

## BOEKBESPREKING

Die S.A. Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap: *Missionalia*, Vol. 5, No. 2, Aug. 1977: Church and Liberation. Sagte band, 126 bl. Kan bestel word by Missionalia, 14e Straat 31, Menlopark, 0081, Pretoria, teen R4 vir Suidelike Afrika en R4,30 elders.

Hierdie spesiale uitgawe van *Missionalia* bevat die referate en die reaksie daarop deur sekere persone wat vooraf daarvoor aangewys is, van die byeenkoms van die Sendingwetenskaplike Werkgemeenskap van S.A. aan die begin van 1977. Dit bied ook aan die einde uit die hand van twee van die aanwesiges 'n profetiese evaluering van die kongres.

Die bundel word geopen met die openingswoord van dr. J. A. Schutte op die kongres. Sy onderwerp was: „*Amos, Israel and South Africa (A Bible Study)*”.

Die inleidende referaat is gelewer deur D. J. Bosch oor die onderwerp „*The church and the liberation of peoples?*” Bosch plaas 'n vraagteken agter die opskrif want volgens hom moet „liberation of peoples” nie op die agenda wees nie, maar wel bevryding van volksverbondenheid. Hy gee 'n frisse beskrywing van die kerk as nuwe skepping van God. Hierdie nuwe skepping moet nie die kruisweg probeer ontduik nie. Die kerk moet betrokke wees in die wêreld. Daar is geen skerp skeidslyn tussen kerk en wêreld nie. Die kerk is vir hom die teken van die koninkryk, maar nie die koninkryk self nie. Hy waarsku dat utopisme ons nie by die koninkryk sal bring nie. Wat die verhouding tussen staat en kerk betref, sê hy dat die verreikendste vorm van betrokkenheid van die kerk in die sake van die staat die gebed is, die gebed van die kerk vir die staat.

Die referaat van Bosch was ongetwyfeld 'n hoogtepunt op die kongres en trag om waarlik Skrifgetrou te wees.

Die kritiek op Bosch se referaat moet veral uitgespreek word oor sy afdeling oor *kerk en volk*. 'n Mens kry die indruk dat Bosch 'n nuwe weg wil gaan veral as reaksie teen sondige volksgebondenheid, maar dat daar veel is wat nog nie helder is in sy siening nie. In een van die oortuigings wat die Vaste Komitee as 'n getuienis van die Kongres geformuleer het, sê hulle dat die kerk 'n alternatiewe gemeenskap moet wees. *Alternatief* word wel in aanhalingstekens gesit. Die vraag is nou of hiermee net bedoel word dat die kerk die volk van God is wat oor die volksgrense heen tot 'n volk saamgesnoer is deur die geloof wat sterker bind as bloed, dus die gevestigde Skriftuurlike opvatting by baie gelowiges en of daar iets meer en iets nuuts mee bedoel word. Dit skn asof in die tyd van stryd en oorloë om regte of vermeende regte van volkere, Bosch daartoe geneig is om die kerk as 'n alternatiewe gemeenskap te sien wat losgemaak is van volksverbondenheid. Dit wil voorkom of Bosch teenoor die sondige nasionalistiese neigings, waar die nasionale band beklemtoon word ten koste van die geloofsband, in so 'n mate reaksionêr raak dat hy die volksverbondenheid van die gelowige

aan eie volk geringskat. Die geloofsgemeenskap kan nooit 'n plekbekleder word vir die gemeenskap wat bestaan kragtens volksverbondenheid nie. Weliswaar gaan die geloofsgemeenskap uit bo die volksverbondenheid, maar dit elimineer of vervang nie daardie gemeenskap nie. Die geloofsgemeenskap moet ook die volksgemeenskap heilig maar moet nie deur losmaking van volksverbondenheid lei tot egalisering tussen volke en kulture nie.

