

Is die ortodoksie se verstaan van die sondeval belemmerend vir die gesprek tussen teologie en natuurwetenskap?

Author:

Johan Buitendag¹

Affiliation:

¹Department of Systematic Theology and Christian Ethics, University of Pretoria, South Africa

Correspondence to:

Johan Buitendag

Email:

johan.buitendag@up.ac.za

Postal Address:

Faculty of Theology,
University of Pretoria, Private
Bag X20, Hatfield 0028,
Pretoria, South Africa

Dates:

Received: 22 Mar. 2011

Accepted: 06 June 2011

Published: 05 Nov. 2012

How to cite this article:

Buitendag, J., 2012,
'Is die ortodoksie se
verstaan van die sondeval
belemmerend vir die
gesprek tussen teologie en
natuurwetenskap?' *In die
Skriflig/In Luce Verbi* 46(1),
Art. #41, 10 pages. [http://
dx.doi.org/10.4102/ids.
v46i1.41](http://dx.doi.org/10.4102/ids.v46i1.41)

Note:

Due to circumstances beyond
the author's control this
article is been published
more than a year after
submission.

In hierdie artikel is betoog dat die Gereformeerde Ortodoksie se begrip van die sondeval 'n belemmering was vir die gesprek tussen teologie en natuurwetenskap. Die rede hiervoor was dat dit ten eerste 'n bepaalde verstaan van liniêre tyd nahou en ten tweede dat dit 'n bonatuurlike ingryp veronderstel het. Albei hierdie aspekte het die debat onnodig problematiseer. Die argument is ontwikkel deur eerstens die probleem te definieer, gevolg deur 'n uiteensetting van die standpunte van Augustinus en Calvyn onderskeidelik oor die sondeval. As 'n heuristiese sleutel is die konsepte van infralapsarisme en supralapsarisme aangewend om die tema te ontleed. Die artikel is afgesluit met die oortuiging dat die *imago Dei* 'n beliggaaamde menslike persoon is wat biologies in die geskiedenis in terme van selfbewussyn en morele verantwoordelikheid ontluik het.

Is the Orthodoxy's notion of the Fall inhibitory for the dialogue between theology and science? In this article it was argued that the Reformed Orthodoxy's interpretation of the Fall had become an impediment in the dialogue between theology and science. The reason was that it assumed firstly a specific understanding of linear time and secondly a metaphysical intervention. Both events were unnecessarily problematising the debate. The argument was deployed by stating the problem, followed by an exposition of the views of Augustine and Calvin on the Fall. As a heuristic key, the concepts of infralapsarism and supralapsarism were applied respectively to analyse the topic. The article concluded with the conviction that the *imago Dei* is an embodied human person that had biologically emerged in history as a center of self-awareness, and moral responsibility.

Inleiding

As 'n kollega van Koos Vorster¹ is dit vir my 'n voorreg om deel te neem aan hierdie besondere feesbundel as erkenning van sy uitstaande akademiese loopbaan. Na 'n leeftyd se worsteling met die teologie, kom 'n mens 'n beleë teologie in Koos Vorster se oeuvre teë. Opvallend is dat sy publikasies nie noodwendig streng tot een gedefinieerde vakdisipline beperk is nie. Daarvoor is Koos Vorster te ruim van denke en gees. Ek wil in beskeidenheid vanuit die veld waarin ek werk, probeer om aan hierdie kenmerk van sy teologie gestand te doen deur grense te oorstyg. Daarom verkies ek om 'n belangrike tema in die debat tussen teologie en veral natuurwetenskap (sonder lidwoorde) aan die orde te stel deur 'n bepaalde *theologoumenon* diakronies aan te bied en sistematies te deurduin.

