



Naasteliefde as uitdaging aan die Afrikaner¹

I.W.C. van Wyk
Hoof: Hervormde Teologiese Opleiding
Departement Dogmatiek en Christelike Etiek
Fakulteit Teologie (Afd. A)
Universiteit van Pretoria
PRETORIA
E-pos: hto@smartnet.co.za

Abstract

Neighbourly love as challenge to the Afrikaner

Afrikaners and their churches were accused of lovelessness during the apartheid years. The time has come for us not only to reflect on the commandments to love, but also to obey these commandments in our lives. The essence of neighbourly love is therefore highlighted in this article and Afrikaners are called upon to practise this love in Africa and South Africa where we live – no matter how difficult it may be.

1. Inleiding

Gedurende die apartheidsjare is die Afrikaner van baie dinge beskuldig. Die beskuldiging wat my die seerste gemaak het, is dié van liefdeloosheid. As student het ek eenmaal in 'n koerant gelees dat Alan Paton die lidmate van die Hervormde Kerk beskryf het as 'n klomp liefdelose mense wat niks met die ware godsdiens te make het nie. Hierdie opmerking het my nog my hele lewe lank gepla. Dit kan ook en mag ook nie anders nie. Naasteliefde is deel van die hart van die evangelie, en 'n kerk as geheel mag nie algeheel hierin misluk nie.

Die tyd het aangebreek dat ons as kerk(e), aan die begin van 'n nuwe era, radikaal oor geloof en lewe moet herbesin. Waar ons in die verlede van skandalige liefdeloosheid beskuldig is, sal ons moet sorg dat só 'n beskuldiging nie weer herhaal sal kan word nie. Dit is natuurlik makliker gesê as gedaan,

1 Opgedra aan prof. P.J. de Bruyn met groot waardering vir die werk wat hy deur die jare verrig het

aangesien ons binne ons Afrika-konteks voor geweldige uitdagings en probleme geplaas word. Dit sal my daarom nie verbaas as die Afrikaanse Kerke uiterste moeite gaan ondervind om hulle lidmate van die edelheid van die liefdesgebed te oortuig nie.

Of omstandighede gunstig of ongunstig is; die feit bly staan dat die liefdesgebed nooit maklik as handelingsprinsipe aanvaar word nie. Regdeur die geskiedenis het mense die aanvaarbaarheid en noodwendigheid van die liefde as maksime vir die etiek verwerp. Volgens die Griekse wysgeer, Heraklitus, is oorlog en nie liefde en vrede nie die beginsel van alle dinge. Eeue later het die Engelse filosoof, Thomas Hobbes, in dieselfde rigting geargumenteer toe hy gesê het dat die mense vir hulle medemense 'n wolf is (*homo homini lupus*). Hiermee wou hy sê dat die mens normaalweg nie met goeie bedoelings teenoor medemense optree nie. Dit is eenvoudig nie in die mens se natuur om medemense met liefde te bejeën nie. Friedrich Nietzsche (1982:324-325) het die filosofiese weersin in naasteliefde tot die uiterste gevoer. Hy het hierdie liefde verafsku aangesien hy daarin die ideaal van die swakkes en sukkelendes sien om ander mense na hulle vlak van lewe af te trek. Naasteliefde is vir hom die saak van die *Schlechtweggekommenen* wat vir hulleself 'n alibi skep om van hoë ideale af te sien en om hulle sodoende met klein dingetjies besig te hou. Om by hoë ideale uit te kom beveel Nietzsche vriendskap aan. Net vriende kan jou help om groot ideale te verwesenlik. Die "naaste" is net in jou pad van selfverwesenliking. Mense met groot ideale kan nie vir ander (swakkes) opoffer nie. Die belangrikste handelingsprinsipe kan dus vir Nietzsche nie "omgee-liefde" wees nie, maar die wil tot mag en selfbevoordeling. Almal weet dat hierdie nie 'n geïsoleerde mening is nie. Talle mense, ook kerklidmate, leef en dink soos Nietzsche.

Al bestaan daar hoeveel weerstand teen die liefdesgebed, en al heers daar onreg, haat en vergelding in die land; as gelowiges móét ons volgens die liefdesgebed lewe. Emil Brunner (1939:304) was reg toe hy beweer het dat 'n mens óf liefhet óf haat. Dit is die keuse wat in die lewe gemaak moet word, en 'n Christen kan net kies om lief te hê. Trouens, Christene behoort te weet dat dit nie eers 'n keuse is wat gemaak moet word nie. Dit is 'n eis, aangesien die liefde wat in barmhartigheid uitmond, die maatstaf by die eindoordeel gaan wees (oor Matt. 25:31-46 kan veral na Schnackenburg, 1993:144-151 gekyk word).

Wetenskaplike Bybelnavorsing het onteenseglik bewys dat die liefde die hart van Jesus se etiek uitmaak (Schnackenburg, 1986:89; Gnlika, 1990:242). Selfs die mees kritiese onder hulle soos Rudolf Bultmann (1977:77-78) beskou die liefde as die eintlike uitdaging in Jesus se etiek. Paulus beskou die liefde op sy beurt as die hoogste gebod (Schrage, 1982:202). Volgens hom (Gal. 5:22 – kyk na Thielicke, 1978:79-80 vir volledigheid) moet diegene wat onder die mag van die Heilige Gees is, die vrugte van die Gees voortbring waarvan die liefde die belangrikste is. Sonder hierdie vrug is alle ander geestesgawes vrugtelos (1 Kor.

13:1-3). Vir die ander Bybelskrywers, soos Johannes (die hele 1 Johannes-brief), is die liefde ook die kern van die Christelike etiek. Alhoewel naasteliefde nie die ontdekking van die Christendom is nie, is dit wel kenmerkend daarvan. Veral die vroeë kerk word gekenmerk deur die eienskappe van dienende en skenkende liefde, en 'n diepe besorgdheid oor die ellendiges van die tyd (Becker, 1981:5). As navolgers van Christus sal ons hierdie eienskappe moet voortdra. Indien ons dit nie kan of wil doen nie, sal ons nie op ware kerkwees aanspraak kan maak nie.

2. Die dubbele liefdesgebod

Die liefdesgebod kom in die gestalte van die dubbele liefdesgebod (Matt. 22:34-40; Mark.12:28-34; Luk.10:25-37) na ons toe. Hierdie dubbele gebod is 'n saamvoeging van Deuteronomium 6:4-5 en Levitikus 19:18. Ten spyte daarvan dat die gebooe van liefde tot God en liefde tot die naaste uit die Ou Testament oorgeneem is, het die Jodendom self nooit hierdie verbinding gemaak nie. Vir hierdie koppeling bestaan daar dus geen Joodse parallelle nie. Dit is die unieke werk van Jesus en sy gemeente. Dit sal egter nie ontken kan word dat die koppeling van liefde tot God en liefde tot die naaste deur die Ou Testament voorberei was nie (Gnilka, 1990:243-245; Preuß, 1992:204-216; Stuhlmacher, 1992:98-107). Bybelwetenskaplikes is redelik eenstemmig dat die formulering van die dubbelgebod nie egte Jesuswoorde is nie – doodgewoon omdat Jesus self nie abstrak van “liefde” en “naaste” gepraat het nie. Hy het heel konkreet daarvoor gepraat (Becker, 1981:6). Ten spyte daarvan dat die dubbele liefdesgebod nie woordeliks van Jesus stam nie, is dit tog in ooreenstemming met sy basiese oortuigings (Schnackenburg, 1986:89, 94). Dit word met ander woorde nie betwyfel dat die gedagte van 'n dubbele liefdesgebod na Jesus self teruggaan nie (Wischmeyer, 1991:142). Die formulering van die dubbele liefdesgebod word aan die Hellenistiese Jodendom toegedig (Schrage, 1982:69-72). Die oorlewering hiervan deur hierdie groepering verrai hulle kultuskritiese ingesteldheid, wat die sedelike verpligting hoër stel as die korrekte handeling in die tempel (Lohse, 1988:40). Die implikasie is nie dat die geloof in God aan die etiek ondergeskik gestel word nie. Die liefde tot God, die verering van God en die lof van God het beslis vir Jesus (en die vroeë gemeentes) die voorrang bo alle sosiale aktiwiteite gehad. Sy eie lewensweg bewys dit (Mark. 1:12-13; 14:32-42). Wie God egter as barmhartige Vader ken, word onder die plig gestel om medemens te behandel soos wat God ons behandel (Luk. 6:36; 11:4). Jesus het daarom daarop aangedring dat sy navolgers God moet nadoen in vergewing en versoening (Matt. 6:14; Schnackenburg, 1986:95-96). Jesus het hierdie “navolgingsgedrag” verwag omdat Hy 'n absoluut onlosmaaklike samehang tussen geloof in God en liefde vir die medemens gesien het (Ringeling, 1991:173).

