar dat dit gebruiklik geword het om na die partye as die Remonstrante (Arminiane) en die Contra-Remonstrante (Gereformeerdes of Gomariste) te verwys.

Die Nasionale Sinode van Dordrecht

Daar het 'n onverkwiklike stryd gevolg, waarin die regente van die verskillende state openlik die kant van die Remonstrante gekies het. Baie Gereformeerdes wou nie meer kerke besoek waarin remonstrantse dominees gepreek het nie, sodat hulle “dolerende” of treurende gemeentes met eie predikante gevorm het.

Ondanks versoeke van verskillende kante weier die State van Holland vir 'n lang tyd dat daar 'n nasionale sinode byeen mag kom om die verskille te bespreek. Eers deur die ingrype van Prins Maurits (wat intussen die standpunt van die Gereformeerdes aanvaar het) en selfs deur 'n soort staatsgreep van sy kant, besluit die State-Generaal om op 1 Mei 1618 'n nasionale sinode byeen te roep, waarby ook afgevaardigdes van gereformeerde kerke uit ander lande teenwoordig sou wees (Nauta: 1964, 95–97).

Hulle wou 'n ekumeniese beslissing oor die belangrike verskilpunte tot stand laat kom. Naas die Nederlandse afgevaardigdes was daar ook verteenwoordigers van die Pfalz, Nassau, Hessen, Oos-Friesland, Bremen, Engeland, Skotland en Switserland by die Sinode teenwoordig. Die Franse kerke is deur koning Lodewyk XIII verhinder om dit by te woon (Rohls: 1987, 27).

By hierdie beroemde Sinode van Dordrecht (1618–1619) is die Remonstrante veroordeel en die Vyf Dordtse Artikels die sg. (Canones van Dordrecht) opgestel en goedgekeur.

Op grond daarvan is 'n suiweringsaksie onderneem. Meer as 200 predikante is afgesit. Sommige van hulle is ook vervolgd, omdat die saak 'n politieke kleur aangeneem het. Later het hulle die Remonstrantse Broederskap gevorm – wat vandag nog in Nederland bestaan.

Dit is waarskynlik dat die Sinode van Dordrecht nie in alles reg laat geskied het aan die fyner nuanses van die Remonstrantse posisie nie. In die hitte van die stryd is so iets selde moontlik. Maar die Sinode het nie die algemene tendens van die Remonstrantse denke verkeerd verstaan nie: hulle verdere ontwikkeling het hoofsaaklik in 'n vrysinnige rigting gegaan.

2. *Die agtergrond en posisie-keuse van die Dordtse Leerreëls*

Om die Dordtse Leerreëls te verstaan, is dit noodsaaklik om eers iets te weet van die teologiese opvattinge van Arminius en sy volgelingen waarteen dit gerig is. Gelukkig beskik ons oor uitstekende studies in hierdie verband wat die leer van Arminius in al die genuanseerdheid daarvan na vore bring (Bangs: 1985; Hoenderdaal: 1975; Tyacke: 1987).

Die mens behou sy wilsvryheid

Hoewel die stryd in sy heftigste fase hoofsaaklik rondom die uitverkiesing gewoed het, is dit uit die geskrifte van Arminius duidelik dat hy eintlik die leer van die *sola gratia*, wat die hart van die reformatoriese verstaan van die evangelie is, verswak en afgewys het.

Hy wil veral die verantwoordelikheid van die mens handhaaf en leer dus dat die mens nie sy wilsvryheid deur die sondeval verloor het nie. Al onderskryf hy die reformatoriese belydenis dat die mens deur die geloof gered word, verstaan hy die geloof as 'n vrye daad van die mens waartoe hy ondanks die sonde tog met die hulp van die genade in staat is. God gee naamlik aan alle mense genoegsaam genade (die algemene genade of voorkomende genade) om tot die geloof te kan kom as hulle daarvan gebruik wil maak. Dit is egter die mens se vrye keuse of hy dit wil doen of nie. As hy van die genade gebruik maak, gee God hom nog meer genade (die effektiewe genade) wat hom tot geloof en bekering in staat stel (Graafland: 1987, 85v).

Verdienselike geloof

Op hierdie manier word die geloof in Arminius se beskouing 'n menslike prestasie en deug, wat die grond van sy verlossing vorm. Weliswaar is die mens se geloof volgens Arminius nie in sigself genoeg om hom voor God te regverdig nie. Die klein daad van sy geloof moet aangevul word deur die verdienste van Christus. Maar God reken die mens se geloof (soos aangevul deur die verdienste van Christus) vir hom tot geregtigheid. So word die geloof tot 'n voorwaarde vir die verlossing en verkry dit 'n verdienstelike karakter.

Dit is in stryd met die reformatoriese opvatting van die sola gratia, en met name met Artikel 22 van die Nederlandse Geloofsbelydenis waarin gesê word dat dit nie die geloof self is wat ons regverdig maak nie, omdat die geloof maar net die middel is waardeur die geregtigheid van Christus omhels word. Arminius het geen plek vir die belydenis van die leegheid van die geloof soos dit veral deur Calvyn verstaan is nie.

Die mens kies, nie God nie

Dit alles het konsekwensies vir die leer van die uitverkiesing, wat in die gereformeerde belydenis niks anders is nie as die diepte-dimensie en uiterste toespitsing van die leer van die verlossing uit genade alleen. Omdat Arminius die leer van die verlossing uit genade alleen afwys, moet hy ook die leer van die uitverkiesing afwys, of dit in elk geval op 'n manier interpreteer wat die spits daarvan afbreek. Daarom het Arminius ook openlik verklaar dat hy Artikel 16 van die Nederlandse Geloofsbelydenis nie kan aanvaar nie.

Vir die Gereformeerdes is die uitverkiesing die absolute vrye daad van God wat uit sy genade voortkom en geen rede of grond in die mens vind nie. Arminius leer daarteen dat God, wat in sy algemene heilswil sy genade aan alle mense aanbied, vooruit gesien het wie van die genade gebruik sou maak, en hulle op grond daarvan uitverkies het.

Terwyl Gomarus met Calvyn leer dat 'n mens uitverkies word tot die geloof, leer Arminius dus dat hy uitverkies word omdat God vooruit gesien het dat hy sou glo. Dit beteken dat dit nie God is wat die mens in vryheid uitverkies nie, maar die mens wat in vryheid vir God kies. God kies diegene wat in Christus glo. Dit is wat Arminius bedoel as hy sê dat Christus die fondament van die uitverkiesing is. Daarmee bedoel hy dat Christus nie maar net die uitvoerder van die verkiesingsbesluit is, soos die gereformeerde leer geïnterpreteer kan word nie, maar self verkies is as die fondament van die verkiesing, sodat wie in Hom glo, op grond daarvan in die heil deel (Bangs: 1985, 350–351). Die kerk (lees: die gelowiges) is volgens Arminius die voorwerp van die uitverkiesing, want God het die geloof uitgekies as die weg waarlangs die mens gered sal word. Daarby kan hy volhou dat die geloof nie verdienstelik is nie en dat dit 'n gawe van God is. Maar wat hy nie wil sê nie, is dat God se besluit en verkiesing agter die geloof van die uitverkorenes lê. Die geloof in Christus is by hom die basis vir God se verkiesing van bepaalde mense, maar hulle glo uit vrye keuse, selfs al geskied dit met behulp van God se genade. Die verkiesing het dus 'n grond in die mens self. Dit geskied as reaksie van God op inisiatief van die mens met sy vrye keuse.

Vir Arminius is die menslike verantwoordelikheid, vryheid en inisiatief so belangrik, dat hy nie die gedagte kan aanvaar dat die genade onweerstandbaar is nie. Hy verstaan die genade wesenlik as die persoon van die Heilige Gees, wat in 'n personele relasie afgewys kan word

(Bangs: 1985, 343). Ook die leer van die volharding van die heiliges word deur hom afgewys. Hy kan ook nie aanvaar dat daar 'n persoonlike sekerheid van die saligheid kan wees nie, omdat 'n mens swak is en weer kan ophou om op God te vertrou, ja, selfs totaal uit die genade kan verval (Bangs: 1985, 343–349).

Die rede vir die verskillende sienings

Vir die Gereformeerdes is hierdie opvatting onaanvaarbaar, omdat dit die radikaliteit van die *sola gratia* verswak. Agter die verskille tussen Calviniste en Arminiane lê radikale verskil in lewensbeskouing en interpretasie van die Bybel.

Die Calviniste staan in kontinuïteit met die lyn wat loop van Paulus af oor Augustinus na die Reformatore, terwyl die Arminiane in die lyn staan wat van Pelagius af oor die semi-Pelagianisme en die humanisme van Erasmus en sy geesgenote loop. Daar sit 'n radikale verskil in selfbeoordeling agter die twee rigtings (Berkhof: sa, 223).

Die Arminiane dink optimisties oor die mens wat deur die sondeval tog nie so radikaal verdorwe sou wees, dat hy nie aan sy eie saligheid kan meewerk nie. Die Calviniste gaan uit van die totale bedorwenheid van die menslike natuur en hou daarom vas aan die verlossing uit genade alleen, sonder enige verdienste van die kant van die mens. Maar juis daarin rus vir hulle ook die sekerheid van die heil, omdat dit heeltemal buite die menslike inisiatief om in die genade van God gefundeer is en in sy trou rus. Gevolglik is die leer van die genadige verkiesing vir hulle 'n bevrydende saak, 'n bron van vastheid en sekerheid.

Wie op hierdie manier oor die heil dink, moet noodwendig die opvatting van die Arminiane wreed en wanhopig vind, omdat die sonde daar, net soos by Rome tog weer op homself aangewys is (Berkhof: sa, 223). Die mens kan alleen volkome rus vind as hy weet dat die anker van sy heil ewig vas lê in die raad van God en in sy verkiesende liefde. As Arminius gelyk sou hê, sou die hele stryd van die Hervorming tevergeefs gewees het.

God se vrye welbehae

Dit was vir die Gereformeerdes nie moeilik om aan te toon dat die Bybel anders oor die heil praat as wat dit by die Remonstrante gebeur nie. Waar die Remonstrante hulle daarop beroep dat die Bybel die mens as verantwoordelike wese aanspreek en hom ernstig oproep tot bekering, geloof en volharding, antwoord die Dordtse Leerreëls dat hierdie dinge nie in stryd is met die feit dat die heil van die mens heeltemal die werk van God is nie.

Die uitverkiesing sluit vir die Dordtse Leerreëls nie die verantwoordelikheid van die mens uit nie, maar in. Die mens kan egter alleen die evangelie hoor, daarvoor kies, homself bekeer en in die geloof volhard, omdat God dit uit vrye genade aan hom gee om dit te doen. Waarom Hy dit aan bepaalde mense gee, is die geheim van die genadige uitverkiesing. Hier kan geen ander rede aangegee word as God se vrye welbehae nie. Teenoor die Arminiane neem die Gereformeerdes duidelik 'n deur en deur religieuse posisie in en praat uit die situasie van die mens voor die aangesig van God wat Hom alleen maar kan loof en prys vir sy guns en genade, maar weet dat hy geen aanspraak daarop het nie.

Die Lutherane voel ook beswaard

Dit is merkwaardig dat die Sinode van Dordrecht met hierdie posisie-keuse nie net die Remonstrante nie maar, anders as wat 'n mens sou verwag, ook die Lutherane misaag het. Saaklik was daar aanvanklik tussen Lutherane en Calvyn geen verskil oor die uitverkiesing nie.

In die oudste Lutherse belydenisse word die uitverkiesing wel nie spesiaal behandel nie, maar tog duidelik veronderstel. So heet dit in die *confessio Augustana* Artikel 5, dat God deur die Heilige Gees die geloof werk in diegene wat die Woord hoor *ubi et quando visum est Deo* (waar en wanneer dit God behaag). Die logika daarvan is dat slegs die uitverkorenes die gawe van die geloof ontvang. In die lig daarvan is dit duidelik dat die geloof van die mens ook volgens Lutherse oortuiging nooit die grond van die uitverkiesing kan wees nie.

Tog word later in die *Formula Concordiae* verklaar dat God net diegene verkies van wie Hy gesien het dat hulle in die tyd deur die krag van sy Woord en Gees sou glo en tot die einde in daardie geloof sou volhard. In die tyd van die Lutherse ortodoksie is die belydenis van die onvoorwaardelike verkiesing selfs prysgegee. Binne hierdie klimaat was sommige Lutherane van mening dat hulle by die Sinode veroordeel is, al was dit seker nie die bedoeling nie (Rohls: 1987, 184–192; Jonker: 1988, 31–32; Hartvelt: 1991, 172v).

Die siening van die Anglikane en die Duitse Gereformeerdes

Dit is egter nie net die Lutherane wat ongelukkig was oor die besluite van die Dordtse Sinode nie. Onder die Anglikane in Engeland het daar 'n sterk reaksie daarteen ontstaan. Die algemene klimaat in die Anglikaanse Kerk is min of meer Arminiaans (Van den Berg: 1988, 6v).

Dit is ook bekend dat die Duitse Gereformeerdes nog steeds hulleself sorgvuldig op 'n afstand van die Dordtse Leerreëls hou. Dit hang daarmee saam dat hulle die Dordtse Leerreëls interpreteer as 'n produk van die rasionalistiese Aristoteliese hoog-ortodoksie onder die invloed van Beza. Volgens Jacobs sou die Dordtse Leerreëls gevolglik die dubbele predestinasie op supralapsariese manier leer (Jacobs: 1959, 18).

Dit is uiteraard nie 'n korrekte oordeel oor die Dordtse Leerreëls nie soos ons later sal aantoon, maar wat wel waar is, is dat die Duitse Gereformeerdes histories meer beïnvloed is deur die verbondsdenke van Bullinger, Ursinus en Olevianus, as deur die skolastieke denke van Beza waarin die verkiesing inderdaad 'n dominerende rol gespeel het. Die uitverkiesing het dus van die begin af minder prominent as die verbond in hulle denke gefigureer (Rohls: 1987, 28–29). Oor die saak van die uitverkiesing as sodanig is daar egter geen verskil tussen Duitse en Nederlandse Gereformeerdes nie.

