

## DIE VERHOUDING VAN REGVERDIGING EN HEILIGING IN DIE MODERNE TEOLOGIE

Prof. L. F. Schulze

### Inleiding

Wie hom met hierdie tema besig hou, vind 'n allegaartjie uit die teologiese oond. Daarin is bekende (bybels-konfessionele) kos, gelewer deur die voortgaande diskussie rondom Rome en die Reformasie<sup>1</sup> en deur skrywers soos Dantine,<sup>2</sup> Gloege,<sup>3</sup> Montgomery<sup>4</sup> en vele méér vertroues, wat die betekenis van die Reformasie vir ons tyd opnuut beklemtoon. Ons kan hier selfs die konferensie van die Lutherse wêreldfederasie in Helsinki (1963) noem.<sup>5</sup> Die sentrale tema by daardie geleentheid was: die regverdiging. Danksy die invloed van Tillich (in sy afwesigheid) is hierdie bydrae nie so geurig nie. In die slotwoord van die konferensie staan: „Der Mensch von heute fragt nicht mehr: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Er fragt radikaler, elementarer nach Gott schlechthin: Wo bist du, Gott? Er leidet nicht mehr unter dem Zorn Gottes, sondern unter dem Eindruck von Gottes Abwesenheit, er leidet nicht mehr unter seiner Sünde, sondern unter der Sinnlosigkeit seines Daseins”.<sup>6</sup>

Hierdie aanhaling bring ons gemaklik by die bydraers van die vreemde (filosofies-ideologiese) kos, wat duidelik die belangrikste bestanddele van die allegaartjie uitmaak. Dit is 'n onbegonne taak om die bydraers hier by die name te noem. In plaas daarvan kan ons liever kyk na die maniere of metodes wat hulle gebruik om hulle bydrae te lewer en aanvaarbaar te probeer maak. Party sê dat hulle vleis gee vir die gereg maar lewer dan 'n lang betoog om te probeer bewys dat „vleis” eintlik „perdevleis” beteken. Ons het dus hier met 'n *begripsverenging* te doen. Genoeg om hier te verwys na Wiersinga se opvatting van „versoening” en Berkhof se beredenering oor die plaasbekleding. Hy handhaaf beslis die gedagte van plaasbekleding maar vereng dit tot die aktiewe gehoorsaamheid van Christus. Die passiewe gehoorsaamheid in die dra van die straf in ons plek kom nie ter sprake nie.<sup>7</sup>

'n Ander groep gaan die teenoorgestelde weg op en argumenteer dat „vleis” nie net die bekende vleissoorte veronderstel nie maar ook wildsvleis en perdevleis, en onder hierdie voorwendsel bied hulle óók lg. aan! Alhoewel hulle dus oënskynlik 'n teenoorgestelde paadjie loop, kom hulle, wonderlik genoeg, by dieselfde punt uit as die eersgenoemde groep! 'n Voorbeeld van die metode van *begripsverruiming* tref ons aan in Moltmann se hantering van die begrip versoening in sy poging tot die uitbou van 'n teologie van mense-regte. Versoening is skuldvergewing én versoening tussen mense. Anders as Paulus (2 Kor. 5 : 18, 19) meen Moltmann dat beide God en die mens subjek van die versoening kan wees.<sup>8</sup> 'n Derde groep argumenteer dat „vleis” (hetsy vanweë die nood van die tyd of op fenomenologiese gronde) alles insluit wat van 'n lewende organisme afkomstig is en bied dan onder hierdie naam enigiets van vis tot groente aan! Ons het hier met 'n konsekwente *betekenisverskui-*

wing te doen. Tillich, dissipel van vele leermeesters, o.a. 66k van Plotinus en Schelling<sup>6</sup> (p. 76) is 'n konstante toepasser van hierdie metode. Sentraal in sy teologie staan die begrip „The new Being”, d.i. die nuwe syn in Jesus as die Christus. In onpersoonlike en ontologiese kategorieë word die deelhê aan die nuwe syn gelyk gestel met die wedergeboorte, die aanneem van die nuwe syn met die regverdiging en die verander word deur die nuwe syn met die heiliging. Regverdiging deur die geloof is die paradoksale aanvaarding deur God, al is ons in onself onaanvaarbaar, én die aanvaarding dat ons aanvaar is (5, p. 22; 6, p. 77—78). Die Rooms-Katolieke teoloog, Greinacher loop in wese maar op dieselfde paadjie, net 'n bietjie versigtiger<sup>9</sup> (p. 24—29). 'n Dame wat as eensame vrouesoldaat selfversekerd op hierdie paadjie marsjeer om haar bydrae te lewer — en dit onder fanfares van fenomenologiese marsmusiek! — is Dorothee Sölle. Plaasbekleding, sê sy, is iets totaal anders as plaasvervanging. As ek siek is en nie kan werk nie, kry ek iemand om onder tussen my plek by die werk in te neem as my plaasbekleder. So 'n persoon is geen plaasvervanger (Ersatz) nie, want dit sou beteken dat ek uit die werk geskop word en daardie persoon my permanent vervang. Ons moet die plaasbekleding van Jesus per definisie dus sien as tydelik én voorlopig (d.w.s. tot die mondige mens dit self kom doen!)<sup>10</sup> (passim).

