

DIE KERK IN DIE MODERNE WÊRELD — 'N DIAGNOSE

2.1. *Grondlyne van die moderne teologie*

In die afgelope eeu het die christelike teologie 'n besonder snelle ontwikkeling meegemaak. Die geweldige sendingywer van die 18e eeu en die nuwe eise van die ontwikkelende Europese en Amerikaanse industriële samelewing het nuwe vrae aan die kerk, teologie en prediking gestel. Die ontwikkeling is ook gestimuleer deur die filosofiese en sosiologiese skole van die afgelope twee eeue, wat elkeen ook gepoog het om verbeterde omstandighede en regverdigter samelewingstrukture vir die proletariaat uit te werk. Benewens hierdie erfenis, is die kerk en teologie in die twintigste eeu ook medebepaal deur verskeie faktore.

Eerstens was daar twee vernietigende wêreldoorloë wat die wêreld geskud het en 'n onuitwisbare invloed op die menslike gees gehad het. Op die nood van die deur oorlog geteisterde mens, moes die kerk en teologie 'n antwoord bied; die prediking van die Woord moes vertroosting en nuwe heilsbeloftes bring. Tweedens het die tegniese en natuurwetenskaplike ontwikkelinge die mens uitgeruk uit sy ou, afgebakende woonplek en hom geplaas in 'n nuwe tegnokratiese samelewing. Die mens het bewoner van 'n „megapolis” geword waarin hy deur beter kommunikasie uit sy staatkundige, volkere- en godsdienstige bindinge „uitgelig” is en in 'n voortdurende dialoog met andersdenkendes gewissel is.

Tot hierdie universele „mondige” mens moes die Bybel spreek en wat die mens nie aanspreek nie, word nie as geldig beskou nie. Die moderne mens stel sy eie rede voorop in sy benadering van die Kerk en die Bybel. So het daar in die afgelope dekades 'n spanning ontstaan tussen die Bybel en die moderne mens en juis hierin is die groot dilemma van die twintigste eeuse teologie en kerklike praktyk geleë. Die kerk moes die „klassieke Bybel” bring aan die moderne mens. Algaande het die teologie in hierdie rigting ontwikkel en die teologiese diskussies het gesentreer rondom die probleem om 'n brug te bou tussen die Bybel en die moderne mens. Sedert Schleiermacher sien Berkhof¹ die hooftema van die teologie as „het leggen van die relatie tusschen de evangelische boodschap en het moderne denken”. Velema² stel dit 'n bietjie wyer: „De nieuwere theologie is er vol van dat de moderne mens niet meer op de traditionele manier in God geloven kan. Het levensgevoel en de ervaringswereld van de moderne mens is zo veranderd vergeleken met 30 tot 50 jaar terug dat men geen geloof kan vinden, laat staan vragen, voor een boodschap die met deze veranderingen niet rekent en ze niet inhoudelijk verdisconteert”.

By al die teologiese nuanseringe van die twintigste eeu is die grondmotief die bou van 'n brug tussen die evangelie en die moderne mens. Die vraag bly steeds hoe om die Woord van God te laat spreek in hierdie tyd en hoe om die Kerk weer 'n kultuurkrag in die kontemporêre kultuursituasie te maak. Die mens en sy situasie het 'n belangrike vertrekpunt geword in die moderne teologie. Hierdie

ontwikkeling het ook 'n wesentlike gevolg gehad vir die funksie en die struktuur van die kerk in die algemeen, en het die kerk en sy roeping in hierdie wêreld baie sterk in diskussie gekom.³ Om egter die diskussie rondom die kerk en sy taak beter te verstaan, is dit nodig om 'n duideliker beeld te skilder van die grondliggende trekke en algemene tendense in die moderne teologie.

Met die wisseling van die eeu, is die teologiese denke nog beheer deur die modernisme,⁴ wat 'n streng rasionele aanslag op die Skrif gemaak het met sy histories- en vormkritiese metodes. Dit moet egter spoedig plek maak vir nuwe teologiese strominge.⁵

Reeds vroeg in die twintigste eeu het nuwe klanke by Schweitzer opgeklank. Vir hom het dit gegaan om die historiese Jesus wat eenmaal die koninkryk gepreek het en wat nooit in sy tyd verwerklik is nie en ook nooit verwerklik sal word nie. Ons taak is egter om die prediking van die historiese Jesus na te volg en te vertaal in die terme van die moderne mens. Ons moet dit losmaak uit sy verpakking van die verlede, uit sy kulturele milieu. Die prediking van Jesus spreek dan juis tot ons vandag omdat Hy die koms van 'n beter wêreld en mensheid gepreek het — 'n wêreld en mensheid van etiese religieuse en sosiale volkomeheid.⁶ Die historiese Jesus het gekom en Hy kom nie weer nie. Hy het alleen aan ons navolgingswaardige voorbeelde nagelaat.

In die tydperk van die restaurasie na die Eerste Wêreldoorlog het Karl Barth ook gekom met 'n antropologie wat hy in 'n christologie fundeer het.⁷ Volgens hom moet ons mens-wees afgelees word van die mens-wees van Christus en Christus is vir ons 'n voorbeeld van humaniteit. Opregte mens-wees is „mitmenschlichkeit” en dit kan alleen plaasvind op die model van die medemenslikheid van Christus.

'n Belangrike fundering vir die moderne teologie het gekom met Bultmann se oorspronklike metode om die dilemma van die teologie in die moderne tyd te oorwin. Hy is veral bekend vir sy hermeneutiese metode van ontmitologisering.⁸ In sy benadering van die Skrif, gaan hy ook uit van denke van die moderne mens as voorveronderstelling. Die moderne mens word nie meer aangespreek deur die mitologiese denkbeelde in die Skrif nie. Daarvan moet die eksegeet deeglik bewus wees. Hy moet vanuit die denke en kultuur van sy tyd met behulp van die ontmitologisering deurdring tot dit wat agter die mite sit. Hiermee het Bultmann die deur geopen vir 'n baie sub'ektiewe en humanistiese benadering tot die Skrif en het dit gelei tot baie spitsvondige teologiese spekulasie. Hy het inderdaad in die teologie 'n ware omwenteling veroorsaak wat latere teologieë, veral die God-is-dood teologie geweldig gestimuleer het.⁹

Een van die leerlinge van Bultmann het nog verder as sy leermeester beweeg. Sy teologiese denke het veral gegaan om die plek van God. En die plek van God is dan binne in hierdie wêreld — daar waar die mens in verhouding staan met sy medemens. Die verhouding tussen mense of die medemenslikheid vergestalt dan eintlik die teenwoordigheid van God. Braun ontken ook die bestaan van ateïsme, want dan sou die bestaan van medemenslikheid ook ontken moet word. Iets hiervan word ook by Hamilton aangetref, wat sê dat Christus vandag leef, daar waar medemenslikheid is.