3. Die opbou van die Dordtse Leerreëls

Die Dordtse Leerreëls vorm in hulle geheel 'n weerlegging van die opvattinge van die Remonstrante soos dit in die vyf artikels van hulle *Remonstrantie* van 1610 uiteengesit is. Die vyf artikels van die *Remonstrantie* sluit by die opvattinge van Arminius aan, maar speel ook reeds in op die besware wat teen sy opvattinge van gereformeerde kant ingebring is. Vandaar dat hulle bepaalde posisies van Arminius ook effens verswak, byvoorbeeld in die uitsprake oor die vrye wil. Kort opgesom, kom die vyf punte op die volgende neer (Feenstra: 1968, 10–11):

- die verkiesing, gerig op diegene wat sou glo, is nie onveranderlik nie, sodat ook uitverkorenes weer verlore kan gaan;
- Christus het vir alle mense gesterwe, hoewel net diegene wat glo, die vergewing van sonde werklik sal geniet;
- die reddende geloof is nie uit die mens self nie en ook nie 'n saak van die vrye wil nie, maar deur wedergeboorte uit genade ontvang die mens hulp wat hom in staat stel om te glo;
- die mens kan egter hierdie meewerkende genade in so 'n mate weerstaan, dat hy nooit tot bekering kom nie;
- die volharding van die heiliges is nie 'n geskenk van God se genade of vrug van die verkiesing nie, maar 'n verbondsvoorwaarde wat die mens self moet nakom, anders sal hy uit die genade verval en verlore gaan.

Vyf punte word vier hoofstukke

Die *Canones van Dordt* sluit by die vyf punte van die Remonstrante aan en stel telkens daarteenoor die leer van die Heilige Skrif soos die Reformasie dit verstaan het. Hulle voeg egter Punt 3 en 4 saam, sodat daar in werklikheid net 4 hoofstukke is. Agtereenvolgens word dus gehandel oor:

Hoofstuk 1: Die goddelike uitverkiesing en verwerping;

Hoofstuk 2: Die dood van Christus en die verlossing van die mense deur sy dood;

Hoofstuk 3 en 4: Die verdorwenheid van die mens, sy bekering tot God en die wyse waarop dit plaasvind;

Hoofstuk 5: Die volharding van die heiliges.

Die Amerikaners se opsomming

Veral in behoudende Amerikaanse kringe het dit gebruiklik geword om die inhoud van die Dordtse Leerreëls in die kortformule TULIP saam te vat. Dit staan vir die begrippe: *total depravity, unconditional election, limited atonement, irresistible grace en perseverance of the saints*. Dit bedoel om die vyf beginsels van Dordt teenoor die Remonstrante in die geheue in te prent.

Hoewel hierdie formule nuttig kan wees om die hoofsake waarom dit in die Dordtse Leerreëls gaan, te memoriseer, is dit tog enigsins problematies, omdat dit die posisie van Dordt miskien net te ongenueanseerd weergee. Dit geld met name van die begrippe *limited atonement* en *irresistible grace*. Ons kom later weer daarop terug.

Dordt: 'n nadere uitwerking

In wese is die Dordtse Leerreëls niks anders as 'n uitwerking van wat reeds in die ander belydenisskrifte ook staan nie. Dit is tipies van die Dordtse Leerreëls dat daar aan die begin van elke leerstuk eers 'n samevatting gegee word van wat oor die spesifieke onderwerp reeds uit ander belydenisskrifte bekend is. Eers daarna volg dan toevoegings wat spesifiek betrekking het op die punte wat in geding was. Agter elke hoofstuk verskyn verder 'n uitvoerige verwerping van die dwalings van die Remonstrante tesame met die Skrifgronde waarop dit geskied.

4. Die inhoud van die Dordtse Leerreëls

Ons kan die inhoud van die vier hoofstukke van die Leerreëls soos volg opsom:

Hoofstuk 1: Die Goddelike uitverkiesing en verwerping

Hier word gekonstateer dat alle mense in Adam gesondig het en voor God skuldig staan, sodat dit geen onreg sou wees as hulle almal verlore sou gaan nie. Nogtans red God uit genade diegene wat in die evangelie glo. Daarteenoor rus sy toorn op diegene wat nie glo nie. Dat sommige nie die evangelie glo nie en dus verlore gaan, is nie die skuld van God nie, maar van die mense self. Dat ander egter wel glo en gered word, kom nie voort uit hulle eie deugdelikheid nie, maar is die gevolg daarvan dat God genadiglik die gawe van die geloof aan hulle skenk.

Dat God aan sommige die gawe van die geloof skenk en aan ander nie, vloei voort uit sy ewige besluit van verkiesing en verwerping. Volgens hierdie besluit maak God die harte van die uitverkorenes ontvanklik vir sy Woord, maar laat Hy die ander volgens sy regverdige oordeel in hulle boosheid en verharding bly. Deur sy Woord en Gees roep en trek God die uitverkorenes kragdadiglik tot gemeenskap met Christus wat Hy van ewigheid af as Middelaar en Hoof van al die uitverkorenes en tot die Fondament van hulle saligheid gestel het. Hy regverdig en heilig hulle, en bewaar hulle in die gemeenskap van Christus tot die ewige heerlikheid.

Die oorsaak van die uitverkiesing is enkel die welbehag van God, nie die vooruitgesiene geloof van die mense of enige iets wat in hulle is nie. Teenoor die uitverkiesing staan die verwerping, maar dit kom nie op dieselfde manier uit God se welbehag voort as die verkiesing nie. Dit is God se regverdige besluit om sommige mense te laat bly in hulle sonde waarvan hulleself, en nie God nie, die oorsaak is, en hulle die straf daarvoor te laat dra.

Die boodskap van die verwerping is wel vreeslik vir die wat verlore gaan, maar nie vir die diegene wat begeer om gered te word nie. Hulle moet hulleself nie tot die verworpenes reken nie en ywerig die genademiddels gebruik, selfs al het hulle nog nie op die pad van vroomheid en geloof so ver gekom as wat hulle wou nie. Gelowige ouers moet ook nie aan die saligheid en

uitverkiesing van hulle kinders twyfel wat in hulle kinderjare weggeneem word nie, omdat die kinders binne die verbond gebore is.

Die hoofstuk sluit af deur diegene wat teen die leer van die verkiesing in opstand kom, te wys op die woorde van Paulus in Romeine 9:20 – “Mens, wie is jy per slot van rekening dat jy met God wil redeneer?” – en hulle op te roep tot die doksologie van Romeine 11:33–36.

In die verwerping van die dwalings word die idee afgewys dat die uitverkiesing op die vooruitgesiene geloof of volharding van mense sou rus, of dat die uitverkiesing op die vooruitgesiene geloof of volharding van mense sou rus, of dat die uitverkiesing veelsoortig sou wees, sodat sommige mense aan 'n algemene verkiesing deel kan hê, en tog verlore kan gaan, ja, selfs ondanks God se verkiesingsbesluit verlore kan gaan. Verder word ook die leer verwerp dat God nie individuele mense sou verkies het nie, maar slegs die onverdienstelike geloof en onvolmaakte gehoorsaamheid van die mens as die weg gekies het waarlangs mense gered kan word. Net so word verwerp dat dit 'n voorwaarde vir die uitverkiesing sou wees dat 'n mens die lig van die natuur reg moet gebruik en nederig moet wees – asof die verkiesing op sulke dinge sou berus. Ook word die stelling verwerp dat 'n mens nie van jou eie verkiesing seker kan wees nie. Sterk klem word daarop gelê dat die verkiesing enkel God se genade is, in sy loutere welbehag gegrond is, en dat dit onberoulik is. Ook rus die verkiesing van mense uit een volk nie daarop dat hulle edeler as ander volke is nie.

Hoofstuk 2: Die dood van Christus en die verlossing van die mense deur sy bloed

Weer word herhaal dat God die sonde nie ongestraf wou laat bly nie, maar uit louter barmhartigheid Christus as 'n volmaakte versoening vir die sondes gegee het, en dat elkeen wat in Hom glo, gered word. Die belofte van die evangelie moet aan alle mense en volke na wie God sy evangelie stuur, sonder enige onderskeid verkondig word met die eis van bekering en geloof. Dat sommige nie glo nie, is nie vanweë die gebrekkigheid van Christus se offer nie, maar dit is hulle eie skuld. Daarteenoor is die geloof 'n weldaad van genade wat voortvloei uit God se ewige besluit waarvolgens Christus se soendood al die uitverkorenes tot voordeel strek. Almal wat God so van ewigheid af liefgehad het, word deur die werk van die Heilige Gees langs die weg van geloof daadwerklik in Christus met God versoen. Hulle word ook bewaar tot die ewige lewe. Daar sal altyd 'n kerk van gelowiges wees, gegrond in die bloed van Christus.

In die verwerping van die dwalings word verskeie dinge herhaal wat reeds tevore afgewys is, maar die klem val hier veral op die verwerping van die Remonstrantse gedagte dat Christus vir alle mense gesterf het, sodat niemand meer enkel op grond van die erfsonde voor God skuldig is nie. Volgens die Remonstrante het Hy daardeur die moontlikheid geskep vir God om 'n nuwe verbond met alle mense aan te gaan volgens voorwaardes waarop Hy sou besluit. Ook word die idee verwerp dat dit van die mens se vrye wil afhang of die moontlikheid van redding in sy/haar geval tot werklikheid word.

Hoofstuk 3 en 4: Die verdorwenheid van die mens, sy bekering tot God en die wyse waarop dit plaasvind

Die leer van die algehele verdorwenheid van die mens word opnuut uitgespel, asook die onmoontlikheid dat die mens gered kan word deur gebruikmaking van die bietjie lig van die natuur wat nog in hom oorgebly het, of deur sy pogings om die wet van Moses te onderhou. Verlossing is slegs moontlik deur die krag van die Heilige Gees wat deur die Woord werk, sonder enige grond in die waardigheid van die mens self of in die verheuenheid van een volk bo 'n ander. Daarom kan die verlossing deur die mens alleen in diep nederigheid ontvang word.

Almal wat deur die evangelie geroep word, word in alle erns geroep, en God betuig in alle erns wat sy wil is: dat die geroepenes na Hom moet kom om die ware rus te ontvang. Maar dat sommige nie kom nie, is hulle eie skuld, terwyl dit enkel uit God se verkiesende genade is dat ander wel kom en glo. Hierdie geloof is alleen moontlik deur die werk van die Gees wat die

wedergeboorte in 'n mens werk, waardeur dit eers vir die mens moontlik word om daadwerklik te glo.

God gee egter nie net die geloofsmoontlikheid nie, maar beweeg die mens kragdadiglik deurdat die Gees sowel die wil tot geloof as die geloof self in hom werk. Dit alles gaan egter nie buite die mens se verantwoordelikheid om nie, want God werk nie met die mens soos met 'n stok of blok nie, maar beweeg en oorreed hom en maak so sy wil vry om werklik vir God te kies. Daarby word die gebruik van die genademiddels van die Woord, sakramente en tug ingeskakel, waardeur die uitverkorenes tot ware gemeenskap met God gelei word.

In die verwerping van die dwalings word veral die radikale bedorwenheid van die gevalle mens en die kragdadigheid van God se werk in die hart van die uitverkorenes beklemtoon, asook die oorwinnende krag van die genade. Dit is vir die Dordtse Leerreëls belangrik om geen twyfel daaroor te laat nie dat elke vorm van sinergisme afgewys moet word, en die *sola gratia* onverkort gehandhaaf moet word.

Hoofstuk 5: Die volharding van die heiliges

Eers word beklemtoon dat die verlossing nie beteken dat die gelowiges in hierdie lewe van die vlees en alle sonde bevry is nie. Trouens, hulle is nog in hulself so swak dat, as dit van hulle sou afhang, hulle beslis nie staande sou kon bly nie. Hulle "volharding" is die resultaat van God se bewaring. Die sekerheid van die gelowiges dat hulle beswaar sal word, kan hulle dus nie trots maak of mag hulle nie daartoe verlei om in waaksaamheid en gebed te verslap nie. Hulle gryp deur die gebed God se genade vas en word deur stryd, val, berou en opstaan heen tot die ewige lewe bewaar. Geen besondere openbaring van God is nodig vir heilsekerheid nie. Dit is gegee met die geloof in die beloftes van God, en dit is onmoontlik dat dit die gelowiges hoogmoedig kan maak. Dit is intendeel die wortel waaruit nederigheid, kinderlike vrees en ware vroomheid ontspruit.

In die verwerping van die dwalings word afgewys dat die volharding nie 'n gawe nie, maar 'n voorwaarde vir die verlossing sou wees. Ook word verwerp dat 'n wedergeborene uit die genade kan verval of die sonde teen die Heilige Gees kan pleeg, selfs al word erken dat hy/sy diep in die sonde kan val. So word ook die leer afgewys dat 'n mens herhaaldelik weergebore kan word, nadat hy/sy tevore uit die genade verval het. Weer eens word ontken dat die leer van die volharding goddelose en sorgelose mense sal kweek.

5. Die aard van die Dordtse Leerreëls

As ons 'n kort tipering van die Dordtse Leerreëls moet gee, kan ons dit in die volgende punte saamvat:

5.1 Troos van die uitverkiesing op die voorgrond

Die Dordtse Leerreëls praat in die eerbied en met pastorale bewoënhed oor die uitverkiesing. Van die beswaar dat die uitverkiesing 'n harde leer is, was die opstellers maar te goed bewus. Daarom word die troos van hierdie leer op die voorgrond gestel, asook die godsvrug wat nodig is om op die regte manier daarvoor te praat. Die gematigde toon van die Dordtse Leerreëls is opvallend. Deurgaans word probeer om misverstande uit die weg te ruim, word gewaarsku teen spekulasie en indringing in God se verborgenhede, en word probeer om te laat sien dat die leer van die uitverkiesing geensins bedoel om 'n skaduwee op die goedheid van God te werp nie. Vandaar ook dat daar 'n sekere ruimheid in die Dordtse Leerreëls is. Aan die ouers van vroeggestorwe verbondskinders word die versekering gegee dat hulle nie hoef te twyfel aan die uitverkiesing en saligheid van hulle kinders nie (1.17). Dit beteken dat oor die verkiesing uit die verbond gedink word: verbondsmense mag as uitverkorenes beskou word. Ook diegene wat nog geen sekerheid van hulle saligheid het nie, moet hulleself nie as verworpenes beskou nie, maar aan God se beloftes vashou. God sal die geknakte riet nie verbreek nie (1.16).