Ons kan aldrie hierdie metodes besien onder die gemeenskaplike noemer van „herinterpretasie” en „vertaling van die Skrif” vir die mens van ons tyd. Hoe dit ook al sy, taalkundig gesien is dit 'n gemene speletjie om met die geykte en algemene aanvaarde betekenis van woorde te gaan torring. Dit kan, soos die taal-analici tereg aantoon, alleen lei tot 'n matelose spraakverwarring, en wat die allegaartjie betref, tot die spreekwoordelike gif in die koffie.

Dit sal ons taak wees om kortliks die agtergrond van hierdie hervulling van teologiese begrippe aan te stip en dan die bydrae van een teoloog 'n bietjie nader te beskou.

## Die agtergrond

Van alle kante word gesê: die bybelse begrippe wo. 66k regverdiging en heiliging, is verouderd, onverstaanbaar vir die moderne mens. Ons leef vandag in 'n ander wêreld, met 'n totaal ander wêreldbeeld, en al het ons vandag nie meer 'n duidelike geheelbeeld nie, het ons minstens 'n ander model as die mense van vroeër. En, so verseker Robinson ons, die *praktyk* bewys dat die moderne mens die bybelse terme eenvoudig nie meer verstaan nie. Op hierdie „uitdaging” moet die moderne teologie antwoord<sup>17</sup> (p. 115).

Hierdie toedrag van sake roep 'n paar vrae by 'n mens wakker. Eerstens: in hoeverre is die „moderne” teologie 'n aanpassing of 'n poging tot aanpassing by die smake en lewensuitkyk van 'n rand-christendom, gelewer deur tuglose volkskerke — mense vir wie die Christendom tradisioneel is en veel eerder 'n ideologiese en wêreld-beskoulike gegewe as 'n saak van innerlike oortuiging is? Tweedens: As ons let op die groeiende krag van 'n konsêrwatiewe groep soos die Gereformeerde Bond binne die andersinds tanende Nederlandse

Hervormde Kerk, kan 'n mens jou afvra of die sogenaamde „bewys” van die praktyk nie onnodig opgeblaas word deur 'n wensdenkery wat gebore word uit ideologiese vooroordeel nie.

Hoe dit ook al sy, die hedendaagse mens tipeer homself en sy wêreld (en per implikasie die Skrif) hoofsaaklik in eksistensialistiese terme. Daarvan getuig nie net die filosofie nie, maar ook die hoofstroom van die kunste. Wanneer Sartre (nes Heidegger) die mens, in teenstelling met die res van die gedetermineerde wêreld, as vryheid, as verantwoordelike selfbepaler deur in vryheid telkens weer sy eie beslissinge te neem, tipeer, dan word hierdie klanke net Christelik(!) getranspoteer: die openbaring is heilsopenbaring (kerugma) en trek saam in die een woord: vergewing (= regverdiging). Vergewing beteken: bevryding van die verlede, openheid vir die toekoms<sup>9</sup> (p. 20). So word die heilsgebeure gereduseer tot 'n ontmoeting met God via die Kerugma, sonder uitsig op die verwerping van die heil deur Christus en die heiliging deur die Gees. „Die Sündenvergebung ist das Totale”, sê Bultmann<sup>9</sup> (p. 21, aanhaling uit *Kerygma und Mythos*, I, p. 126). Die heil word gerealiseer in die outentieke geloofsakte van die mens, want, sê Ebeling in *Wort und Glaube*: „Glaube ist endlich stets Heilsglaube, ja er ist das Heil selbst”<sup>11</sup> (p. 117). Die objektiewe van die openbaring word ingesuij in die subjektiewe menslike geloofsdaad en die hele heil getransformeer in, en gereduseer tot die outentieke geloofsdaad van die menslike eksistensie. Die mens wat só deur die vergewing (regverdiging) bevry word van homself en sy verlede, is vrygemaak om hom aan andere te gee. 'n Mens sou in hierdie verband miskien van heiliging kan spreek, maar dan 'n heiliging wat as menslike daad voortdurend weer „hic et nunc” val as vrye beslissing t.o.v. die medemens, en waar kwalik van „groei” en „voortgang” gespreek kan word omdat die lineêre geskiedenis as openbaring van God en as ruimte vir die koms van die koninkryk taboe is.