Christelike lewe speel nie in die kerk af nie, maar in die wêreld, in die worsteling teen die armoede, in die stryd om burgerregte, by mense in die nood, ellende en pyn. Christelikheid en humaniteit is vir Hamilton sinoniem.¹⁰

'n Groot stimulant¹¹ in die nuwe benadering tot die teologie, was die Duitse teoloog D. Bonhoeffer. In baie teologiese werke na hom word sy naam telkens aangetref. Volgens hom kan die kerk nie meer op supra-naturalistiese wyse oor God spreek nie. Met die „god” wat van bo af ingryp op die wêreldgebeure, het ons as mondige wêreld reeds afgereken. Om die mondige mens toe te spreek, moet die kern-woorde van die Bybel 'n heel nuwe interpretasie ontvang. Die prediking moet aan die mens leer dat om jouself op God te rig, beteken dat jy moet toetree tot jou naaste „Gott ist mitten in unserem leben jenseitig”. Die kerk moet dan alleen daar wees „vir andere” en elke gelowige moet vir sy naaste 'n Christus wees. Dit is navoring van Christus, want Hy was ook mens vir andere. In sy christologie was Bonhoeffer nie so radikaal nie want uit sy geloof aan die lewende Christus het hy die standpunt gebou dat die kerk die sosiologiese eksistensie is van die lewende Christus. Medemenslikheid is dan ook die sigbare vergestaltung van die navoring van Christus.

Baie meer radikaal was die Anglikaanse biskop J. A. T. Robinson en Harvey Cox. Op voetspoor van Bonhoeffer het Robinson¹² fel kritiek uitgeoefen teen die konvensionele christendom. God is nie die supra naturale wese wat hoog bo ons bestaan nie, maar Hy is die *diepte* van ons bestaan. En God kan alleen tot openbaring kom in die medemenslike liefde. Cox hou hom veral besig met die plek van die mens in die geskiedenisontwikkeling. Die koninkryk van God is nie 'n toekomstige realiteit nie, maar moet deur middel van 'n sosiale rewolusie deur die ingrype van die mens in hierdie wêreld, gebou word. Die geskiedenis word dus nie van „bo” af deur God gelei nie, maar is 'n immanente ontwikkeling onder leiding van die mens. „De herinterpretatie van Bijbelse begrippen binnen het raam van een theologie der sociale veranderingen, heeft het koninkrijk van God tot een volkomen wereldse aangelegenheid gemaakt. De mens speelt hierin de hoofdrol, en God moet dat wel goed vinden”.¹³ Ook Paul van Buren, Tillich en Altizer bou voort op die anti-metafisiese¹⁴ en immanent gerigte teologie. Van Buren beperk die Christelike geloof alleen tot „etiese en historiese” dimensies „dat wil zeggen tot een handelen van mensen in onze tijd en onze geschiedenis”.¹⁵ Vir Tillich bestaan alleen nog „The New Being” wat in Christus sigbaar geword het en moet lei tot 'n nuwe en vernuwende werklikheid. Altizer sê dat God sy transendente gestalte afgelê het en Jesus geword het. Die vleeswording van Jesus is egter net die begin van 'n proses van 'n vernuwende Gees wat in die wêreld opstaan (opgestaan het) en alle dinge nuut maak. Hierdie teoloë staan bekend as die sogenaamde God-is-dood teoloë, omdat hulle die metafisiese realiteit van God verwerp en die hele teologie kanaliseer in 'n immanente heilsleer vir hierdie wêreld.

Op hierdie sogenaamde God-is-dood teologie het Dorothea Sölle voortgebou. Heel paslik noem sy haar hoofwerk¹⁶ „een hoofdstuk theologie, na de dood van God”. Sy sê dat die moderne mens God

wel nodig het, maar God is dood. Christus kom egter as die plaasbekteler van God. Hy verteenwoordig God by ons. Hy vertrou diegene wat deur God verlaat en in die steek gelaat is.¹⁷ Christus is dan eintlik God se hoofspeler in hierdie wêreld. Maar Hy is nie die enigste speler nie. In navolging van Christus is ons ook Godspelers in die wêreld.¹⁸ Die mens moet sy medemens se soeke na God beantwoord deur vir hom god te speel; hom te vertrou; sy laste te dra en hom te help in tye van nood.¹⁹ Ons moet ons naaste in liefde dien en ons verantwoordelikheid as mens in hierdie wêreld met sy lyde besef. Sulle sien dan eintlik die oproep van die evangelie so: burgers van 'n staat moenie hulleself verander nie, maar moet (as godspelers) die samelewing verander waarin hulle leef.²⁰ Sy tree in 'n diskussie met Rudolf Bultmann en wil sy teologiese denke tot hulle verste konsekwensies deurvoer. In plaas van eksistensiële teologie, pleit sy vir 'n politieke teologie. Die evangelie moet „wêreldlik” en spesifiek, „politiek” „geïnterpreteer word”. Dit beteken dat weer terug gegryp moet word na die historiese Jesus as korrekatief op die dogmatiese Jesus van die tradisionele kerk, want „historiese Jesus” beteken „politieke Jesus”. Jesus het 'n politieke bewussyn gehad soos blyk uit sy heilsboodskap aan die armes en sy standpuntneming teen die rykes. Hy het as politieke hervormer geen enkele deel van die maatskaplike lewe uitgesonder nie. Geloof in die „politieke Jesus” moet dan ook gepositiewer word in 'n politiek hervormende betrokkenheid deur die christen.

In die afgelope dekade is die radikale teologie ietwat verdring deur die meer gematigde teologiese besinning van J. Moltmann. Teenoor die eksistensialistiese teologie het hy weer die aandag gevestig op die toekomsverwachting en op die geskiedenis en op die samehang tussen beide.²¹ Smith²² noem die publikasie van Moltmann se „Theologie er Hoffnung” as 'n „event in the Theology of the sixties”. Teen die algemene stroom van die moderne teologie (van die hopeloosheid!) het Moltmann 'n teologie van die hoop ontwerp, waarin die begrippe „eskatologie” en „hoop” belangrike plekke bekleed. Volgens hom is die eskatologie, wat vir eeue in die teologie verwaarloos is, sedert Schweitzer en Weiss herontdek. Hierdie ontdekking was egter baie oneffektief, omdat dit nog gekleef het aan 'n Griekse logosidee. Hy sê self „The real language of Christian eschatology, however, is not the Greek logos, but the promise which has stamped the language, the hope and the experience of Israel”.²³ Die belofte roep geloof op: „Faith is called to life by promise and is therefore essentially hope, confidence, trust in the God who will not lie but will remain faithful to his promise.”²⁴ Geloof is dan in wese hoop en dan spesifiek hoop wat ontspruit uit die opstanding en op die wederkoms van Christus. Die opstanding en wederkoms van Christus gee die moontlikheid van verandering en dit is waarop die Christen kan hoop. Hoop bly egter nie vae toekomsgerigte begrip nie, maar: „it opens the way for and sets history in motion”.²⁵ Die geskiedenis is ook 'n proses wat gelei word deur die beloofde eschaton wat basies 'n „goddelike” transformasie van die wêreld inhou. Die taak van die christen is dan om die huidige wêreld en mens te transformeer in die hoop op die „goddelike transformasie”. Die gelowige moet uitgaan met die proklamasie van