Die samehang tussen geloof en liefde word vanuit verskillende perspektiewe benadruk en belig. In die eerste instansie sal daar nie ontken kan word dat gelowiges die opdrag kry om hulle naaste lief te hê nie. Die spreuk “liefde kan nie beveel word nie”, geld eenvoudig nie vir ’n Christen nie. Iemand wat in God glo en Hom wil vereer, móét ook sy naaste liefhê (Heyns, 1982:236). Naasteliefde is dus vir gelowiges niks anders as ’n daad van gehoorsaamheid nie (Wurth, 1957:242-243). In die tweede instansie behoort liefde tot die naaste ook die gevolg van die liefde tot God te wees. Iemand wat God waarlik liefhet, behoort dankbare en spontane wederliefde (wat deur naasteliefde konkreet word) te openbaar (Berkhof, 1973:480). In die derde instansie kan mense wat God liefhet nie anders as om Hom te dank nie – en wel in die gestalte van naasteliefde (Vogel, 1951:962). Naas hierdie resiproke verhouding tussen liefde vir God en liefde vir die naaste, is daar in die Bybel ook nog ’n bykomende perspektief op die oorsprong van naasteliefde, naamlik die werk van die Heilige Gees. Wederliefde of dan kindskapsliefde (*amor filialis*) soos Luther dit genoem het, spruit net voort uit die Heilige Gees. Ook Calvyn het gemeen dat wetsgehoorsaamheid (die konkretisering van naasteliefde) net moontlik is op grond van die vernuwende werk van die Heilige Gees. Vanuit hierdie perspektief gesien, is naasteliefde dus geen psigogene fenomeen nie, maar is dit iets wat uit die Heilige Gees gebore word. Dit groei alleenlik vanuit die hoor van die Woord (Thielicke, 1978:87-89; Heyns 1982:237).

Juis omdat Godsliefde en naasteliefde binne die Christelike tradisie resiprook is, is die fout al dikwels deur mense soos Albrecht Ritschl, J.A.T. Robinson en Herbert Braun gemaak om liefde tot God met liefde tot die naaste te vervang. Anders gesê: dit is ’n fout om te meen dat naasteliefde ook noodwendig liefde tot God impliseer – óf erger nog: om te meen dat Godsliefde met naasteliefde vervang kan word. Hierdie fout mag onder geen omstandighede herhaal word nie, aangesien naasteliefde dan tot ’n wet gemaak word en dit as ’n teken van Gods genade verdwyn (Berkhof, 1973:482). Daar kan geen sprake daarvan wees dat die liefde tot God tot uitdrukking kom deur die liefde tot die naaste nie. Maar – iemand wat God liefhet, kan nie sonder naasteliefde wees nie. God word juis geëer wanneer een die ander liefhet (Gal. 5:13). Godsliefde kan duidelik nie met naasteliefde vervang word nie, maar Godsliefde kan beslis ook nie sonder naasteliefde wees nie.

Bultmann (1977:80-81) is reg dat naasteliefde nie Godsliefde impliseer nie, doodgewoon omdat ons in die Christelike etiek nie met filantropie nie, maar met gehoorsaamheid werk. Dit is dus teologies begryplik dat Karl Barth (1960:397-504) naasteliefde onder die opskrif “die lof van God” behandel het. Hy wou met hierdie eienaardige opskrif juis die punt beklemtoon dat naasteliefde nie ’n selfstandige grootheid kan wees nie, maar dat dit van die liefde tot God afhanklik is. Denkers uit die Barth-tradisie soos Eberhard Jüngel (1978:453-470) doen daarom

groot moeite om belangstellendes in die teologie daarvan te oortuig dat liefde nooit geloof kan wees nie. Aan die ander kant is dit net so belangrik om aan die onlosmaaklike samehang van geloof en liefde vas te hou. In hierdie verband kan daar nie aan 'n beter voorbeeld as Martin Luther gedink word nie. Hy was die man wat geloof en liefde dikwels as die kerngedagtes van die Christelike godsdiens oordink en verduidelik het. In sy nadenke oor die Skrifwaarhede het hy ontdek dat geloof en liefde onlosmaaklik saamhang en nooit van mekaar geskei kan en mag word nie (kyk veral Ebeling, 1985; Peters, 1990:62-71). In sy geskrif "Die vryheid van 'n Christenmens" (WA 7,38,6-10) het hy die volgende pragtige gedagte uitgespreek:

'n Christenmens leef nie in homself nie, maar in Christus en in sy naaste: in Christus deur die geloof, in sy naaste deur die liefde. Deur die geloof leef hy bokant homself in God. Uit God leef hy weer onderkant homself in die liefde – maar bly desondanks in God en die Goddelike liefde (my vertaling – IWCvW).

3. My naaste liefhê soos myself

Gelowiges wat naasteliefde móét beoefen, het 'n duidelike riglyn van Jesus omtrent die liefde ontvang. Jesus (Matt. 7:12; Luk 6:31) het aan ons 'n interpretasie van die sogenaamde "goue reël" (*regula aurea*) gegee wat bepaal dat jy jou naaste moet liefhê soos jousef. Wat word hiermee bedoel? Word hiermee bedoel dat naas Godsliefde en naasteliefde ook nog 'n "derde gebod" bestaan (Augustinus), naamlik liefde vir jousef? Of erger! Word hier bedoel dat naasteliefde uiteindelik uitmond in selfliefde? Hierdie vraag is belangrik aangesien die vorige geslag Afrikaners, waarvan Johan Heyns (1982:248-251) 'n woordvoerder was, selfliefde hoog aangeslaan het. Liefde vir die eie, bevoordeling van eie belange, ywer vir eie sake en die skepping van hoop vir die eie groep was kenmerkend in die denke van hierdie geslag mense. Daar is altyd teruggegryp na die bekende Franse spreekwoord wat sê: *Charité bien ordonnée commence par soi même*/ reg begrepe liefde begin by jousef. Sekerlik is dit waar. Maar eindig die liefde ook by jousef? Is ware liefde bloot liefde vir jousef en jou eie mense? Die verdere vraag is of ek die kriterium van die liefde is? Is wat ek begeer en idealiseer goed en reg vir ander, of word die inhoud van die liefde deur ander kriteria bepaal?