Ondertussen het die lineêre geskiedenis in die later jare weer voluit in die prentjie gekom. Hegeliaans-Marxistiese invloede was o.m. hiervoor verantwoordelik. En dan lê die swartepunt van die aandag op die geskiedenis, waarin die besondere Openbaring deur die Woord as onderdeel ingesuij word. Die sg. natuurlike teologie, wat die eksistensialisme so radikaal afgewys het, is weer springlewendig.<sup>12</sup> So wil bv. Pannenberg vanuit die geskiedenis as openbaring die gebeure in Israel en die koms van Jesus van Nasaret met die huidige ervaring en interpretasie van die menswees verbind. „Via een groot aantal convergerende lijnen wordt de schijnbare tegenstelling tussen het bijzondere van deze traditie (d.i. die Christelike) en de algemene werkelijkheidservaring overwonnen”<sup>12</sup> ((b), p. 28). Van hieruit word uitdrukkings soos „die kerk buite die kerk”, „die anonieme Christendom” en „die Christelike as die ware humaniteit” deursigtig. Eksistensialistiese terme word nog gebruik, maar dan wêr 'n keer omvorm om in hierdie kader te pas. 'n Voorbeeld van hierdie ingewikkelde amalgamasie is die omskrywing van menslike vryheid. In sy werk, *Gottesgedanke* (p. 44) sê Pannenberg: „... menschliche Freiheit ist nur als zu verdankende”. Vryheid kan nie afgelei word uit dit wat gegee is nie, maar alleen uit dit wat

ons toekom. Dis die moontlikheid om vanuit die toekomende te lewe, om die nie-gerealiseerde te verwerklik. Daarom hoort vryheid en toekoms byeen. En wanneer Pannenberg God sien as die komende God, as die mag van die toekoms, dan word dit duidelik hoe God ook aangedui kan word as die oorsprong van werklike vryheid<sup>12</sup> ((b), p. 31).

Die felle anti-metafisika van die eksistensialisme en neo-positivisme word hier voortgesit: dit gaan in die Christendom om hierdie wêreld en om niks anders nie.

Uit hierdie verwarrende situasie met sy vloeibare terminologie kan ons skoorvoetend 'n paar konklusies probeer trek.

1. Bybelse woorde word, indien hulle nog gebruik word, nie meer in hulle skriftuurlike betekenis gebruik nie, maar gedeeltelik of geheel deur die filosofie gestempel.

2. Naas hierdie betekenisverenging en betekenisverskuiwing vind ons by ander teoloë 'n afkeur van sekere Bybelse woorde, en dit geld met name regverdiging en heiliging, sodat ander woorde gebruik word om die sake aan te dui. In plaas van *regverdiging* word liewer van *vergewing* en/of *liefde* gepraat.

3. Gevolglik sou ons ons tema in 'n gedaantewisseling kon terugvind in die populêre formulering van vandag, nl. as „vryheid en verantwoordelikheid” of „Geloof en handel”.

4. Omdat dit wat Christus *vir* ons en *in ons plek* as Borg gedoen het, op die agtergrond raak, val die klem meer op wat die *mens* moet doen. Die daade moet die egtheid van die geloof verifieer. Die aktivistiese aksent op die daade laat die vraag ontstaan of die mens dan nie ten slotte deur sy daade geregverdig word nie, en of die mens nie weer, soos vóór die Reformasie, staan onder die sweeps slag van die werkheiligheid nie.

Om bogenoemde toedrag van sake enigsins nader toe te lig behandel ons hier heel kort en onvolledig, die standpunt van 'n hedendaagse teoloog. Die tyd ontbreek om hierdie standpunt krities te bespreek. Tog sal die kort uiteensetting hopelik voldoende wees om aan te toon hoe verskeie van bogemelde motiewe by hierdie skrywer 'n rol speel.

## H. Berkhof

In sy besonder boeiende en omvangryke boek: *Christeljk Geloof*<sup>13</sup> behandel Berkhof op p. 470 e.v. spesifiek ons tema. Om Berkhof in hierdie deel te volg, sal alleen moontlik wees as ons eers iets sê oor die uitgangspunt van die skrywer. Dit is nodig omdat Berkhof op 'n boeiende wyse die hele dogmatiek ontvou vanuit die verbondsverhouding tussen God en mens.