die opstanding van Christus waardeur alles in beginsel nuut geword het. Sy taak is 'n „nova creatio ex nihilo” en word sy teologie daardeur „a radical theology of the apostolate”.²⁶

Met die gedagte van die teologie van die hoop het Moltmann belangrike kritiek gelewer teen die eksistensialistiese teologie. Sy gedagte van transformasie van die huidige bestaande orde tot 'n nuwe orde in die hoop op die wederkoms het egter weer 'n basis geword vir nuwe teologiese besinning, veral in meer behoudende kringe. Rendtorff²⁷ sien 'n besliste aanknopingspunt tussen die teologie van Moltmann en die teologie van die rewolusie met sy steeds groeiende stroom van literatuur.²⁸

In 1966 is die tema van die teologie van rewolusie deur R. Shaull e.a. by die W.R.K. evangelie en tans die moderne teologiese toneel. Volgens Shaull²⁹ maak die Bybel rewolusie moontlik en selfs onvermydelik. In die Bybel het geen enkele samelewingvorm sy struktuur behou nie. Die Bybel toon 'n rewolusionêre God wie se geregtigheid daarop neerkom dat Hy „verdruktes” opbeur en „onderdrukkers” straf, so wil Shaull die rewolusionêre verandering van bestaande strukture Skriftuurlik regverdig. Die Bybelse begrip „koonoonia” dui ook vir hom op: die christelike gemeenskap in voortdurende rewolusie.³⁰ Die handeling van die christen moet voortdurend gerig wees op die transformering van die bestaande orde.³¹ Castro³² sê dan ook dat bekering moet saamval met sosiale verandering, omdat die hart van die mens, die topos van bekeringsprediking nie losgedink kan word van die sosiale betrekking waarin die mens leef nie. Die bekering van die individu kan dan alleen gemeet word aan die mate waarin hy hom uitsit om die sosiale geregtigheid te bevorder. Bekering beteken dan dat die mens hom moet afwend van die bestaande maatskaplike orde. Sosiale of maatskaplike rewolusie is dus self reeds 'n daad van bekering omdat dit, volgens Castro, die instrument van God se heerskappy is. Rendtorff³³ sê dan ook tereg dat die teologie van Shaull en Castro gekarakteriseer word deur die manier waarop *teologies* en *sosiologies* oor die kondisionering van die geloof saamgedink word.

Dit is belangrik om die invloed van hierdie teologie in Nederland aan te stip. Kuitert³⁴ wil eerder spreek van „een revolutionaire theologie” as van 'n teologie van die rewolusie. Eintlik gee hy 'n nuwe interpretasie van die teologie van die rewolusie soos dit deur Shaull in 1966 voorgestaan is. Vanuit teologies en etiese oogpunt verdedig hy die begrip rewolusie, omdat dit die christen weer bring by die fundamentele dinge wat op die spel is. Die vernaamste verantwoordings wat so 'n teologie bring, is die eis van 'n onvoorwaardelike deelname van die christene aan die opbou van die wêreld. Vir die rewolusionêre teologie gaan dit om die verantwoordings en propagering van 'n ander wyse van christen-wees, 'n christen-wees waarin die hart geheel en al aan die mens en sy wêreld verpand word en wat daarmee meen om 'n navolger van God te wees wat sy Seun vir die redding en voltooiing van hierdie wêreld geoffer het.³⁵ Die nuwe christen wees moet dan gerig wees op die aardse heil, wat horisontaal oorloop in God se heil. Daar is wesentlik geen verskil in God se heil en aardse heil nie want God se heil is „aardse heil”. God het aan ons 'n „heile Welt” beloof. Ons kan wel nie die toe-

komende wêreld in hierdie tyd realiseer nie.³⁶ maar ons kan daaraan werk omdat die toekomstige wêreld „onderhuids” nou reeds teenwoordig is. Ons moet egter wegbeweeg van die gangbare onderskeid tussen die wêreld hier en die toekomstige wêreld, want anders „blyft het deelnemen van christenen aan die ordening en de opbouw van de wereld met hun eigenlijk werk maar, par-ergon, bijzaak, episode . . .”³⁷

Die teoloog moet dan ook in die gees van die Bybel die samelewing benader en nie met die letter 'n Bybelse gesag afdwing soos wat 'n mens in histories-gegroeide omstandighede aantref nie. Hy sal as teoloog in hierdie samehang die eenheid en vrede en broederskap van die mensheid as inhoud van God se beloftes vir die samelewing moet aanwys en as etikus dieselfde eenheid, vrede en broederskap as doelstelling van menslike handeling ontvou.

Verkuyl³⁸ probeer ook om die teologie van die rewolusie te versoen met die Skrif. Volgens hom het Christus die muur van skeiding tussen volke en rasse afgebreek en is Hy deur kruis en opstanding besig om met 'n nuwe humaniteit 'n egte menslikheid te skep (transformeer) en uit alle volke en rasse één mensheid te bou. Dit is dan God se bedoeling dat die miljoene van die mensdom mekaar sal liefhê, dien en help om waaragtig mens te wees in 'n groot alles omvattende mensegemeenskap. So kanaliseer hy die teologie ook in 'n eensydige rigting nl. die transformasie of vernuwing van die bestaande strukture.

Dit blyk dus dat daar in die teologiese denke van die twintigste eeu, 'n algemene en besliste neiging is om die teologie te „versosialiseer” tot 'n immanent gerigte heilsleer. Dit gaan meer om die mens in die hede as om God en die toekoms.³⁹ In die teologiese wetenskappe kry die etiek voorkeur bo die dogmatiek en selfs bo die bibliologiese wetenskappe en gaan dit meer oor die lewe as die leer en meer oor die daad as oor die geloof.