5.2 Die genadekarakter van die heil beklemtoon

Die doel van die Dordtse Leerreëls is nie om die verkiesing logies te probeer verduidelik en om dit met ons moraliteit te rym nie, maar om die sinergisme van die Arminiane af te wys en die leer van die *Sola gratia* te red. Daarom word ingegaan op die verskillende standpunte van die Arminiane wat hierdie leer verswak het, soos hulle ontkenning van die algehele verdorwenheid van die mens, hulle idee dat die uitverkiesing op 'n grond in die mens rus (sy vooruitgesiene geloof), die universalisme wat daarop neerkom dat Christus vir alle mense gesterf het deur vir hulle die moontlikheid te open om gered te kan word as hulle wil, die idee dat die genade weerstaanbaar en verliesbaar is, en ten slotte ook die afwysing van die leer van die volharding van die heiliges, omdat dit vals gerustheid sou kweek. Alles word aan die orde gestel met die doel om die volledige genadekarakter van die heil te beklemtoon.

5.3 Infralapsariese uitgangspunt

Dit hang daarmee saam dat die Dordtse Leerreëls uitgesproke op 'n infralapsariese in teenstelling tot 'n supralapsariese standpunt staan (Jonker: 1988, 52–60; 64–66). In die supralapsarisme word God se besluit tot verkiesing en verwerping as die uitgangspunt van al God se weë gesien, as voorafgaande aan skepping en sondeval. Die infralapsarisme wil daarenteen uitverkiesing en verwerping eers na die sondeval ter sprake bring. Dit probeer wegkom van die sluitende en abstrakte logika van die supralapsariese posisie, en juis daarmee ook van die idee dat God op 'n willekeurige manier sonde enige inagneming van die sonde sy besluit van verkiesing en verwerping geneem het. Dit wil ook geen sweem van twyfel daaroor laat dat God nie die oorsaak van die kwaad is nie – iets wat in die supralapsarisme 'n moeilike punt bly. Dit beteken dat die Dordtse Leerreëls deurgaans van onder af na die uitverkiesing wil kyk, uit die besef van die mens se eie sonde en onmag, uit die genade van God wat verlossing skenk, om vandaar dan die oë te vestig op God se ewige besluite van verkiesing en verwerping (1.6.15).

5.4 Verkiesing en verwerping loop nie parallel nie

In hierdie verband is dit besonder belangrik om daarop te let dat die Dordtse Leerreëls die parallelliteit tussen die besluite van verkiesing en verwerping afwys. Deurgaans word die standpunt ingeneem dat die uitverkiesing louter uit God se welbehag voortkom, maar dat die verwerping daarin bestaan dat God sommige mense laat in die ellende waarin hulle hulleself gestort het (vgl Ook Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 16). Ook word beklemtoon dat dit nie God se skuld is dat sommige mense nie glo nie, terwyl met net soveel erns beklemtoon word dat die geloof 'n gawe van God is en die gevolg is van sy besluit om mense tot die saligheid te verkies. Daar word dus 'n diskrepansie sigbaar, omdat God se besluit as die *causa* (oorsaak) van die geloof verstaan word, maar terselfdertyd ontken word dat sy besluit op dieselfde manier (*eodem modo*) die oorsaak van die ongeloof is. By die besluit van verwerping speel die sonde van die mens dus wel 'n rol, terwyl die besluit van verkiesing aan die ander kant uit God se vrye guns alleen voortkom. Berkouwer praat in hierdie verband van 'n bepaalde ondeursigtigheid of 'n oneffenheid, omdat dit logies sou wees om geloof en ongeloof op dieselfde manier op God se besluit terugvoer, of as die leer van die vooruitgesiene geloof van God se verkiesing van die menslike keuse afhanklik maak. Daardeur word beter uitdrukking verleen aan die totale onverklaarbaarheid van sonde en ongeloof (Berkouwer: 1955, 212; Den Boer: 1973, 92).

5.5 God se alwerkzaamheid omvat die menslike verantwoordelikheid

Die Dordtse Leerreëls worstel met die soort polêre denke wat altyd weer by die sinergisme aanwesig is. Daarvolgens word die mens teenoor God verselfstandig, sodat God met betrekking tot die heil wel bepaalde dinge doen, maar die mens die res moet doen om gered te kan word. Uit hierdie soort denke word die leer van die totale onvermoë van die mens om tot die eie redding by te dra, veroordeel, omdat dit van die mens 'n “stok of blok” sou maak. Die Dordtse

Leerreëls wys hierdie verwyf af (3/4.16–17). Alhoewel dit waar is dat die heil aan die inisiatief van God alleen toegeskryf moet word, is die mens tog nie daarby passief en willoos betrokke nie, omdat hy juis deur God se genade bevry word om die heil deur die geloof te kan ontvang en daaruit te gaan lewe. Die Dordtse teoloë het hier natuurlik 'n probleem gehad. Hulle het self gewerk met die kousaliteitskema van die skolastieke denke: God is die oorsaak (*causa*) van alles wat gebeur. As dit reglynig verstaan word, lyk dit inderdaad asof dit van die mens 'n stok en blok maak, 'n blote marionet in God se Handeling. Daarom verduidelik die Dordtse Leerreëls dat God se alwerkzaamheid so verstaan moet word, dat Hy die volle menslike aktiwiteit en gehoorsaamheid daarby inskakel. Dit beklemtoon die noodsaaklikheid van die verkondiging van die evangelie en die heilsmiddele as die weg waarlangs die heil ontvang word. Die prediking beveel die mens om te glo en tot bekering te kom (2.5; 3/4.8–10). So word die mens se verantwoordelikheid dus ten volle gehandhaaf. Maar omdat die mens totaal verworwe en 'n magtelose slaaf van die sonde is, moet God eers sy wil verander en deur sy Gees beweeg, voordat hy op eie verantwoordelikheid die bevel kan hoor en reg kan kies en handel. So omvat God se alwerkzaamheid ook die menslike verantwoordelikheid en staan wat God doen en wat die mens doen, nie teenoor mekaar nie (Filippense 2:12–13).

5.6 Net 'n beperkte versoening ?

Die Dordtse Leerreëls wys duidelik die universalisme van die Arminiane af, omdat dit beteken dat Christus se versoening net die moontlikheid vir alle mense sou geskep het om gered te word, mits hulle daarvan gebruik wil maak. Maar dit is nie heeltemal korrek om te sê dat die Dordtse Leerreëls dus 'n beperkte versoening (*limited atonement*) leer nie. Inderwaarheid beklemtoon die Dordtse Leerreëls juis dat Christus se versoening genoegsaam vir die hele wêreld is (2.3). Die Bybel sê dat Christus sy lewe vir baie gegee het. Daarom moet die evangelie aan alle mense verkondig word met die bevel om te glo (3/4.8). Dit is God se wil vir die hele wêreld dat almal hulle moet bekeer. Daar moet dus ook vir die redding van alle mense gebid word. Die Dordtse Leerreëls wil nie sê dat die versoening in sigself 'n beperkte saak is nie, maar dat die prediking van die evangelie nie alle mense baat nie, omdat die versoening slegs effektief is in die geval van die uitverkorenes. Daarmee wil die Dordtse Leerreëls die dwaling van die Remonstrante afsny, wat eintlik leer dat Christus slegs die moontlikheid tot redding vir almal verkry het en dat dit aan die mense self lê om dié moontlikheid deur hulle geloofskeuse tot 'n werklikheid te laat word. Daarom leer die Dordtse Leerreëls dat die werklikheid van die heil slegs die uitverkorenes ten goede kom. Agter hulle keuse vir God lê God se keuse vir hulle. Dat die ander nie tot bekering kom nie, is nie omdat Christus se versoening nie genoegsaam is nie, maar omdat hulle die verkondiging nie glo nie (Jonker: 1988, 165–167; Bavinck: 1929, 460–466).

5.7 God se trou in die volharding van die gelowiges

Miskien kom die verskil tussen die Remonstrantse en die gereformeerde manier van denke nêrens so aangrypend na vore as in Hoofstuk 5 van die Dordtse Leerreëls oor die volharding van die heiliges nie. Ons het hier 'n voorbeeld van die soort spiritualiteit van die Reformasie, waarin die volkome trou en genade van God ten spyte van die diep ontrou en swakheid van die mens bely word. Die volharding van die heiliges is nie 'n menslike prestasie nie, maar die vrug van God se liefdevolle bewaring. Die heiliges blyk sondige mense te wees, wat alleen deur God se genade en ondanks hulle sonde en ontrou deur God vasgehou word. Dat die genade onweerstaanbaar, *irresistible*, sou wees, soos die kortformule TULIP suggereer, blyk nie direk uit die lewe van die gelowiges nie. Dit kan weerstaan word en word nie net deur ongelowiges nie, maar ook deur God se kinders dikwels weerstaan. Maar God se genade blyk in die geval van die uitverkorenes onoorwinlik te wees. God laat hulle nie los nie, ondanks hulle verset en skande. Deur sy Gees vermurwe Hy hulle harte en bring hulle telkens weer tot berou, bekering (5.6–8). Dit alles geskied langs die spannende weg van vermaning en tugtiging, maar ook van gebed en geloofsvertroue. God se trou laat sy kinders nie vaar nie, al het hulle dit ook duisend

maal verdien. So kan die volharding van die heiliges slegs in diep ootmoed en op grond van God se onberoulike, verkiesende liefde bely word (Berkouwer: 1949, 20v, 33–38).

6. Diskussie oor die Dordtse Leerreëls

Ondanks die pastorale manier waarop die Dordtse Leerreëls die saak van die uitverkiesing hanteer, is daar in die loop van die tyd in die teologiese diskussie op verskillende probleme in verband met die konseptuele raamwerk en interpretasie van hierdie belydenisskrif gewys. Daar moet rekening gehou word met die omstandighede waaronder dit ontstaan het, sowel as met die teologiese klimaat en die situasie wat 'n bepaalde stempel daarop afgedruk het.

6.1 Die Dordtse Leerreëls is te lank

Die eerste waarop hier gewys moet word, is dat die werking van die Dordtse Leerreëls sonder enige twyfel beperk is deurdat dit so 'n lang stuk geword het, met soveel herhalings en 'n opstapeling van die dwalings wat verwerp word. Hierdie formele swakheid van die Dordtse Leerreëls kan in verband gebring word met die omstandighede waarin dit ontstaan het.

Dit is gebore in 'n onverkwiklike stryd waarin partye teenoor mekaar te staan gekom het. Dit is geformuleer met al die lompheid wat eie aan 'n sinodale werkwys is. Dit is die enigste van die drie Nederlandse belydenisskrifte wat so ontstaan het. Dit sou baie meer trefkrag gehad het as dit korter, toegankliker en konkreter in enkele duidelike stellings geformuleer was, meer die werk van 'n begaafde enkeling of van 'n uitgelese groep (soos in die geval van die Nederlandse Geloofsbelydenis en die Heidelbergse Kategismus) as van kommissies en debatterende teoloë.

6.2 Beswaar teen teologiese inkleding

Hoe waar dit ook is dat die Dordtse Leerreëls teenoor die Arminianisme en die supralapsarisme die regte keuses gedoen het en so ver moontlik op 'n pastorale manier oor die uitverkiesing praat, is daar tog van die kant van gereformeerde teoloë soos Woelderink, Berkouwer, Polman, Boer en Graafland kritiek ingebring teen die teologiese inkleding daarvan. Dit was hoofsaaklik die verkiesingsleer van Karl Barth (Barth: 1946) wat reformatoriese teoloë daartoe gestimuleer het om meer krities na die Dordtse Leerreëls te kyk. Agter hierdie kritiek skuil nie soseer verskil met Dordt oor die saak waaroor dit teenoor die Remonstrante gegaan het nie, maar 'n onbaie met die soort rasionaliteit wat by die Dordtse vaders na vore kom (Berkouwer: 1963). Die hoogbloei van die reformatoriese periode was verby. Die invloed van die skolastiek en die opkomende Piëtisme was reeds spoorbaar. Die leer van die dubbele predestinasie wat al by Calvyn aanwesig was, maar deur Beza uitgewerk is, sowel as die skolastieke aard van die diskussie tussen supra- en infralapsarisme het sy tol geëis, ondanks die uitgesproke pastorale bedoeling van die Dordtse vaders en hulle weiering om 'n keuse vir die supralapsarisme te doen. Woelderink was van mening dat Dordt te veel aan die uitverkiesing as 'n abstrakte besluit gedink het, in plaas daarvan om dit as daad van God te verstaan (Woelderink: 1951). Die idee van 'n voortydlike besluit en die gebruik van 'n kousale denkskema ondermyn volgens meer as een die duidelike boodskap van die Dordtse Leerreëls. Graafland meen dat uit 1.6 en 1.15 die idee van 'n ewige verwerping afgelei kan word, wat inhou dat die Dordtse Leerreëls implisiet 'n dubbele predestinasie leer, ondanks verdienstelike pogings om dit anders te interpreteer. Hy stel dan ook voor dat die Dordtse Leerreëls op 'n nuwe manier gelees moet word, whereby begin word met die verbond, die versoening van die wêreld deur Christus, die beslissende betekenis van die geloof, om eers daarna oor verkiesing en verwerping te handel (Graafland: 1990, 209–215; Jonker: 1992, 173v). Die Gereformeerde Kerken in Nederland het hulle reeds in 1970 na aanleiding van 'n gravamen teen die Dordtse Leerreëls van die gedagte van 'n ewige verwerping gedistansieer, wat ongetwyfeld gestimuleer is deur Berkouwer se besware teen die teologiese kader wat in die Dordtse Leerreëls fungeer. Vandaar sy waardering vir hierdie beslissing van sy kerk (Berkouwer: 1974, 140–148).