Hoeseer Gods wese ook sy openbaring te bowe gaan, die openbaring Hom juis as subjek veronderstel, en Hy dus nie in sy openbaring opgaan of daarmee saamval nie, tog is openbaring wesensopenbaring. Meer nog: die feit dat God Hom openbaar, toon óók sy wese nl. „dat Hij zich wil openbaren en met zijn schepselen in gemeenschap wil treden. Openbaring is als zodanig communicatie.

Zij openbaart ons, nog afgezien van elke concrete inhoud, een communicatiewe God. Deze God leeft zich om zo te zeggen in de daad van zijn openbaring uit" <sup>13</sup> (p. 111). Transendensie en neerbuiging („condescendensie”) is dus komplementêre begrippe, d.w.s. „het éne word pas zichzelf door het andere” <sup>13</sup> (p. 4). Dit beteken in hierdie verband: „Gods zelf-zijn word in het partnerschap van de openbaring niet opgeofferd of uitgewis, maar juist verwerkelyk” <sup>13</sup> (p. 112). Goddelike heil en aardse werklikheid is óók komplementêre begrippe; so ook die verhouding tussen God en mens. Komplementêr is dus 'n nadere vulling van die verbondsrelasie en toon die wedersydse aangewese wees op mekaar van die verbondspartye aan" (p. 175). Omdat 'n verbond beteken dat die een party hom op die ander rig, daarom kan 'n uitdrukking soos: „de mens het doel van God” gebruik word. Dis nie die *teenoorgestelde* nie, maar slegs die *keersy* van die bekende stelling: „God is die doel van die mens” <sup>13</sup> (p. 444).

Teen die agtergrond van hierdie enge, wedersydse betrokkenheid van God en mens moet ons Berkhof se bespreking van ons tema sien.

Berkhof behandel die regverdiging en heiliging van die mens onder die opskrif: Die vernuwing van die mens. Dit is God se voorname om mense „tot zijn kinderen, zijn partners te maken” <sup>13</sup> (p. 442). Maar die mens is van God vervreem. Daarom is 'n radikale heroriëntasie en *omwending* van die mens nodig: Die genadige toewending van God na die mens vra dus van die mens 'n omkeer van God. „God wil een verbondsverhouding met deze mens zoals hij is; maar Hij kan hem ter wille van die verhouding onmogelyk laten zoals hij is. Met de genadige toewending van God naar de mens correspondeert aan de kant van de mens zijn omkeer tot God” <sup>13</sup> (p. 444). Die begrippe *regverdiging* en *heiliging* is aanduiding van hierdie toewending van God na die mens en van die mens na God" (p. 175).

Die skrywer hou vas aan die „outydse” term (*regverdiging* ten spyte van moderne kritiek, en hy meen dat geen ander woord soveel kan omvat as juis hierdie term nie. Dit gaan inderdaad om vryspraak i.p.v. veroordeling, en dus om toerekening. In die regverdiging „worden wij ter wille van de plaatsvervanger door God genoemd wat wij niet zijn: rechtvaardig, kind van God, deelgenoot in zijn verbond. Ons wordt daarin een nieuwe zinswijze toegekend” <sup>13</sup> (p. 452). Ons ontvang 'n nuwe naam omdat die Gees ons met die ware seunskap van Jesus verbind, deur vir ons via die toerekening sy verheerlikte humaniteit te laat geld" <sup>13</sup> (p. 452). In die regverdiging lê die bron van die vernuwing van ons menslike bestaan, want daardeur kan ons los kom van wat ons self is en hoef ons onself nie meer te bewys deur ons werke of ons te regverdig ten koste van andere nie. „Zo worden we vrij naar God, naar de andere mensen en naar de toekomst toe” <sup>13</sup> (p. 453).

Berkhof praat dus hier bekende taal: ons word geregverdig deur die toerekening van wat Jesus vir ons plaasvervangend gedoen het. Tog moet ons goed let op *wat* die plaasvervanging inhou.

Jesus, sê Berkhof, is die ware „verbondspartner”. Hy het plaasvervangend die weg van Israel gegaan en Gods bedoeling met die

mens ten volle gerealiseer. Hy het die volledige struktuur en die hoogste kwaliteit van menswees beleef. In Hom het die mens tot volle mondigheid gekom en sodoende volle bondgenoot („partner”) en instrument van God geword. Hierdie plaasvervangende beleving en deurlewing van die volle menswees word aangedui met die woord *humaniteit*<sup>13</sup> (p. 313). Die unieke van Jesus is dat hy hierdie volle menslike bestaan in ons plek geleef het as die ware „verbondspartner”<sup>7</sup> (p. 176). En dan verskyn weer iets van die komplementêre in die formulering: „Wat van zijn kant plaatsvervanging is, is naar ons toe rechtvaardiging”<sup>13</sup> (p. 452). In sy offer word die nuwe humaniteit wat Hy kom bring het, voltooi en ten volle geopenbaar<sup>13</sup> (p. 315). Deur die Gees word ons nou met die ware seunskap van Jesus verbind en word sy verheerlikte humaniteit ons toegereken. Tereg merk Velema op: „Hoezeer verzoening en plaatsvervanging ook samenhangen in de conceptie van Berkhof, ze hangen samen over het spoor van de humaniteit”<sup>7</sup> (p. 177).

