

JANSIE VAN DER WALT. *Johannes Calvyn. 'n Jeugroman. 1981. KJBF, Posbus 20004, Noordbrug.*

Hierdie werk kan ons van harte verwelkom en aanbeveel by oud en jonk 'n ideale geskenk. Ek het dit heerlike lektuur op die bedkassie gevind, om in die aand gedagtes koud te lei en in die oggend wanneer die voëltjies vir 'n ou mens begin sing, te lees totdat dit opstaantyd word. Die skryfster slaag om iets van die politieke, sosiale en godsdienstige milieu van die 16de eeu terug te roep. Hoewel sy die ontwikkeling van die mens Calvyn en sy gees in romanvorm teken, is dit gebaseer op bekende historiese feite, sodat dit daarom reëel voorkom, sonder om op historiese betroubaarheid te wil aanspraak maak. Die boek het dus selfs vir teoloë en wetenskaplikes dié waarde dat mens na so 'n onderhoudende ontmoeting met die mens Calvyn opnuut wetenskaplike ondersoeke na die teologie van Calvyn kan instel. Waarom dit juis 'n „jeugroman” moet wees, is nie vir my duidelik nie. Talle terme en begrippe uit die 16de eeu word in 'n aanhangsel verduidelik en sommige soos „py”, „transsubstansiasie” ens. sal 'n jong leser seker laat struikel. Dit is jammer dat die begrippe nie onopsigtelik in die teks omskryf kon word of die verduideliking nie onderaan die betrokke bladsy gegee kon word nie. 'n Enkele hinderlike en lastige setfout (137) verraaai dat die tegniese afwerking meer aandag kon geniet het.

B.S.

W. VAN 'T SPIJKER: *Triptiek van de geschiedenis. De verhouding tussen wêreld-, heils- en kerkgeschiedenis. 1981 Oosterbaan & Le Cointre, Goes.*

Hierdie besonder keurig versorgde boekie handel oor die geskiedenis assodanig vanuit verskillende perspektiewe, nl. Skepping, voorsienigheid en geskiedenis; skepping, verlossing en geskiedenis; skepping voltooiing en geskiedenis; idee van heilsgeskiedenis; openbaring en geskiedenis; heil en geskiedenis; Heilige Skrif en geskiedenis; kerkgeskiedenis vanuit teologiese gesigspunt; geloof en geskiedenis; Hoop en geskiedenis; die spoor van liefde in die geskiedenis; eenheid van die geskiedenis; wêreldgeskiedenis; heilsgeskiedenis, kerkgeskiedenis en die sin van die geskiedenis. Hoewel die hoofstukke min of meer los van mekaar staan, bind die begrip dat die Drie Enige God se werk as skepping, verlossing en heiliging in die geskiedenis na vore tree as wêreld-, heils- en kerkgeskiedenis, die hoofstukke losweg saam. 'n Mens sou die werk ook in 'n sekere sin meditasies oor die geskiedenis kon noem. Dit is dus 'n boek vir besinning oor die geskiedenis vanuit verskillende hoeke. Die skrywer trek lyne in kort bondige sinne en paragrawe. As sodanig dien die werk ook om gedagtes te prikkel oor God se werk as verlossings- of heilswerk en hoe dit op die wêreld reflekteer. Heilsgeskiedenis vorm nie net die sentrum nie, maar ook die kritiese norm vir die wêreldgeskiedenis (170). Dit is nie altyd maklik om die gedagtegang en gedagte wendinge te volg nie, omdat die werk nadink en teoretiseer. Dit is egter 'n aanwys op die gebied van die kerkhistoriese filosofie waarvoor bronne karig voorsien is.

B.S.

I. J. V. D. WALT, L. FLOOR: *Kerk en Wêreld*. 1981 KJBF. Posbus 20004 Noordbrug. blss. Sb.

Hierdie gekramde brosjure bevat twee lesings wat by die Aktualiteitskursus van die Teologiese Skool Potchefstroom gedurende 1980 gelewer is, onderskeidelik „Inleiding tot die Teologie van Evangelisasie en die Evangeliserende Kerk” en „Die Missionêre Karakter van die Kerk.”

Prof. Floor gaan deeglik in op die getuienis en woordgebruik van die Skrif. Daaruit dui hy onderskeiding tussen die amptelike en nie-amptelike verkondiging (50) aan. Daar is skerp onderskeiding tussen wie binne en buite die gemeente is, terwyl sommige in die gemeente ook besondere sorg verdien. Hoewel die gelowiges aan die een kant heeltemaal vir opbou aan die ampte onderwerp word (38), is die Skrif duidelik dat hulle ’n roeping tot woord en daadprediking en evangelisasie het (42, 47, 53). Floor handhaaf ’n onderskeiding tussen sending en evangelisasie (34) en as gevolg daarvan definieer hy die „evangelis” moontlik as sendeling (40). Die vraag is in hoeverre ons latere kategorisering van arbeid en ampte kan teruglees in die Skrif en of die vroeë kerk al ons latere differensiasies geken het.

Van der Walt wys dat onderskei word tussen binne-kulturele, verwant-kulturele en radikale transkulturele evangelisering, waarvan laasgenoemde „sending” moet wees. Sending en evangelisasie word geskei met ’n beroep op Matt. 28 : 19 en Heb. 3 : 1 (4) terwyl Van der Walt dit as dieselfde beskou (19). Persoonlik meen ek die skeiding kom uit die Europese corpus christianum op wat gedurende die koloniale tydperk die eie kultuurmens hoër as die totaal andere in die kolonies wou aandui. By die lees van Van der Walt se meer praktiese oopdek van die evangeliserende kerk het dit opgeval dat die kerk relevansie in Europa verloor het, maar die Bybel nog aandag trek. Gereformeerde werfkrag (tog nie „ons Gereformeerde kerk” nie! p. 18) het van 40% in 1924 na 6,5% in 1974 afgeplat. Gereformeerdes is dus nie juis evangeliseerders nie. Na aanleiding daarvan kan ’n mens miskien ook vra: Gaan gereformeerdes nie primêr te veel van *die kerk* (self „ons kerk” p. 29) dualisties naas die *geloof in Christus* uit nie (vgl. p. 7, 27)? Is „kerklidmaatskap” nie te veel gearriveerde vertrek- en doelpunt nie? Van der Walt wys op die spanning tussen „bewaar” en „vermeerder” van die kerk, wat by my die vraag oproep of ’n angs vir dit wat nie heeltemal soos „ons” dink en is nie en ’n vrees dat die minste andersheid „ons” sal beïnvloed, gereformeerdes swak evangeliseerders maak nie? Dit moet ’n mens tref dat evangelisasie modelle skynbaar floreer waar meer buigsame gemeente-georiënteerde strukture toegepas word (23). Ons moet toegee dat ons aan ’n sterk klap sinodalisme ly en daarom die idee van ’n eenvormige abstrakte kerkstruktuur waaraan elke plaaslike kerk en „lidmaat” moet konformeer, koester. Hoe meer ons sentraliseer en sinodaal voorskrywe, hoe meer sal ons op gemeentevlak (d.w.s. wesenlike kerkvlak) vryheid, inisiatief verantwoordelikheid, beweegruimte en lewe uitveeg. Voel Van der Walt dieselfde probleem met sy vraag (27) aan — maar kan iets anders as die herstel van die gemeente as kompleet kerk (hoewel nie buite geloofsverband met ander kerke nie) hier verandering bring? Kortom, wie ’n GKSA in evangelisasie wil verkoop, misluk, wie geloof in Christus en geloofsgemeenskap in ’n gemeente uitdra, evangeliseer.

Die publikasie verplig tot nadenke en besinning op ’n front waar dit om verantwoording aan Christus, sy kerk, gaan (vgl. Hk S21, S48).

DURAND. J.J.F. 1982. *Skepping, Mens, Voorsienigheid*. NG Kerkboekhandel Tvl., Pretoria. 221 bladsye. Prys. R10,95.

Hierdie is die vyfde in die reeks *wegwysers in die dogmatiek* waarmee Durand en W. D. Jonker besig is. Dieselfde opset van die eerste dele word ook in hierdie deel gevolg. In deel een van hierdie boek bied Durand 'n dogmahistoriese oriëntasie tov skepping, mens en voorsienigheid. In deel twee gaan dit oor nuwe weë in die skeppingsleer, in deel drie oor nuwe weë in die antropologie en in deel vier oor nuwe weë in die voorsienigheidsleer. Elk van hierdie dele word afgesluit met 'n aantal riglyne. Twee registers aan die einde verhoog die waarde van die boek.