Die goue reël wat in die antieke omgangsetiek (*Vulgäretik*) bekend was, is nooit baie radikaal uitgelê nie. Rabbi Hillel (20 v.C.) het byvoorbeeld gesê: "Moenie dit wat jy haat aan jou naaste doen nie!" 'n Ander bekende formulering lui weer: "Wat jy nie wil hê dat mense jou moet aandoen nie, moet dit ook nie aan hulle doen nie" (Stuhlmacher, 1992:100). Hierdie negatiewe formulering is vir Jesus nie radikaal genoeg nie. Dit gaan vir Hom nie slegs om die vermyding van die onaangename nie. Vir Jesus gaan dit om 'n aktiewe en positiewe daad wat

gedoen word ter wille van die ander een. Wat Jesus bedoel, is dat die maat van jou selfliefde die maat van jou naasteliefde moet word. Jy moet die ander een liefhê met dieselfde passie as wat jy jousef liefhet. Hierdie gebod handel dus oor die naaste en nie oor jousef nie (Gnilka, 1990:246). Dit gaan daarom dat navolgers van Jesus hulleself moet oorwin met die doel om ander te dien (Schnackenburg, 1986:97). Hierdie reël kan daarom geensins egoïsties geïnterpreteer word nie. Mense wat nie liefde aan ander wil bewys nie, kan hulle nie op hierdie uitspraak van Jesus beroep nie. Gehoorsaamheid aan hierdie bevel van Jesus kom daarop neer dat liefde uitmond in die opoffering van die eie wil ter wille van die welsyn van ander. Hierdie bevel impliseer dus dat daar binne die Christelike liefde geen ruimte vir 'n traak-my-nie-agtige-houding (*Gleichgültigkeit*) teenoor die medemens kan wees nie. 'n Gelowige mens móét hom net soveel vir die belange van die naaste beywer as wat hy hom vir sy eie belange sal beywer. Wanneer hy dit doen, kan hy daarop aanspraak maak dat hy besig is met 'n ware etiese houding in die lewe, aangesien ware etiek juis daarna streef om egoïstiese eiebelang te oorwin en om mense só te beïnvloed dat hulle só sal optree dat die algemene welsyn bevorder word (Pannenberg, 1996:77-80). Om hierdie rede kan daar nie sprake wees van selfliefde as "derde gebod" nie (Wurth, 1957:247-248 met verwysings na Calvin; Barth 1960:426).

Hierdie gebod is op sigself nie 'n normatiewe etiese grondprinsipe nie. Dit moet verstaan word vanuit die geheel van die Bergrede. Wat aan die ander gedoen moet word, is alles wat die Bergrede in terme van liefde verlang. Dit is niks minder as die betere geregtigheid, volmaaktheid en vyandsliefde nie. Hierdie gebod kan dus nie met selfliefde in verband gebring word nie, aangesien die vyandsliefde met sy universele gerigtheid dit onmoontlik maak (Luz, 1985:387-394).

Hierdie gebod mag ook nie as 'n blote etiese maksime verstaan word nie. Dit moet ook teologies verstaan word. Om jou naaste lief te hê soos jy jousef liefhet, beteken ten diepste dat jy die mens wat deur God liefgeheë word, moet liefhê soos God hom liefhet. Ook hierdie gebod moet dus vanuit die dankbaarheid verstaan en uitgelê word; dankbaarheid dat ons mag liefhê omdat Hy ons almal liefhet (Vogel, 1951:962-963). Wanneer naasteliefde weer gesien en verstaan word as 'n uiting van dankbaarheid, sal die sosiaal-politieke konsekwensies van hierdie gebod (Van Wyk, 1991) ook nie so moeilik wees om na te jaag nie.

4. Wie is my naaste?

Wie is hierdie naaste wat ek moet liefhê? Vir talle Afrikaners hou hierdie vraag 'n groot bedreiging in aangesien sommige Afrikaners meen dat slegs mede-Afrikaners hulle naaste is en andere weer meen dat sekere mense in Afrika beslis nie hulle naaste is nie. Hierdie opvatting is gevoed uit 'n oordrewe volksliefde wat teruggaan op die oortuiging dat die "volk" 'n skeppingsordering is, en daar-

om in sy toevallig historiese gestalte deur God gewil is as dié ruimte waarbinne hoofsaaklik (en vir sommiges, uitsluitlik) gelewe moet word (Heyns, 1988:21-23).

Afrikaners wat meen dat hulle naaste slegs hulle mede-Afrikaners is, kan hulle met oortuiging op die Ou Testament beroep. Volgens die Ou Testament is slegs die mede-Jood, die volksgenoot (*re*) hulle naaste. Die “vreemdeling” (*ger*), wat ’n beskermde burger is, kon ook op naasteskap aanspraak maak. Die uitlander (*nokri*) was egter beslis nie as “naaste” beskou nie (Vriezen, 1966:403-436; Zimmerli, 1971:98-110; 1975:118-119; Berkhof, 1973:483; Heyns, 1982:251-252; Schnackenburg, 1986:91; Seebaß, 1991:132; Preuß, 1992:316-319; Otto, 1994:243-248). Ten spyte van hierdie onbetwisbare indruk dat die Ou Testament naasteskap eng nasionalisties voorstel, moet daar egter genoem word dat daar in die Ou Testament self ook ander menings oor hierdie saak is soos Eksodus 23:4; Levitikus 19:33; Deuteronomium 10:19; Spreuke 25:21; Psalm 87; Jesaja 19 en Jona. Verder is daar ook bewyse dat die vroeë Jodendom naasteskap ontgrens en verindividualiseer het (Wischmeyer, 1991:141). Daar is ook beskikbare inligting dat daar selfs in die sinagogale diskussie vernuwende perspektiewe na vore getree het toe daar onder invloed van die Hellenistiese populêre filosofie tot die besef gekom is dat dit humanitêr wenslik is dat die vyand wat in nood verkeer, gehelp moet word. Daar kon egter nie só ver gevorder word om die gebod van die naasteliefde in hierdie rigting te vernuwe nie (Lohse, 1988:40). Lees ’n mens egter die werke van kontemporêre Joodse geleerdes soos Herman Cohen en Emanuel Levinas, blyk dit dat daar deur die loop van die Joodse geskiedenis hard geveg is om van die gekanoniseerde standpunt weg te beweeg (Hoffmann, 1989: 236-260). Die feit bly egter staan dat daar ten tyde van Jesus se aardse optrede, ten spyte van meningsverskil, oorwegend vasgehou is aan die ou tradisionele standpunt van die Jodendom dat slegs die eie volksgenoot die naaste is (Schrage, 1982:75-76; Schnackenburg, 1986:91-92). In die lig van dié standpunte oor naasteskap binne die Jodendom was dit nie snaaks dat die Skrifgeleerdes aan Jesus die vraag oor wie die naaste is, gestel het nie. Jesus het hierdie debat met die gelykenis oor die barmhartige Samaritaan (Luk. 10:25-37) egter op die kop gekeer. Hy was daarvan oortuig dat die korrekte godsdienstige vraagstelling nie handel oor wie my naaste is nie, maar oor wie se naaste ek is. Die eerste vraagstelling wil weet wie *nie* my naaste is nie, terwyl die tweede vraagstelling wil weet wie deur my gedien moet word. In hierdie kultuskritiese gelykenis (Gnilka, 1990:248) spreek Hy kritiek uit teen die dienaars van die kultus wat in die daaglikse godsdienst misluk. Gelowiges moet volgens Jesus, nie net God kulties aanbid nie, maar moet God daaglik vereer deur aan hulle naaste goed te doen. Wie hierdie naaste is aan wie ek goed moet doen, is grensloos (Schrage, 1982:75-76). My naaste is enige een wat God op ’n gegewe tydstip op my weg plaas. Geen beperkinge en geen voorkeure geld in hierdie opsig vir Jesus se volgelinge nie (Wurth, 1957:249). Volgens hierdie gelykenis is my naaste nie net hulle wat