6.3 Trinitariese karakter van die uitverkiesing

Die Dordtse Leerreëls beklemtoon inderdaad die heilsmiddels en veral die verkondiging van die evangelie as die weg waarlangs die heil en die sekerheid van die verkiesing ontvang word, maar dit is jammer dat daarin nie 'n groter begrip vir die trinitariese karakter van die uitverkiesing sigbaar word nie: dat God die Vader in Christus en deur die Heilige Gees uitverkies (Jonker: 1988, 120). Dit sou kon help om die uitverkiesing weg te haal uit abstrakte skemas en dit baie meer konkreet met die roeping te verbind. Dan word dit moontlik om te verstaan dat die ewige uitverkiesing in die tyd verwerklik en voltrek word daar waar mense deur die Woordverkondiging uit die duisternis tot die wonderbare lig geroep word. Dit is belangrik dat ons aan die uitverkiesing eerder sal dink as 'n werklikheid, as dat ons daaraan sal dink as 'n voortydlike besluit (Noordmans: 1979, 433–451). Met Bavinck mag ons daarvan uitgaan dat aan die raad van God nie as 'n abstrakte plan gedink moet word wat in die verlede gemaak is nie, maar moet begryp dat dit niks anders is nie as die lewende, besluitende God self (Bavinck: 1928, 334). Dit los wel nie alle logiese probleme met die uitverkiesing op nie, maar dit bied ons 'n manier van praat wat meer reg aan die taal van die Bybel laat geskied (Hartvelt: 1991, 154).

6.4 Aksent te sterk op die geloofservaring?

Daar is dikwels op gewys dat daar in die Dordtse Leerreëls trekke deurskemer van die besondere soort vroomheid wat in die Nadere Reformasie sy beslag sou kry. Dit is gekenmerk deur 'n sterk aksent op die geloofservaring (die “bevinding”). Dit was 'n vorm van subjektivisme en Piëtisme wat veel belangstelling gehad het vir die innerlike van die mens en sy gevoelens. Spore hiervan vind ons in 1.12 waar gesê word dat die sekerheid van die uitverkiesing nie slegs deur die geloof ons deel word nie, maar ook deurdat 'n mens in jouself die onfeilbare vrugte van die uitverkiesing met heilige vreugde en blydschap waarneem. Net so word ook in die verwerping van die dwalings by 5.5 gesê dat 'n mens nie slegs sekerheid van jou heil kan hê deur 'n besondere openbaring, soos die Remonstrante leer nie, maar dat die sekerheid van die heil deur die gelowiges afgelei kan word uit die kenmerke wat aan die kinders van God eie is, en uit die standhoudende beloftes van God. Gelukkig word dit in 5.10 ook weer anders geformuleer, waar die beloftes as grond van die sekerheid voorafgaan aan die getuienis van die Gees en die vrugte van die geloof. Tog is dit duidelik dat die Dordtse Leerreëls die figuur van die *sylogismus mysticus* hanteer, wat in die gereformeerde skolastiek 'n groot rol gespeel het en sedert Dordt diep in sekere kringe ingedring het. Die sekerheid van die heil word dan nie sonder meer in die vastheid van God se beloftes alleen gesoek nie, maar ook in die subjektiewe ervarings. Hoewel Dordt nie van Beza sy supralapsarisme oorgeneem het, het dit tog deur die oorname van die *sylogismus mysticus* die soort subjektivisme gestimuleer wat met die supralapsarisme saamgehang het. Dit het in die Nadere Reformasie gelei tot 'n verlies van die vreugde oor die heilsekerheid en 'n beheptheid met die innerlike ervaring as grond van die sekerheid (De Boer: 1968, 69–76; Kendall: 1979, 29–41; Van Ruler: 1971, 1204v).

6.5 'n Formidabele getuienis

En tog, as dit alles gesê is, kan niemand daarby verbykom nie dat ons in die Dordtse Leerreëls 'n dapper en formidabele getuienis het vir die onverdiende en genadevolle karakter van die heil en vir die Bybelse leer van die ewige verkiesing in Christus. Dit is onbillik om te verwag dat die Sinode van Dordrecht buite die raamwerk van die eie tyd en die denkkaders wat destyds gegeld het, 'n belydenis moes formuleer waarop in die toekoms niks aangemerkt sou kon word nie. Die teologiese apparaat waarmee Dordt gewerk het, het wel beperkings en swakhede waaroor 'n mens jammer kan wees. Die groot en belangrike saak is egter dat Dordt, ondanks die tydsbepaaldheid van sy teologiese denkkapparaat, die saak waarom dit in die uitverkiesing wesenlik gaan – die vrye en onverdiende genade van God – teenoor die verleidelike dwalings van die Remonstrante in stand gehou het. Dit het die gevare van 'n oppervlakkige humanisme en kwalik bedekte semi-Pelagianisme buite die deur gehou. Daarvoor kan tereg, saam met

Nicolaas Schotsman, 'n eresuil ter nagedagtenis aan die sinode van Dordrecht opgerig word (Rasker: 1974, 42–43).

Tot vandag nog kan die Dordtse Leerreëls met vrymoedigheid en dankbaarheid onderskryf word deur elkeen wat wil vashou aan die bevrydende waarheid van die Skrif waarby die Reformasie staan en val: dat die verlossing enkel uit genade en dat die geloof waardeur dit ontvang word, in geen enkele opsig as 'n verdienste van die mens verstaan mag word nie. Dit gaan in die ondertekening van 'n belydenis immers daarom dat instemming betuig word met wat die belydenis immers daarom dat instemming betuig word met wat die belydenis wil bely, en daarvoor kan met betrekking tot die Dordtse Leerreëls geen twyfel wees nie. Daarom moet die Dordtse Leerreëls, hoe onpopulêr hulle ook in ons tyd mag wees, met blydskap in ere gehou word, omdat hulle in 'n moeilike situasie en 'n tyd van verwarring die waarheid van God se onverdiende genade dapper orent gehou het.

Literatuur

- Bangs, C. 1985. *Arminius. A study in the Dutch Reformation*. Grand Rapids. Asbury/Zondervan
- Bavinck, H. 1928. *Gereformeerde Dogmatiek II*. Kampen. Kok.
- Bavinck, H. 1929. *Gereformeerde Dogmatiek III*. Kampen. Kok.
- Barth, K. 1946. *Die Lehre von Gott*. KD II/2. Zollikon. Ev. Verlag.
- Berkhof, H. sa. *Geschiedenis der kerk*. Nijkerk. Callenbach.
- Berkouwer, GC. 1949. *Geloof en volharding*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1955. *De verkiezing Gods*. Kampen. Kok.
- Berkouwer, GC. 1963. *Vragen rondom de belijdenis*. GTT 63, 1–41.
- Berkouwer, GC. 1974. *Een halve eeuw theologie*. Kampen. Kok.
- Boer, H. 1983. *The doctrine of the reprobation in the Christian Reformed Church*. Grand Rapids. Eerdmans.
- Damsté, ER. 1968. *Leer en leven. De artikelen van de Dordtse Leerregels en de Verwerpingen in zestig meditaties verklaard*. Dordrecht. Van den Tol.
- De Boer, J. 1968. *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*. Rotterdam. Bronder-offset.
- Den Boer, C. 1973. *De Uitverkiezing*, in: *De Religie van het Belijden*. Kampen. Kok, 91–106.
- Feenstra, GJ. 1968. *De Dordtse Leerregels*. Kampen. Kok.
- Graafland, C. 1987. *Van Calvin tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerde Protestantisme*. 's-Gravenhage. Boekencentrum.
- Graafland, C. 1990. *Gereformeerden op zoek naar God*. Kampen. De Groot Goudriaan.
- Hartveld, GP. 1975. *Symboliek*. Kampen. Kok.
- Hoenderdaal, G.J. 1975. *The Debate about Arminianism outside the Netherlands*, in: *Leiden University in the 17th Century* (ed. Th. H. Lunsingh Scheurleer en G.H.M Posthumus Meyes). Leiden. Brill.
- Jacobs, P. 1959. *Theologie reformierten Bekenntnisschriften*. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Jonker, WD. 1988. *Uit vrye guns alleen*. Pretoria. N.G. Kerk-Boekhandel.
- Jonker, WD. 1992. *Spiritualiteit en Godsverduistering*. NGTT XXXIII, 170–178.
- Kendall, RT. 1979. *Calvin en English Calvinism to 1649*. Oxford. University Press.
- Locher, LCS. 1982. *De Dordtse Leerregels*. 's-Gravenhage. Boekencentrum.
- Moltmann, J. 1961. *Prædestination und perseveranz*. Neukirchen. Neukirchener Verlag in: *Geschiedenis van de Kerk 6*. Kampen. Kok, 72–130.
- Nauta, D. 1964. *De Gereformeerde Kerken in het Na- Reformatorische Tijdperk*.
- Neuser, W. 1980. *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* (ed. C. Andresen) II. Göttingen. VH&R, 167–352.
- Noordmans, O. 1979. *Het koninkrijk der hemelen*, VW II. Kampen. Kok, 433–551.
- Rasker, AJ. 1974. *Die Nederlandse Hervormde Ker vanaf 1795*. Kampen. Kok.
- Rohls, J. 1987. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*. Göttingen. VH&R.

- Sirks, GJ. 1960. *Arminius' pleidooi voor de vrede der kerk*. Lochem. De Tijdstroom.
- Tyacke, N. 1987. *Anti-Calvinists. The Rise of English Arminianism c 1590–1640*. Oxford. Clarendon Press.
- Van den Berg, J. 1988. *Dordt in de weegschaal. Kritische reacties op de synode van Dordrecht (1618–1619)*. Leiden. Rijksuniversiteit.
- Van Ruler, AA. 1971. *Ultra-gereformeerd en vrijzinnig*, in: Th. W. III. Nijkerk. Callenbach, 98–163.
- Woelderink, JG. 1951. *De uitverkiezing*. Delft. Van Keulen.

HOOFSTUK SES

Gereformeerde belydenis vandag

1. *Die behoefte aan voortgaande belydenis*

Die drie Formuliere van Eenheid het in die geskiedenis van die Gereformeerde Kerken in Nederland (later die Nederlandse Hervormde Kerk) 'n betekenisvolle rol gespeel.

Die gees van vrysinnigheid

Die gees van toleransie en vrysinnigheid wat sedert die agtiende eeu opgekom het, het egter die gesag van die belydenisskrifte ondermyn. Gedurende die negentiende eeu is daar in die Nederlandse Hervormde Kerk 'n groot stryd rondom die belydenisskrifte gestry (Nauta: 1969; Volger: 1946, 1954; Haitjema: sa). Die geskiedenis van die verskillende rigtings in die Hervormde Kerk en die geskiedenis van die Afskeiding (1834) en die Doleansie (1886) vertel die droewige verhaal daarvan.

In die Kerke wat uit die Afskeiding en die Doleansie voortgekom het, is nougeset oor die erkenning van die gesag van die belydenisskrifte gewaak. Ook binne die Nederlandse Hervormde Kerk het sterk groepe oorgebly wat aan die belydenisskrifte geheg was en die betekenis daarvan beskerm het, dié situasie is egter nie staties nie. Ook binne die Gereformeerde Kerken in Nederland, wat 'n produk van Afskeiding en Doleansie is, het daar in die afgelope dekades 'n merkbare kentering in die streng handhawing van die bindende krag van die belydenisse ingetree.

Hoewel die gesprek oor die betekenis van die belydenisskrifte in ons land nog nie op die voorgrond getree het nie, is 'n mens daarvan bewus dat die belydenisse nie altyd in die kerklike lewe funksioneer soos dit die geval behoort te wees nie. Onbekendheid met die belydenisskrifte en 'n bepaalde bevooroordeelde daarteen kom by baie lidmate voor.

Redes waarom die waardering vir die belydenisskrifte daal

Die daling in die waardering vir die belydenisse het dikwels te maak met 'n geestelike insinking wat in 'n kerkgemeenskap kan intree. Maar dit het óók te maak met kultuurhistoriese faktore wat die besef laat ontstaan dat die belydenisse die taal van 'n ander eeu en situasie praat, en dat hulle daarom nie meer ten volle relevant kan wees vir die kerklike lewe in 'n nuwe tyd nie.

Enige mensewerk het beperking. Dit geld ook van die drie Formuliere van Eenheid. Hulle is die produk van 'n bepaalde tyd, die sestiende en begin van die sewentiende eeu. Hoewel dit waar is dat hulle gebore is uit die herontdekking van die evangelie en daarom gedra word deur 'n besondere vreugde en besieling, neem dit niks daarvan weg dat hulle binne 'n spesifieke situasie ontstaan het en binne 'n bepaalde konteks geformuleer is wat vandag nie meer dieselfde is nie. Die kerk bestaan in die geskiedenis en word telkens weer met nuwe situasies en vrae gekonfronteer wat in vorige tye nie aktueel was nie.

Die reformatoriese belydenisse het ontstaan met die oog op binne-kerklike verskille in 'n tyd toe die Christendom grotendeels nog net 'n Europese verskynsel was. Vandag is dit egter 'n saak van alle kontinente. Geesteshistories lê daar 'n kloof tussen die Reformasie en vandag. Dit bring mee dat die kerk in die moderne wêreld voor uitdagings gestel word wat in die sestiende eeu nog onbekend was. Die kulturele politieke en maatskaplike werklikheid wat ons vandag ken, het toe nog nie so bestaan nie. Die huidige ideologiese en religieuse gevare kon dus nie deur die kerk in die sestiende eeu in die lig van die evangelie gestel word nie. Dit is 'n taak wat op die kerk van hierdie eeu wag.

Die groot beslissings wat in die Reformasie geval het, behou hulle waarde vir alle tye, omdat hulle niks anders was as 'n terugkeer na die bevrydende waarheid van die evangelie nie. Maar

daar het sedertdien nuwe dwalings en probleme na vore gekom wat op 'n belydende woord van die kant van die kerk roep.

Temas wat vandag aktueel is

Verskillende teologiese temas wat destyds nog nie aktueel was nie, het dringend geword. Die kwessie van die historiese aard van die Skrif en alles wat daarmee saamhang, was toe nog buite die visier. Selfs bepaalde temas wat in die Bybel 'n belangrike plek inneem, soos die koninkryk van God, het toe nog nie die geeste geboei nie. Sake soos die verhouding tussen die kerk en Israel of die betekenis van die belydenis van die eenheid van die kerk in 'n wêreld waarin 'n groot verskeidenheid van mense uit alle rasse en volke tot die één kerk van Christus behoort, was nog nie aktueel nie.

Beperkings van die belydenisse

Die historiese belydenisse het dus sekere beperkings. Daarby is daar in hulle, soos Bavinck reeds aangetoon het, bepaalde oneffenhede aanwesig, waarvan 'n mens bewus kan wees, sonder dat hulle daardeur hulle waarde verloor (Bavinck: 1911, 14–15).