Laat ek kortliks noem wat ek in hierdie studie waardeer.

Eerstens die teologiese gehalte daarvan. Durand het werklik moeite gedoen om hom deeglik in die betrokke onderwerpe in te grawe en hy slaag daarin om 'n werk van hoë gehalte te lewer. Wat ek veral waardeer is dat die skrywer graag *openbaringsteoloog* wil wees (bv. 144-146). Dit gaan vir hom per slot van rekening om wat die Woord van God aan ons meedeel, iets wat by Durand 'n sterk Christologiese toespitsing ontvang (83, 95-96, 117, 181, 207). Indien ek hier 'n klein punt van kritiek mag opper dan is dit omdat die skrywer nie vir Kuitert ter sprake bring nie. Veral is laasgenoemde belangrik omdat met hom nie net teologiese nie maar veral ook (via die GES) kerklike verbande ter sprake is.

Tweedens waardeer ek dat die skrywer telkens wys op die groot en dikwels funeste invloed wat daar van veral die Griekse filosofie op die teologie uitgeoefen is en uitgeoefen word. H. Berkhof het iewers die opmerking gemaak dat 'n goeie dogmatikus bedrewe moet wees in die eksegetiese, historiese en filosofiese metodieke. Wat laasgenoemde betref, het Durand se goeie filosofiese agtergrond hom uitstekend te pas gekom by die behandeling van talle gedeeltes van die boek. Waar ander skrywers egter dikwels in hulle filosofiese konsepte verdrink, waarsku Durand juis vir die nadelige invloed wat (veral die Griekse maar ook die moderne) filosofie op die teologie uitoefen.

Hierdie waarskuwinge is werklik nie uit die lug gegryp nie, want die invloed van bv. die Griekse denke op die teologie is só groot dat dit 'n mens soms wanhopig maak indien gevra word of ons hierdie invloed ooit sal ontgroeï. Om 'n paar voorbeelde te noem: In die Godsleer sien ons die Aristoteliese onbeweeglike beweging en die Stoïsinse apatiese Godsleer: in die leer oor die skepping sien ons die Platoniese dualisme met die veragting van die aarde; die leer oor die mens weer eens die Platoniese dualisme van onsterflike siel en sterflike liggaam met veragting van die liggaam; in die leer oor die voorsienigheid die Stoïsinse determinisme; in die waarheidsbeskouing die Aristoteliese ooreenstemming van denke en syn, ensovoorts. Durand wend 'n grootse poging aan om talle van hierdie denkskemas te ontbloot en in hierdie verband is veral die dogmahistoriese gedeeltes belangrik.

Derdens is dit belangrik dat die skrywer aantoon dat in die periode wat onmiddellik op die Reformasie gevolg het en bekend staan as die *Ortodoksie*, daar eerder 'n (skolastiese) afbuiging plaasgevind het, wêg van die Reformasie in plaas van juis ná die Reformasie toe bv. (26, 27). Hierdie feit, wat ook deur C. J. Malan in sy *Die Nadere Reformasie* (Potchefstroom 1981) aangetoon is, is van uiterste belang. Dit is naamlik nie onwaarskynlik nie dat die gereformeerde teologie in SA oor die algemeen meer aansluiting vind by die Ortodoksie as by die Reformasie, met die tragiese gevolg dat sodra iemand wegbeweeg van die denkskemas van die Ortodoksie en selfs nader aan

die Reformatore beweg), hy maklik vir ongereformeerde aangesien word. Terwyl presies die omgekeerde dikwels die geval is. Hiermee is egter hoegenaamd nie beweer dat alles wat die Ortodoksie opgelewer het onaanvaarbaar is nie, slegs maar dat die Reformasie, met sy groot terugkeer na die Woord, oor die algemeen 'n suiwer bron is om by aansluiting te soek.

Vierdens kan genoem word dat die skrywer se riglyne, sonder dat met alles saamgestem word, 'n hoë mate van aanvaarbaarheid besit. Besonder interessant is sy behandeling van die eerste hoofstukke in Genesis en sy aansluiting by die standpunt van S. du Toit. „Daar is baie te sê vir die opvatting dat ons in die skeppingsverhale te doen het met retrospektiewe (terugwaarts blikkende) profesieë” (120). Volkome tersake is sy waarskuwing dat die kerk en teologie nie weer die fout van die verlede moet herhaal deur een bepaalde wêreldbeeld (destyds die geosentriese, later die heliosentriese en tans die ewolusionêre) as die alleenware voor te hou nie (124). Ek sou graag wou sien dat die skrywer in sy afwysing van die gedagte van 'n onsterflike siel ook die Heidelbergse Kategismus 22 : 57 ter sprake gebring het. (181-188). Durand oordeel dat SA feitlik die enigste land ter wêreld is waar nog 'n ordeningsteologie („hierdie eienaardige toeloe”) te vind is maar hy kan nouliks aanvaar dat dit „lewensvatbaar” sal wees (196-197).

Hierdie reeks dogmatiese wegwysers verdien ons ernstige aandag. Dit voorsien in 'n groot behoefte en ek vertrou dat die skrywer in staat sal wees om die reeks te voltooi.

J.H.v.W.

J. M. Vorster: *Het die kerk nog betekenis?* 1981. N.G. Kerk Boekhandel, Posbus 245, Pretoria. 66 blss. Hb. R5,25.

In die „krisis” wat die „kerk” vandag beleef, wil die skrywer eerlik „voorraad” opneem van „die kerk se gestalte in die moderne samelewing”. Dit is nie bedoel as 'n akademies-wetenskaplike betoog nie. Een gelowige praat met 'n ander gelowige oor 'n saak wat hulle liefhet en diep ontroer, die kerk van Jesus Christus (Inleiding). As sodanig is die netjiese boekie allesins geslaagd. Die titelvraag word sommer in die eerste hoofstuk beantwoord. In die moderne milieu van humanisme en tegnokratie beleef die „kerk” 'n krisis omdat „hy” aan funksieverlies, meelewingsverlies en gesagsverlies ly. Die staat en ander instellings het funksies oorgeneem d.m.v. welsyns- en sielkundige dienste. Talle predikante ly daarom aan identiteitsverlies en probeer d.m.v. psilogiese skoling hulleself staande te hou. „Predikant” het in ons samelewing 'n moeilik definieerbare begrip geword (5).

Die tweede hoofstuk trag om die „wese van die kerk” uit die Skrif te teken. Die derde stippel die roeping „van die kerk” as aanbidding, getuieis en aktiewe diens uit. In hoofstuk vier kom die „organisasie van die kerk” na vore. V. wys op die gevaar van oor-organiseer en norm van pragmatisme (38 v), die gewes aan en deur middel van gelowiges asook die „besondere ampte”. Voortreflik wys hy op die „stroewe gesig” (49) van die kerk met „sy” dooie diakenamp in ons tyd, terwyl Sosialiste en Marxiste 'n oog vir die probleem van armoede buite eie geleedere het. Die vermoënde „kerk” bou katedrale, vergader skatte en belê sodat die „gevestigde kerke” slegs in 'n rykmanswêreld betekenis het. Vorster sê dat ons minder weelderige kerke en pastorieë moet bou en meer op maatskaplike terrein moet uit-tree (50). Dit is 'n sterk boodskap.

In die vyfde hoofstuk toon hy die angs en nood van die moderne mens en noem „die kerk” in enkelvoud „profeet” (59). Ondanks sy verlamming het die kerk nog betekenis as speerpunt van die koninkryk (66).

Hierdie werkie het groot waarde omdat dit prakties is en 'n eerlike diagnose maak. Elke predikant en welmenende gelowige sal daardeur tot begrip en nadenke gestem word.