Soos reeds gesê erken Bosch die betrokkenheid van die kerk in die wêreld. Hy sê ook dat dit natuurlik is dat die volke sal bly voortbestaan. Wanneer hy egter sê dat *volksheid* sy beslissende en absolute betekenis verloor het, kan 'n mens net sê dat die Bybel nooit 'n tyd geken het waar aan volksheid sodanige beslissende en absolute betekenis gegee is nie. 'n Mens moet dus eerder praat van gedagtes wat nog nie helder genoeg uitgekristalliseer het by Bosch nie. Hy is miskien te reaksionêr teen oordrewe nasionalisme. 'n Baie belangrike vraag is egter of Bosch se begrip van *ta ethnê* nie te eng is nie. (Vgl. J. C. Coetzee: *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament; Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1965*).

C. W. H. Boshoff het 'n referaat gelewer oor: „*Church and mission and the liberation of nations in the South African context*”. Hy het hierdie konteks breed en noukeurig beskrywe. Tog het hy die sendingtaak sy wyd gesien dat alles later sending kan word en daarom eintlik niks sending is nie. Dis ook die probleem van die Sendingwetenskaplike Werkgemeenskap en van baie teoloë, veral die wat net akademies besig is, dat hulle so in beslag geneem word deur die agenda van die wêreld dat hulle aan die werklike sending, vrymaking in Jesus Christus deur die Woord, nie meer aandag gee nie.

F. Deist het die onderwerp: „*The Exodus Motif in the O.T. and the theology of liberation*” behandel. (In die inhoudsopgawe op die buiteblad staan per abuis *liberation* i.p.v. *exodus*.) Hy het 'n goeie studie van die exodusmotief gemaak. Miskien is dit a.g.v. sy onderwerp dat hy die verlossende ingrype van God uiteindelik laat konsentreer net op verlossing van die verdrukke van die verdrukker. Daar is 'n groot armoede in die verlossing wat hy teken, want die sonde word nie in sy wese hier gesien as sonde teen die heilige God nie. Daarom ontbrand die toorn van God ook nie daaroor nie, maar Hy straf die verdrukker en Hy verlos die arme en ellendige. By al die klem wat die evangelie laat val op die blye boodskap juis vir die armes, mag ons tog nie tot so 'n verskraling kom nie. Deist se interpretasie van die Skrifgewens, bv. oor die getal mense wat uit Egipte getrek het, is aanvegbaar. Hy het ook die verbond met Abraham en die belofte aan die aartsvaders feitlik buite rekening gelaat as faktor vir die verlossing uit Egipte in sy beklemming dat God verlos uit die verdrukking. Daar was ook ander verdrukke volke in daardie tyd, maar Israel se verlossing hang ten nouste saam met God se liefde vir die hele wêreld, sy belofte en sy verbond (vgl. Ex. 19 : 5—6).

E. Mosothoane stel in sy referaat oor „*The Liberation of peoples in the N.T.?*” mooi dat Jesus nie aardse welvaart belooft vir volke nie, maar wel dat Hy verlos van vernedering in die sin dat die armste mens as hy gelowig word 'n Koningskind is, kind van God.

Van die vernedering deur mense word bevryding bewerk in die adiel van gelowige kind van God te wees. Dis wat die koninkryk van God bied. 'n Mens kyk snaaks op as hy sê dat Matt. 28 : 19 sy oorsprong het in die vroeë kerk — dus nie in die mond van Jesus nie.

Daar is ook verskillende ander korter bydraes en reaksies op referate. Sowel hierin as in die referate word die aard van die Sendingwetenskaplike Werkgemeenskap weerspieël. Daar is 'n verskeidenheid van Skrifbeskouings. Hier en daar sien 'n mens die tekens van mense wat die eerste hoofstukke van Genesis as onbelangrik verbygaan. Vir hulle begin die eintlike OT openbaring wat van belang is eintlik by die uittog. Of jy merk dat die Evangelies behandel word as gemeente-teologie. Dit is ook duidelik dat wat Gen. 11 : 1—9 betref, twee opvattinge 'n rol speel juis by 'n geleentheid waar soveel oor volke gepraat word. Die een rigting sien die bestaan van volke alleen as 'n *straf* wat by Babel gekom het. Dit moet dus weer verdwyn met die verdwyning van die sonde en die volle koms van die koninkryk. Die ander sien die bestaan van volke as iets wat God kragtens Gen. 1 : 28 gewil het en wat Hy deur genadige ingrype bewerk by Babel toe die mens self dit nie wou doen nie. Dit is iets wat sal bestaan en moet bestaan tot die einde en waarvan die heerlikheid selfs in die volheid van die koninkryk weerspieël sal word. Laasgenoemde opvatting word o.i. deur eksegete gesteun.