As voorbeelde hiervan noem hy sake soos die outeurskap van die Hebreërbrief in Artikel 4 van die Nederlandse Geloofsbelydenis, bewysplekke uit die skrif wat aangevoer word, maar wat eksegeties aanvegbaar is.

Verskillende teoloë aan wie se lojaliteit teenoor die belydenisse nie getwyfel kan word nie, het in die loop van die tyd op swakhede in die belydenisse gewys wat met die redeneertrant, die manier van inkleding en hantering van die stof te maak het, die manier van inkleding en hantering van die stof te maak het, asook met teologiese en wysgerige kaders waarbinne gedink is.

- In sy werk *Rondom het belijden der kerk* (1962: 106–111) gee Volten 'n aantal voorbeelde van kritiese opmerkings wat in hierdie verband na vore gekom het. Daar sou nog meer genoem kon word.
- Miskotte (1947), Noordmans (1949) en Woelderink (1951) wys krities op probleme in die teologiese hantering van die stof, die verborge veronderstellings van die metodes wat gevolg word en op voorbeelde van gebrekkige eksegeese.
- Berkouwer (1963) het verklaar dat hy hom kan vereenselwig met die bedoeling van die Dordtse Leerreëls, maar dat die skolastieke kader waarin die leer van die verkiesing daarin gestel word, onaanvaarbaar is. Iets dergeliks is ook die geval by Graafland (1991).
- Kuyper het die belydenisskrifte gekritiseer omdat die idee van die pluriformiteit van die kerk nog nie daarin 'n rol speel nie (Jonker: 1989, 16–17).
- Van verskillende kante is ook beswaar gemaak teen die lydelike manier waarop die leer van die voorsienigheid in Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus ter sprake kom (bv. Verkuyl: 1992, 74/75).

Hierdie soort besware gee gewoonlik nie aanleiding tot gravamina nie, omdat die meeste teoloë daarvan uitgaan dat, soos Kuyper homself by geleentheid uitgedruk het, “er in elke belijdenis te onderscheiden (is) tussen de zaak, die men belijdt en de vorm, waarin dat beledene wordt uitgedrukt” (*Confidentie*, 97. Aangehaal in Volten: 1962, 130). Daaruit kan afgelei word dat daar 'n sekere speelruimte is tussen saak en formulering, wat aansluiting vind by 'n uitspraak van die Sinode van La Rochelle (1607) dat die belydenis alleen krag en gesag het in wat dit wil bely (Polman: sa, I, 87).

Belydenis is 'n voortgaande aktiwiteit

Dit spreek vanself dat hierdie uitspraak nie bedoel om willekeurig in die hand te werk of om die geestelike gesag van die belydenisskrifte te ondermyn nie. Interpretasieverskille oor wat die bedoeling van die belydenisuitspraak is, moet voor die kerk gebring word vir 'n amptelike

beslissing. Dit kan in bepaalde gevalle daartoe lei dat 'n sinode bepaalde interpretasies afwys of legitimeer.

So het die Gereformeerde Kerken in Nederland na aanleiding van beswaarskrifte oor Artikel 36 Nederlandse Geloofsbelijdenis (1905) en Dordtse Leerreëls 1.6 en 15 (1970) beslissings geneem wat daardie artikels amptelik op 'n bepaalde manier geïnterpreteer het (Bavinck: 1911, 14; Berkouwer: 1974, 146–147).

Die implikasie daarvan is egter duidelik: die historiese belydenisskrifte het bepaalde beperkings en is vatbaar vir revisie en aanvulling. Belydenis is 'n voortgaande aktiwiteit van die kerk. Dit is jammer dat daarvan eeue lank in die Protestantse kerke so min tereg gekom het. Die leiding van die Gees het tog nie by die Reformasie opgehou nie, maar gaan steeds voort in die lewe van die kerk.

Daarom is dit vanselfsprekend dat die kerk nie vir alle tye genoeg sal kan hê aan belydenisse wat op 'n bepaalde tydstip in die geskiedenis geformuleer is nie, maar telkens weer opnuut sal moet bely. Die bruisende belydenisdrang wat in die tyd van die Reformasie tot die totstandkoming van talle belydenisse gelei het, het reeds in die sewentiende eeu begin versand om plek te maak vir die bewaring van die bestaande. Die Dordtse Leerreëls van 1618/19, die *Westminster Confession* van 1647 en die *Formula Concordiae* van 1675 was die laaste vrugte van die reformatiese belydenisseisoen (Rohls: 1987, 14).

Tradisie word 'n mag

In die tyd van die Ortodoksie ontstaan die neiging om die belydenisse as finale formulerings van die Bybelse leer te beskou. Volgens Bavinck verkry die belydenis in dié tyd 'n onaantasbare outoriteit (Bavinck: 1928, I, 155). Die tradisie word tot 'n mag verhef. Die skolastieke denkwysie was in elk geval nie bevorderlik vir die ontstaan van nuwe belydenisse nie, omdat dit meer op sistematiesing van die bestaande, as op die ontdekking van die nuwe ingestel is.

Deur die stryd teen die modernisme in die agtiende eeu word die neiging in die kerk versterk om die bestaande te bewaar en te verdedig. Die druk van die opkomende vrysinnigheid lei in die negentiende eeu tot afskeidings in Nederland, Engeland, Skotland en elders (Rasker: 1974, 55v, 171v; Walker: 1963, 495v). Die nuwe kerke wat ontstaan, heg uit die aard van die saak meer waarde aan die bewaring van die klassieke belydenisse as aan die ontstaan van nuwes.

So verloop daar twee en 'n halwe eeu sonder dat daar enige nuwe belydenis ontstaan. Dit wil nie sê dat daar in hierdie periode nie van voortgaande belydenis sprake was nie, maar waar dit plaasgevind het, het dit nie in die vorm van uitgesproke belydenisdokumente geskied nie.

2. Die verrassing en betekenis van Barmen

Teen hierdie agtergrond was dit 'n groot verrassing dat die Teologiese Verklaring van Barmen in 1934 as gemeenskaplike belydenis van Gereformeerdes, Lutherane en Uniërtens in Duitsland tot stand gekom het.

Die ideologiese verwarring waardeur die politieke situasie in Duitsland sedert 1933 gekenmerk is, het dit vir die kerk noodsaaklik gemaak om 'n duidelike woord te spreek. Dit was egter nie eenvoudig nie. Die beleid van die nasionaal-sosialistiese staat was om die kerk polities by sy program in te skakel en te laat aanpas (*Gleichschaltung*). Talle lidmate, predikante en teoloë is in die vloedgolf van Duitse nasionalisme meegevoer. Die beweging van die *Deutsche Christen* het op 'n aggressiewe manier die belydenis en kerklike lewe by die nasionaal-sosialistiese ideologie aangepas en aktief probeer om die leiding in die kerk oor te neem. Vir 'n beperkte tyd het dit ook gelyk of dit sou slaag. Die amptelike kerkleiding was self so gekompromitteer dat verset teen die politieke ideologie uitgesluit was (Veen: 1991).

Belydende gemeentes onder die Woord

In hierdie situasie tree sedert 1933 egter 'n teenbeweging na vore. Die *Jungreformatoriese Beweging* het hieraan die eerste stoot gegee. Talle predikante en gemeentes in al die evangeliese landskerke het steeds duideliker besef wat op die spel was.

Dit groei uit tot 'n belydende beweging wat dwarsdeur die land in verset kom teen die gelykshakeling van die kerk met die Nasionaal-Sosialistiese politiek. Die totstandkoming van die *Pfarrernotbund* onder leiding van Martin Niemöller in September 1933 het aan dié beweging vorm gegee. Duisende predikante het hulle daarby gevoeg.

- Sedert November 1933 word oral in Duitsland belydende gemeentes “onder die Woord” gevorm. Ondanks 'n vloedgolf van optredes teen predikante en leiersfigure van die beweging het dit met rasse skrede gegroei.
- In Januarie 1934 kom 'n Vrye Gereformeerde Sinode reeds in Barmen byeen, waarin 167 gemeentes verteenwoordig was.
- Dit word gevolg deur die *Freie Evangelische Synode* van die Rynland en die Wesfaalse Belydenissinode in Februarie 1934.
- Daarmee het die beweging 'n onstuitbare momentum ontwikkel wat daartoe gelei het dat die *Bekennende Kirche* tot stand gekom het as 'n landwye groepering van vrye gemeentes en groepe binne die volkskerk. Dit is hierdie *Bekennende Kirche* wat verantwoordelik was vir die Verklaring van Barmen in 1934 (Burgsmüller/Weth: 1983, 9–19).

'n Sterk gereformeerde aksent

Die teologie van Karl Barth het 'n groot rol in die hele beweging gespeel. Daarby het die gereformeerde gemeentes uit die Rynland van die begin af 'n faktor van betekenis binne die *Bekennende Kirche* gevorm. Dit is in die lig daarvan nie vreemd dat die hoofaksente in die Verklaring meer by die gereformeerde as die Lutherse tradisie aansluit nie. Daarmee is natuurlik nie gesê dat die Lutherane hulle nie volkome daarmee kon vereenselwig nie. Per slot van rekening het die Lutheraan Hans Asmussen saam met Barth en T. Breit aan die formulering van die ontwerp meegewerk. Om strategiese redes het hy dit ook by die Sinode voorgedra en verdedig.

Die uiteindelige verklaring het werklik Gereformeerdes en Lutherane verenig. Maar as die gees en toonaard daarvan in ag geneem word, is dit tog nie onvanpas om Barmen as 'n belydenisdokument binne die gereformeerde invloedssfeer te beskou nie (Niesel: 1960, 4–20; Rohls: 1987, 351–358).

Inhoud van die Verklaring

Die Verklaring (vir die teks: Steubing: 1970, 287v) bevat ses artikels wat elke keer een of twee Skriftekste voorop stel, daarna 'n belydenisuitspraak doen en dan met 'n verwerping van 'n spesifieke dwaalleer afsluit.

Die belydenis word gedra deur die betuiging van die uniekheid van die openbaring in Christus, wat alleen die reg op die ongekwalfiseerde gehoorsaamheid van die gelowiges op alle terreine van hulle lewe het.

Daarnaas word van die kerk bely dat dit die gemeente van broeders is wat met hulle geloof en gehoorsaamheid, boodskap en orde midde in die wêreld moet betuig dat hulle die eiendom van Christus alleen is en alleen by sy troos en leiding wil lewe. In die kerk mag daar geen heerskappy van die een oor die ander wees nie.

Die kerk erken in dankbaarheid die weldaad van die staat as ordening van God wat die opdrag het om reg en vrede te dien.

Self het die kerk van Christus die roeping ontvang om in die Naam van Christus met Woord en sakrament die boodskap van die vrye genade van God aan die ganse volk te betuig.

Op sigself klink hierdie uitsprake gewoon Christelik. As die situasie waarbinne hulle geformuleer is, buite rekening gelaat word, sou dit onbegryplik wees waarom dit so 'n groot impak kon hê. Dit is ook baie versigtig geformuleer en word gekenmerk deur 'n bepaalde kompromis-karakter waarsonder dit nie vir alle partye by die sinode aanvaarbaar sou gewees het nie.

Dit is veral opvallend dat daar in die hele dokument met geen woord na die rassistiese ideologie van die Nazi's en hulle antisemitisme verwys word, of na die immoraliteit van die diskriminasie en vervolging van die Jode wat daarmee saamgegaan het nie. Die meerderheid binne die *Bekennende Kirche* self het hulle optrede beslis nie as verzet teen die politiek van die Nasionaal-Sosialisme gesien nie, en het met 'n beroep op Romeine 13 hulle gehoorsaamheid aan die owerheid bly betuig. Dit het vir hulle hoofsaaklik om 'n verzet teen die *Deutsche Christen* gegaan wat die selfstandigheid van die kerk wou aantast deur dit aan die staat en die ideologie van die regerende party diensbaar te maak. (Veen: 1991, 346–353).

Uitwerking van Barmen

En tog het die Verklaring van Barmen 'n groot uitwerking gehad vanweë die ideologie-kritiese karakter daarvan. Vanuit die konsentrasie op Jesus Christus en die Evangelie roep dit op tot 'n distansiering van die goddelose bindings van die wêreld en 'n daadwerklike openbare getuienis waarin die heerskappy van Christus oor alle lewensgebiede geproklameer word. Teenoor 'n bepaalde opvatting van die Lutherse twee-ryke-leer stel dit die eis aan die kerk om sy openbare roeping, in gehoorsaamheid aan Christus te vervul (Huber: 1985, 23–30).

Daarmee het die Verklaring van Barmen 'n nuwe era ingelui. Dit was nie sigbaar in die onmiddellike effek wat dit gehad het nie, maar het eers later geblyk uit die betekenis wat dit vir die Duitse kerk verkry het en die manier waarop dit na die ineenstorting van die Derde Ryk die verbeelding van die kerk in ander dele van die wêreld aangegryp het. Toe eers het dit terugskouend 'n simbool geword van die ponering van die selfstandigheid van die kerk teenoor die staat vanweë sy gerigtheid op die Woord van God en sy roeping om op grond van die koningskap van Christus die staat en die politieke orde aan hulle grense te herinner.

Veral die ideologie-kritiese karakter van Barmen het daartoe bygedra dat dit as 'n politieke versetdokument waardeur is, 'n betekenis wat dit vir baie lede van die *Bekennende Kirche* aanvanklik nie gehad het nie. Tog is dit juis hierdie visie op Barmen wat sedertdien as inspirasie vir die totstandkoming van talle nuwe belydenisdokumente gedien het.

'n Stroom nuwe belydenisse

Seder die einde van Wêreldoorlog II het daar 'n stroom van nuwe belydenisse en getuienisse op ander plekke in die wêreld na vore gekom, waarvan baie deur Barmen geïnspireer is.