ná aan my is nie. Natuurlik kan my bloedverwante my naaste word, maar hulle is nie die enigste mense wat dit kan wees nie. Enige mens of mense in nood, hulle wat naby my is en hulle wat vër van my is, kan my naaste wees. Hierdie gelykenis wys op die deurbreking van die grense van die liefde deur Jesus. Naasteskap is volgens Jesus absoluut kontingent. Dit ontstaan van geval tot geval en alle volks-, godsdienstige en klasseargumente verval. Dit beteken nie dat die “mensheid” my naaste is nie, aangesien die evangelie doodgewoon nie met sulke abstraksies werk nie. My naaste is diegene wat tot my gewete spreek; hulle wat my nie laat vra of hulle “van my mense” is nie, maar my laat vra of en hoe ek kan help (Trillhaas, 1970:294; Berkhof, 1973:483; Heyns, 1982:252)?

5. Die universele geldigheid van die liefde

Uit die gelykenis van die barmhartige Samaritaan blyk dit dat die gebod van naasteliefde vir Jesus universele geldigheid gehad het. Die duidelike bevestiging hiervan kry ons in sy gebod van die vyandsliefde (Matt. 5:38-48; 7:12a; Luk. 6:27-36 – vgl. ook Hand. 7:59; Rom. 12:14; 1 Pet. 3:9). Die gebod oor die vyandsliefde lê dus in die verlenging van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in terme van die liefdesgebod se aanspraak op universele geldigheid (Schrage, 1982:77; Luz, 1985:304-318; Honecker, 1990:154). Die enigste verskil is dat die gelykenis oor nood, en die gebod oor konflik handel (Ringeling, 1991:181).

Die gedagte van “vyandsliefde” is nie heeltemal vreemd binne ander filosofieë en godsdienste soos die Stoa, die Boeddhisme en Islam nie. Nêrens word vyandsliefde egter tot ’n gebod verhef nie (Gnilka, 1990:230). In die Ou Testament was die gedagte van hulpbetoning aan onwaardige en vyandige mense ook nie heeltemal vreemd nie. Maar ook in die Ou Testament is daar nie sprake van ’n gebod oor die vyandsliefde nie (Schrage, 1982:77-78; Schnackenburg, 1986:106-107; Gnilka, 1990:229; Otto, 1994:99-103). Die gedagte van vyandsliefde was ook bekend vir die Qumrangemeente. Hulle het dit egter as etiese riglyn verwerp. Hulle verstaan van die liefdesgebod (1QS. 1,9-11) het neergekom op die spreuk: “Jy moet jou naaste liefhê, maar jou vyand haat”. By Jesus is daar egter nie sprake van so ’n gedagte nie. Hy het nie persoonlike vyande geken nie en het ook nie van godsdienstige teenstanders vyande gemaak nie (Lohse, 1988:42). Ons kan dus aflei dat die gedagte van vyandsliefde ’n tipies Christelike gedagte is (Lohse, 1988:41). Jesus se formulering is baie beslis uniek en daar bestaan geen parallelle nie (Schnackenburg, 1986:107; Stuhlmacher, 1992:100).

Jesus het met hierdie gebod ’n streep getrek deur enige vorm van kleingroepmentaliteit (Becker, 1981:17). Liefde moet aan alle mense betoon word – ja, selfs aan alle vyande. Die navorsing het al oor en oor bewys dat Jesus geen uitsonderings gemaak het nie. Hy het nêrens gesê dat persoonlike vyande liefgehê moet word, maar dat politieke teenstanders van die liefde uitgesluit is nie (Reuter,

1982; Huber, 1982). Vir Jesus is “vyand” enige vyand. ’n Vyand is met ander woorde daar waar vyandskap ontstaan. Ook hier geld die kontingensieprinsipe (Trillhaas, 1970:297). Net soos by die liefdesgebod, is daar geen sprake van voorwaardes nie. Vyandsliefde geld oral en in alle gevalle. Daar kan geen sprake van voorliefde wees nie, aangesien liefde op geen wyse begrens mag word nie. Geen grense mag geld tussen dié wat liefde verdien en dié wat dit na my oordeel nie verdien nie (Wurth, 1957:253; Schrage, 1982:77; Gnilka, 1990:232; Becker, 1981:7-10; Stuhlmacher, 1992:103).

Vyandsliefde bied die geleentheid om waarlik kind van God te word. Kinders van God volg hulle vader na in sy universele liefde vir al sy skepsels. Hierdie liefde is veel meer as die afsien van vergelding (1 Tess. 5:15; 1 Kor. 4:12; Rom. 12:9-21). Dit is ten diepste die navolging van Christus se dienende liefde. Vyandsliefde styg bokant die natuurlike liefde uit. Dit reken nie op teenliefde nie en streef op hierdie wyse daarna om die bose te oorwin (Luz, 1985:304-318; Schnackenburg, 1986:105-106; Gnilka, 1990:228; Stuhlmacher, 1992:100-103). Die gebod van die vyandsliefde is daarom die uiting van die hoogste vorm van sedelikheid, aangesien ware sedelikheid nie afhanklik is van ander se goedheid nie, en nie ’n reaksie is op ander se goeie gedrag en gesindheid teenoor jou nie (Rendtorff, 1981:165; Ratschow, 1987:217-218). In hierdie opsig is vyandsliefde ook die beste uitdrukking van “jou naaste liefhê soos jouself” (Berkhof, 1973:480-481). Vyandsliefde is duidelik nie die hoogtepunt van algemene mensheidsliefde nie. Dit is die hoogtepunt van selfoorwinning, die afsien van eie voordeel. Hierdie liefde word ook nie betoon op grond van die waardigheid van die ander (mense-regte) nie, maar op grond van gehoorsaamheid aan die bevel van Christus (Bultmann, 1977:78-79).

Samevatting: Die Ou-Testamentiese liefdesbegrip word in die liefde van God as skeppingsliefde en as uitverkiesingsliefde begrond. Die Jodendom het sy verstaan van liefde al meer en meer op die uitverkiesing betrek en só is die naaste ook al meer en meer as die mede-uitverkorene, die mede-Israeliet verstaan. Die onbekeerde heiden is dus van naasteskap uitgesluit. Op grond hiervan is daar byvoorbeeld geoordeel dat die verbod op wraak net die mede-Israeliet geld. Die Nuwe-Testamentiese liefdesbegrip is uit die uitverkiesingsgedagte geneem en geplaas in die konteks van wêreldliefde. Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan en die gebod oor vyandsliefde verhoed dat naasteliefde binne volksgrense ingeperk word, aangesien die wêreldliefde van God nie nasionaal ingeperk kan word nie. Christelike naasteliefde is dus bevry uit die natuurlike egoïsme en verander in algemene naasteliefde. Christelike naasteliefde is bevry van alle nasionalismes. Dit maak van liefde iets vreemds en onnatuurliks. Dit maak dit vrug van die Heilige Gees (Ratschow, 1987:217-221).