Die merkwaardige en interessante van Berkhof se beskouing is dat hy die klassieke terminologie van regverdiging en plaasvervanging behou, terwyl hy die plaasvervanging vereng tot die aktiewe gehoorsaamheid van Christus. Binne die verbondskader met sy inter-subjektiviteit kan die passiewe gehoorsaamheid van Christus in die dra van die straf nie funksioneer nie. In teenstelling met sy aanprysing van die juridiese term *regverdiging*, wys Berkhof die juridiese begrip *straf* af. Die sterwe van Jesus moet ons nie primêr en uitsluitend met die vreemde juridiese en kultiese begrippe van Paulus interpreteer nie, maar met die Johanneïse begrippe *liefde*, *gehoorsaamheid* en *verheerliking*<sup>13</sup> (p. 321—322). In hierdie verband moet ons die pittige en raak opmerking van Velema aanhaal: „Het ‚niet primair en uitsluitend’ betekent in feite: helemaal niet”<sup>7</sup> (p. 176).

In sy uitspeel van Johannes teen Paulus staan Berkhof nie alleen nie: daar is eksegete wat ook hierdie weg opgaan<sup>8</sup> (p. 70). Afgesien van hierdie ligvaardige uitspeel van Johannes teen Paulus en die ongeoorloofde verbyskuur by tekste soos Rom. 3 : 21 vv., 2 Kor. 5 : 21 en Gal. 3 : 13, moet Berkhof nog verder om van die begrip *straf* weg te kom: hy wys die hele ou testamentiese offerkultus af. Dit het ontspring aan ’n ander tradisie as die onmiddellike getuïenis aangaande God<sup>13</sup> (p. 95) en is eintlik ’n institusionele uitbeelding van die berou van die mens<sup>13</sup> (p. 447).

Wanneer Berkhof oor die heiliging begin spreek, haak hy sy tema soos volg by die voorgaande (oor die regverdiging) aan: By die regverdiging (en geloof) het ons eers gepraat oor die lotsdimensie van ons bestaan en „nu moeten wij spreken over de *daad-dimensie* en de wijze waarop deze vanuit de adoptie wordt vernieuwd”<sup>13</sup> (p. 470). Hy kritiseer die term *heiliging* as ’n ongelukkige woord vir die moderne oor omdat dit verkeerd verstaan kan word as sonde-loosheid en volmaaktheid en omdat dit, veral in sy latinistiese vorm, *heiligmaking*, tesame met die sinoniem *goeie werke*, die indruk gee dat dit hier om ’n egosentriese aktiwiteit gaan. Dit is presies waarom dit nie gaan nie.

„In die heiliging wordt de mens van zijn egocentrie bevrijd en

vernieuwd tot een excentrisch leven, gericht op God, de naaste en de wereld”<sup>13</sup> (p. 471). So kom die mens as ’t ware deur te sterwe tot homself en vind hy sy bestemming in die heiliging.

Vervolgens gaan Berkhof daartoe oor om die aard en inhoud van die heiliging te omskrywe. Hy kies vir die tipering van die aardse lewe in die heiliging weer twee Pauliniese begrippe: vryheid en liefde. Hulle hoort in die vernuwing onlosmaaklik byeen soos sy en keersy: „de vryheid is er óm de liefde en de liefde is er dóór de vryheid”<sup>13</sup> (p. 479). Dit gaan dan hier spesifiek om die liefde tot die naaste.

Die doel van die vernuwing, en dus van die heiliging ook, is die konformiteit met Christus<sup>13</sup> (p. 445). Daarom sal die vernuwing altyd in ’n sekere analogie van ons met Hom tot uitdrukking kom. (Berkhof vermy die woord *navolging*.) Die analogie met die aardse lewe van Jesus is gekonsentreer in die begrippe vryheid en liefde. Vervolgens word gewys op ’n sekere konformiteit met die lyde, sterwe en opstaan van Christus, in en onder die aardse vyandskap<sup>13</sup> (p. 484—489).

Interessantheidshalwe kan net vermeld word dat die boek afsluit met ’n heel verrassende, maar ook heel problematiese hoofstuk: Die vernuwing van die wêreld! Hier word gespreek oor die heiliging van die samelewingsverbande, van die strukture. Hierdie objektiewe heiliging van die Gees geskied o.m. óók deur mense wat self nie gelowiges is nie<sup>13</sup> (p. 529—530).