Dit is opvallend dat dit veral Gereformeerdes is wat die behoefte aan nuwe belydenisse openbaar. Lukas Vischer het 'n groot aantal van die nuwe dokumente versamel onder die titel *Reformed Witness Today* (1982) en later 'n vollediger uitgawe daarvan in Duits gepubliseer as *Reformiertes Zeugnis Heute* (1988). Hierdie versamelings bevat ongetwyfeld nie alle pogings om tot nuwe belydenisse te kom nie, maar lê 'n baie welsprekende getuienis af van die drang tot aktuele belydenis wat onder Gereformeerdes wakker geword het. Hans-Georg Link skryf: "Starting with the Barmen Declaration of 1934, we seem to have entered a third period for the formulation of confessing texts (the first two being the first four ecumenical councils and the Reformation). There are obviously new challenges to Christian faith that can hardly be answered with the traditional confessions; contemporary statements of faith are needed to face the contemporary challenges and contexts (Vischer: 1982, 10).

Status confessionis

Die dokumente verskil in baie opsigte van mekaar en het nie altyd om dieselfde redes ontstaan nie. Sommige het ten doel om vroeëre belydenisse te herformuleer. Party het tot stand gekom met die oog op kategetiese behoeftes. Ander wil die gereformeerde erfenis binne 'n nuwe

kulturele konteks herformuleer. Maar daar is veral sommige wat gebore is uit die stryd van Christene in 'n kritieke politieke situasie. Hulle het ten doel om die kerk bewus te maak van sy ware taak deur aan die implikasies van die geloof in Christus te herinner (Vischer: 182,7).

Dit is veral vir hierdie laaste soort belydenisdokumente wat Barmen as voorbeeld en inspirasie gedien het. Wat tot die verbeelding van Christene oor die hele wêreld gespreek het, was die persepsie dat die *Bekennende Kirche* op 'n politieke situasie gereageer het met wat as 'n *status confessionis* ervaar is, 'n oomblik van waarheid, en die moed gehad het om te midde van misleiding onverskrokke te getuig van die koningskap van Christus oor alle terrein van die lewe. Spesifiek die tweede stelling van Barmen het hierin 'n groot rol gespeel, omdat daarin gesê word dat Jesus Christus God se kragtige aanspraak op ons hele lewe is, deur Wie ons bevryding uit die goddelose bindings van hierdie wêreld ervaar, tot vrye en dankbare diens aan sy skepsels (Burgsmüller/Welth: 1983; *Votum des Theol. Ausschusses*: Barmen II: 1974; Kreck: 1975, 307v).

3. Die belydenisbeweging in Suid-Afrika

Die Barmen-verklaring en die saga van die Duitse kerkstryd het ook in Suid-Afrika "simbole van bevryding" geword (De Gruchy: 1984, 64v). Die konteks waarbinne dit kon gebeur, was die situasie wat deur die apartheidspolitiek en die verset daarteen geskep is. Daar kan selfs in algemene terme gepraat word van 'n soort belydenisbeweging wat veral sedert die sestigerjare in Suid-Afrika ontstaan het. 'n Groot aantal verklarings en ander belydenismagtige dokumente het die lig gesien.

Cottesloe word verwerp

Die begin daarvan staan in verband met die gebeurtenisse by Sharpeville in 1960 en die Cottesloe-beraad van agt lidkerke van die Wêreldraad van Kerke, waaronder die Ned Geref Kerk en die Nederduits Hervormde Kerk, wat aan die einde van daardie jaar gehou is. By daardie geleentheid is 'n verklaring aanvaar wat op voorstelle van die Kaapse Ned. Geref. Kerk gebaseer was en op 'n gemagtigde toon blyke gegee het van bedenkinge teen die politiek van apartheid (teks by De Gruchy/Villa-Vicencio: 1983, 148–153).

Toe hierdie verklaring deur die Nederduitsch Hervormde Kerk en daarna ook deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk verwerp is, het die verdeeldheid tussen die Afrikaanse kerke aan die een kant, en feitlik al die ander kerke in Suid-Afrika aan die ander kant, sterk toegeneem (De Villiers: 1986, 144–152).

Ook binne die Nederduitse Gereformeerde Kerk het die verdeeldheid oor apartheid verskerp. In die loop van die volgende dekades sou die verset teen apartheid lei tot die ontstaan van 'n aantal getuienisse en verklarings waarby die inspirasie van Barmen 'n rol gespeel het.

The Message to the People of South Africa

Die eerste van hierdie dokumente was *The Message to the People of South Africa* (1968). Die totstandkoming daarvan was nie sonder die bemoeienis van Beyers Naudé nie. Hy het probeer om 'n "belydenisbeweging" soortgelyk aan die Bekennende Kirche ook in Suid-Afrika tot stand te bring. Hoewel hierdie ideaal nie verweselik is nie, het Naudé en ander binne die Christelike Instituut die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke (SARK) beweeg om 'n leidende aandeel te neem in die formulering van *The Message* wat daarop bereken was om in die gees van Barmen 'n profetiese woord te wees.

Uit *The Message* blyk egter dat nie net Barmen nie, maar ook die nuwe denke binne die sfeer van die Wêreldraad van Kerke 'n woord daarin meegespreek het. Daardie denke het in die kringe van die Wêreldraad van Kerke deurgebreek by die konferensie oor *Church and Society* (1966) wat in Genève plaasgevind het. Die kritiese politieke rol van die kerk in die samelewing

soos dit later in die teologie van revolusie sou ontwikkel, word daar deur teoloë soos Richard Shaull en ander suksesvol verdedig. Die invloed daarvan word ook in *The Message* hoorbaar. Die gevolg is dat *The Message* baie meer as Barmen op die direkte politieke situasie toegespits is. Die hoofboodskap daarvan is dat apartheid nie maar net 'n stuk praktiese politiek is nie, maar 'n ideologiese alternatief vir die evangelie, en dat dit in daardie sin niks minder as 'n kettery is nie (De Gruchy: 1979, 121. Vir die teks van *The Message*: De Gruchy/Villa-Vicencio: 1983, 154–159).

'n Drang tot getuienis

In die loop van die volgende jare sou *The Message* deur 'n groot aantal ander getuienisdokumente uit verskillende kringe en denktradisies gevolg word, waarvan die vernaamste is:

- *A Declaration of faith for the Church in South Africa* van die Presbiteriaanse Kerk (1973),
- die *Theological Declaration* van die Broederkring van die Ned. Geref. Kerk (1979),
- die *Five Articles of the Theological Basis of the Alliance of Black Reformed Christians in South Africa* (ABRECSA) (1981)
- die Ope Brief van 123 predikante van die Ned. Geref. Kerk (1982)
- die *Belydenis van Belhar* (1982),
- die *Liturgical Confession and Draft Confession of Faith* van ABRECSA (1983),
- die *Kairos Document* (1985),
- die *Evangelical Witness* (1988) en
- *The Relevant Pentecostal Witness* (1988).

Die tekste van die meeste van hierdie dokumente kan gevind word by De Gruchy/Villa-Vicencio: 1983 en Vischer: 1982 en 1988.

Hierdie lys is nie volledig nie. Dit gee egter 'n goeie aanduiding van die drang tot belydenis in 'n situasie wat vir die gevoel van talle om 'n duidelike getuienis van die kant van die kerke geroep het. Die simboliese waarde van Barmen het ongetwyfeld 'n rol daarin gespeel.

Uiteraard het al hierdie dokumente nie dieselfde karakter of waarde nie. Daarom sal ons hulle ook nie almal bespreek nie. Vir ons doel hier is die Belydenis van Belhar, wat die enigste amptelike belydenisskrif van 'n kerk geword het, van die meeste belang. Dit is egter wenslik om, met die oog op 'n goeie begrip vir die Belhar-belydenis en die proses wat tot die ontstaan daarvan gelei het, ook enkele van die ander dokumente kortliks ter sprake te bring. Daarby sal die Kairos-dokument beslis aandag moet kry. Nog 'n dokument wat hierbo nie genoem is nie, maar tog in hierdie verband aandag verdien, is *Geloof Protes* (1987), wat deur 'n groep beswaarde lidmate van die Ned. Geref. Kerk opgestel is en (anders as die ander dokumente) juis die karakter van 'n belydenismatige betuiging van geloof in die ideologie van apartheid dra.

4. Die Belydenis van Belhar

Die Belydenis van Belhar is in 1982 in konsepvorm deur die Sinode van die Ned. Geref. Sendingkerk (NGSK) goedgekeur en in 1986 in finale vorm as belydenisskrif van die kerk aanvaar.

Die agtergrond van die Belydenis van Belhar

Die agtergrond vir die ontstaan van die Belydenis van Belhar moet gesoek word in sterk besluite teen apartheid wat reeds op die Sinode van 1978 deur die NGSK geneem is. Hierdie besluite het 'n groot invloed uitgeoefen op die vergadering van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke wat in 1982 in Ottawa gehou is (Cloete/Smit: 1984, 13).

Daardie invloed is versterk deur twee ander getuienisse uit Suid-Afrika: die Teologiese Verklaring van die Broederkring van die Ned Geref Kerk wat uit Swart, Bruin en Indiër-predikante bestaan (1979) en die vyf artikels van die Teologiese Grondslag van ABRESCSA

(1981). In laasgenoemde word die oppergesag van die Woord van God en die Heerskap van Christus bely, en word die verantwoordelikheid van Christene vir 'n regverdigde samelewing beklemtoon asook die plig om aan die burgerlike owerheid slegs gehoorsaam te wees sover as die wette daarvan nie in stryd met die Woord van God is nie. Ook word die noodsaaklikheid van die sigbare eenheid van die kerk oor alle grense van ras, etnisiteit, kultuur, taal en seks heen bely (Vischer: 1988, 11–12).

Die wêreldbond van Gereformeerde Kerke het in die lig van die getuienis voor hom verklaar dat die situasie van apartheid 'n *status confessionis* laat ontstaan het, "which means that we regard this an issue on which it is not possible to differ without seriously jeopardizing the integrity of our common confession as Reformed churches." Apartheid is vervolgens deur die Wêreldbond tot 'n sonde verklaar en die teologiese en morele verdediging daarvan is veroordeel as 'n karikaturisering van die evangelie, wat in sy volgehoue ongehoorsaamheid aan die Woord van God 'n teologiese kettery is (Cloete/Smit: 1984, 15).

Die term *status confessionis* is self ontleen aan die gesprek rondom Barmen. Dit is vir die eerste keer in 1977 deur biskop Manas Buthelezi in verband met die situasie in Suid-Afrika gebruik by die vergadering van die Lutherse Wêreldfederasie in Dar es Salaam, waar hy betoog het dat apartheid 'n saak is waaroor dit onmoontlik is dat Christene kan verskil, omdat dit die Christelike geloof in sy kern aantast, en daarom as kettery beskou moet word (Cloete/Smit: 1984, 13).

Die inhoud van die Belydenis van Belhar

Die Sinode van die NGSK het homself in 1982 met die uitspraak van die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke vereenselwig en daaruit die konklusie getrek dat 'n belydenis geformuleer moes word om aan hierdie oortuiging uitdrukking te verleen. 'n Konsep-belydenis is binne enkele dae aanvaar, gedurende die volgende jare deur die kerkrade bespreek en in 1986 as belydenisskrif van die NGSK bekragtig. Die belydenis het 'n eenvoudige opset. Dit bestaan uit vyf artikels wat almal oor die kerk handel.

- Die eerste artikel bely die geloof *in die drie-enige God* wat sy kerk deur sy Woord en Gees vergader, beskerm en versorg van die begin van die wêreld af tot die einde daarvan.
- Artikel 2 bely met 'n beroep op 'n groot aantal Bybelse uitsprake die *eenheid van die kerk* as die gemeenskap van die heiliges wat uit die ganse menslike geslag geroep is. Klem word daarop gelê dat hierdie eenheid sigbaar moet wees en die leer word verwerp dat die natuurlike of sondige verskeidenheid onder die mense die sigbare eenheid van die kerk mag ophef of selfs tot aparte kerkformasies mag lei. Die enigste voorwaarde vir lidmaatskap van die kerk is 'n ware geloof in Jesus Christus en enige leer wat iets anders verdedig, word afgewys.
- Artikel 3 bely dat die kerk 'n *versoende gemeenskap* is, maar stel dan dat dit ongeloofwaardig gemaak word in 'n land wat op Christelikheid aanspraak maak, maar waarin die gedwonge skeiding van mense op rassegrondslag juis vervreemding en haat bevorder. Enige wat hierdie gedwonge skeiding op grond van die evangelie wil verdedig, word as 'n dwaalleer en ideologie verwerp.
- Artikel 4 bely dat God as die God van geregtigheid op 'n besondere manier die *God van die noodlydendes, armes en verontregtes* is en dat Hy sy kerk roep om Hom hierin na te volg deur mense in hulle nood by te staan en die saak van die verontregtes op te neem. Enige ideologie wat vorms van verontregting legitimeer en enige leer wat nie bereid is om uit die evangelie so 'n ideologie te weerstaan nie, word verwerp.
- Artikel 5 sluit dan af deur in 'n klaarblyklike aansluiting by die 'n gedeelte van Artikel 28 van die Nederlandse Geloofsbelydenis te sê dat die kerk geroep is om in hierdie dinge *aan Christus gehoorsaam* te wees, "selfs al sou die owerhede en verordeninge van mense daarteen wees en straf en lyding daaraan verbonde wees."

Die hoofkenmerke van die Belydenis van Belhar

Die hoofkenmerke van die Belhar-belydenis is die eenvoud en doksologiese styl daarvan, die opneem van 'n groot aantal Bybelse uitdrukkings, frases en sinspelings in die teks, die akkurate en vloeiende woordgebruik en die aansluiting by die tradisionele gereformeerde konfessionele styl.

Die kundige leser merk dadelik dat talle woorde, wendings, frases en uitdrukkings aan die Heidelbergse Kategismus herinner. Die groot verskil met die tradisionele belydenisse lê uiteraard in die fokus op die spesifieke situasie in Suid-Afrika. Al word die woord apartheid nêrens gebruik nie, is die hele belydenis 'n getuienis teen die wese van hierdie politieke ideologie en die uitwerking daarvan op die kerklike en maatskaplike lewe. Dit konsentreer egter op die skending van die eenheid van die kerk en die roeping van die kerk om versoening en geregtigheid te bevorder.

Die mees kontroversiële uitspraak in die belydenis is die stelling in Artikel 4 dat God in 'n besondere sin die God van die noodlydendes, die armes en verontregtes is en dat Hy sy kerk roep om Hom hierin na te volg. Dit is deur talle persone geïnterpreteer as 'n onderskrywing van die teologie van bevryding.

Is God in 'n besondere sin die God van die noodlydendes?