Heyns⁴⁰ vat al die moderne teologiese strominge van die twintigste eeu soos die neo-modernisme, neo-positivistiese teologie, anti-metafisiese teologie, eksistensie teologie, provo-teologie ens. saam onder die term sekularistiese teologie. Hy kom tot die benaming omdat hy in die moderne teologie elemente sien wat struktureel verwant is aan die sekulêre gees van die tyd. Velema⁴¹ poog ook om al die strominge onder een noemer te bring. Hy behandel verskillende benaminge soos Post-Barthiaanse teologie, vernuwingsteologie, radikale teologie, anti-metafisiese teologie, sekularistiese teologie en God-is-dood teologie. Self gee hy nie 'n benaming nie maar konkludeer:⁴² „Uit de geschetste benamingen is ons duidelijk geworden dat in de nieuwere theologie bijzonder veel aandacht wordt besteed aan de situatie van de mens in de wereld, waarin hij vandaag leeft”. In die nuwere teologie is die mens die uitgangspunt en norm. „Dit brengt ons tot de gedachte dat deze nieuwe theologie de uiterste consequenties van het humanisme heeft getrokken”.⁴³

Die dilemma vir die teologie van vandag is dat die mens nie meer op die tradisionele manier in God wil (kan?) glo nie. Die lewensgevoel en ervaringswêreld van die huidige mens het so snel verander, dat hy nie meer voeling het vir die metafisiese nie. Daarom word die moderne teologie gekenmerk deur diep ingry-

pende veranderinge in 'n poging om die christendom vir die moderne kultuur te populariseer en te moderniseer. In die sentrum staan egter die mens self. Hy is die maatstaf en hy bepaal wat hom sal aanspreek en in beweging bring. Daar is 'n duidelike afwending van tydlose waarhede want die moderne mens bepaal self wat waar en vals is. Tereg merk Trimp⁴⁴ op: „Wij staan hier voor een volledige horizontalisering en ethisering van het christelike geloof, een overwinning op het zgn. supranaturische theïsme door middel van een volledige herinterpretatie van alle bijbelse en confessionele woorden”. As grondlyne van die moderne teologie moet dan genoem word: die horisontalisering van die God-mens verhouding; die sterk humanistiese inslag en ten diepste die afwending van die Skrif en die bevraagtekening en verwerping van die Skrifgesag en vorm en/of inhoud.

Dit is vanselfsprekend dat die moderne teologie, medebepaal deur die filosofie en sosiologie⁴⁵ ook sy neerslag moes vind in die struktuur en funksie van die kerk veral in die Westerse wêreld. Namate die teologiese besinning in die twintigste eeu momentum verkry het, moes die kerk telkens in struktuur en funksie gewysig word. „Typerend voor deze vernieuwingstheologie is het feit dat het een theologie zonder kerk is. Laat Barth met de Kirchliche Dogmatik kerk en theologie al te dicht aan elkaar geknoopt hebben, vanaf Hoekendijk tot en met van Buren krijgen we de kerk niet eens meer in het gezicht”.⁴⁶ Hieraan word meer aandag gegee.

2.2. *Die funksieverandering van die kerk*

Die dilemma van die teologie van die twintigste eeu kom mooi na vore en tot 'n duidelike vergestaltung in die diskussies rondom die kerk en sy funksie. Lueker⁴⁷ is 'n goeie voorbeeld daarvan met sy stelling dat sosiologiese verandering in die wêreld noodwendig moet lei tot verandering in die kerk. Steeds meer word 'n verwydering tussen die statiese kerk en die dinamiese wêreld gediagnoseer, en word daar veral in moderne teologiese kringe gepoog om die kerk weer 'n kragstasie in die moderne samelewing te maak. Op 'n breë front van die teologiese besinning word 'n totale funksieverandering van die kerk voorgestaan.

Hoe lyk die geïnstitueerde kerk vandag? Hierop gee Moltmann die volgende antwoord: „The christian Church can consequently no longer present itself to this society as the religion of society”.⁴⁸ Hy sê verder dat die opkoms van die industriële wêreld die verhouding tussen „ecclesia” en Societas” versteur het. In die verlede is die kerk gesien as „the crown of society”, of „healing centre of the society” en „the inner principle of life of the society” (p. 307). Vandag het hierdie toestand radikaal verander. Daarbenewens word godsdiens ook nie meer gesien as 'n openbare sosiale plig nie, maar as 'n vrywillige sosiale aktiwiteit.

In verband met die funksieverandering van die kerk het die sosioloog Dekker⁴⁹ 'n interessante studie gedoen. As vertrekpunt van sy studie gebruik hy ook die snel veranderde Europese wêreld. Vir hom is die veranderinge so radikaal dat hy dit eerder sien as 'n oorgang na 'n heeltemal nuwe kultuur. In hierdie veranderde

wêreld is die kerk eintlik dan van min betekenis. Dit is slegs een van vele instellinge, dit bestryk nie meer alle terreine van die lewe nie en dit neem geen dominerende posisie meer in nie. Terwyl die kerk, uiterlik gesien, dieselfde aktiwiteite vervul, moet daar tog gekonstateer word dat dit vir bepaalde kategorieë van mense aan funksionaliteit verloor het. Die belangrikste feit is dat al hoe meer mense moeilikheid ondervind met die tydlose waarhede wat altyd en vir elkeen in elke situasie dieselfde betekenis het.⁵⁰ Daarom kry die mense moeilikheid met die monologiese prediking omdat hulle in dialoog met die waarheid wil wees. Gesprekskringe en vormingswerk neem toe. Om hierdie rede word ook die vanouds geldende belydenisskrifte sterker in diskussie gestel. Mense twyfel daaraan om bepaalde waarhede anders as in 'n heel elementêre vorm vir altyd en iedereen vas te lê.

As gevolg van bogenoemde tendense groei daar by die kerk vandag 'n neiging tot vermaatskapliking d.w.s. die kerk begin in 'n toenemende mate om 'n algemene funksie te vervul wat in harmonie is met die bestaande samelewing. Dekker diagnoseer dan eintlik 'n funksieverlies en funksieverandering. Onder funksieverlies verstaan hy dit dat die kerk sy kultuurdominante posisie verloor het. Onder funksieverandering verstaan hy dit dat die kerk nuwe funksies aangeneem het o.a. 'n bastion vir wêreldvrede,⁵¹ 'n kanaal vir medemenslikheid en 'n voedingsbron van sosiale en kulturele rewolusie. In sy geheel gesien het die kerk vandag eintlik twee funksies,⁵² nl. 'n vertroostende en 'n kritiese funksie. Die vertroostende funksie bestaan daaruit dat die kerk 'n sterk terapeutiese en beskermende funksie vervul; dit is 'n instelling wat die mense beskerm teen en ook genees van die slae wat dit in ons harde samelewing ontvang. Vir die hele samelewing impliseer dit dat die kerk 'n kultuurdraende funksie het wat die morele norme van die samelewing nog in stand hou. Die kritiese funksie gaan uit van die kerk: „als een startblok, van waaruit men de samenleving ingaat dan als een vluchtheuvel waar men vanuit die samenleving naar toe kan gaan; het is hier in andere woorden meer een beweging van de kerk naar de samenleving dan — zoals bij de vertroostende funktie — van de samenleving naar de kerk. Het gaat hier meer om de profetiese taak”.⁵³