As ons dié leer van die heiliging oorsien, dan val dit op dat die vroeëre uitspeel van Johannes teen Paulus hier homself wreek in eensydighede. So bv. word die vryheid nie die volle Bybelse aksent gegee as bevry word van die sonde nie. Bowendien wreek die verenging van die regverdiging deur plaasbekleding hom hier en wel só dat die vryheid ook nie as bevry word van die vloek van die wet gesien kan word nie. Berkhof erken self dat sy bespreking van vryheid nie die volle gewig wat die N.T. daaraan gee, verdiskonteer nie<sup>13</sup> (p. 477, vgl. 7, p. 181). Dat Christus ons heiliging is en dat sy heiligheid ons ook toegereken word, kom nie by Berkhof na vore nie.

By die behandeling van die verhouding van regverdiging en heiliging, stel Berkhof die gevare van eensydige aksentuering skerp: Is die ontspanning wat die vryspraak met hom meebring nie die eintlike en beslissende wat daar tussen God en mens gebeur nie? Waarom sou die mens hom dan weer gaan inspan? Hy kan tog aan sy regverdiging niks byvoeg nie, maar wel die gevaar loop om dit deur sy aktiwiteit te verloën. Of moet ons omgekeerd sê dat die regverdiging wel die bodem maar nie die doel van ons Christenskap is nie? Is die eintlike waarom dit gaan nie juis die voortgaande vernuwing deur die daade van die gelowige nie? Maar: is ons regte verhouding tot God dan mede afhanklik van wat ons self aan daade onder inspirasie van die vryspraak doen? By hierdie vrae, sê Berkhof tereg, wandel ons op die skerpte van ’n skeermes. As ons die verhouding skeeftrek, kan dit bydra tot die ontwrigting van die vernuwingsproses<sup>13</sup> (p. 473).

Om beide reg te doen kan ons kies tussen twee bekende teologiese denksmodelle. Die eerste is dié van die boom en sy vrugte

(Matt. 7 : 18). Dit beteken dat die heiliging die organiese en vanselfsprekende gevolg van die regverdiging is. Die gelowige kan hom geheel verlaat op die regverdiging en vertrou dat hy van daaruit vrugbare werke van dankbaarheid sal doen. Die waarheid van hierdie beskouing, sê Berkhof, lê daarin dat die vernuwingswerk één en ondeelbaar is en die regverdiging die blywende middelpunt daarvan is. Tog bevredig dit nie. Die mens is geen boom nie, het sy eie wil wat weerstrewend of gehoorsaam betrokke is. Wat vanuit God 'n eenheid is, sien van die kant van ons verantwoordelikheid ander uit. Hierdie model kan die inspanning van die mens tot eer van God en tot heil van die naaste tekort doen.

Daarom is 'n tweede model moontlik, nl. om die regverdiging i.p.v. 'n oorkussing te maak, dit as 'n springplank te sien. Daarheen moet ons vanuit al ons struikelinge in die heiliging altyd weer terugkeer om krag te put. Wat God van buite af sonder ons begin, moet metterdaad in ons lewe gestalte aanneem en vrugbaar word. Hier word die mens en sy verantwoordelikheid ernstig geneem; die lewe is dan geen groeiproses nie maar 'n oefenskool. Tog, sê Berkhof, bevredig hierdie model ook op die duur nie omdat dit die radikale betekenis van die regverdiging as blywende ruspunt van ons hart verduister. „Voor we het weten zijn de rollen omgekeerd en moeten wij zelf ons vernieuwen, zij het dan natuurlijk ,met de hulp van Gods genade' (dus van de rechtvaardiging)”<sup>13</sup> (p. 474).

Die oplossing wat Berkhof bied, laat weer iets sien van die „dialektiek” van die begrip *komplementêr*, waarmee hy so vrugbaar opereer. Hy sê dat ons beide hierdie denkmodelle saam moet gebruik en hulle korrigerend op mekaar moet laat inwerk. Dan vervolg hy: „De van Godswege ont-spannen mens zal juist door die ont-spanning los komen van zichzelf en zichzelf vergeten, vruchtbaar worden naar buiten toe, als instrument van de liefde waarvan hij zelf mag leven. Zo inspireert juist de ontspanning hem tot inspanning. Maar hierin zal telkens weer blijken hoezeer hij faalt en hoezeer zijn liefde bij die van God achterblijft. Hij moet dan òf tot moedeloosheid òf tot krampachtigheid vervallen, tenzij hij terugvalt op de vrijspraak-uit-genade-alleen. Dat zal zijn inspanning niet opheffen, maar haar juist telkens weer reinigen, omdat hij weet dat hij daarin niet zichzelf hoeft te bevestigen, te bewijzen, te rechtvaardigen. Alleen wie met zijn werken niets meer voor zichzelf ,hoeft', kan, vrij geworden van zichzelf, echt ,goede werken' doen die iets betekenen voor de Ander en de anderen”<sup>13</sup> (p. 474).