6. Maar wat van Johannes se broederliefde?

Johannes konfronteer ons met dieselfde eis as dié van die dubbele liefdesgebod, naamlik dat gelowiges hulle naaste moet liefhê. Hulle wat die Drie-enige God liefhet, moet sy gebooi onderhou (Joh. 14:15, 21; 15:10; 1 Joh. 2:3 e.v.). Johannes verskil egter van Jesus in dié opsig dat hy die liefdesopdrag as broederliefde verstaan. Die liefdeseis word dus tot die gemeentelike broeder beperk. Die naaste- en vyandsliefde verdwyn hier uit die blik. Só lyk dit minstens! Die vraag is dus: verskil Johannes en Jesus oor die omvang en grense van die liefde?

Bybelwetenskaplikes en sistematiese teoloë is dit eens dat Johannes nie teenoor Jesus afgespeel kan word nie. Alhoewel dit nie betwyfel kan word dat Johannes se konsentrasie op die broederliefde die indruk van inperking van die liefdesgebod skep nie, is daar genoegsame argumente daarteen. By Johannes het ons duidelik met 'n vervolgte Christendom te make. Veral die konflikte met die sinagoge (Joh. 9:22; 12:42; 16:2) het daartoe bygedra dat die kerk sy arbeidsveld verklein het. Die beperking van die liefde tot die mede-broers was beslis iets anders as die haat teenoor buitelanders van die Qumransekte. By Johannes was daar so 'n sterk missionêre gerigtheid dat die onderlinge broederskap beslis ook 'n missionêre dimensie gehad het. Verder het die gemeente van Johannes homself nie van die samelewing onttrek nie. Hy was altyd daarvoor oop dat mense tot bekering kan kom en dat hulle dan in die gemeente opgeneem sal kan word. Dit geld ten opsigte van Samaritane (4:1-42) en Grieke (7:35; 12:20-22). Die universele horison van die werk van Christus verbied 'n verenging van die liefde (3:16; 4:42). Daar is dus geen gronde om 'n radikale diastase tussen Jesus en Johannes te vermoed nie (Schrage, 1982:296-301; Schnackenburg, 1988:177-181). Ratschow (1987:211) is korrek dat 'n mens eerder op die ooreenkomste as op die verskille tussen Jesus en Johannes moet konsentreer. Die eenheid is duidelik in Galasiërs 6:10 te vinde. Christelike naasteliefde geld vir almal, maar in die besonder vir mede-gelowiges. *Agape* is duidelik broederliefde, naasteliefde en vyandsliefde. Onder geen omstandighede mag broederliefde dus sonder naasteliefde bedink of beoefen word nie (Ratschow, 1987:213-231). Dit beteken natuurlik nie dat broederliefde en naasteliefde identies is nie. 'n Heiden, alhoewel hy my naaste is, kan nie my broer wees nie. Maar in die beoefening van broederliefde mag ek nie my naaste vergeet nie (Trillhaas, 1970:296). Om saam te vat: Johannes konsentreer wel op die broederliefde, maar dit beteken nie 'n terugkeer na liefde net vir die eie kring nie. Die opofferende liefde van 'n Christen kan en mag nie net vir die kerklike binnekring gereserveer word nie (Lohse, 1988:104-107).

Konklusie: Die vraag is gevra in hoeverre die “skeppingsordeninge” van volk, taalgroep en ras die naasteliefde mag beperk? Op grond van bestaande navorsing wat in hierdie artikel bespreek is, blyk dit duidelik dat hierdie aardse werklikhede onder geen omstandighede perke aan die uitlewing van die liefdesgebod mag stel

nie. Vanselfsprekend moet die feitlikheid van skeppingsordeninge aanvaar word. Daar moet aanvaar word dat mense hulle op grond van 'n gemeenskaplike taal en kultuur ná aan mekaar bevind. Wat egter nie aanvaar kan word nie, is dat gelowiges hierdie gegewendhede gebruik om hulle van ander af te kamp en die liefdesgebod nie oor hierdie grense te wil laat geld nie. Saam met Barth kan 'n mens selfs beweer dat die eksklusiewe binding aan taalgroep, kultuurgroep en "volk" 'n ketterse gedagte is. Wat ten grondslag van hierdie dwaling lê, is 'n volksgod-teologie. Natuurlik kan ons die gebooie nie anders gehoorsaam as aanvanklik binne die skeppingsordeninge nie. Dit is vanselfsprekend dat die liefdesgebod aanvanklik en primêr binne die ruimte van die gesin, volk en taalgroep uitgeleef word. Wat egter nie waar is nie, is dat hierdie ordeninge bevale is. Die ordeninge is nie wette wat bepaal hoe die liefdesgebod uitgelewe sal word al dan nie. Hulle skep slegs die ruimte waarbinne die liefdesgebod normaalweg uitgelewe kan word. Dit is nie beperkings wat jou dwing om die liefdesgebod net binne hierdie verbande uit te lewe nie (Barth, 1957:320-366; 1960:457-499; 1964:910-917). Ordeninge en verbande waarbinne ons lewe, is vir die etiek alleenlik belangrik in soverre hulle aan ons hulp verleen om ons primêre pligte te verstaan.

7. Die wese van Christelike naasteliefde

Die Pauliniese etiek verhef die liefde tot die maatgewende kriterium van die morele lewe. In Galasiërs 5:22 lyk dit of die liefde slegs maar een van die vrugte van die Gees is, maar in 1 Korintiërs 12:31 is dit weer duidelik dat die liefde die weg van alle weë is. Om hierdie rede kan Paulus sê dat alle dinge in liefde gedoen moet word (1 Kor. 16:14). Liefde is daarom vir Paulus die hoogste gebod waarin alle ander gebooie uitmond. Vir Paulus is die liefde nie kasuïsties-wetlik nie, maar vry om skeppend van situasie na situasie te doen wat nodig mag wees. Dit beteken nie dat die liefde inhoudloos is nie, aangesien die liefde die ander gebooie as inhoud het. Die liefde kry gestalte aan die hand van die gebooie van God. Wie liefhet, neem die ander gebooie in ag. Gehoorsaamheid aan die gebooie help om die liefde gestalte te gee. Al gaan die liefde bokant die gebooie uit, gaan dit nie daarvan weg nie (1 Kor. 4:17, 12:31 – vgl. vir volledigheid Schrage, 1982: 91-92; Heyns, 1982:227; Lange, 1992:440-442; Trillhaas, 1970:299). Om hierdie rede kan daar nie saam met Augustinus gesê word: *dilige et quod vis* (love with care and then do what you will) en nog minder: *ama et fac quod vis* (love with desire and do what you please). Ten spyte daarvan dat die liefde soms die rigtinggewende kriterium is en selfs in sekere konflik gevalle die enigste kriterium kan wees (De Bruyn, 1993:14), is dit meestal nie wenslik om dit tot die enigste maatstaf te verhef nie.