Theologies beskou ontkom die boekie nie aan die moderne *begrripsverlies* van die „kerk” nie. Dit is mode om vandag van die „kerk se werk” of „siekte van die kerk” te praat soos Vorster doen (25, 27 ens.). In die enkelvoudige en gepersonifieerde abstraksie „kerk” het ons m.i. die konsekwensie van die Roomse en Aufklähringskerkbegrippe. In baie opsigte identifiseer dit die liggaam van Christus met blote strukture. „Kerk” dui gevolglik die instituut óf in sy ampte (Rome) óf in sy genootskaplike bestaan (18de eeu) aan. Die begrip „kerk” in die enkelvoud word verwisselbaar en selfs Vorster sou dit plek-plek kon vervang met predikante, „Christen”, „Christendom” en selfs „Christelike godsdiens”. Hoewel V. nie teologies wou skryf nie, is 'n suiwer kerkbegrip vir sy tydige diagnose onontbeerlik. Op die vlak van die GES word vandag erken dat die kerkbegrip onder moderne gereformeerdes soek geraak het. Kan iets betekenis hê as dit nie meer verstaan word nie?

Indien dit kan help wil ek aandui waar Vorster m.i. die verwarring nie ontkom nie. Hoofstuk 2 teken die universele kerk binne die raamwerk van die koninkryk. Hy lê groot nadruk op die inwoning van die Heilige Gees (onder gewone gelowiges, 20v). Hy bly egter in gebreke om aan te dui hoe hierdie *een universele kerk* konkreet gestalte kry in die enkelvoudige „kerk” wat betekenis verloor het. Hoofstuk vier (organisasie) moes liever op die wese van die kerk gevolg het. Is die „kerk” wat die krisis beleef, die universele kerk, die liggaam van Christus of is dit „gevestigde kerke” (50) die vaste ingewikkelde strukture van die samelewing (38, 46)? Wanneer mense „kerklikheid onnodig” ag (6), verloor hulle daarmee die geloof in die universele kerk? Lê die spanning nie moontlik tussen die begrippe „gelowige” (51) en „lidmaat” (23) nie, lid van Christus of lid van 'n bepaalde instituut met sy vorme en „gesig” in die samelewing? Kan ons maar elke pretensie om „kerk” te wees met die een kerk wat gevestig word (38) vereenselwig?

Die „kerk” waaraan V. weer betekenis wil gee (25 v) lyk vir my tog na die strukturele, institusionele, terwyl hy elders tereg die aksie van die kerk in die gelowiges beklemtoon. Is die kerk in wese instituut (Kuyper) of organisme (Calvyn)? Veronderstel Vorster nie 'n kloof tussen „kerk” en „gelowige” nie en ken hy nie aan die kerk 'n objektiewe bestaan buite die gelowiges toe nie? Kyk na p. 3: kerk vs. moderne mens; p. 5: kerk vs. gemeenskap van gelowiges; p. 6: onttrekking aan geïnstitueerde kerk; p. 8: kerk en „gemeente”, kerk vs. moderne gelowige; p. 9: is kerk (of Bybel?) „voedingsbron van die Westerse beskawing”; p. 10: kerk (of godsdiens?) in kultuur; 11: kerk met „sy standpunte”; p. 17: Indien die kerk die gelowiges is, waarom Christus-gelowiges onderskei?; p. 20: „kerke” en „kerk”? „Hy wil kerk wees... vir 'n bepaalde groep” en 'n kerk wat hom met „een deel van die samelewing identifiseer” en die „kerk” is „ontmoetingspunt” (gemeenskap?); wat „kerk” tot stand bring (39); strukturering wat geloof dooddruk (40), ens.

Vorster se onderwerp is ontsaglik belangrik. Sy hantering verraaai bogenoemde bekwaamheid. Hy bring belangrike aspekte na vore waarin die kerklike patrone weer betekenisvol moet word, soos o.a. aanbidding (30) en

kerklike bediening wat mondige Christen-wees in die daaglikse lewe tot gevolg moet hê. Juis daarom is die kritiese aantekeninge oor die kerkbegrip gemaak. Ons wil vra dat Vorster verder op die onderwerp besin en omvattender publiseer.

B.S.

S. J. BOTHA: *Ds. Marié Joseph Goddefroy (1848-1920)*, sy lewe en betekenis. HAUM, Pretoria. R20.

Hierdie proefskrif van dr. S. J. Botha, tans professor by Turfloop, beoog om 'n biografie oor die lewe en betekenis van ds. M. J. Goddefroy te wees.

In die verskillende genres van die kerkgeskiedskrywing is die biografie seker die moeilikste, omdat dit van die skrywer onverstoorde objektiwiteit vereis. Die persoon moet nie sodanig uitgebeeld word dat net sy goeie hoedanighede voorop staan nie. Daarby moet die skrywer van 'n biografie nie so diep in die werksaamhede van die persoon ingaan, dat die mens agter sy lewe en werk versluier raak nie.

Die eerste indrukke is dat Botha daarin geslaag het om suiwer objektief te bly en die swakpunte van Goddefroy se persoon en karakter nie mis te kyk of oor te slaan nie. Intendeel, die biograaf het daarin geslaag om die persoon van Goddefroy te laat 'herlewe' in al sy goeie hoedanighede en sy swakpunte ook uit te wys.

In vyf hoofstukke behandel Botha die lewe en betekenis van ds. M. J. Goddefroy.

In hoofstuk 1 word die familiegeskiedenis, jeugjare en studentejare van Goddefroy tussen die jare 1848-1876 behandel. Hierdie navorsing wat in Nederland gedoen moes word, getuig van die deeglikheid waarmee na alle moontlike bronne gekyk is. Die frustrasie van menige navorser kom tot openbaring waar enkele gegewens gegee word wat "histories feitlik onkontroleerbaar is" (p.4, 18).

Hoofstuk 2 handel oor die tien jaar wat Goddefroy in drie gemeentes in Nederland gearbei het. Goddefroy se besondere belangstelling in die christelike onderwys word beklemtoon, asook sy stryd teen die liberaalgesinde in die Nederlandse Hervormde Kerk.

In hoofst. 3 word die eerste "Tien goue jare" van ds. Goddefroy se bediening in die Nederduitsch Hervormde Kerk (NH Kerk) in Zuid-Afrikaansche Republiek behandel.

Na die mislukte poging tot kerkvereniging tussen die destydse Staatskerk, die NH-Kerk en die Nederduits Gereformeerde Kerk in 1885, was die NH-Kerk " 'n totaal gedisorganiseerde kerk" (p. 53). "Met die aanname van die beroep het Goddefroy die taak op hom geneem om die NH-Kerk te reorganiseer, die kerk se beskuldigers en kritici te woord te staan en te probeer om die kerk by te staan om die gebruiksreg en alleenbesitreg van sy eiendomme weer terug te kry" (p.53).

Botha toon aan hoedat Goddefroy in die "Tien goue jare" onder moeilike omstandighede — hy was aanvanklik die enigste predikant wat dertien gemeentes met sewentien kerkplekke as arbeidsveld gehad het — die NH-Kerk

weer stewig gevestig het op fundamente waarop sy opvolgers met vertroue kon voortbou. Die besondere leiereienskappe, deurstellingsvermoë, fyn diplomاسie en opregtheid van Goddefroy word duidelik aangetoon. Sy skerp-sinnige brein, sy kerkregtelike begrip en stewige teologiese denke is ten beste gebruik in belang van die reorganisasie en opbou van die NH Kerk.

Daar kan met Botha saamgestem word, dat "as daar ooit in die NH-Kerk 'n man 'n kerkvader genoem moet word, sal dié ere naam Goddefroy moet toekom . . ." (p.100).

Die objektiwiteit van 'n biograaf word duidelik gesien in die vierde hoofstuk waar Botha die "donker jare" (1897-1905) in die lewe van Goddefroy beskryf. Dat die leiersfiguur deur soveel onaangenaamheid van die oorlog, twis met sy kollegas en onkerkregtelike optrede teen hom gegaan het en nooit sy Godsvertroue of roepingsbewustheid verloor het nie, word op eerlike en voortrefflike wyse uitgebeeld.

Hoofstuk 5 handel oor die laaste lewensjare van ds. Goddefroy as predikant van Middelburg (Transvaal). In hierdie gemeente dien hy weer met onderskeiding vanaf 1905 totdat hy weens swak gesondheid in 1917 emeriteer.

Die pluspunte van hierdie proefskrif is baie meer as die negatiewe kritiek wat genoem kan word.

Behalwe vir enkele drukfoute wat hinderlik is (p. 13 voetnota 79; p. 66; p. 142) en die direkte oorskrywing van £1 na R2 (£ 660 (R1 320) p. 157; £250 (R500) p. 181; £50 (R100) p. 182) in plaas van £1= R37,50 vandag, is daar veral groter punte van kritiek.