### Samevattende oorsig

Met behulp van 'n baie gebrekkige en beperkte skema, sou mens kon stel dat daar logies in hoofsaak drie moontlike verhoudinge tussen regverdiging en heiliging aangewys kan word.

1. 'n Praktiese *identifikasie* van regverdiging en heiliging soos by Rome en die Antinomiane. Barth het (in *Zwischen den Zeiten*, V, 1927) Rome gekritiseer omdat by hulle die regverdiging in heiliging opgaan; hy kritiseer ook die antinomie omdat hulle die teenoorgestelde doen<sup>5</sup> (p. 16). Trente sien die regverdiging as 'n instor-



ting van 'n nuwe kwaliteit in die mens en definieer die regverdiging as 'n proses waarin die mens al regverdiger word, d.w.s. in terme van, of ten minste analoog aan, die heiligmaking. Hoewel die Antinomiane die aksent omgekeerd lê, loop dit by hulle, ten spyte van die miskennening van die wet en die goeie werke, tog ook op 'n nuwe soort wettisme uit<sup>14</sup> (p. 359—360). Voorts huldig hulle, nes Rome, die beskouing dat die goddelike genade 'n ontiese vernuwing in die mens bewerk. Dit gaan dus hier om 'n kwalitatief nuwe mens (gewis deur die genade) wat tog op grond van sy kwaliteite 'n soort outonomie in sy dae verkry.

2. Tweedens kan regverdiging en heiliging *diastaties* teenoor mekaar gestel word. Metodologiese uitgangspunte in die dogmatiek kan hiertoe aanleiding gee. So kan die eensydige beklemtoning van die Christologiese uitgangspunt lei tot die eensydige beklemtoning van die regverdiging en die kweking van „sorgelose en goddelose mense”. By die aksent op die pneumatologie domineer die heiliging weer die gesigsveld ten koste van die regverdiging. Gods werk in ons word gesien ten koste van Gods werk *vir* ons en eersgenoemde word in sommige gevalle weer verswak ten koste van die *mens se werk* met Gods genade.

Hierdie inset by die Christologie of die pneumatologie hoef nie noodwendig tot die eensydighede te lei nie, maar die tendens is tog daar. Dantine is oortuig dat dit aankom op die regverdiging van die goddelose, terwyl Van Ruler meen dat dit nie om die regverdiging gaan nie maar om die heiliging as die doel van alles en dat dit selfs die kader is waarin alles gestel is<sup>5</sup> (p. 6).

Die aksent op die pneumatologie lei maklik tot wettisme, sodat hierdie benadering ooreenkoms vertoon met dié in punt 1 genoem. Histories gesien is daar ook 'n verbindingslyn tussen die Antinomianisme en die „heilige” mens<sup>14</sup> (p. 360).

Die moderne teoloë van allerlei slag moet ons ook oor die algemeen hier klassifiseer, en dan nie net vanweë 'n metodologiese inset nie, maar vanweë filosofiese oorwegings. Teoloë van eksistensialistiese slag lê, a.g.v. hulle afkeer van die storie (met alle aksent op die momentele gebeure as *Geschiede*) die klem op die regverdiging: Die sondevergewing is die totale (Bultmann); Geloof is altyd heilsgeloof, ja is ten slotte die heil self (Ebeling). 'n Interessante variasie van hierdie aksent, kom van mense wat die slagspreuk: „God regverdig die goddelose” gebruik om die kerk mee af te kraak. Die vromes in die kerk is dan in elk geval van die merk af<sup>6</sup> (p. 182—183). Nou kan ons net *liberation* in plaas van *regverdiging* lees en ons is midde in die geselskap van al die teoloë van die rewolusie wat sê dat Jesus gekom het vir die skuldbelaaide en die verdrukke (Moltmann) vir die reglose en die „underdog”. Maar volgens hulle moet Jesus se werk eintlik deur ons geverifieer of voortgesit of voltooi word in ons dae van rewolusie en omvorming van strukture. So lê die aksent dan tog weer op die menslike dae (heiliging?) Dit geld globaal vir al die teoloë wat onder inspirasie van Hegel en Marx die storie weer 'n plek gee en nuwe aksente plaas op die natuurlike teologie. Pannenberg praat weer (soos Schleiermacher en tog anders as hy) van die menslike ervaringe

in die stroom van die geskiedenis. Die konkrete ervarings van vryheid is die ervarings van God as die mag van die toekoms<sup>12</sup> ((b), p. 32).