Paulus verstaan – net soos Jesus – die liefde as 'n konkrete daad van oorgawe aan die welsyn van ander (Schrage, 1982:80). Gelowiges kan daarom nie self-

gesentreerd lewe nie, maar moet op ander gerig wees (Honecker, 1990:152-153). Hierdie gerigtheid op die ander vind plaas ter wille van die ander self. Nêrens kan dit ooit om selfbevoordeling gaan nie. Paulus bind sy uitsprake oor die liefde sterk aan Christus. Talle van die kenmerke van sy liefdesbegrip kan ook geld as Christus-predikate (vgl. byvoorbeeld 1 Kor. 13:5 met Fil. 2:4 of Rom. 15:3). Om 'n lewe van liefde te voer kom vir Paulus daarop neer om te lewe soos wat Christus gelewe het (Rom. 14:15 en Rom. 15:5). Net soos die liefde van God in Christus nie net gesindheid, gevoel of stemming is nie, maar *daad*, moet die gelowige se liefde ook werklik 'n *daad* wees (1 Tess. 1:3 praat van die werk of inspanning van die liefde). Die daad van die liefde, net soos by Jesus, soek nie sy eie voordeel nie (1 Kor. 13:5) maar beywer hom vir die welsyn van ander (1 Kor. 10:24.33). Die liefde is daarom duidelik 'n vrye daad van mededeling. Dit is 'n vrolike selfoorgawe wat uitloop op 'n algehele eksentriese lewe (Barth, 1964: 825-908). Volgens Jesus se gelykenis is liefde die doen van die goeie en die regte in 'n sekere situasie. Die liefde dwing jou daartoe om af te sien van spelery met groot toekomsbeplanning en om eerder nou te doen wat nodig mag wees (Boshoff, 1985:477-478). Die wesentlike van die liefde is dus om die noodwendige nou te doen (Lohse, 1988:41). Die noodwendige is om jou oor jou naaste se nood te ontferm. Christelike naasteliefde is dus ten diepste erbarming – erbarming oor alle mense in nood, aangesien selfs jou vyand die liefde werd is.

Liefde vir die vyand kan egter maklik 'n godsdienstige krisis veroorsaak. Mense kan besorg en beangs raak oor hulle eie lewens wanneer hulle hul eie belange moet prysgee. Mense wat vir die vyand opoffer, kan selfs vir die eie lewe begin vrees. Die vrees vir selfbenadeling kan mense maklik aan die rasionaliteit van die liefde laat twyfel. Dit laat die vraag ontstaan hoe jy in die lig van die gevaar van selfbenadeling nog steeds aan andere goed kan doen. Pannenberg (1993:206) is reg as hy sê dat liefde net moontlik is op grond van hoop. Slegs mense wat saam met en vir ander mense hoop, kan hulle ook liefhê. Om vir andere te hoop en om vir hulle hoop te skep, beveilig jou eie lewe. Liefde wat hoop, is dus nodig om aanhoudend bokant die eie belange uit te styg, en om só die belange van die geheel te dien. Liefde wat hom vir die welsyn van ander beywer, liefde wat hoop, is nie *amor concupiscentiae*: liefde wat begeer om die geliefde te besit nie, maar is *amor amicitiae*: welwillendheid wat ander se bestemming wil bevorder (Pannenberg, 1993:206). Om ander mense se bestemming te wil bevorder, is dit nodig dat die eie antipatie jeens en ongeïnteresseerdheid in andere oorwin moet word. Vir die begin moet daar doodgewoon na hulle geluister word. Deur na mense te luister, word by hulle 'n besef van liefdeswaardigheid geskep. En die besef van liefdeswaardigheid skep by mense hoop. Naasteliefde besef dat almal liefdeswaardig is, omdat God almal liefhet. Ons liefde (ons daad van luister na ander mense) is daarom 'n deelname aan die liefde van God vir die wêreld. Ware Christelike liefde, as 'n goeie, God-welgevallige en menslik-hulpvolle daad, kan eintlik niks anders wees as deelname aan die liefde van God in Christus nie

(Barth, 1977:153). God se liefde as neerdalende (desendente of katabatiese) liefde – in teenstelling tot die filosofiese opstygende (asendente of anabatiese) liefde (Wurth, 1957:238-242; Pannenberg, 1993:208), is die openbaring van sy genade aan die wêreld. Christelike liefde – radikaal verstaan – neem dus deel aan God se genade aan die wêreld (Pannenberg, 1993:222-228). Naasteliefde is ten diepste deelname en antwoord op God se oorgawe en toenadering tot wêreld; dit is die aktiewe navolging van God; dit staan in vir God se liefde; dit leef God se liefde voor, aangesien naasteliefde deelneem aan die universele sending van God in die wêreld (Barth, 1964:851-929). Dit aan die een kant! Aan die ander kant besing die Christelike naasteliefde die lof van God. Dit is niks minder as 'n stuk doksologie nie (Barth, 1960:442-504). Dit alles behoort duidelik te maak dat Christelike naasteliefde uniek is en dat dit glad nie met filosofiese oortuigings² oor liefde op een lyn geplaas kan word nie.

Die Christelike naasteliefde verhoed die lidmate van die kerk om 'n gesindheid en 'n strewe na selfverwesenliking en selfverwerkliking as die hoogste goed na te jaag. Op grond van die gebod wat hulle moet gehoorsaam, moet hulle die diens aan die naaste as die belangrikste prioriteit in die lewe sien (Pannenberg, 1996: 110-118). Hierdie gedagte van opofferende liefde hou radikale konsekwensies in vir die kerklike diakonaat. Die implikasie is minstens dat die kerklike diakonaat binne ons Afrikaans-Calvinistiese tradisie meergestaltig sal moet raak. Uit die kerkgeskiedenis en die ekumene is daar geweldig baie wat nuut ontdek kan word (Rendtorff, 1981:135 e.v.). Ons moet onder andere begin besef dat die groot probleme van Afrika, soos die vlugtelingprobleem, ook binne die arbeidsveld van die kerklike diakonaat val (Link, 1993). Honger, ongeletterdheid en dakloosheid is dinge waaraan die kerklike diakonaat aandag móét gee. Kerklike diakonaat sal dus tot 'n groot mate in missionêre diakonaat omskep moet word. Dit word gesê met die wete dat geloof die grootste geskenk is wat die kerk aan Afrika kan gee. Diakonaat kan dus nie net missionêr wees nie, maar moet ook priesterlik wees.

Die liefde het ook sosiaal-etiese konsekwensies aangesien liefde nie net individueel-persoonlike dimensies nie, maar baie duidelik ook strukturele dimensies het (Thielicke, 1978:89-93; Heyns 1982:255). Ons sal minstens moet erken dat die liefde nou eenmaal nie binne bese strukture kan gedy nie. Daarmee word nie bedoel dat mense wat hulle binne hierdie strukture bevind, nie liefde kan beoefen nie, maar dat mense wat hierdie strukture onderhou, nie primêr vanuit die liefde kan leef nie (Velema, 1974:122). Die sosiaal-etiese konsekwensie is daarom nie 'n programmatiese ywer vir verandering van samelewingstrukture nie (Wendland, 1973), maar bloot die konstante bevraagtekening van die eie politieke

2 In die laaste aantal dekades is die verskille tussen *agape* (Christelike liefde) en *eros* (filosofiese liefde) diepgaande nagevors. Vir die resultate kan gekyk word na Wurth (1957:237), Barth (1977:154-157), Thielicke (1978:81), Heyns (1982:239 e.v.), Nikolaus (1986), Douma (1988: 101-103), Honecker (1990:155), Ringeling (1991:174 e.v.), Lange (1992:438 e.v.)

drome en aktiwiteite. Die permanente kritiese toetsing van beleid en wetgewing aan die liefdesgebod sal verhoed dat gelowiges bese strukture blindelings goedpraat, stabiliseer en bevorder. Die liefde self kan dus nooit 'n program van wêreldverandering wees nie, maar bly die gehoorsame doen van die wil van God in alle omstandighede en situasies (Bultmann, 1977:78). Daar moet altyd onthou word dat sosiale geregtigheid inderdaad vrug van die liefde is, maar dat liefde veel meer is as geregtigheid. Dit is die betere geregtigheid. Deelname aan politieke programme wat groter maatskaplike geregtigheid wil skep, kan daarom nie as voldoende nakoming van die liefdesgebod beskou word nie. Christelike liefde is méér en radikaler as aardse geregtigheid (Ringeling, 1991:180).