Die boek lees nie maklik nie. Die enigste rede daarvoor is die metode wat tov die verwysings gebruik is.

Die bronneverwysings en voetnotas word naamlik aan die einde van elke hoofstuk as "aantekeninge" gegee. Feit is egter dat die verwysings saam met die inhoud gelees moet word om die geheelbeeld te kry. As daar elke keer teruggeblaaï moet word om dit te kan doen, bemoeilik dit die lees van die boek. Die tradisionele metode van verwysings onder aan dieselfde bladsy te gee is m.i. meer profytlik.

Vervolgens is agv bogenoemde metode die afsonderlike bronnelys weggeleat wat baie jammer is. Vir ander wetenskaplikes in die kerkgeskiedenis, wat van baie van dieselfde bronne gebruik kan maak en selfs aangespoor kon word tot studie, is die deeglike en uitgebreide bronnelys nou versteek tussen die "aantekeninge".

Die wetenskaplike waarde van die boek kon baie verhoog gewees het, indien sommige van die uiters interessante briewe as bylaes ingesluit was, juis vanweë die onbekikbaarheid daarvan. Dit is waarskynlik weggelaat omdat die boek reeds R20 kos.

Die tegniese versorging van die boek met 224 bladsye is goed. Die fyn tipe skrif wat vir die aanhalings gebruik is, is egter nie vir almal so maklik leesbaar nie.

Ten spyte van hierdie kritiekpunt behoort hierdie biografie 'n aanwinst te wees vir elkeen wat in die geskiedenis van die kerk en die volk belangstel.

W. S. Vorster (red.): *Christianity among the Religions*. Proceedings of the fifth symposium of the Institute for Theological Research (UNISA) held at the University of South Africa in Pretoria on the 9th and 10th September 1981. University of South Africa, Pretoria, 1981.

Die redakteur sê in sy voorwoord dat dit in Suid-Afrika met sy algemene Christelike uitkyk misplaas mag skyn om oor bg. onderwerp te handel. Tog is dit s.i. noodsaaklik, ten eerste omdat daar 'n geweldige gebrek aan kennis van nie-Christelike godsdienste in Suid-Afrika is en ten tweede vereis die vordering van die godsdienwetenskap in die algemeen dit ook. Dit gaan vir hom om die feit van religieuse pluralisme in Suid-Afrika, waarvan behoorlik rekenskap gegee moet word. Met die oog hierop word dan die volgende onderwerpe deur die volgende sprekers en respondente behandel:

*Prof. J. S. Krüger* (Kerkgeskiedenis, Missiologie en Godsdienwetenskap, UNISA): The concept religion — a dimensional clarification. Respondent: Prof. P. J. van der Merwe (Godsdienwetenskap en Sending, Fakulteit A, UP).

*Prof. W. S. Vorster* (Direkteur, Instituut vir Teologiese Navorsing, UNISA): On the origins of Christianity — a religiohistorical perspective. Respondent: Dr. J. H. le Roux (Ou en Nuwe Testament, UNISA).

*D. C. du P. le Roux* (Kerkgeskiedenis, Missiologie en Godsdienwetenskap, UNISA): Predestination and free will in Islam — Platform for dialogue? Respondent: Ds. J. N. Kritzinger, Reformed Church in Africa, Charisma.

*Dr. B. P. Gaybba* (Sistematiese Teologie, Teologiese Etiek en Praktiese Teologie, UNISA): Vatican's approach to non-Christian religions. Respondent: Prof. A. König (Sistematiese Teologie, Teologiese Etiek en Praktiese Teologie, UNISA).

*Dr. W. A. Saayman* (Kerkgeskiedenis, Missiologie en Godsdienwetenskap, UNISA): Religious pluralism in South Africa. Respondent: Dr. S. S. Maimela (Sistematiese Teologie, Teologiese Etiek en Praktiese Teologie).

Hoewel ag uit die tien outeurs van die staf van UNISA is, het ons tog hier 'n ryke verskeidenheid van uitgangspunt, standpunt en wyse van behandeling, 'n konkrete voorbeeld van religieuse pluralisme aan 'n enkele universiteit. Die werk is deeglik en allersins lesenswaardig, prikkelend in menige opsigte.

J. S. Krüger gee 'n volledige oorsig van die huidige stand van die godsdienwetenskap ten opsigte van die begrip religie. Alle godsdienste word gelyk geskakel, hoewel apart getipeer (p. 9), tog altyd vanuit die blote menslike ervaring gesien. Die respondent toon aan dat God heeltemal buite die blikveld is, dws. as iemand selfstandig buite en bo die ervaring van die mens Vorster gaan ook konsekwent uit van die menslike ervaring en worstel met die probleem of Jesus 'n Christen was. J. H. le Roux vind Vorster se onderskeiding van 'n historiese Jesus en 'n kerugmatiese Christus uiters gevaarlik en oop vir misbruik. C. du P. le Roux vertoon 'n breë kennis van die Islam, maar lyk nie so volkome op hoogte met al die fynere en belangrike nuanses van die Christelike uitverkiegingsleer nie, veral "uitverkiezing in Christus", waaraan daar geen parallel by die Islam voorkom nie. Kritzinger stel die vraag inhoeverre dialoog tussen Christendom en Islam nie maar dikwels bedekte pogings tot bekering van mekaar is nie. Gaybba gee grondige gegewens oor die verandering van Roomse standpunt, weg van die gedagte van absoluut alleensaligmakende Instituut na die universalistiese leer dat die Kerk as sakrament alle mense, en dus ook godsdienste,



outomaties insluit, en toon dan hoedat hierdeur 'n krisis ontstaan tussen die begrippe en praktyk van sending en dialoog, lg. op gelyke voet met ander godsdienste.

Die Vaticanum II haal nie eintlik die Bybel aan nie en ook nie die tradisionele Roomse leer van die tradisie nie. König toon aan dat die nuwe Roomse standpunt sonde en genade, asook die verbondsleer totaal negeer. Saayman gaan bietjie baie ver as hy die algemene gangbare teologie tipeer as: parogiaal, Europees-gesentreerd, Wit, Westers, koloniaal en manlik! Maimela waardeur die Christelike godsdienst wat ons gebring het waar ons is, maar wil weet waarom moet die Afrikaan altyd maar net ontvanger wees van nie Afrikaanse godsdienste.

Ek dink Vorster en vennote het honderd persent in hulle doel geslaag om religieuse pluralisme pertinent ter tafel te bring in die Suid-Afrikaanse teologie en lewenspraktyk. Hulle feite en gegewens van ander godsdienste is baie waardevol en leersaam. Ons kan en mag nie meer glo dat mense wat nie die Bybel en Christus aanvaar soos ons nie, maar religieus tabula rasa is nie. Ons moet in liefde en ootmoed kennisneem van ander godsdienste, maar liefs nie op die manier wat meeste van Vorster se vennote doen nie, nl deur alles tot die menslike ervaring te beperk en daardeur te relativeer. Is dit nie 'n wesenskenmerk van byna alle godsdienste dat hulle onderskei tussen die ware en valse nie, daarom byna almal gerig is op sendingwerk onder ander-gelowiges of "ongelowiges"? Het die godsdienstewenskap, soos deur Krüger uiteengesit sig hiervan behoorlik rekenskap gegee?

Ons moet alle hoogmoed kwytraak, maar dit leer die Bybel ons juis in die uitverkiesingsleer, nl dat die geloof in Christus 'n genadegawe van God is en dus hoegenaamd geen rede mag wees tot enige selfverheffing of veragting van ander nie. Juis omdat ek uit die Bybel weet dat die geloof nie aan almal gegee sal word nie, moet ek met deernis en eerlikheid kennis neem van ander godsdienste, sonder om die pit en kern van my eie geloof prys te gee. Dit kan en moet ek wetenskaplik en prakties eerlik doen, duidelik sê wat ek met dialoog bedoel, nl. óf uitwissing van een van die wesenskenmerke van baie godsdienste, nl. absoluteitheid, óf sending, met die oog op bekering van myself of die ander. Hierdie duidelikheid ontbreek in bg. bundel. Dit stel egter die probleem volledig en is 'n daadwerklike begin. Waar ons so dikwels en so graag sê dat Suid-Afrika 'n Christelike land is, moet ons behoorlik rekenskap gee van wat al die duisende-der-duisende wat nie Christene is nie, glo en van wat in hulle harte omgaan. Juis die ou uitverkiesingsleer leer ons om geen gewetensdwang op ander toe te pas nie en tog nie ons sendingtaak prys te gee nie.