In die diskussie tussen die Ned Geref Kerk en die NGSK is daar uiteraard ook op hierdie saak ingegaan. Die Ned Geref Kerk het egter tot die slotsom gekom dat die Belydenis van Belhar nie as in stryd met die Woord van God of die gereformeerde belydenisgeskryfte beskou kan word nie. Die Algemene Sinode van 1990 het verklaar dat dié belydenis geen struikelblok in die verhouding tussen die twee kerke hoef te wees nie (Handelinge 1990, 490). Trouens, die Ned. Geref. Kerk het self al in sy eie dokument, *Kerk en Samelewing* (1986), die uitspraak opgeneem: "God is immers by uitnemendheid die Een wat vir die saak van die noodlydende en verontregte intree" (Artikel 144).

Die oortuiging dat God in 'n besondere sin die God van die noodlydendes is, speel in die teologie van bevryding 'n groot rol. Al funksioneer dit daarin soms op bedenklike manier, is dit tog 'n wesenlike element van die Bybelse boodskap. Die Bybel weet maar alte goed dat God 'n toevlug in die nood is, 'n rots wat altyd vas bly staan (Psalm 46). By alles in die teologie van bevryding wat met reg gekritiseer kan word, kan tog nie ontken word dat dit die aandag gevestig het op elemente in die Bybelse boodskap wat dikwels in 'n versmalde soterologiese vroomheid dat God die God van die hele lewe en van die totale mens met liggaam en siel is, en dat die boodskap van die heil vir die totale lewe is. Dit het die gereformeerde teologie eintlik altyd gewee.

Die fout van die teologie van bevryding is nie dat dit verstaan dat God se heil die totale mens en sy hele lewe raak nie, maar dat dit met gebruikmaking van 'n Marxistiese sosiale analise die Bybelse boodskap dikwels juis vereng tot 'n politieke wapen wat die evangelie aan 'n ideologie diensbaar maak (Jonker: 1987, 74v). Daarvan kan die Belydenis van Belhar werklik nie beskuldig word nie.

5. Die Kairos-dokument

Dit is egter presies wat gebeur in die Kairos-dokument wat in 1985/86 sy verskyning op die Suid-Afrikaanse toneel maak. Dit is uitgegee deur *The Kairos Theologians* en versprei deur die *Institute for Contextual Theology* in Braamfontein. Dit is ongetwyfeld die belangrikste vrug van die Suid-Afrikaanse swart kontekstuele teologie sedert die ontstaan daarvan in die sestigerjare. Namate die swart politieke denke geradikaliseer het, het swart teoloë hulle vertrou in die vermoë en bereidheid van die gevestigde kerke verloor om erns met die bevrydende krag van die Christelike belydenis te maak.

Hulle het gevoel dat dokumente soos *The Message* en selfs Barmen nie werklik betekenis gehad het in hulle bevrydingstryd nie. Die gevolg is dat 'n swart teologie van bevryding ontwikkel is. Die aard daarvan kan uit die Kairos-dokument voldoende blyk.

'n Keuse vir profetiese teologie

Die dokument begin met die verklaring dat 'n oomblik van waarheid (*kairos*) vir die kerk aangebreek het, omdat die kerk verdeel is en die uur van rekenskap aangebreek het. Daarna word drie tipiese teologie in Suid-Afrika geïdentifiseer: die *State Theology* (waarmee die burgerlike staatsgodsdienst of *civil religion* bedoel word, en waarvan die Afrikaanse kerke waarskynlik as bolwerk gesien word), die *Church Theology* (waarmee hoofsaaklik die teologie van die Engelse kerke bedoel word), en die *Prophetic Theology* van die swart bevrydingsbeweging. Dit verwerp die *State Theology* omdat dit 'n ideologiese wapen is wat deur 'n tirannieke staat gebruik word om sy onderdrukking te sanksioneer. Dit verwerp ook die *Church Theology*, omdat dit in naïwiteit oor liefde en versoening praat sonder om die kwaad van verdrukking op grond van 'n korrekte sosiale analise te konfronteer. Dit kies vir die profetiese teologie as 'n politieke wapen van bevryding wat gebruik maak van die Marxistiese sosiale analise en die konsep van klassestryd.

Dit dring by die kerke daarop aan om nie voor te gee dat hulle onpartydig in die vryheidstryd is nie, maar om die tekens van die tyd te onderskei en hulle kragte te voeg by diegene wat die tirannieke staat weerstaan, sodat dit omvergewerp kan word en 'n nuwe regering ingestel kan word wat die beswil van alle mense sal dien. Die kerk moet verder die lydende volk bemoedig en aan hulle 'n boodskap van hoop bring, met die versekering dat God aan hulle kant is. Die prediking, *praxis* en liturgie van die kerk moet konkreet daarop gerig wees om die saak van politieke bevryding te bevorder.

Die teologie van die Kairos-dokument

Die teologie van die Kairos-dokument is veral verdedig deur die Rooms-Katolieke teoloog Albert Nolan (Nolan: 1988). Dit sluit sterk aan by die Suid-Amerikaanse bevrydingsteologie en wil in die volle sin van die kontekstuele teologie wees.

Die Kairos-dokument is nie bedoel om 'n sistematiese belydenis van die Christelike geloof te wees nie, maar 'n protes in 'n konkrete situasie van onreg en 'n oproep tot deelname aan die politieke stryd om bevryding. Dit maak daarby wel gebruik van 'n Marxistiese maatskappy-analise se strategiese instrument, maar bedoel tog nie om 'n volledige herinterpretasie van die Christelike geloof op die basis van 'n Marxistiese denke te bied, soos dit die geval is met die Geloofsbelydenis van die Presbiteriaans-Gereformeerde Kerk van Kuba nie (Hebly: 1983, 40; Schuurman: 1983, 41–47).

Wat dit egter wel doen, is om met behulp van 'n Marxistiese analise die kwaad in die samelewing te lokaliseer as alleen maar in die kamp van die vyand en om die evangelie en beloftes van God te gebruik om die politieke stryd van die onderdrukte te sien en te onderbou. Daardeur verkry dit self 'n ideologiese karakter.

Kritiek teen die Kairos-dokument

Vanuit die gereformeerde teologie kan daar nie kritiek teen die Kairos-dokument gelewer word op grond daarvan dat dit homself met politieke sake besig hou nie. Vir Gereformeerdes is ook die politiek 'n heilige saak (Van Ruler: 1972, 119v; Wolterstorff: 1983, 10v, 65).

Ons het in Hoofstuk 2 daarop gewys dat daar volgens Noordmans by die Gereformeerdes 'n droom aangaande die koms van die Godsryk bestaan, wat ook betekenis vir die aardse lewe het. Daarom het hy selfs gepraat van 'n kritiese verwantskap tussen Gereformeerdes en Dopers, omdat daar ook by laasgenoemdes 'n radikale verwagting van die Godsryk was en die begeerte dat dit reeds hier en nou gerealiseer moet word.

Die verskil tussen Gereformeerdes en Dopers is egter dat die radikalisme van die Dopers soms die vorm aangeneem het van revolusionêre verset teen die politieke orde en soms die van wêreldmyding. Die Gereformeerdes daarenteen het alle radikalisme en wêreldmyding verwerp en dit juis as 'n roeping gesien om die heerskappy van God in die politieke orde te dien. In navolging van Calvyn wou hulle alle terreine van die lewe onder die heerskappy van Christus (Van Ruler: 1960, 92–94; Bièler: 1961 en 1964).

Calvyn en die Gereformeerdes het gevolglik ook geen prinsipiële beswaar teen politieke verset as dit nodig is nie. Bièler skryf: “Calvin is one of the Christian thinkers who has best established the right and duty of resisting the state. Under whatever political regimes Christians be, they ought to oppose with vigor state demands each time these demand are contrary to the will of God ... This typically Calvinian right of resistance is not in contradiction to the imperative Christian duty to submit to authorities. On the contrary, it expresses the necessary limits of this duty. The reason is that, at all times and in all circumstances, the Christian has only one Lord and Master, and he is Jesus Christ” (Bièler: 1964, 24).

Op grond daarvan dat dit vir gereformeerdes 'n saak van geloof is om die samelewing volgens reg en billikheid in te rig, kan hulle waardering daarvoor hê dat op situasies van politieke onreg belydenismatig gereageer word. In beginsel kan hulle dus ook instem met die kofessionele verwerping van apartheid wat reeds in die Belhar-belydenis Artikel 3 en 4 voorkom, en in die Kairos-dokumente op 'n veel skerper manier geskied. Vanuit die visie op die koninkryk behoort Gereformeerdes aanvoeling te hê vir die patos van die Kairos-dokument om vir politieke geregtigheid te getuig. Hulle sal ook akkoord gaan met die oproep om weg te kom van 'n piëtistiese, kwiëtistiese en a-politiese soort vroomheid wat die kwaad in die wêreld oogluikend duld.

Maar hulle waardering kan nie ongekwalfiseerd wees nie. Wat totaal onaanvaarbaar in die Kairos-dokument is, is die ideologiese denke op basis van die klassestryd. Dit veroorsaak 'n reglynigheid en 'n ongenuanseerde omgaan met die Skrif en die situasie wat die egte Christelike protes kompromitteer. Uit hierdie gesigspunt word die bestaande owerheid geteken as dienskneg van Satan, instrument van die Bose, ja, die Antichris self wat nie meer vir bekering vatbaar is nie (2.1, 2.2, 2.4, 3.1).

Daarteenoor word die kant van die onderdruktes op 'n manier gekies wat die kerugma van bekering uitsluit.

Die alternatiewe wat aangebied word

Die verdeeldheid van die kerk word in die inleiding reeds in terme van die klassestryd geteken as die tussen verdrukters en verdruktes. Die stryd self word ideologies getipeer as 'n bevrydingstryd waarin rassisme, kapitalisme en totalitarisme in die spel is.

Die alternatiewe wat daarvoor aangebied word, word nie in morele of geestelike terme geteken nie, omdat alles oor die boeg van die oorwinning van die verdruktes gegooi word. Die kerke word oor naïwiteit verwyte, omdat hulle nie van 'n wetenskaplike maatskappy-analise gebruik maak nie – en die Marxistiese maatskappy-analise word dan as die enig-juiste geproklameer (4.3). Wat van die kerk verwag word, is om kant te kies en al sy aktiwiteite, prediking en liturgie te gebruik vir die regverdiging, versterking en toerusting van sy lidmate in die klassestryd (5.3).

Dit is onaanvaarbaar, omdat dit die kerk gelykskakel met 'n politieke bevrydingsbeweging. Dit moet daartoe lei dat die kerk sy profetiese vryheid sal verloor en, soos so dikwels in die geskiedenis, niks anders sal doen nie as om die wapens te seën van diegene aan wie se kant die kerk staan, terwyl die oë gesluit bly vir die kwaad en onreg wat ook daarin aanwesig is. Die lewende, kritiese, tweesnydende Woord van God word langs hierdie weg telkens weer afgeskerm en uitgeskakel.

Dit is nie toevallig dat Kairos se teologie so min teologies is nie. Die belydenis van Christus as die Here en die oproep om aan Hom alleen gehoorsaam te wees, is eintlik nie in hierdie dokument aan die orde nie.

Daarom, al mag dit in 'n algemene sin waar wees dat Barmen ook vir die opstellers van die Kairos-dokument tot 'n voorbeeld gedien het in die sin dat dit hulle geïnspireer het om te reageer op 'n *status confessionis* (Horn: 1988: 119), is dit duidelik dat die ooreenkomste tussen Kairos en Barmen nie van diepgaande aard is nie.

Huber het die twee dokumente met mekaar vergelyk. Volgens hom stem hulle daarin ooreen dat hulle albei situatiewe belydenisse met 'n politieke snykant is. Maar hulle verskil daarin dat Kairos meer spesifiek is in die ontleding van die politieke situasie en sy veroordeling van die politieke magte en ambivalente houding van die kerke, terwyl Barmen baie sterker is in sy konsentrasie op Christus as die Here. Hy meen dan ook dat dit 'n ope vraag is of die Kairos-dokument so lank as Barmen in die geskiedenis van die kerk onthou sal word (Huber: 1991, 49, 57–60).

Die waarde van die Kairos-dokument

In 'n positiewe sin het Kairos daartoe bygedra dat groepe Christene in Suid-Afrika wat normaalweg swygzaam oor sosio-politieke kwessies is, in beweging gekom het. Dit geld veral die *Evangelicals* en die *Pentecostals* wat 'n groot swart aanhang het. Hulle kon op die lang duur en in die lig van die gesprek rondom Kairos nie afsydig van die brandende politieke kwessies bly nie.

In 1988 word twee dokumente uit hierdie kringe gepubliseer: *The Evangelical Witness in South Africa* en *The Relevant Pentecostal Witness*. Albei dokumente bevat skerp kritiek teen die tradisionele a-politiese houding van die *Evangelicals* en meen dat dit in werklikheid neerkom op steun vir die *status quo* en 'n konserwatiewe houding sonder ware simpatie vir die onderdrukte (Lapoorta: 1990, 61–69). Die verskyning van hierdie getuienisse moet as 'n belangrike ontwikkeling binne hierdie kerkgroepe gesien word.

6. Geloof en Protes

In skille kontras met die tendens wat ons tot nou toe beskryf het, staan die dokumente *Geloof en Protes* wat deur 'n groep beswaarde lidmate van die Ned Geref Kerk in 1987 na die publikasie van *Kerk en Samelewing* gepubliseer is.

Hoewel die protes gerig is teen 'n groot aantal besluite van die Algemene Sinode en ook teen die kerkregtelike beginsel dat die Algemene Sinode besluite kan neem wat vir plaaslike kerkrade bindend is, is die strekking van die geheel baie duidelik: dit is 'n protes teen die veranderde standpunte van die Ned Geref Kerk met betrekking tot apartheid en die wette en gebruike wat in verband daarmee gestaan het.

Dit is 'n robuuste verdediging en verskerping van die eertydse standpunte van die Ned Geref Kerk soos dit in die dokument *Ras, Volk en Nasie – Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif* van 1974 geformuleer is.

Die rol van die algemene openbaring

Sterker as laasgenoemde dokument maak dit egter van die konsep van die algemene openbaring gebruik om die beleid van afsonderlikheid te fundeer.