Hierdie aksent op die heiliging lei gewoonlik tot wat Velema die komplementariteitsmodel noem, d.i. Gods werk plus mensewerk en lg. as aanvulling van Gods werk of as verifikasie (nota bene: in die oë van die wêreld) van die geloof<sup>13</sup> (p. 291—292). Hier word die *indikatief* (regverdiging) en *imperatief* (heiliging) simplisties naas mekaar gestel.

Hoewel Berkhof kritiek uitspreek op die eensydigheid van die aksent op die regverdiging óf dan weer op die heiliging (vgl. sy modelle van die boom en die springplank) kom hy met sy dialektiese of komplementêre oor-en-weer tog nie by die *eenheid* van beide in Christus nie en is die heiliging ten slotte die daad-dimensie van die mens, die mens wat in die krag van Christus se plaasvervangende humaniteit nou self ook die weg agter Hom aan bewandel' (p. 182).

3. Ten slotte moet ons hier maar weer wys na Calvin en na ons belydenisskrifte waar die *eenheid in hul onderskeiding* van regverdiging en heiliging vas lê in Christus. By Calvin vloei beide voort uit die vereniging met Christus<sup>14</sup> (p. 118 v.). Die twee is onafskeidbaar verbonde sê Calvin, want Christus kan nie geskeur word nie. En dan word hier christologies én pneumatologies gespreek want die Gees is die Gees van Christus en verheerlik Hom. Die Gees gee ons Christus en al sy weldade (Inst. III, 1) die regverdiging en die heiliging, en Hy pas dit in ons toe deur ons op onnaspeurlike wyse in te skakel (geloof en heiliging).

#### LITERATUUR WAARNA VERWYS WORD:

- 1 H. G. Pöhlmann: *Rechtfertigung*. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-Katholischen Kirche, Gütersloh 1971.
- 2 W. Dantine: *Der Gerechtmachung des Gottlosen*, München 1959.
- 3 G. Gloege: *Gnade für die Welt*, Göttingen 1964.
- 4 J. W. Montgomery: *The Suicide of Christian Theology*, Minneapolis 1970, p. 423 vv.).
- 5 J. van Genderen: *Rechtvaardiging en Heiliging in de Theologie van deze Tijd*, Amsterdam 1966, p. 7.
- 6 A. Köberle: *Rechtfertigung, Glaube und neues Leben*, Gütersloh 1965, p. 77.
- 7 W. H. Velema: *Rechtvaardiging en Heiliging*, in *Weerwoord*, reakties op dr. H. Berkhof's *Christelĳk Geloof*, Nijkerk 1974, p. 178.
- 8 C. J. Mans: „Enkele kritiese opmerkings oor die teologiese Grondslae van Menseregte en 'n teologie van Bevryding" in *Herv. Teol. Studies*, Jaarg. 29, nr. 4, p. 130 vv.
- 9 N. Greinacher: *Christliche Rechtfertigung — Gesellschaftliche Gerechtigkeit*, Einsiedeln 1973.
- 10 D. Sölle: *Plaatsbekleding*. Een hoofdstuk teologie na „de dood van God", in Nedl. vertaal deur H. A. Schreuder, Amsterdam 1965.
- 11 H. M. Kuitert: *De Realiteit van het Geloof*, Kampen 1966.
- 12 *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift*, jaarg. 74, Februarie 1974. Die hele

tema van die nommer is gewy aan die herlewing van die natuurlike teologie en bevat die volgende artikels:

12(a) G. C. Berkouwer: *De Achtergrond*.

12(b) J. T. Bakker: *Openbaring en Werkelikeheidservaring: de weg van Pannenberg*.

12(c) G. E. Meuleman: *Herleving van de Natuurlijke Theologie in Amerika*.

13 H. Berkhof: *Christelijk Geloof*. Een inleiding tot de geloofsleer, Nijkerk 1973.

14 O. Weber: *Grundlegen der Dogmatik*, II, Neukirchen 1962.

15 W. H. Velema: *Geloof en handelen*, in *Septuagesimo Anno*. Theologische opstellen aangeboden aan prof. dr. G. C. Berkouwer, Kampen 1973.

16 Tjarko Stadtland: *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen — Vluyn, 1972.

17 J. Sperna Weiland: *Orientatie*. Nieuwe wege in de Theologie, Baarn, 6e druk 1972.

(Gelewer voor die G.T.V., Pretoria)