D'Kar, Botswana, D. v.d. M.

Van der Merwe, NT (red). 1981. *Interpretasie en Oordeel. Potchefstroomse studies in Christelike wetenskap*. PU vir CHO, Potchefstroom. 202 bl. R8. (Eerste nommer, "Wetenskap In u Lig").

Hierdie studie vorm deel van 'n reeks bestinnende studies wat die PUCHO uitgee oor Christelike wetenskapsbeoefening. As sodanig moet dit ten seerste waardeur word dat die PUCHO homself rekenskap wil gee van sy Bybels-

reformatoriese grondslag. Want dit is één saak om te beweer dat die wetenskap in die lig van die Woord van God beoefen moet word maar 'n ander hoë dit gedoen behoort te word. Laasgenoemde aspek het deur die jare nie genoegsame aandag ontvang nie en tans word daar hard gewerk om hierdie agterstand in te haal.

Aan hierdie bundel het 'n groot aantal medewerkers uit verskillende vakdissiplines meegewerk. Daar is besin oor die Christen se verantwoordelikheid by die vertolking van woordkunswerk (EM Botha); die aard van literêre beoordeling (TT Cloete); a possible Christian approach to aspects of contemporary British drama (A. L. Combrinck); die mens in die taalkunde (H. F. Bruto); die werklikheidsvisie en die gesigspunt van die verteller by Balzac en Robbe-Grillet ( M. J. H. du Plessis, D. Geyster en M. C. Vorster); 'n Skrifgebonde benadering by die aanbieding van Duits (F. D. du Plooy, L. R. Tönsing en B. H. J. van den Berg); die beginsel van ware wetenskap is oorgawe aan God (J. L. Helberg); enkele verkennende gedagtes oor Nuwe-Testamentiese Grieks en die onderrig daarvan aan voornemende predikante (J. J. Janse van Rensburg); kuns en wetenskap (P. G. W. Snyman); lewensbeskouing en literatuurbenadering (D. H. Steenberg); op weg na 'n Christelike taalkunde (D. P. Wissing).

Vanuit teologiese gesigspunt het veral die artikels van Van Rensburg, Snyman en Helberg besonderlik geboei. Ek gee veral aandag aan dié van laasgenoemde.

Helberg gee 'n kritiese beligting van die standpunt van die Outestamentikus W. Brueggemann wat beweer dat die Protestantse teologie die mens te pessimisties vanuit sy omgag en sonde benader. Op dié wyse word die Christelike lewe en kerk verlam en die mens se verantwoordelikheid, ook sy politieke verantwoordelikheid, afgeplat. Die genade alleen maak passief.

Helberg oordeel dat Brueggemann nie genoegsaam tussen Luther, met sy heilsegoïsme, en Calvyn, met sy soli-Deo gloria-motief, onderskei nie — origens lank nie maar 'n adekwate onderskeiding tussen Luther en Calvyn nie, hoewel nog steeds gangbaar. Brueggemann bepleit iets van 'n vierde amp in die kerk nl 'n groep gelowiges wat besondere kennis dra van besondere sake soos bv. die politiek en ekonomie. Hierdie groep moet die kerk dan lei en help om ook op hierdie terreine gesagvol te kan handel. Hierteenoor voel Helberg dat die oplossing nie in die rigting van Brueggemann gesoek moet word nie maar in die rigting van die Christelike wetenskap.

Ek stem met Helberg se aksent op Christelike wetenskapbeoefening volkome saam. Dit moet met toewyding en entoesiasme uitgebou word. Maar as die Christelike wetenskapbeoefening as *alternatief* moet dien vir die spreke van die kerk op politieke en ekonomiese terreine — en sy artikel wek ten minste hierdie indruk — dan kan ek nie meegaan nie. Nie net die individuele gelowige nie maar ook die kerk as gemeenskap hanteer die Woord van God en evangelie van die Koninkryk waarvan die lig op alle lewensterreine, ook die politiek en die ekonomie, moet val. Trouens, mens ontkom nie aan die indruk nie dat die Kuyperiaanse kerkmodel van kerk-as-instituut en kerk-as-organisme hier figureer. Die kerk-as-instituut moet hom dan by suiwer kerklike sake bepaal en die kerk-as-organisme moet by wyse van Christelike organisasies, meer na buite beweeg op die terreine van die openbare lewe. Myns insiens 'n volkome, en ook agterhaalde dualisme, en 'n kerkbegrip wat ek reeds sedert 1968 in die Skriflig bevestigteken het.

Hierdie twee kritiese opmerkinge moet egter nie misverstaan word nie.

Met die groot strekking van die artikel nl. dat die beginsel van ware kennis en wetenskap oorgawe aan God is, is ek dit volkome eens. Miskien kon die gedagte van wetenskapsbeoefening as diens in die Koninkryk van God. skerper beligting ontvang het.

Die boek verdien die aandag van almal wat belangstel om wetenskap tot eer van God, in die lig van die Woord van God en tot diens van die Koninkryk van God te beoefen.

JHvW

Douma, J. en Veleman, WH. 1979. *Polio. Afwachten of afweren?* Uitg. Ton Bolland, Amsterdam. 134 bladsye. R4 52.

Dit klink byna ongeloflik om te hoor dat daar onder Christene en in kerklike kringe tot vandag toe nog beswaar teen inenting en voorkomende mediese behandeling bestaan. Hierdie houding vermag mens veeleer by Jehovahgetuies, antraposowe en makrobiotici (19). Alhoewel dit stellig oordrewe sou wees om te beweer dat hierdie 'n tipies Nederlandse probleem is, kan tog met 'n groot mate van stelligheid beweer word dat hierdie saak veral in Nederland nog steeds 'n aktuele vraagstuk is. Trouens, juis hierdie feit dat die Christene besware teen inenting veral tot *Nederland beperk* was, het Helenus de Cock, seun van Hendrik de Cock, tot ander insigte gebring en uiteindelik laat besluit ten gunste van inenting (35-40).

Douma en Velema het hulle die moeite getroos om hierdie ietwat agterhaalde onderwerp tog weer aan die orde te stel om sodoende aan die beswaarde gelowiges nuwe lig te bied en te help om tot 'n nuwe verantwoording te kom. As sodanig dra hierdie boek ook die karakter van 'n *pastorale etiek* — soos elke goeie etiek behoort te dra. In ses hoofstukke word die saak van nader bekyk: inleidend, histories, Bybels, konkluderend. Die sewende hoofstuk bied 'n kort en handige samevatting van die geheel, waarna 'n handige literatuurlys volg.

Interessant is dat die bakermat van die huidige verset teen inenting gesoek moet word aan die begin van die negentiende eeu by voormanne van die Reveil (Bilderdijk en Capadose). Hulle het hierin 'n produk gesien van die revolusie en van die anti Christelike wetenskapsverheerliking. Opmerklik is verder dat Isaïc da Costa en Helenus de Cock egter van standpunt verander het.

Prinsipiële argumente teen inenting het veral gekonsentreer op Matt 9:12 (slegs 'n sieke benodig die geneesheer). In vertroue op Gods voorsienigheid moet die mens Gods beskikking nie afweer nie maar aanvaar. Medisyne mag wel *tydens* 'n siekte gebruik word maar nie *vooraf* met die oog op voorkoming nie (35-36). Die mens moet slegs op God vertrou, hy mag God nie versoek nie, hy mag God nie vooruitloop nie (Capadose) (71).

Hierdie argumente word deur Douma en Velema dogmaties geweeg en te lig bevind. Matt 9:12 word tog duidelik foutiewelik hanteer. Ook ander tekste word deur die teenstanders van inenting bygehaal, *maar dit gebeur nadat vooraf besluit is dat inenting onskriftuurlik is!* (73). Voorsorgmaatreëls is egter nie onskriftuurlik nie (Spr. 22-3). In die Bybel word tog ook melding gemaak van preventiewe maatreëls, bv. ten opsigte van melaatsheid (Lev. 13, 14).