Dit hanteer die algemene openbaring as 'n tweede bron van openbaring naas die Skrif waaruit die wil van God geken kan word (vgl *Geloof en Protes* 1.1; 1.2; 2.8; 2.11; 1.14; 10.1). Uit die skepping word dan aanvullend by die Skrif afgelei dat diversiteit die wil van God is. Op grond van hierdie uitgangspunt word geredeneer dat die selfhandhawing van aparte volke 'n goddelike

gebod is wat polities deur die beleid van afsonderlike ontwikkeling en kerklik deur die beleid van afsonderlike kerke vir aparte bevolkingsgroepe tot uitvoer gebring moet word.

Kritiek op Geloof en Protes

Wat die kerk betref, is dit duidelik dat *Geloof en Protes* op hierdie manier die wese van die kerk misverstaan en die Bybelse gebod met betrekking tot die eenheid van die kerk en die gemeenskap van die heiliges afswak deur dit te vergeestelik. Die Bybelse gebooe word ondergeskik gemaak aan beginsels wat uit die skepping afgelei word. Die Bybelse boodskap oor geregtigheid, naasteliefde en sorg vir die swakkes word sodoende ernstig gekompromitteer.

Wat dit alles so ernstig maak is dat apartheid vir die opstellers van *Geloof en Protes* nie maar 'n praktiese politieke model is waaroor daar verskil van mening tussen Christene moontlik is nie, maar 'n saak van geloof. Die dokument wil 'n verwoording wees van die gewetensoortuigings (vgl iv–v) van tienduiseende beswaarde lidmate van die Ned Geref Kerk. Daarin gaan *Geloof en Protes* beslis verder as wat die Ned Geref Kerk ooit gegaan het.

Dit blyk ook daaruit dat die dokument in belydenistaal geformuleer is in terme van: “Ons glo ... Ons verwerp,” wat byvoorbeeld tipies is van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Die absolute gesag van die Skrif word vir die politieke model van apartheid opgeëis. Apartheid word as 'n goddelike gebod bely.

Daardeur konstitueer apartheid vir die outeurs van hierdie dokument 'n status confessionis, maar dan in presies die teenoorgestelde sin as wat dit die geval met die NGSK by sy formulering van die Belhar-belydenis was. Dit verleen aan *Geloof en Protes* in 'n sekere sin 'n unieke karakter. Dit deel met talle ander belydenisdokumente uit die afgelope dekades die ernstige drang om tot belydenis te kom. Maar die strekking van die belydenis verskil van die ander daarin dat dit nie 'n protes teen verdrukking is nie, maar 'n protes teen wat as die liberale, moderne denke oor sosiaal-etiese kwessies (en spesifiek oor rasseverhoudings) gesien word.

In sy Antwoord op *Geloof en Protes* wys die Ned Geref Kerk uiteraard die manier af waarop apartheid vir die skrywers van *Geloof en Protes* 'n geloofsaak is. Dit gaan ook in op die Skrifberoep van die dokument en op die misvattinge wat in die dokumente oor die wese van die kerk, die verhouding tussen kerk en volk en ander sake voorkom.

Die belangrikste aspek waaroor kommentaar geword, is egter die opvatting van die algemene openbaring wat in *Geloof en Protes* voorkom. Tereg wys die kerk dan daarop dat die algemene openbaring volgens die gereformeerde teologie nie 'n aanvullende bron van openbaring naas die Skrif is nie. Met 'n beroep op Bavinck word betoog dat die inhoud van die algemene openbaring in die Skrif opgeneem is en daaruit veel beter deur ons geken kan word as uit die skepping. Trouens, dit is eers deur die bril van die Skrif dat die algemene openbaring reg geken en verstaan kan word. Die algemene openbaring kan dus nie aangevoer word om die duidelike gebooe van die Skrif te relativeer of aan te vul nie (*Antwoord op Geloof en Protes*, 15–18).

Teologiese bekering

Die pynlike karakter van die verskil tussen die Ned Geref Kerk en die opstellers van *Geloof en Protes* is daarin geleë dat laasgenoemde posisies verdedig – net minder versigtig en genuanseerd – wat vroeër ook deur die Ned Geref Kerk self ingeneem is. Dit beteken dat die Ned Geref kerk daarmee by sy afwysing van *Geloof en Protes* in die eie sagte vlees sny, deurgaans bewus van self ook skuld te hê aan die verkeerde teologiese posisies wat in *Geloof en Protes* verdedig word. Maar juis daarom kan die Ned Geref Kerk dit met soveel meer oortuiging doen, omdat daar tussen die eertydse standpunte en die huidige 'n stuk teologiese bekering lê wat nie weer ongedaan gemaak kan word nie. Dit bring 'n element van erns in 'n gesprek wat dikwels vrugteloos lyk.

7. Die Woord in die tyd

Die kerk kan hom nie losmaak van die wêreld waarin hy leef nie. Die kerk is opgeneem in die geskiedenis en is voortdurend geroep om allerlei nuwe situasies in die lig van die Skrif te toets. Die kerk kan dit egter nie uit 'n verwyderde en geïsoleerde posisie êrens bo of buite die wêreld doen nie. Die kerk self is deel van die wêreld en die tyd, en is daarom betrokke by die kulturele en morele verandering en verskuiwings wat in die loop van die tyd plaasvind.

Die Woord moet deur die kerk in die tyd verstaan en vertolk word, ten einde die tyd en sy tendense profeties te kan beoordeel, maar dit word bemoeilik deurdat die kerk self in sy lees van die Skrif beïnvloed word deur die tyd waarin dit lewe.

Die gevaar vir die kerk

Die gevaar is gevolglik altyd lewensgroot dat die kerk so met die tyd gelykgeskakel kan word, dat dit maar net die opvattinge van elke tyd in die Skrif terugvind en religieus sanksioneer. Dan kan die kerk nie objektief teenoor die eie tyd staan om die lig van die bevrydende waarheid van die evangelie daarop te laat val nie.

Maar omgekeerd is die gevaar ook net so groot dat die kerk bly vashou aan die opvattinge en standpunte van 'n vorige kulturele periode en meen dat dit met die waarheid van die Skrif saamval. Ook dan word dit onmoontlik om werklik die lig van die Skrif op die huidige situasie te laat val.

Die versnelde tempo van die sekularisasie, vertegnisering van die lewe en politieke veranderings skep oor die wêreld heen nuwe situasies waarin dit nodig word om te getuig van wat waar en goed, reg en barmhartig is. Die kerk kan hierdie blywende opdrag net reg vervul as dit in verbondenheid aan die belydenis van die kerk van alle eeue ook in die nuwe tyd noukeurig na die Woord Van God in die Heilige Skrif luister. Die kerk kan in sy getuigenis nie maar net bly staan by wat in die verlede gesê is nie, maar moet gevoelig genoeg vir die leiding van die Heilige Gees wees om in 'n nuwe tyd te kan onderskei waarop dit werklik aankom, en om vreesloos in verband daarmee van Gods bevrydende waarheid te getuig. Alle wendings in kultuur en geskiedenis is nie by voorbaat goed of by voorbaat sleg nie. Maar alle wendings roep om 'n beoordeling daarvan in die lig van die Skrif en om 'n getuigenis wat die weg van die Woord van God kan aandui.

Die leiding van die Gees is aan die kerk belowe

In sy aktuele belydenis mag die kerk daarmee reken dat die Gees van God ook vandag nog in die wêreld werksaam is en dat daar deur historiese gebeurtenisse, rampe en ontwikkelings heen bepaalde fasette van die menslike werklikheid na vore kom wat om 'n woord van belydenis roep wat verder moet gaan as die belydenisse van vroeër, wat fyner moet onderskei, wat die kwaad dieper moet blootlê en die heil suiwerder moet formuleer. Daarvoor is die leiding van die Heilige Gees aan die kerk belowe (Johannes 16:13).

Aan die bevrydende waarheid van die Woord van God het die kerk en die Wêreld voortdurend behoefte. Daardie waarheid het verskillende kante en 'n rykdom van betekenis. Wanneer die kerk self daaruit lewe, sal hy in staat wees om in telkens nuwe situasies daardie Woord te verkondig in gemeenskap met die kerk van Christus oor die hele wêreld heen. Want dit is uiteindelik alleen saam met al die heiliges dat die kerk in elke land en situasie daartoe in staat is om te begryp hoe wyd en ver en hoog en diep die liefde van Christus strek (Efesiërs 3:18).

Literatuur

Antwoord op Geloof en Protes: 1988. Bloemfontein. Algemene Sinodale Kommissie, Ned Geref Kerk.

Bavinck, H. 1911. *Modernisme en Orthodoxie*, Kampen. Kok

Bavinck, H. 1928. *Gereformeerde Dogmatiek I*. Kampen Kok.

- Berkouwer, GC. 1963. Vragen rondom de belijdenis. Geref. Theol. Tijdschr, 63, 1963, 1–41.
- Berkouwer, GC. 1974. Een halve eeuw theologie. Kampen. Kok.
- Biéler, A. 1961 La pensée économique et sociale de Calvin. Genève. Georg & Cie.
- Biéler, A. 1964. The social humanism of Calvin. Richmond, Virginia. John Knox.
- Burgsmüller, A & Weth R. 1983. Die Barmer Theologische Erklärung. Neukirchen/Vluyn. Neukirchener Verlag.
- Challenge to the Church. The Kairos Document. Published by the Kairos Theologians, P.O. 32047, Braamfontein.*
- Cloete, GD & Smit, DJ. 1984. 'n Oomblik van Waarheid. Kaapstad. Tafelberg.
- De Gruchy, JW. 1979. Church Struggle in South Africa. Cape Town. David Phillip.
- De Gruchy, JW & Villa-Vicencio, J. 1983. Apartheid is a Heresy. Cape Town David Phillip.
- De Gruchy, JW. 1984. Barmen: Symbol of contemporary Liberation? JTSA, June 1984, 59–71.
- De Villiers, DE. 1986. Kritiek uit die ekumene, in: Die N.G. Kerk en apartheid (red. J Kinghorn). Johannesburg. Macmillan. 144–164.
- Evangelical Witness in South Africa: 1988. Dobsonville. Order of Preachers.
- Geloof en Protes: 1987. Pretoria. Die Voortsettingskomitee, Posbus 4776, Pretoria.
- Graafland, C. 1991. Gereformeerden op zoek naar God. Kampen. De groot-Goudriaan.
- Haitjema, Th.L. sa (1953). De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk. Wageningen. Veenman & Zonen.
- Handelinge van die Algemene Sinode, Ned. Geref. Kerk. Bloemfontein 1990 N.G. Sendingpers.
- Hebly, JA. 1983. De Confessio Cubana, in: Wereld en Zending, 28–40.
- Horn, N. 1988. From Barmen to Belhar and Kairos, in: Villa-Vicencio, C. (ed.), On reading Karl Barth in South Africa. Grand Rapids. Eerdmans, 105–119.
- Huber, W. 1985. Folgen christlicher Freiheit. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag.
- Huber, W. 1991. The Barmen Declaration and the Kairos Document. On the relations between confession and politics. JTSA, June 1991, 48–60.
- Jonker, WD. 1987. Die kerklik-teologiese implikasies van die Kairos dokument, in: Perspektiewe op Kairos (red. Hofmeyer, Du Toit, Froneman). Kaapstad. Lux Verbi, 74–88.
- Jonker, WD. 1989 Die pluriformiteitsleer van Abraham Kuyper, In die Skriflig, September 1989, 12–23.
- Kerk en Samelewing. 'n Getuienis van die Ned. Geref. Kerk: 1986/ 1990. Bloemfontein. Pro Christo-Publikasies.
- Kreck, W. 1975. Grundfragen christlicher Ethik. München. Kaiser.
- Laporta, J. 1990. Evangelicalism and Apartheid, in: G. Loots (ed): Listening to South African Voices, Port Elizabeth. UPE, 61–69.
- Miskotte, KJ. 1947. De Blijde Wetenschap. Nijkerk. Callenbach
- Nauta, D. 1969. De Verbindende kracht van de belijdenisschriften. Kampen. Kok.
- Niesel, W. 1960 Das Evangelium und die Kirchen. Neukirchen. Neukirchener Verlag.
- Nolan, A. 1988. God in South Africa. Cape Town. David Phillip.
- Noordmans, O. 1949. Het koninkrijk der hemelen. Nijkerk. Callenbach.
- Polman, ADR. Sa, Onze Ned. Geloofsbelijdenis I. Franeker. Wever.
- Rasker, AJ. 1974. De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Kampen Kok.
- Relevant Pentecostal Witness (The): 1988. Durban. RPW Publishers.
- Rohls, J. 1987. Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Göttingen. Vandenhoeck.
- Schuurman, L. 1983. Contextueel Belijden, in: Wereld en Zending, 41–47.
- Steubing, H. (hrsg.): 1970. Bekenntnisse der Kirche. Wuppertal. Brockhaus.
- Van Ruler, AA. 1960. Das Leben und Werk Calvins, in: Calvinstudien 1959. Neukirchen. Neukirchener Verlag, 84–94.
- Van Ruler, AA. 1972. Politiek is een heilige zaak, in: Theologisch Werk IV, 1991v. Nijkerk. Callenbach.
- Veen, W. 1991. Collaboratie en Onderwerping. Gorinchem. Narratio.
- Verkuyil, J. 1992. De kern van het christelijk geloof. Kampen. Kok.

- Vischer, L. (ed. 1982. Reformed Witness Today. Bern Arbeitsstelle Oekumene.
- Vischer, L. (hrsg.): 1988. Reformiertes Zeugnis heute. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag.
- Volger, W. 1946. Die leer der Nederlandsche Hervormde Kerk. Franeker. Wever.
- Volger, W. 1954. Om de vrijheid van de kerk. Kampen. Kok
- Volten, H. 1962. Rondom het belijden der kerk. Kampen Kok.
- Votum des Theol Ausschusses der EKD der Union: 1974. Zum politischen Auftrag der Gemeinde (Barmen II.). Gütersloh. Gerd Mohn.
- Walker, W. 1963. A History of the Christian Church. Edinburgh. T&T Clark.
- Woelderink, JG. 1951. De Uitverkiezing. Delft. Van Keulen.
- Wolterstorff, N. 1983, Until Justice and Peace Embrace. Grand Rapids. Eerdmans.