Uitgaande van bogenoemde analise vra Dekker⁵⁴ self die ingrypende vraag of die kerk in sy verskyningsvorm en in sy verkondiging nie eensydig op 'n bepaalde samelewingsituasie afgestem is nie, waardeur hy met name funksioneel is vir een samelewingsituasie maar minder funksioneel is vir 'n ander of veranderde situasie. Van hierdie sogenaamde „veranderde” funksionaliteit gee Wessler⁵⁵ ook 'n voorbeeld wanneer hy sê dat die kerk vandag nog 'n sterk individualistiese mensbeeld huldig. Alte dikwels beperk die kerklike verkondiging die Woord van God tot die individu, losgemaak van sy veelvuldige verbintenisse met die gemeenskap. Sondes wat dikwels gekritiseer word, is „dronkenskap” en „hoerery”, besteding van die Sondag ens. Om werklik ter sake te wees in 'n nuwe wêreld, moet 'n nuwe funksionaliteit ontwikkel word.

Die Rooms-Katolieke godsdiens-sosioloog, Schreuder⁵⁶ diagnoseer ook in sy kerklike „Umwelt” 'n ongetwyfelde funksieverlies van die kerk. Vele van die vroeëre funksies van die kerk is oorgeneem

deur die wetenskap of sosiale politiek. Hy is van oortuiging dat die kerk op caritatiewe terrein nie kan konkurreer met die hoog-ontwikkelde sisteme van sosiale sekerheid en die uitermate gekwalifiseerde en wetenskaplike diens van gespesialiseerde instellinge nie. Verder sien hy besliste moontlikhede vir 'n nuwe funksiewins, veral in die Rooms-Katolieke Kerk.

Veral in die sendingwerk van die kerk kom die funksieverandering baie sterk na vore, en is dit tans 'n aktuele vraagstuk in die missiologie. Volgens Kruger⁵⁷ het daar met betrekking tot die verhouding tussen die kerk en die heidendom 'n standpuntverskuiwing gekom van „diskontinuiteit” en „kontinuiteit”. Onder diskontinuiteit is verstaan die antiese tussen die christelike en heidense godsdiens, terwyl die standpunt van kontinuiteit gegrond is op die stelling dat God se openbaring ook in die nie-christelike godsdiens voortgesit word en dat die skerp skeiding tussen christelike godsdiens en heidense godsdiens so vervaag het.⁵⁸ Volgens hom het die diskussie tussen die twee standpunte sedert 1938 toegeneem en het die standpunt van die kontinuiteit al hoe meer steun begin kry (hoewel dit nie meer so genoeg is nie). Veral met die studieprojek „The word of God and the living faiths of men” het die W.R.K. aan die gedagte sterk stimulus verleen. Hierdie studieprojek, die opkomende humanisme, die skuldgevoel van die Westerse christendom en ander faktore het daartoe gelei dat daar 'n nuwe basis ontstaan het vir sendingwerk deur die kerk, wat ingehou het dat die grense tussen kerk en wêreld heeltemal verdwyn het. Sending word dan gesien as humanisering en die koms van die koninkryk as 'n evolusionêre proses van 'n onvolledige skepping na 'n immanente nuwe hemel en aarde. Die eintlike doel van die sending is „sjaloom” en „new humanity”⁵⁹ en nie meer evangelisering soos vroeër nie.

Ook Beyerhaus⁶⁰ sien 'n definitiewe standpuntverskuiwing i.v.m. veral die sendingfunksie van die kerk. „A final crucial undermining of the traditional understanding of mission is the recent radical supplanting of all basic religious issues by political-social concerns”. Later sê hy ook: „Because of this trend, theological interest moves away from the vertical dimension to the horizontal i.e. away from the religious relation between God and man to the social relation between man and society”.

Dit blyk dus duidelik dat die radikale verandering op die gebied van die teologie en die steeds veranderende wêreld, 'n onuitwisbare stempel op die funksie van die kerk afgedruk het. Terwyl die teologie van die leer na die lewe, die dogmatiek na die etiek, die vertikale na die horisontale verskuif het, het funksie van die kerk verander van die prediking na die daad, van die toekomsverkenning na hede-ontginning en van vertikale heilsverwagting na horisontale heilsverwerwing. So is die kerk vandag nie meer net die voedingsbron vir persoonlike vroomheid nie, maar eerder die broeiplek van sosiale en politieke veranderinge.

2.3. *Die struktuurverandering van die kerk*

Ook die tradisionele struktuur van die kerk kon voor die diep ingrypende en kritiese ontleedmes van die moderne teologie nie

ongeskonde bly nie. Nie alleen is deur moderne teoloë gestreef om 'n funksieverandering van die kerk te bewerkstellig nie, maar is ook getrag om 'n radikale omkering in die amptelike struktuur van die kerk te weeg te bring om hom so ontvanklik en toereikend te maak vir die veranderende wêreld met sy supervraagstukke en verhoudingsproblematiek. In hierdie verband vloei die standpunte uiteen in twee strominge wat onderling vervleg is en tog van mekaar onderskeibaar is, nl. die neiging tot de-institusionalisering en die strewe om die kerk 'n bolwerk van maatskaplike rewolusie te maak.