Gods soewereiniteit en menslike verantwoordelikheid moet ook nie konkurierend teenoor mekaar gestel word nie. Daar is nie 'n terreinverdeling waarvolgens God al meer terreine verloor namate die mens al meer terrein verower nie (95). Waarom mag Gods oordele slegs *agterna* tegemoet getree word en nie *vooraf* nie, soos ons bv. alles vooraf aanwend om die dood te verhoed? Geloofsvertroue sluit gebruikmaking van middele ook nie uit nie. Hier sluit die skrywers by Calvyn aan wat 'n besondere swaar aksent op die menslike verantwoordelikheid geplaas het. Gevare moet nie passief afgewag word nie. Alleen maar, die mens mag nooit sy vertroue op die (mediese) middele stel nie maar op Gód self.

Ten slotte spreek die skrywers hulle uit teen verpligte (gedwonge) inenting, onder andere omdat dit gewentensvryheid aantas. Persoonlik meen ek egter dat daar situasies kan voorkom waar 'n regering ter wille van die welsyn van die totale bevolking tog inenting afdwingbaar kan en moet maak. Dink ook daaraan hoeveel Jehovagetuies se lewens gered is deur gedwonge bloedoortappings ondanks gewetensbesware.

Douma en Velema is twee bewame etici wat op kundige wyse hier 'n aspek van die mediese etiek aangeraak en behandel het. Vele van die (dogmatiese) argumente wat hier na vore kom kan op ook op ander terreine mutatis mutandis van toepassing gemaak word, soos bv. lewensversekering en wolketap ("reënmaak").

Hartlik aanbeveel.

JHvW

Noordmans, O. 1980. *Verzamelde Werken. Deel VIII. Meditaties*. Uitgeversmij J. H. Kok Kampen. 510 bladsye. Prys onvermeld.

Ek wil baie graag die aandag vestig op hierdie vir ons Gereformeerde predikante 'n taamlike onbekende teoloog uit Nederland. As H. Berkhof by geleentheid die vier selfstandige Nederlandse teoloë van hierdie eeu uitsonder, dan noem hy Woelderink, Van Ruler, Hoekendijk en Noordmans, laasgenoemde "de grootste van hen allen". By 'n ander geleentheid het Berkhof hom getipeer as "de grootste Nederlandse teoloog van deze eeuw". (Interessant is dat R. H. Bremmer in sy proefskrif oor Bavinck die volgende vier name noem as die belangrikste reformatoriese dogmatici uit die nuwere tyd: Berkouwe, Haitjema, Schilder en Woelderink. Opvallend is dat net Woelderink, nóg 'n redelik onbekende by ons, in beide lysies verskyn!). Noordmans se onbekendheid hang ongetwyfeld daarmee saam dat die meeste van sy geskrifte uit druk geraak het en slegs antikwaries verkrygbaar was, en moontlik ook omdat hy nooit 'n professor geword het (en selfs nooit gedoktoreer het nie, soos K. Barth.) — "dit kan 'n mens tog nie die studente aandoen nie!" is gesê. Ek onthou goed hoedat ek op 'n stadium na werke van Noordmans begin soek en sy *Herscheping* antikwaries bekom het. Maar sy beroemde *Gestalte en Geest*, wat in sy 83e jaar verskyn het (1955), was nêrens bekombaar. Nou is dit beskikbaar in deel 8 van die *Versamelde Werke*, saam met *Zondaar en Bedelaar, Gods Poorten* en *Enkele Meditaties*.

Dit kan uitstekend gebruik word as Bybelse dagboek vir persoonlike Bybelstudie. In een jaar kan dit dan rustig deurgelees word.

*Herscheping* vorm deel van Deel II, saam met ander dogmatiese werk. Gesamentlik bevat deel 2 die belangrikste dogmatiese arbeid van Noordmans.

Wat maak Noordmans so 'n boeiende teoloog? Sy pregnante en stylvolle aforismes? Sy suggestiewe formuleringe? Die Bybelse gehalte van sy teologie? Sy pastorale teologie- Sy wye belesenheid? Sy volgehoue konsentrasie op die kreasieologie en pneumatologie? In sy voorwoord tot *Herschepping* (Amsterdam 1956) praat Miskotte van "een ongehoord gehalte van theologiese denkbeelden". Hy sê verder: "Zelden is gevarieerder tematiek by een auteur te vinden en nooit, ten onzent althans, werd korter, bondiger, gedrongener geschreven".

Ek gaan nie eers probeer om 'n weergawe van die ryke inhoud van deel 8 te bied nie. Daarvoor is die inhoud te gevarieerd. Die bestudering hiervan is 'n verrykende ervaring en ek wil die lees van hierdie werk sterk aanbeveel. Natuurlik, soos by die bestudering van enige teologiese werk, moet ook Noordmans krities gelees word en sal die leser telkens hier en daar vraagttekens plaas. Vergelyke met die dikwels maer teologiese werke wat vandag die mark oorstroom, sal die student by Noordmans kos vind vir die siel en sout vir die wêreld. In besonder wil ek die lees van *Gestate en Geest* aanbeveel.

Die dele is taamlik duur maar die leesbeloning is groot. Kok Kampen het vir praguitgawes gesorg. Die dele kan ook afsonderlik aangekoop word.

JHvW

Kuitert, H. H. 1981. *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*. Uitgeverij Ten Have bc Baarn. 143 bladsye. Prys R8,25.

Hierdie nuutste boek van Kuitert handel oor die probleemvrae rondom genadedood. In deel een skets hy kortliks die diskussie rondom genadedood, deel twee bied 'n morele benadering, deel drie 'n godsdienstige en deel vier 'n praktiese.

Kuitert noem dat een van die groot probleme in hierdie verband die uitgebreide mediese mag is: vroeër sou iemand al lankal dood gewees het maar vandag kan hy met mediese apparaat nog lank (kunsmatig) aan die lewe gehou word (27, 32). Die kernvraag hier is wat ons met iemand moet maak wat nie meer langer wil lewe nie en versoek om 'n sagte dood (28). So iemand verkeer dan in eutanasië situasie, dws 'n situasie waar iemand sy lewe wil beëindig maar self nie kan nie. Kuitert definieer eutanasië dan ook as 'n opsetlike lewensverkortende handeling (inklusief die opsetlike nalaat van 'n handeling) deur iemand anders as die betrokke en wel op sy versoek" (29). Genadedood moet dus baie duidelik van selfdood en moord onderskei word. Die kernverskil is dat iemand hier *op eie versoek* gedood word (37).

Kuitert verwerp die onderskeiding van aktiewe en passiewe genadedood. Láát, is ook doen! (40). Die doel en effek is in beide gevalle dieselfde, slegs die middele verskil.

Dit kan nie van 'n mediese dokter verwag word om sinlose behandeling toe te pas nie (45) en 'n sinlose lewe, dws sonder 'n minimum aan kwaliteit, is eenvoudig sinloos. Ook die onderskeiding tussen direkte en indirekte eutanasië word verwerp. Ook die sogenaamde indirekte eutanasië is direk aan gesien pynstillers 'n lewensverkortende uitwerking besit (52v).

Kuitert kom tot die konklusie dat eutanasië moreel geoorloof en selfs moreel verpligtend is maar dan in 'n eutanasië-situasie. Hy oordeel dus dat 'n mens die reg tot *selfbeskikking* besit maar voeg by dat die "self" hier nie

teenoor "God" staan nie maar teenoor "ander mense" (68). As ek nie sêlf oor my dood besluit nie' dan sal ánder dit wel doen.

Nadat Kuitert nou deurmiddel van rasionele argumente vasgestel het dat eutanase moreel geoorloof is, gaan hy vervolgens kyk watter bydrae die godsdiens tot die onderwerp kan maak. Hy sien lewe as 'n geskenk van God die Skepper ("die grond van ons bestaan") Eerbied vir die lewe sluit selfbeskikking egter nie uit nie (83). Dat God die gewer van die lewe is impliseer nie dat ons nie oor die lewe mag beskik nie (83) Wat veroordeel word is nie selfbeskikking nie maar 'n willekeurige en ligvaardige selfbeskikking (84).