Die nuwe Hermeneutiek met sy subjektivisme en met sy omkering van Art. 2 N.G.B. waar die onderhouding en regering deur die duideliker openbaring van die Woord gesien word, na die teendeel waar hulle nou die Woord in die lig van die onderhouding en regering wil sien, is duidelik te bespeur by iemand soos Nürnberger.

Ten slotte kan gesê word dat in dié uitgawe van *Missionalia* 'n goeie indruk gekry kan word van die verskeidenheid van denke wat daar in S.A. self bestaan oor die bevryding van volke en die betrokkenheid van kerk en sending daarby. Dit is 'n waardevolle bydrae om groter duidelikheid te bring.

M. A. Kruger.

W. van 't Spijker: *Reformatie en geschiedenis*. 1977. Oosterbaan en Le Cointre BV., Posbus 25, Goes, 208 blss., h.b., prys f 17,90.

Prof. Van 't Spijker van Apeldoorn bewys die kerkgeskiedenis as wetenskap 'n diens met die publikasie. Hy bespreek opvattinge oor die geskiedenis as sodanig — eers voor die Reformasie. Trouens hy steek van wal met die onderskeid tussen die Bybel as openbaringsbron en enige ander vorm van geskiedskrywing. Die klassieke het die geskiedenis as kragveld van die mense, 'n leerskool en 'n sikliese terugkeer van dinge vertolk (11). Daarteenoor straal reeds uit die OT 'n totaal ander geskiedbeskouing. In die NT moet die geskiedenis vanuit Christus en sy koninkryk beskou word (18). In die loop van

die bespreking kom die opvattinge van Irenaeus, Eusebius, Augustinus en Joachim van Fiore onder die soeklig. Vervolgens word die lyn van die klassieke skrywers na die humanisme in die tyd van die reformasie deurgetrek en daarteenoor die reformatore Luther, Melancton en Calvyn bespreek, by wie dit sterk na vore kom dat geskiedenis godsregering is. Tog stel Luther nie meer die ryk van God so skerp teenoor die ryk van Satan soos Augustinus nie (68). By Melancton loer die humanisme om die deur. Calvyn het die menslike in die mens as gawe van God waardeur (79) terwyl die krag van God die geskiedenis laat deurgaan. Calvyn onderskei egter 'n uitwendige en innerlike regering waardeur hy wêreldgeskiedenis van die geskiedenis van die koninkryk kan onderskei en so werk die opvatting van twee ryke by Calvyn anders as by Luther (82). Soos by Irenaeus klink die gedagte van recapitulation by hom sterk op. Die eenheid van die uitwendige en inwendige regering is in die verheerliking van God geleë. „Calvijn is de theoloog van de eenheid” (95). Vervolgens gee hy ook aandag aan die chillasme en ideaal van restitutie desnoods d.m.v. geweld tydens die reformasie soos dit by die Wederdopers na vore gekom het.

Vervolgens kom die beskouing van die reformatore oor hulle self en hulle werk as 'n „geschiedenis van het Woord” (115) aan die orde. Daarin is ook die „eenheid der kerk” geleë (123). Rooms-Katolieke geskiedskrywers het aanvanklik die reformatore afgekraak en belaster, terwyl die Nuwe Kategismus van die biskoppe van Nederland 1966 genuanseerd oor die reformatore praat. Die Reformasie word selfs deur RK teoloë so binne die oecumeniese konteks en in die raam van die geskiedenis besien (130). Van 't Spijker bereik werklik pragtige insigte in die bespreking van moderne RK teoloë se visie op die Reformasie en maak die werk juis daarom aktueel en die moeite werd om te lees. Hy toon aan dat alles nie met die vraag om regverdigmaking deur die geloof afgehandel is nie, maar dieper reik na die vrae oor „de structuur van de kerk” en daardoor gaan „ook in de moderne oecumene de wegen uiteen” (133). Verskillende RK teoloë soos Ganoczy, Gassman en Schützeichel erken Calvyn as reformator van die ecclesia catholica (136). Sommige RK navorsers is vandag reformatorieser as wat hulle vermoed en die Reformasie is katolieker as wat talle gereformeerde christene wil toegee (137).