2.3.1. Die de-institusionalisering van die kerk: Aan die wortel van die de-institusionalisering van die kerk lê twee vrae wat as uitgangspunt dien. Dit lui: „Het geloof nog godsdiens nodig?” en „Het godsdiens nog die kerklike instituut nodig?” Algaande het daar in die laaste twee dekades veral, die gedagte ontwikkel dat geloof nie 'n direkte godsdiens en minder nog die kerklike instituut nodig het om te bestaan nie. In verband met die kerklike instituut het Bonhoeffer reeds gesê dat die kerk alleenlik „kerk vir andere” is.⁶¹

Die devaluering van die kerklike instituut het reeds begin by die apostolaatsteologie van Kraemer en Van Ruler.⁶² Hulle het 'n siening van die kerk en sy roeping ingevoer wat verantwoordelik was vir 'n nuwe rigting i.v.m. die taak van die kerk. Van die teologie van Kraemer sê Beyerhaus⁶³ „In this theology of apostolate, the Church is understood as 'n missionary institution”. Die kerk is volgens die apostolaatsteologie altyd wordende en groeiende kerk. Hierdie stroming het veral op die W.R.K. 'n invloed gehad en kon 'n studie-kommissie oor Institusionalisme in 1963 ook verklaar: „Gott ist nicht an seine Institution gebunden”.⁶⁴

Die groot stukrag agter die teenswoordige de-institusionalisering van die kerk is J. C. Hoekendijk wat gedurende die periode 1948—1964 die teologiese wêreld in beroering gebring het met 'n paar sensasionele artikels oor die kerk en sy roeping t.o.v. die wêreld. Hy sê dat die kerk in die praktyk vandag geslote kringe is wat hulleself net beperk en bepaal by sekere klasse in die samelewing. Daarom is dit onsinnig om die kerk in sy veranderde struktuur op te roep tot evangelisasie, tensy hulle tot 'n radikale en rewolusionêre verandering van struktuur kom.⁶⁵

Vir hom is die kerk 'n funksie van die apostolaat en die begrip *Credo ecclesiam apostolicum* beteken nie wat ons tradisioneel daar-
onder verstaan nie maar eerder: „I believe in the church which is the function of the apostolate, that is, an instrument of God's redemptive action in this world”.⁶⁶ Die kerk kan dus nie 'n gestruktureerde of 'n geïnstitueerde „religious community” wees nie maar „the coming into being of a new mankind”. In hierdie verband verwys hy dan na Ef. 2 : 14 e.v. Die kerk moet nie geken en gesien word aan sy instituut nie, maar aan sy sosiale daad en dit laat Trimp vra: „Het ons hier met 'n apostolaatsteologie of sosiologie te doen?”⁶⁷

Vir Schreuder⁶⁸ is dit ook 'n fundamentele vraag in hoeverre die christelike geloof nog institusioneel veranker kan word. Bloei geloof in die samelewing slegs wanneer iemand aan 'n kerk of 'n lewensbeskoulike vereniging behoort? Die christelike geloof is vir hom alleen 'n plastiese onsigbaar grootheid wat in die wêreld aan-

wesig is en nie tot vergestaltung in 'n sigbare kerklike instituut hoef te kom nie. Ons moet by die moderne mens nie al te ligvaardig spreek van geloofsverlies en agteruitgang van kerkklidmaatskap as sekularisasie beskou nie, want „de moderne mens kan zich eenvoudig niet volledig aan een institutie wijden”.⁶⁹ Vanuit sosiologiese oogpunt wil hy die saak oplos deur te onderskei tussen die begrippe „institusionalisering” en „institusionalisme”. Die instituut kan van nut wees en hy kan outentieke geloof nog moontlik maak en stimuleer, maar dan moet hy afsien van sy rasonele leer met sy tydgebonde kultuurstempel. Tussen persoon en kerk, geloof en godsdiens is daar 'n noodsaaklike spanning en wie dit verontagsaam, maak hom skuldig aan institusionalisme.

Baie meer radikaal as Hoekendijk en Schreuder, is die voorstanders van die sogenaamde „kerk buiten de kerk”. Volgens Matthes⁷⁰ is dit moeilik om vas te stel wie die uitdrukking eerste gebruik het. Dit blyk eerder dat dit ontspruit het uit die volksmond en word dit vandag by beide Protestante en Katolieke aangetref. Belangrike voorstanders van hierdie gedagte is veral Paul Tillich met sy begrippe: „Latente” en „manifeste kerk”, Karl Röhner met sy ontwerp van die humaniteit as anonieme christelikheid en Sölle en Rendtorff met hulle onderskeiding tussen kerklike en nie-kerklike christendom.

Vir Sölle⁷¹ is nie die leë kerke nie, maar die toestand van die wêreld 'n aanklag teen die christendom. Die heil van die wêreld bepaal die bestaansmoontlikheid van die geïnstitueerde kerk. Daar waar heil is, daar is die kerk, en die heil van die wêreld kom na vore in die realisering van die horisontale medemenslikheid. Die kerk as onsigbare grootheid moet gesoek word waar Jesus en sy liefde is en Jesus moet nie in die sigbare kerklike instituut gelokaliseer word nie. Die kerk is nie die kragstasie van liefde en geregtigheid nie, maar dit is die effek, die uitwerking van Jesus van Nasaret in die geskiedenis. Sy staan dus heeltemal antities teenoor die tradisionele gedagte van „buite die kerk geen heil nie”.

Rendtorff opereer veral met die begrip: „distanzierte Kirchlichkeit”.⁷² Hiermee bedoel hy dat kerklike deelname in die wêreld nie altyd direk, vanuit die instituut hoef te wees nie. Die tyd van direkte deelname (bv. erediens en kerkbesoek) het saamgegaan met die industriële samelewing van die vorige eeu. Maar vandag het die verhouding kerk/samelewing verander. Gedistansieerde kerklikheid kom dan na vore in die insidentele deelname aan die ou geïnstitusionele kerkvorme of in die nuwe ontmoetingsvorme tussen kerk en samelewing. Scholten sien in Nederland reeds die verskynsel van indirekte gedistansieerde deelname, want vrae oor God, Christus, hiernamaals ens. toon dat daar ongelooft is binne die kerk en geloof buite die kerk. So bestaan daar dan reeds al in 'n groot mate kerk buite die gestruktureerde of geïnstitueerde kerk. Kuitert⁷³ aanvaar ook die gedagte van kerk buite die kerk en hy sien dit as die ware humaniteit as vrug van die genade. Die tema loop vir hom so ver terug as Augustinus wat gepraat het van wolwe binne die kerk en skape buite die kerk. Hy voeg egter by dat die diepste grond van Augustinus se standpunt, die verkiesingsleer en die onsigbaarheid van die ware kerk is.

By die de-institusionalisering van die kerk loop die grondlyne van die moderne teologie duidelik deur. Die uitgangspunt is die moderne mens wat hom nie aan die kerklike instituut kan (wil) wy nie,⁷⁴ en al hoe meer streef na 'n Christelike georiënteerde deelname in die wêreld buite die kerklike instituut en erediens om. Hierin staan die sosiologiese benadering ook sterker as die teologiese, want dit gaan eerder om die teologiese regverdiging van 'n bestaande tendens in kerklike kringe as om 'n prinsipiële gefundeerde besinning omtrent die wese van die kerk. Ook kom die gees van die filosofie van die rewolusie hierin te voorskyn. Net soos Marcuse en sy volgelinge die huidige samelewingstrukture as stagnante „establishments” sien, beskou baie teoloë en kerklikes die kerk in sy institutêre vorm as 'n stagnante establishment, wat weinig beteken vir en 'n beperkte aanslag het op die kontemporêre kultuur.