Kuitert sien dood ook nie as 'n straf op die sonde nie — hier fouteer ook Paulus volgens hom — maar dit vorm deel van God se goeie skepping (89). Lewe én dood kan dus as 'n weldaad van God gesien word. En bowendien, bestaan daar nog iewers in ons tegnologiese wêreld 'n natuurlike dood? (92).

Insiggewend is dat Kuitert die geloof aan die hiernamaals as noodsaaklik en onopgeefbaar beskou (104, 108, 111). Die dood is m.a.w. nie die einde nie. Geloof in God beteken hoop oor die dood heen (108). Interessant is ook sy opmerking dat ons die lewe nie tot 'n blote *opdrag* mag versmal nie, ook nie tot 'n blote *politieke* opdrag nie (109).

In die laaste deel kom praktiese aspekte aan die orde: mediese mag en mediese verantwoordelikheid; regspraak, wette en politiek en 'n skriftelike verklaring wat iemand by hom kan dra en waarin hy verlof gee dat eutanase op hom toegepas mag word.

Uit hierdie voëlvlugoorisg blyk dat Kuitert nagenoeg alle relevante probleme op tafel gelê het. En ook op skerpsinnige wyse. Maar is dit ook op regsinnige wyse? Daarom stel ek graag die volgende probleemvrae.

Ten eerste het ek kritiek teen Kuitert se separatistiese metodologie. Kuitert beweer self dat "de rol van levensbeskouwing en geloof moet, om so te zeggen, proefondervindelik deur iedereen geconstateerd kunnen worden. Daarom moeten we niet met levensbeskouwelijke standpunten of geloofsvisies beginnen, maar met morele positiekeuzen" (23). Hy bespreek die morele aspekte van eutanase volkome los van die godsdienslike aspekte daarvan en maak sodoende 'n boedelskeiding tussen moraal en godsdiens, etiek en teologie. Dit is eenvoudig teologies gesien 'n onhoudbare standpunt.

Ten tweede, indien die Godsopenbaring dan nie vanuit die staanspoor mag meesprek nie, wat dan wel? Waar kom ons etiese insigte dan vandaan indien ons dit nie uit die Skrif put nie? Dit is duidelik dat Kuitert hier op rasionalistiese standpunt staan. Etiek is onder meer vir hom "'n rasionele onderneming van redelike mense" (12) en wat hier te pas kom is redelike argumente (15,16). Vandaar ook die groot aksent op *selfbeskikking*, waarby ek die vraag stel of Kuitert hier aansluit by Kant se outonome etiek. In die godsdienslike gedeelte is ook opvallend min direkte Skrifmateriaal verwerk. Waarskynlik is dit uit reaksie teen die ongenuanseerde wyse waarop in die fundamentalisme dikwels tekste aaneengeryg is. Hieruit blyk ook baie duidelik waarom Kuitert hom so teen Barth en sy "openbaringspositivisme" verset. Kuitert loop egter met hierdie aanpak die gevaar om op te hou om teoloog te wees en eerder kultuurfilosoof te word.

Nog 'n aspek wat vir hom swaar weeg is die menslike ervaring. Die rol van geloof moet "proefondervindelik" deur elkeen gekonstateer kan word (23). Geloof in God is neerslag van "menslike ervaring" en sonder 'n beroep

op die menslike ervaring is geloof in God nie te begryp nie (107). Sien ons hierin die invloed van die empirisme (positivisme) en 'n herlewing van die ervaringssteologie?

Ten slotte draai die hele diskussie oor die vraag na "selfbeskikking" en dit is ook opvallend dat Bakker in sy bespreking in *Gereformeerde Weekblad* juis hierop konsentreer. As Suid-Afrikaner, waar die term "selfbeskikking" tans in die politiek soveel klem ontvang, voel ek byna huiwerig om Kuitert hieroor aan te spreek. Tog moet die vraag gestel word of die woord teologies houdbaar is, selfs al word dit nie teenoor Góð nie maar teenoor die medemens afgegrens. In die teologiese etiek is nog altyd van die mens se *verantwoordelikheid* gepraat en dit lyk my veel beter om by hierdie term te hou. So benader, is die teologiese vraag dan: Wat is my verantwoordelikheid tov my eie dood en ook die van 'n ander in 'n situasie waarin die lewe sinloos lyk?

Volgens die Heilige Skrif is lewe 'n kosbare geskenk wat ons uit die hand van die goeie God ontvang en wat met alle mag vertroetel en beskerm behoort te word. Dit geld gevalle van aborsie en eutanase, maar ook in geval van oorlog, en vir sekere in die geval van 'n atoomoorlog. Ek kan dus nie met Kuitert saamstem dat eutanase (en selfdood?) algemene praktyk mag word nie. Daarmee is die vraag natuurlik nie beantwoord of daar van eutanase sprake sou kon wees in absolute grenssituasies en hoogs uitsonderlike gevalle nie — soos byvoorbeeld tov aborsie die geval is. JHvW.

J. van Bruggen: *Het Amen der Kerk*. 1980 Amsterdam. Verkrygbaar by die Verenigde Protestantse Uitgewers, Posbus 1822, Kaapstad.

Hierdie boek van (wyle) ds J. van Bruggen van die Gereformeerde Kerk te Assen beleef reeds sy sewende druk. Dit bied toeligtig op die 37 artikels van die Nederlandse Geloofsbelijdenis Die skrywer het hom veral ten doel gestel „om een niet al te beknopte en toch ook niet te uitvoerige verklaring” van die NGB beskikbaar te stel vir o.a. christelike jeugverenigings.

Met hierdie doelstelling voor oë, is dit 'n geslaagde en besonder waardevolle stuk werk. A.g.v. die feit dat die skrywer oorlede is in dieselfde jaar waarin die tweede druk van die boek verskyn het, is dit te begrype dat die heel jongste teologiese beskouinge rondom ons Gereformeerde Belydenisskrifte nie onder die soeklig geplaas kon word nie

Tog bly die inhoud van Van Bruggen se werk brandend *aktueel*, veral vanweë die beklemtoning van die noodsaaklikheid van die handhawing van ons belydenis op grond van die Skrif, in 'n wêreld waarin kerke in toenemende mate van ons belydenisskrifte soos museumstukke agter glasdeure in vertoonkaste wegpak. Voordat Van Bruggen by die behandeling van die afsonderlike artikels van die NGB kom, bied hy in 'n inleidende hoofstuk 'n helder oorsig van die reg en plig van die kerk tot handhawing van die belydenis, die gesag van die belydenis, die doel daarvan, en wys hy ook kortliks op die bestryding van die belydenis deur o.a. geesdrywers, Bibliسته, Remonstrante, die dialektiese teologie, en selfs in Hervormde en „synodaal-gereformeerde” kringe in Nederland waar al meer stemme opgaan vir „reductie der belijdenis”.

Deeglike kennisname van die inhoud van hierdie boek is ook vir ons in S.A. vandag dringend noodsaaklik, in die lig van die feit dat daar al meer en meer ook van „strominge” binne Gereformeerde Kerke in S.A. gepraat

kan word. Ook vir ons geld seker wat Van Bruggen op bl. 16 van sy werk skryf: „Onze confessie is zo echt een geschrift uit de strijd der geesten in de zestiende eeuw. Maar daarom is zij niet verouderd. Want de dwaling vertoont zich in de verschillende tijden wel in verschillende vormen, maar is wezenlijk steeds dezelfde. Hoe zou het ook anders kunnen daar immers de waarheid, die zij bestrijd, altijd dezelfde is. Daardoor bied de confessie nog steeds het wapentuig, dat wij ook tans in de strijd behoeven.”

Wanneer die skrywer die artikels een vir een behandel, stel hy die waarheid eties in duidelike taal. Hy skroom egter ook nie om strydpunte rondom sekere dele van die belydenis te bespreek nie. In die verband kom o.a. aan die orde: Minagting van die Ou Testament; geesdrywery by moderne Pinksterbewegings; die losmaking van Woord en Gees; ekumeniese bewegings; sterk en prikkelende uitsprake oor die *kerk* as vergadering (art. 27); skerp veroordeling van die standpunte in die Gereformeerde Kerken (Nedl.) i.v.m. doop, wedergeboorte, verbond ens. (bl. 174, 175). Van Bruggen wil bv. nie praat van die „onsigbare kerk” nie (op grond van art. 27 NGB) en wys ook die sg. „pluriformiteit” van die kerk af.