Die werk wen nog verder aan aktualiteit wanneer ingegaan word op die reformasie en rewolusie, die nuwe waardering vir Müntzer by o.a. Ernest Bloch en die problematiek i.v.m. die samehang van religie en samelewing, godsdiens en ekonomie, geloof en politiek (140). „Het Marxisme stelt de historicus voor de onontwijkbare vraag van die *interpretatie* der feiten” (145). Marxisme bring 'n totaal nuwe visie op geskiedenis na vore met die ideologie dat materiële faktore die geskiedenis bepaal en religie slegs 'n illusie is (149). Volgens Van 't Spijker mis die kommunistiese sisteem die orgaan om geskiedenis te verstaan en te beskryf (151).

Na die beskouings van die Verligting, ewolusionisme, historisme (Troeltsch), relativisme en die Ekumeniese Beweging (Kraemer,

Berkhof e.a.) volg die konklusie dat kontemporêre opvattinge van die geskiedenis binne die WRK neerkom op „invuloefeninge rond een neutraal humanum-project . . . Het handelen Gods in die geskiedenis word ná de mogelijkheid die ons gegee is tot realisering van de humaniteit . . . eenvoudig geïdentifiseer met maatschappelijke, politieke en nationale bevrijdingsbewegingen in de gehele wereld” (184). Ten slotte word die werk afgesluit met ’n oorsigtelike hoofstuk oor die blywende betekenis van die reformatoriese geskiedbeskouing.

Hierdie boekie is dus werklik aktueel, eenvoudig en verstaanbaar geskrywe, byna populêr en slegs aan die einde word ’n „literatuurlijst” vir elke hoofstuk aangegee. Die boekie is ’n moet vir elke student in die kerkgeskiedenis en raak ’n veld aan waarop ons gerus in ons tyd dieper kan delf. Die beskouing van die geskiedenis is tog onlosmaaklik verbonde aan ons verstaan van die hede en ons verwagting van die toekoms.

B.S.

Karl Kupisch, *Karl Barth*, Uitgeverij Ten Have N.V., Baarn 1972. Prys R5,55, 184 bladsye.

Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser Verlag, München 1976. Prys 41,30 mark, 555 bladsye.

Hierdie twee boeke bied ’n goeie agtergrond vir die interpretasie en evaluering van die teologie van Karl Barth. Eersgenoemde boek is veel oorsigteliker as laasgenoemde hoewel daarin ook hier en daar juweeltjies voorkom, bv. die opmerking: „Professor werden ist nicht schwer, Professor sein dagegen sehr!” (72). Beide boeke is ryklik geïllustreer.

Omvattender en indringender is die boek van Busch. Hy was tewens Barth se laaste teologiese assistent en het dus maklik toegag gehad tot die relevante bronne. Wat hy bied, is byna ’n outobiografie, aangesien hy Barth feitlik deurlopend siteer. Hy doen dit op ’n nie-steurende manier. Wat die waarde van die boek nog meer verhoog, is dat Busch telkens ’n samevatting bied van Barth se belangrikste voordragte en boeke. En hoe reusagtig veel het Barth nie gepubliseer nie! Naas die 13 dik dele dogmatiek met sy 9 185 bladsye, word tans gewerk aan ’n Gesamtausgabe bestaande uit twee reekse, met 14 en 16 (of 17) dele elk (vgl. *Kerk en Theologie*, Jan. 1977). Barth het meer geskrywe as wat baie predikante in hulle lewe lees. Hy sou hierdie prestasie sekerlik nooit bereik het indien hy nie dag en nag bygestaan was nie deur sy vlytige en inwonende sekretaresse Lollo von Kirschbaum. Maar blykbaar was Barth se verhouding met haar meer as net dié van ’n professor en sekretaresse, wat iets van donker kol laat in sy lewe.