8. Om in Afrika lief te hê

Uit hierdie ondersoek blyk dit duidelik dat Christelike naasteliefde lewefleggende, opofferende liefde is. Die Afrikaner, en dan nou spesifiek die lidmate van die Afrikaanse Kerke, moet hierdie liefde nie net teenoor wit mense uit leef nie, maar ook teenoor swart mense. Talle mense wys egter daarop dat dit nie maklik is om hierdie opofferende liefde in Afrika³ te beoefen nie. Daarvoor bestaan daar talle redes. Ek verwys na enkele voorbeelde wat Attie van Niekerk (1992:83-91) met behulp van die volgende letterkundige werke onder ons aandag bring: (a) Elizabeth de Villiers se *Walking the tightrope: recollections of a schoolteacher in Soweto* (1990), Rian Malan se *My traitor's heart* (1990), Elsa Joubert se *Missionaris* (1988). Die eerste probleem waarna verwys word, is die onbegryplikheid dat mense⁴ in Afrika diegene wat hulle met goeie bedoelings wil help, uiteindelik tog verwerp en selfs vernietig. Daar word met die tese gewerk dat liefde jou swak maak, en dat Afrika die swakkes slaan en weer sal slaan. Om hierdie rede word daar getwyfel of die liefde te midde van die verwerping van die liefhebber in Afrika kan gedy (Van Niekerk, 1992:87-88). Die tweede probleem, waarna veral Elsa Joubert verwys, is die besef dat 'n mens in Afrika met 'n oormaat van lyding en ellende te make het. Jy kan eintlik niks daaraan doen nie, aangesien dit net eenvoudig te veel is. Die derde dilemma waarteen 'n mens jou in Afrika vasloop – volgens die letterkundiges – is die tradisionele Afrika-kultuur. Die voorbeeld word genoem dat 'n mens in sommige gevalle niks vir sekere mense in nood moet en mag doen nie, aangesien sommige mense móét sterf omdat hulle offers is. Indien mense hierdie offers met hulle naasteliefde wil red, sal hulle aangekla en skuldig bevind word ten opsigte van die ellendes wat mag kom.

3 Hiermee word nie te kenne gegee dat die uit leef van opofferende liefde in Westerse lande makliker is nie. Almal weet dat dit hier net so problematies is.

4 Sekerlik is dit nie alle mense in Afrika nie. Nogtans wil die outeurs dit uit wys dat hierdie gedragsverskynsel wel in Afrika (Suid-Afrika ingesluit) voorkom.

Die vraag wat ons nou moet beantwoord is: mag hierdie tipe probleme ons verhinder om aan die opdrag van die Heer getrou te wees? Die antwoord is nee. Ons móét aan sy opdrag getrou bly ongeag die probleme. Om te bly opoffer vir mense wat jou selfs later daarvoor sal doodmaak, is geen maklike saak nie. Die enigste manier hoe jy daarin kan volhard, is om self daaglik vergewing te beoefen. Om konsekwent aan die gebod van naasteliefde in Afrika gehoorsaam te bly, is aanhoudende vergewing noodsaaklik. Die vergewingsdaad alleen sal ons in staat stel om ware liefde te beoefen: 'n liefde wat nie terug wil ontvang nie en 'n liefde wat wil dien ter wille van die diensgedagte self. Christus verwag ook sekerlik nie van ons om alle lyding in Afrika te elimineer nie. Ons moet ons daarom nie blindstaar teen die oormag van lyding in Afrika nie en dan op die ou einde niks doen nie. Ons as Westeringe moet onself egter bevry van die tirannie van die vooruitgangsgeloof, waarmee ons hoop om 'n redelik volmaakte wêreld te skep (vgl. Honecker, 1995:534-546 vir 'n goeie oorsig). Ons moet in Afrika dien sonder utopiese verwagtinge. Ons moet verder van hierdie utopiese verwagtinge afsien, aangesien ons blykbaar (?) nie hulp van Afrika self kan verwag nie. Volgens Attie van Niekerk (1996:42) beplan Afrika nie vir die toekoms nie. Afrika staan met sy gesig na die verlede toe, en kan daarom nie sien wat agter hom aankom nie. Só bly Afrika 'n gevangene van die verlede. Die Afrika-psige trag daarom nie daarna om 'n beter toekoms te skep nie, maar om na die goeie verlede terug te keer. Hierdie antropologiese werklikheid hang nou saam met wat hy "Afrika-fatalisme" (Van Niekerk, 1996:73, 111) en "Afrikanihilisme" (Van Niekerk, 1996:69) noem. Afrika self glo dat daar uiteindelik niks aan die ellende gedoen kan word nie. Christelike liefde gekoppel met Westerse utopiese vooruitgangsgeloof het dus nie 'n realistiese kans om in Afrika te werk nie. Liefde sal dus anders bedink moet word as in die Westerse tradisie. Liefde sal bedink moet word sonder die hoop om met ontwikkeling en vooruitgangsgeloof radikale strukturele en mentaliteitsveranderinge in Afrika te bewerkstellig. Liefde sonder Westerse kultuur⁵ is die uitdaging wat voor ons lê (Van Niekerk, 1996:106-113) – of is Van Niekerk verkeerd? Die hele saak rondom die sogenaamde "Afrika-Renaissance" sal sekerlik mettertyd hierop 'n antwoord gee. In elk geval – in Afrika met sy enorme armoede, ellende, konflik, siektes en maatskaplike agteruitgang sal enige gelowige en kerk op 'n punt kom waar daar gevoel word dat barmhartigheidswerk sinloos is. Nogtans sal die gebod van die naasteliefde met al sy konsekwensies aanhou om ons gewete aan te spreek. Uit

5 Om liefde sonder die Westerse vooruitgangsgeloof te bedink sal geen nuwigheid wees nie. Die Joodse filosoof, Emanuel Levinas, en die Switserse teoloog, Karl Barth, het alreeds 'n begin gemaak met hierdie denkwys. Albei beveg die geneigdheid om die naaste tot die "behoefte" te degradeer – 'n gedagte wat dan deur die outonome bewussyn gebruik kan word tot sogenaamde wêreldverbetering. Albei beveg die Westerse houding wat naasteskap beskikbaar sien as 'n gawe waarvan jy vryelik gebruik kan maak. Hulle beklemtoon dit dat die naaste 'n gawe is wat as gawe gerespekteer moet word. Die naaste is volgens hulle nie daar vir jou gebruik tot morele self-regverdiging nie (Barth, 1960:441-475; Strolz, 1988; 1993; Zeindler, 1996).

die besef van mislukking in die opdrag van Christus, kan net die wete van vergewing en barmhartigheid ons red. Die genade sal aan ons die krag gee om weer en weer opofferende liefde te gaan beoefen – sonder om die wêreld daardeur te wil red. Die tradisionele Afrika-kultuur mag laastens ook nie 'n verandering wees om die liefdesgebod te gehoorsaam nie. Sekerlik mag ons nie die indruk by Afrikaner wêreld dat ons hulle kultuur(e) verag nie, wat beteken dat ons uiters sensitief en versigtig sal handel en praat. Nogtans sal kritiese dialoog tussen gelowiges en tradisionalistes oor die waarheid van die evangelie moet plaasvind. Aspekte soos die waardigheid van elke persoon en hulle reg op lewe sal aan Afrika verduidelik moet word, sodat die diskrepansies tussen tradisionele kultuur en die evangelie uit die weg geruim kan word, sodat die kerk, en veral die Afrikaners in die kerk, liefdesdiens in groter vryheid en met minder vrees kan beoefen.