2.3.2. Die kerk as bolwerk van maatskaplike rewolusie: Nou samehangend, maar tog onderskeibaar van bogenoemde is die standpunt dat die kerk in sy institutêre vorm 'n bolwerk moet wees van sosiale rewolusie. In hierdie denkrigting word ook fel kritiek uitgeoefen teen die vroeëre „institusionalisme” en doodsheid van die kerk maar word daar nie heeltemal oorgegaan tot 'n totale de-institusionalisering nie. Die kerk word wel gesien as 'n instituut maar dan as 'n kerk „op pad” na die wêreld om rewolusie te bewerk met die oog op regverdiger samelewing. Die kerk as instituut is dan die speerpunt van sosiale verandering, die inspirasie van ware humaniteit, die bevryder van die politieke „underdog” en die pleitbesorger vir die mens in materiële nood. Die kerk van die rewolusie is 'n dinamiese, trekkende kerk met 'n plastiese struktuur wat geplooi kan word deur die eise van die moderne mens.

Hierdie gedagterigting het ook 'n betreklike lang geskiedenis. Bonhoeffer, Cox en Robinson het reeds iets daarvan deurgegee, maar die eintlike komponent was J. Moltmann wat dit meer breedvoerig en grondig uitgewerk het en so 'n belangrike fondament vir 'n rewolusionêre ekklesiologie gelê het.⁷⁵ Gegronde op sy, reeds besproke, „Theologie er Hoffnung” sien hy die kerk as kerk vir die wêreld omdat dit niks anders beteken nie as kerk vir die koninkryk van God en vir die vernuwung van die wêreld nie. Die taak van die kerk is dan transformasie. Die God van die geskiedenis en die God van die evangelie van Christus roep die kerk op om die samelewing te transformeer want „this is an age of diaspora, of Sowing in hope, of self surrender and sacrifice, for it is an age which stands within the horizon of a new future”. Moltmann⁷⁶ spreek wel nie van rewolusie nie, want terme soos reformasie, rewolusie, vernuwung en revival impliseer dat die ideaal-tipe agter lê. Sy teologie gaan uit van die komende heil waarop die kerk kan hoop en daarom kies hy vir die begrip provolusie.

Brown⁷⁷ sluit in sy interessante werk aan by Moltmann en wys op die konsekwensies van die teologie van die rewolusie vir die kerk. „Throughout the debate about the death of God, I came to feel strongly the need for a theology that more truly express the radical nature of Christianity”. Hy praat eerder van 'n teologie *vir* rewolusie as 'n teologie *van* rewolusie. Die Bybelse motiewe van dood

en opstanding is wesentlik rewolusionêre motiewe. Die Bybel spreek telkens van die geheel nuwe opstanding van 'n nuwe „wêreld” na die dood van ou samelewingstrukture. Die kerk kan dan alleen „kerk vir rewolusie” wees wat moet meewerk aan die dood van die establishment en die opstanding van 'n nuwe wêreld van maatskaplike verbetering en sosiale geregtigheid.

Shaull⁷⁸ wat vandag, veral na sy voordrag in 1966 voor die W.R.K. as die teoloog van die rewolusie beskou word, sê dat die konsekwensies van die christelike geloof hom in die worsteling om rewolusionêre verandering na vore dring. In die Bybel gaan dit om die mens *in* die wêreld en *vir* die wêreld wat sy geskape heerlikheid verloor het. Die taak van die kerk is om die wêreld te verbeter en dit kan alleen gebeur wanneer strukture grondig verander word. Hierin beweeg hy op die voetspoor van Marcuse en is ook van mening dat gewelddadige rewolusie eintlik net teen geweld is, teen die gewelddadige maatskaplike orde. Hy gebruik in stede van geweld eerder die begrip krag en sien die taak van die kerk in 'n kragdadige (waarby geweld dus nie uitgesluit is nie) rewolusie van die onbevredigende bestaande orde. Met hierdie siening het Shaull 'n nuwe debat i.v.m. die wese en struktuur van die kerk begin en die stroom literatuur oor die afgelope tien jaar in hierdie verband toon dat die kerk as bolwerk van rewolusie tans een van die mees besproke temas in die ekklesiologie en missiologie is.

2.4. *Samevatting*

In sy voortdurende wisselwerking met die veranderende wêreld van die twintigste eeu het die teologie 'n dinamiese ontwikkeling deur-gemaak. Grondpilare van die tradisionele christelike teologie soos die supranaturaliteit van God, die liggaamlike opstanding van Christus, die gesag van die Skrif en die hemelse bestemming van die kerk is onder filosofiese en sosiologiese invloed aangetas. Die vertikale dimensie is vervang met horisontalisme, die leer met die lewe en die toekoms met die „hic-et-nunc”.

Uiteraard het hierdie ontwikkeling en wesensveranderings direkte gevolge gehad vir die kerk in sy struktuur en funksie. In sy poging om 'n hernude greep op die kontemporêre kultuur te kry is nuwe funksies voor die deur van die kerk gelê. Die diskrepansie tussen die nuwe funksionaliteit en 'n ou struktuur van die kerk het gou duidelik geword en dit het daartoe gelei dat die struktuur van die kerk diepgaande en ingrypende wysigings moes ondergaan. Al hoe meer word enersyds 'n tendens van de-institusionalisering van die kerk aangetref en andersyds 'n strewe om die kerk te sien as 'n sigbare bolwerk van voortdurende sosiale rewolusie.

Ds. J. M. Vorster (Gobabis, SWA).

1 Berkhof, J.: *Geschiedenis der kerk*, p. 304. Hy sê verder: „Meer dan tevoren wordt men zich bewust van de spanning en zelfs tegenstelling tussen het evangelie en de moderne mensch. Maar ook zo bleef men bezig met de grote vraag hoe het Woord van God voor de eigen tijd