Busch bied ’n lewendige beskrywing van Barth se studentedae in Bern, Berlyn (Harnack), Tübingen (Schlatter) en Marburg (Herrmann). Sy vader was al deur bekommerd oor hierdie seun wat altyd by liberale leermeesters wou studeer. Sy vader se poging om Karl by Schlatter te laat studeer, het nie veel vrugte afgewerp nie.

Na voltooiing van sy teologiese studie volg sy predikantswerk, eers as hulpprediker in Genève — waar hy nog voluit in die liberale tradisie preek en werk — en daarna in Safenwill, waar hy spoedig as „rooi dominee” bekend raak vanweë sy sosialistiese motiewe en werk. Hier ondergaan hy ook invloed van Ragaz en C. Blumhardt en bou hy ’n lewenslange vriendskap op met Eduard Thurneysen. Barth het egter langamerhand teleurgesteld geraak in sy vroeëre leermeesters wat op ’n eenaardige wyse daarin geslaag het om ’n liberale teologie te versoen met ’n konserwatiewe (Duitse) politiek. In ’n telefoniese gesprek het Barth en Thurneysen ooreengekom om die volgende dag te begin met ’n studie van Hegel. In plaas daarvan het Barth egter met Romeine begin en dit sou uitloop op die epogmakende *Römerbrief* van 1918, omgewerk in 1922. Dit sou Barth oornag beroemd maak. Ironies genoeg, kon hy aanvanklik geen uitgewer vind nie!

Hierna volg sy professorate in Göttingen (as gereformeerde prof.), Münster, Bonn en uiteindelik Basel.

Barth was sy lewe lank ’n vegter: teen Schleiermacher (subjektivisme); teen Luther(-anisme) (die twee-ryke-leer); teen Bultmann (ontmitologisering en eksistensialisering); teen Gogarten (natuurlike teologie); teen Brunner (Anknüpfungspunkt); teen John Robinson (Plattfusstheologie). Hy het geveg teen die Christelik-nasionale gedagte soos vergestalt in die Hitlerisme, teen die neutraliteit van Switserland, teen die atoombom. Teen die einde van sy lewe het hy ook sekere vrae gehad oor Moltmann en Pannenberg. Hiermee is natuurlik nie beweer dat Barth ’n blote negatilis was nie — allesbehalwe.

Busch het allerlei wetenswaardige dingetjies ingevleg wat die boek besonder interessant maak. So bv. het Barth by geleentheid teenoor Soe opgemerk toe dié geoordeel het dat Barth se sondeleer te swak ontwikkel is: „Wir sind wohl in Christus einig, aber in Teufel nicht einig” (417).

Die Gereformeerde teologie het altyd sekere probleme gehad met die teologie van Barth, bv. ten opsigte van Barth se kritiese houding teenoor die konfessie, die uitverkiesing, die kinderdoop, die Christelik-nasionale gedagte ens. Nietemin moet onthou word dat Barth besonder sterk aansluiting gevind het by Calvin (454), veral ten opsigte van eg. se leer oor die Heilige Gees en die geloof (509). Barth het veel meer aangetrokke gevoel tot Calvin as tot Luther.

Barth het gekom om te bly. Volledige aanvaarding is onmoontlik. Totale verwerping het sy skadukante. Die teologiese insigte van Barth vra om ’n kritiese deurdenking en ’n wetenskaplike evaluering. Mens is by hom egter in veel beter geselskap as bv. by die God-is-dood-teologie!

Ten einde ’n duidelike reliëf te kry van die teologie van Karl Barth, wil ek graag hierdie twee boeke aanbeveel. En tewens ook boeke soos *De oude Barth* van A. Dekker en G. Puchinger (Kok, Kampen 1969) en *Bart Brevier* van Richard Grunow (Ten Have, Baarn, 1971).