Wat taal en styl betref, die boek lees maklik. Die uiteensettinge is duidelik en kort.

’n Kort register (van sake en name) is nuttig vir naslaandoeleindes.

Ook om hierdie redes, afgesien van die Skrifgebondenheid en Belydenisgebondenheid van die skrywer, kan hierdie werk van Van Bruggen diensbaar wees by die bestudering van Skrif en Belydenis deur alle lidmate van ons kerke. Dit is hierdie soort toerusting wat ons mense nodig het vir die regte uitvoering van die amp van gelowige, ook op die gebied van sending en evangelisasie.

Ph. SNYMAN.

Douma, J. 1980. *Verantwoord Handelen. Inleiding in de christelijke ethiek.* Amsterdam, Uitgeverij Ton Bolland. 151 pp. Prys R8,19.

In dertien hoofstukke bied Douma ons ’n oorsigtelike en verantwoorde inleiding in die Christelike Etiek. Douma het bekend geword as ’n vrugbare en gereformeerde etikus wie se etiese studies met groot vrug gelees kan word. Sy uitgangspunt is behoudend-Skriftuurlik maar tog staan hy oop vir die moderne problematiek.

In hfst 1 gee hy aandag aan „moraal en etiek” waar hy onder meer wys op die onderskeidinge tussen deskriptiewe, normatiewe, spesiale en meta-etiek. Uitgangspunt vir die Etiek is die Woord (gebod) van God alleen (15–17). Hy definieer Etiek as besinning oor die verantwoord-handele van die mens jeens God en sy naaste (19) (hfst 2). Dit gaan nie oor alle menslike handele nie, slegs die aspek van goed en kwaad kom hier ter sprake. Vir ’n daad om goed te wees is drie aspekte belangrik: die gesindheid, die daad self en die gevolge van die daad (21–24). Ten onregte huiwer Douma hier om die vernietigende gevolge van ’n kernoorlog te aanvaar (23) hoewel hy tog later meer huiwering toon (56). Veelseggend en tereg stel hy dat die Skrif geen gebod tot selfliefde ken nie (25–27).

In hfst 3 bring hy nog verdere onderskeidinge aan: personele en sosiale etiek, wysgerige en Christelike etiek, dogmatiek en etiek. Bybelse of Christelike etiek? Dit gaan voor alles om die bekering (rewolusie, sê hy!) van die



hart (31), maar dit gaan ook om die verandering en vernuwing van strukture (30). Die Marxistiese etiek hanteer egter die konflik-model, die Christelike etiek weer die harmonie-model (31). Tereg stel hy dat dogmatiek sonder etiese gehalte leeg is en dat etiek sonder dogmatiese gehalte blind is (38). Hy wys ook daarop dat die Bybelse (O)Te etiek verouderde elemente bevat (40, 43, 47, 51). In die Skrif gaan dit veral om Christus as die sentrum (40).

Besonder belangrik is hfst 4 wat handel oor die gebruik van die Skrif in die Etiek. In aansluiting by Schilder spreek hy van die blywende gebod in veranderlike situasies (51). „Nieuwe omstandighede laten een andere etische handeling toe” (50). Biblisisme is hier 'n groot gevaar (atomisme en eksemplarisme), bv. t.o.v. ons siening van die broekpak (Deut. 22 : 5) en die dobbelsteen (Spr. 16 : 33) (52, 43, 54) Douma maak egter nie duidelik waarom Lev. 18 : 22 wel nog geld t.o.v. homoseksualisme maar Deut. 22 : 5 nie meer t.o.v. die broekpak nie. Nie heeltemal duidelik en konsekwent is sy standpunt dat ons nie alleen die Skrif nie maar ook ons verstand (natuur) nodig het om etiese kwessies te ontrafel (56–57). Om te kies het ons die lig van die Skrif nodig én ook die leiding van die Gees asook mekäär (60–61).

Boeiend skryf hy oor die Tien Gebooie (hfst 5), oor die Wet as lewensnorm en nie as heilsweg nie, oor die diepte van die gebooie en breedvoerig oor die drieërlei gebruik van die Wet. Weer eens noem hy dat Christus beslag lê op mense én op strukture (74, 78). Verbetering van die samelewing (bv. bestryding van rassisme) moet onderneem word al lei dit nie tot bekering nie (74, 31). Hy worstel ook met die probleem i.v.m. die proprium van die Christelike moraal. Doen Christene en nie-Christene nie tog maar baie dieselfde dinge en op dieselfde wyse nie? Is daar 'n verskil? Hy stel dat Christene 'n ander innerlike ontvang het en ook in 'n ander rigting lewe. Daarom word sekere dinge op tipies Christelike wyse gedoen (en nagelaat).

Ek stem nie saam met Douma nie as hy in hfst. 7, wat oor die liefdevolle handel, situasie-etiek afwys omdat daarvolgens 'n handeling geheel vanuit die situasie bepaal word (89, 90, 138). Myns insiens is dit situatisme. Situasie-etiek kan wel korrek hanteer word nl. wanneer ons dit beskryf as die toepassing van die Gebod in 'n konkrete situasie; dan kom die Gebod nie uit die situasie op nie maar op die situasie af. Douma onderskei ook die drie bekende vorme van liefde, te wete agape (oorgawe), filia (ordering) en eros (begeerte) (96–97). Hoewel die liefde vir hom nie die hoogste norm is nie (94), ook nie die enigste nie (92) — dit is trouens slegs een van baie deugde (93) — is dit tog iets wat die hele lewe beheers, ja ook die politiek en die reg (95).

'n Aparte hfst (8) word aan die gewete gewy, waar Douma 'n lansie breek vir gewetensbeswaardes in kerk en politiek én ook t.o.v. militêre diensweiering, hoewel nie onvoorwaardelik nie (105–106). Volgens Douma is daar geen adiafora nie (hfst. 9), geen neutrale of middelmatige dinge nie, aangesien die volle lewe onder Gods gebod staan (115) Tog stel hy dat ons nie ander Christene wat anders doen oorhaastig moet veroordeel nie (117). Ons moet steeds onderskei waarop dit aankom (diaferonta) (Filip. 1 : 9) (118). Anders as Douma meen ek tog dat ons, saam met Calvyn, moet onderskei tussen fundamentele en middelmatige dinge hoewel daar natuurlik nie neutrale dinge (terreine) kan wees nie, soos Douma tereg aanvoer.

Is daar so iets soos 'n botsing van pligte? (hfst. 10). Douma oordeel dat ons keuse tussen twee moontlikhede nie dieselfde is as 'n botsing van pligte van Gódsweë nie (126 — 127). God plaas ons nie voor 'n botsing van

pligte nie. Besonder interessant is sy opmerkings i.v.m. waarheid en leuen en die Negende Gebod. Hy noem dat dit nie losgemaak kan word van die uitwerking op die naaste nie. „We moeten dus van het negende gebod geen gebod maken dat ons in *alle* omstandigheden zou verbieden van de leugen gebruik te maken — Men kan met onjuiste informatie het leven van de naaste redden...” (125). Ek vermoed dat Douma hier — sonder vermelding — aansluit by B. Holwerda se prikkelende Kategismusverklaring, *De dingen die ons van God geschonken zijn*. Holwerda noem daar immers dat die Negende Gebod ons gebied om alle onreg te saboteer „desnoods door een onjuiste verklaring. Als het moet, offer ik de feiten op aan de naaste”. Ek wonder egter of Douma genoegsaam onderskei tussen 'n waarheidsuitspraak en 'n werklikheidsuitspraak.

Omdat ons in 'n gebroke wêreld lewe is 'n kompromis onvermydelik (hfst. 11) maar dan nie sommer elke kompromis nie. „We moeten het aanvaarden, maar mogen er niet in berusten” (133). Hoewel die kasuïstiek (hfst. 12) soms hoogs problematies kan wees, kan daar tog ook van goeie kasuïstiek gepraat word (142). Die slothoofstuk (13) handel oor asketiesk, waaronder nie eerstens onthouding verstaan moet word nie maar wel oefening (in die vroomheid). Vanweë verskeie faktore het dit in onbruik geraak maar tog kan die Etiek nie daarsonder klaarkom nie, veral nie sonder gebed nie (149).

Douma het met hierdie boek ons etiese besinning verryk en ek kan die bestudering daarvan met vrymoedigheid aanbeveel.

J. H. v. W