- hoorbaar kan worden”.
- 2 Velema, W. H.: Nieuwe wegen, oude sporen, p. 28.
 - 3 Dekker, G.: Wat is er met de kerk aan de hand?, p. 8.
 - 4 Berkouwer, G. C. e.a.: Het dogma der Kerk, p. 69.
 - 5 Duvenage, S. C. W.: Die opstandige student, p. 292.
 - 6 Van Wyk de Vries, K. S.: Die realiteit van die Koninkryk van God, p. 7—8.
 - 7 Berkhof, H.: Theologiese antropologie van voor en na de Tweede Wereldoorlog. (In *sy* e.a.: Wat dunkt u van de mensch, een reeks beskouwingen over de mensch in Bijbel en maatschappij, p. 25. Vgl. ook Trimp, C.: De dienst van de mondige kerk, p. 77—85.
 - 8 Bultmann: R.: Jezus Christus en' de mite.
 - 9 Velema, J. H. en Velema, W. H.: Nieuwe wegen, oude sporen, p. 60.
 - 10 Heyns, J. A.: Sterwende christendom, p. 156—157.
 - 11 Duvenage, S. C. W.: Die opstandige student, p. 290—297; Trimp: Op. cit., p. 73—77.
 - 12 Robinson, J. A. T.: Honest to God.
 - 13 Velema: Op. cit., p. 20.
 - 14 Heyns: Op. cit., p. 111—121.
 - 15 Velema: Ibid., p. 26.
 - 16 Sölle, D.: Plaatsbekleding, een hoofdstuk theologie na de dood van God. Vgl. ook haar: Pantasie en gehoorsaamheid, toekomst en christelike etiek en politieke theologie; discussie met Rudolf Bultmann.
 - 17 Idem: Plaatsbekleding, p. 145—160.
 - 18 Ibid, p. 153.
 - 19 Ibid, p. 159.
 - 20 Degenaar, J.: Teologie en sosialisme, p. 273.
 - 21 Van Wyk, J. H.: Etiek en eskatologie, p. 217.
 - 22 Smith, N. J.: A missiology of hope, p. 59.
 - 23 Moltmann, J.: Theology of hope, p. 40—41.
 - 24 Ibid, p. 44.
 - 25 Ibid.
 - 26 Smith, N. J.: Op. cit., p. 59. Smith sê dat Moltmann via Van Ruler se apostolaatsteologie besef het dat die hoop wat opspring uit die opstanding moet uitloop op 'n dinamiese apostolaat.
 - 27 Rendtorff, T.: De opbouw van een revolutionaire theologie, p. 68, verwysing 33. (In *sy* en Tödt, H. E.: Theologie der revolucie.
 - 28 Kuitert, H. M.: Anders gezegd, p. 88.
 - 29 Shaul, R.: Revolutionaire veranderingen in theologiese perspektief. (In: Wereldraad van Kerke, kerk en revolucie).
 - 30 Op. cit., p. 23—28.
 - 31 Hierin lê daar 'n parellel met die Filosofie van die rewolusie van H. Marcuse. Soos reeds gesê in die vorige hoofstuk gaan dit vir Marcuse om die rewolusionêre verandering van die bestaande struktuur (establishment) ten einde die individu te bevry uit sy „enslavement”.
 - 32 Castro, E.: Beking en sosiale gedaanteverwisseling, p. 77—81.
 - 33 Rendtorff: Op. cit.
 - 34 Kuitert: Op. cit., p. 104.
 - 35 Ibid, p. 104.
 - 36 Op hierdie punt hou Kuitert hom nog by die Gereformeerde teologie.
 - 37 Ibid, p. 104.
 - 38 Vgl. *sy*: Breek de muren af! Om gerechtigheid in die rassenverhoudingen in: Onderweg naar een werldsamenleving.

- 39 Enkele jare gelede kon Th. C. Vriezen (Hoofdlinje der Theologie van het Oude Testament, p. 466) nog van die „moderne” teologie sê: „Er is een zekere neiging in de hedendaagse theologie merkbaar, alle nadruk op de belofte, dus op de toekomstverwachting te leggen, hetgeen dan zo goed als altijd gaat ten koste van de gemeenschapsrelatie”.
- 40 Heyns: Op. cit., p. 97.
- 41 Velema: Op. cit., p. 47—51.
- 42 Ibid, p. 51.
- 43 Ibid.
- 44 Trimp: Op. cit., p. 69.
- 45 Lueker, E. L.: Change and the Church. Hy sê: The hippie movement, the Black Power movement, the student revolts, the God-is-dead exponent, situation ethics — all have implications for the church, p. 26.
- 46 Velema: Op. cit., p. 74.
- 47 Lueker: Op. cit., p. 16. Vgl. ook Hönig, A. G.: De Kosmische betekenis van Christus, p. 4.
- 48 Moltmann: Op. cit., p. 305.
- 49 Dekker, G.: Wat is er met de kerk aan de hand?
- 50 Ibid, p. 39—40.
- 51 In hierdie verband kan veral gelet word op die standpunt van Howe, G. en Tödt, H. E.: Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, oecumenische Theologie und Zivilization, p. 10—11. Hulle sê dat daar geen twyfel behoort te wees dat die geloof in die versoening van die wêreld deur Jesus Christus alle kerke moet aanmoedig om daadkragtig mee te werk aan die opbou van een wêreldgemeenskap nie.
- 52 Dekker: Op. cit., p. 48—49.
- 53 Ibid.
- 54 Ibid, p. 20—21.
- 55 Wessler, R.: Sosiale etiek, p. 41—42.
- 56 Schreuder, O.: Gedaanteverwisseling van de kerk, p. 44.
- 57 Kruger, M. A.: Vryheid vir die ganse mensheid, die vryheidsgedagtes in die ekumeniese sendingdiskussies.
- 58 Ibid, p. 67—124.
- 59 Ibid, p. 253—254.
- 60 Beyerhans, P.: Missions: Which way, p. 20—25.
- 61 Velema: Op. cit., p. 76.
- 62 In hierdie verband is reeds 'n belangrike studie gedoen deur Duvenage, S. C. W.: Kerk, volk en jeug.
- 63 Beyerhans: Op. cit., p. 30—31.
- 64 Wêreldraad van Kerke. Institutionalismus, p. 29.
- 65 Hoekendijk, J. C.: The church inside out.
- 66 Ibid, p. 22.
- 67 Trimp: Op. cit., p. 90 en 99.
- 68 Schreuder: Op. cit., p. 7, 17 en 27.
- 69 Ibid, p. 20.
- 70 Matthes, J.: Herkomst en sosiale achtergrond van die uitdrukking, kerk buiten de kerk. In: Goddijn, H. P. M.: Kerk buiten de kerk, p. 42.
- 71 Sölle, D.: Politieke teologie, p. 75.
- 72 Scholten, R. G.: Gedistantieerde kerkelikhed, de problemen van kerkelike deelname en niet-deelname. In: Goddijn, H. P. M. e.a.: Kerk buiten de kerk, p. 30.
- 73 Kuijter, H. M.: De wereld valt mee. In: Goddijn, H. P. M.: Kerk buiten

de kerk, p. 55.

74 Trimp: Op. cit., p. 97.

75 Vgl. Rasker, A. J.: *Theologie und revolution*, p. 29—30.

76 Moltmann, J.: Op. cit., p. 338.

77 Brown, D. W.: *The christian revolutionary*.

78 Shaul, R.: *Uitdaging aan kerk en maatschappij*, p. 125.