Bronnelys

- BARTH, K. 1957. Die Kirchliche Dogmatik. Band III/4. 2. Aufl. Zürich : EVZ.
- BARTH, K. 1960. Die Kirchliche Dogmatik. Band I/2. 5. Aufl. Zürich : EVZ.
- BARTH, K. 1964. Die Kirchliche Dogmatik. Band IV/2. 2. Aufl. Zürich : EVZ.
- BARTH, K. 1977. Einführung in die evangelische Theologie. Gütersloh : Mohn. (GTB 191.)
- BECKER, J. 1981. Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe: Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 25 (1):5-17.
- BERKHOF, H. 1973. Christelijk geloof: Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk : Callenbach.
- BOSHOFF, P.B. 1985. Die barmhartige Samaritaan: 'n Preekskets van Lukas 10:25-37. *Hervormde Teologiese Studies*, 41 (3):474-479.
- BRUNNER, E. 1939. Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich : Zwingli-Verlag.
- BULTMANN, R. 1977. Jesus. 3. Aufl. Gütersloh : Mohn. (GTB Siebenstern 17.)
- DE BRUYN, P.J. 1993. Die Tien Gebooie. Midrand : Varia.
- DOUMA, J. 1988. Verantwoord handelen: Inleiding in de christelijke ethiek. Kampen : Van den Berg (Ethische bezinning 1.)
- EBELING, G. 1985. Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe: Das Herz von Luthers Theologie. (In Lutherstudien. Band III. Tübingen : Mohr. p. 126-153.)
- GNILKA, J. 1990. Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte. Freiburg : Herder. (HTK Supplementband 3.)
- HEYNS, J.A. 1982. Teologiese etiek. Deel 1. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- HEYNS, J.A. 1988. Teologiese etiek: Sosiale etiek. Deel 2/2. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- HOFFMANN, D. 1989. Bemerkungen zum Begriff des Nächsten und des Feindes im Anschluß an Cohen und Levinas. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 86 (2):236-260.
- HONECKER, M. 1990. Einführung in die Theologische Ethik: Grundlage und Grundbegriffe. Berlin : De Gruyter.
- HONECKER, M. 1995. Grundriß der Sozialethik. Berlin : De Gruyter.
- HUBER, W. 1982. Feindschaft und Feindesliebe: Notizen zum Problem des "Feindes" in der Theologie. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 26 (2):128-158.
- JÜNGEL, E. 1978. Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 3. Aufl. Tübingen : Mohr.
- LANGE, D. 1992. Ethik in evangelischer Perspektive: Grundfragen christlicher Lebenspraxis. Göttingen : Vandenhoeck.

- LINK, Chr. 1993. "Wenn ein Fremdling bei dir wohnt in eurem Lande ...": Die Wahrnehmung eines Konflikts. *Evangelische Theologie*, 53 (1):55-74.
- LOHSE, E. 1988. Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart : Kohlhammer. (Th Wiss 5,2.)
- LUTHER, M. 1883vv WA = Weimarer Ausgabe.
- LUZ, U. 1985. Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7). Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag. (EKKI/1.)
- NIETZSCHE, F. 1982. Also sprach Zarathustra. (In Schlechta, K. (Hrsg.). Werke Band II. 9. Aufl. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 277-561.)
- NIKOLAUS, W. 1986. Eros und Agape: Zum philosophischen Begriff der Liebe. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 30 (4):399-420.
- OTTO, E. 1994. Theologische Ethik des Alten Testaments. Stuttgart : Kohlhammer. (Th Wiss Band 3,2.)
- PANNENBERG, W. 1993. Systematische Theologie. Band 3. Göttingen : Vandenhoeck.
- PANNENBERG, W. 1996. Grundlagen der Ethik: Philosophisch-theologische Perspektiven. Göttingen : Vandenhoeck. (KVR 1577.)
- PETERS, A. 1990. Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote. Hrsg. v. Seebaß, G. Göttingen : Vandenhoeck.
- PREUß, H.D. 1992. Theologie des Alten Testaments. Band 2. Israels Weg mit JHWH. Stuttgart : Kohlhammer.
- RATSCHOW, C.H. 1987. Agape: Nächstenliebe und Bruderliebe. (In Keller-Wentorf, C. & Repp, M. (Hrsg.). Von der Gestaltwerdung des Menschen: Beiträge zu Anthropologie und Ethik. Berlin : De Gruyter. p. 210-231.)
- RENDTORFF, T. 1981. Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Band II. Stuttgart : Kohlhammer.
- REUTER, H-R. 1982. Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 26 (2):159-187.
- RINGELING, H. 1991. s v Liebe: Dogmatisch und Ethisch. *Theologische Realenzyklopedie*. Band XXI. Berlin : De Gruyter. p. 170-187.
- SCHNACKENBURG, R. 1986. Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1. Von Jesus zur Urkirche. Freiburg : Herder. (HTK Supplementband 1.)
- SCHNACKENBURG, R. 1988. Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2. Die urchristlichen Verkündiger. Freiburg : Herder. (HTK Supplementband 2.)
- SCHNACKENBURG, R. 1993. Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg : Herder. (HTK Supplementband 4.)
- SCHRAGE, W. 1982. Ethik des Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck. (NTD Ergänzungsreihe 4.)
- SEEBAAß, H. 1991. s v Liebe: Altes Testament. *Theologische Realenzyklopedie*. Band XXI. Berlin : De Gruyter. p. 129-133.
- STROLZ, W. 1988. Philosophie der Verantwortung für den Anderen: Eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 30 (2):131-148.
- STROLZ, W. 1993. Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Levinas. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 35 (2):176-197.
- STUHLMACHER, P. 1992. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Göttingen : Vandenhoeck.
- THIELICKE, H. 1978. Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik. Band III. Theologie des Geistes. Tübingen : Mohr.
- TRILLHAAS, W. 1970. Ethik. 3. Aufl. Berlin : De Gruyter.

- VAN NIEKERK, A. 1992. Sáám in Afrika. Kaapstad : Tafelberg.
- VAN NIEKERK, A. 1996. Anderkant die reënboog. Kaapstad : Tafelberg.
- VAN WYK, J.H. 1991. Doen aan andere: Enkele opmerkings oor 'n Christelike benadering tot die politiek. (In *Veranderende Suid-Afrika: 'n Uitdaging aan Christene*. Bloemfontein : Credo. p. 75-80.)
- VELEMA, W.H. 1974. Christen zijn in deze wereld. Kampen : Kok.
- VOGEL, H. 1951. Gott in Christo: Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. Berlin : Lettner Verlag.
- VRIEZEN, Th. 1966. Hoofdilijnen der theologie van het Oude Testament. 3e Druk. Wageningen : Veenman.
- WA *kyk* Luther, 1883.
- WENDLAND, H-D. 1973. Die Kirche in der modernen Gesellschaft: Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WISCHMEYER, O. 1991. s v Liebe: Neues Testament. *Theologische Realenzyklopedie*. Band XXI. Berlin : De Gruyter. p. 138-146
- WURTH, G.B. 1957. Het Christelijk leven: Grondlijnen der ethiek. 2e Druk. Kampen : Kok.
- ZEINDLER, M. 1996. "Wer ist mein Nächster?" – Überlegungen zu einer ethischen Grundfrage. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 93 (4) 561-585.
- ZIMMERLI, W. 1971. Die Weltlichkeit des Alten Testaments. Göttingen : Vandenhoeck (KVR 327 S.)
- ZIMMERLI, W. 1975. Grundriß der alttestamentlichen Theologie. 2. Aufl. Stuttgart : Kohlhammer. (Th Wiss Band 3.)