Die punt wat ek wil beredeneer is dat die Gereformeerde Ortodoksie se verstaan van die sondeval (met die klem op die 'val') die debat tussen teologie en natuurwetenskap onnodig problematiseer. Iemand soos Keith Ward (2008:64) noem die Augustynse weergawe hiervan selfs 'moreel pervers'. Arthur Peacocke (1993) verwerp eweneens die tradisionele siening van die sondeval:

The traditional interpretation of the third chapter of *Genesis* that there was a historical 'Fall', an action by our human progenitors that is the explanation of biological death, has to be rejected. This means that those classical formulations of the theology of the redemptive work of Christ that assume a causal connection between biological death and sin must also be recast. (bl. 222)

Hierdie tese moet egter nie verwar word met die vraagstuk oor die ontstaan of die bestaan van sonde of boosheid nie. Dit is 'n gegewe in hierdie debat, al verskil die onderskeie gespreksgenote oor die oorsprong, aard en invloed daarvan. Die probleem wat ek in gemelde debat identifiseer is die spesifieke interpretasie van die Christelike kerk dat daar 'n *val* sou plaasgevind het, met die veronderstelling dat daar aanvanklik 'n vlekklose toestand (*status integritatis*) bestaan het, maar

1.Prof JM Vorster het die afgelope dekade as eksterne nasionale eksaminator sowel in die Departement Kerkgeskiedenis en Kerkreg as in die Departement Dogmatiek en Christelike Etiek aan die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, in nie minder nie as vyf meestersverhandelinge en agt doktorsale proefskrifte opgetree. Dit het hy telkens met groot keurigheid en stiptelik gedoen.

vanweë 'n bonatuurlike ingryp, Adam en Eva en so die hele menslike geslag, gekorrupteer geraak het.

Juis op hierdie punt, meen ek, verloor die twee gespreksgenote mekaar onnodig. Die probleem is enersyds die betrokke *verstaan van tyd*. Duidelik word dit liniêr beskou met 'n onhistoriese daarvoor en 'n historiese daarna.² Andersyds is hierdie omwenteling boonop teweeg gebring deur 'n *metafisiese ingryp* wat die skepping as 't ware van buite binnegekom en verdorwe gelaat het. Ek oordeel dat die saak nie so mities-eendimensioneel hanteer kan word nie en dat boosheid boonop nie bloot as 'n epifenomeen van of bygedagte tot die kenbare werklikheid verstaan moet word nie. Gebrokenheid is inderdaad onties deel van die werklikheid. Ten slotte is ek ook van mening dat indien die teologie vandag erns wil maak met die probleem van kwaad en die natuurlike wêreld, sal dit die perspektiewe van die evolusie moet verreken.

Dit beteken egter nie dat die ander uiterste, te wete 'n volstrekte fisikalisme of 'n ontologiese determinisme, bepleit word nie. Ons kan in die teologie immers nie verby 'n bepaalde onafheid kom nie. Sonde is immers Bybelsgesproke altyd 'teen-natuurlik' (Berkhof 2007:189) en die mens weer beskik oor 'n bepaalde 'eks-naturaliteit' wat 'n algehele oplos in die natuur onmoontlik maak. Of soos Pannenberg dit treffend uitdruk, die mens beskik oor 'n *'openness to the world'* (1970:3), maar tegelyk ook oor 'n openheid *'beyond the world'* (1970:8). Moltmann huldig dieselfde opinie. Uit die staanspoor het die mens sowel 'n geslotenheid as 'n openheid (Moltmann 1985:115), oftewel 'n *begrensde vryheid*. God het alles immers nie net *ex nihilo* geskape nie, maar ook *contra nihilum*, of soos Moltmann (1985:103) dit noem, 'n *annihilatio nihili*. Alhoewel produk of objek, is die mens dus ook produsent of subjek van die werklikheid. Die onopsegbare kaart in hierdie debat bly vir my gevolglik die genadevolle betrokkenheid en verhouding wat God met die geskape werklikheid het.

Ek is van oordeel dat die kerk deur die eeue heen ongelukkig die mens se andersheid ten koste van die mens se eendersheid met die natuur oorbeklemtoon het. Heel waarskynlik sou dit teruggevoer kan word na 'n bepaalde vorm van dualisme wat die kerk eerder op die siel of gees laat fokus het en die *imago Dei* in terme daarvan verstaan het. Die beeld van God in die mens is pertinent dit wat die dier nie is nie. Die mens kan egop loop,³ sê Augustinus op 'n paar plekke.⁴ Veral vanweë Karl Barth (2004:xiii) se genadelose standpunt teenoor enige

vorm van 'n *analogia entis* ('I regard the *analogia entis* as the invention of Antichrist'), het die Protestantse kerke daarna 'n totale oorreaksie teen enige vorm van 'n synsanalogie tussen Skepper en skepping nagehou (Buitendag 2009:509). Selfs Emil Brunner se sagte vorm van 'n 'punt van kontak' tussen God en mens as synde die mens se natuurlike vermoë om God te kan ken, oftewel dat die mens oor 'n bepaalde vorm van Goddelike reseptiwiteit beskik, kon destyds nie in die Protestantse teologie vestig nie. Brunner (Barth & Brunner 2002) stel sy standpunt nietemin oortuigend:

Wherever God does anything, he leaves the imprint of his nature upon what he does. Therefore the creation of the world is at the same time a revelation, a self-communication of God. (bl. 25)

Alister McGrath is daarvoor uitgesproke dat ons deur Barth met sy weersin in enige vorm van synsanalogiese spreke verlei is. Barth was hieroor verkeerd in sy interpretasie van die Bybel, van die Gereformeerde tradisie én van die waarde van die natuurwetenskap, aldus McGrath (2001:267–272). Die feit dat Barth gedurende die opkoms van die Nasionaal-Sosialisme van Hitler in Duitsland geleef en gewerk het, het hom wars van enige vorm van natuurlike teologie gemaak wat net maar 'n sweempie van sosiaal-Darwinisme sou toon (Buitendag 2009:509). Dit is teen *hierdie vorm* van natuurlike teologie waar die openbaring van God misken word, waarteen Barth so hewig gekant was.

Reeds by Irenaeus kry ons die gedagte dat die beeld van God sowel 'n gegewe (indikatief) as 'n appèl (imperatief) inhou. Hiervoor tref hy onderskeid tussen die 'beeld' en 'verteenwoordiger' as synde die *a quo* en die *ad quem* van menswees. Die indikatief is egter nie deur die sondeval opgehef nie:

But being in subjection to God is continuance in immortality, and immortality is the glory of the uncreated One. By this arrangement, therefore, and these harmonies, and a sequence of this nature, man, a created and organized being, is rendered after the image and likeness of the uncreated God. (Irenaeus 1997:439)

Die kerk het nie regtig raad met hierdie dubbele aspek in die antropologie gehad nie. Dit blyk uit die sestiende eeu se belydenisskrifte soos in die Nederlandse Geloofsbelijdenis, Artikel 16, waar een deel van die mens deur God se barmhartigheid verlos word, maar die ander deel weer verbygegaan word en eers deur God se regverdiging verlos moet word (Berkhof 2007:132). Hierdie dualistiese verstaan kan veral raakgesien word in die formulering van die Dordtse Leerreëls (DL) (1618) wat intrinsiek weersprekend is. Eers word daar van die mens se totale verdorwenheid gepraat (DL 3/4.1), maar pas daarna weer van die Goddelike lig in die mens wat nie deur die sondeval uitgewis is nie:

Na die sondeval het daar in die mens tog nog 'n bietjie van die lig van die natuur oorgebly. Daardeur het hy 'n mate van kennis van God, van die natuurlike dinge, van die onderskeid tussen die betaamlike en onbetaamlike bly behou en vertoon hy in sekere mate 'n strewe na deug en openbare gedissiplineerdheid. (DL 3/4.3)

Iets hiervan sien mens ook raak in die Nederlandse Geloofsbelijdenis, artikel 14:

2.Sien Buitendag (2003:15–28) waarin ek 'n uiteensetting van en differensiering tussen liniêre tyd, punktuêle tyd, sikliese tyd en 'n eskatologiese tydstrajek (Karl Heim) bied.

3.Hierdie is hoofsaaklik 'n idee van Lactantius. ἀνθρώπος was volgens hom 'n samestelling van ἄνω, τρέπω ὀψί, met ander woorde, om die gesig hemelwaarts te keer. Daarom is die mens 'n verantwoordelike wese. 'But he looks upward who looks up to the true and living God, who is in heaven; who seeks after the Maker and Parent of his soul, not only with his perception and mind, but also with his countenance and eyes raised aloft. But he who enslaves himself to earthly and humble things, plainly prefers to himself that which is below him' (Roberts Donaldson & Cox 1997:ECF 1.7.1.2.0.21).

4.Augustine 1997b: 'For the first freedom of will which man received when he was created upright consisted in an ability not to sin, but also in an ability to sin; whereas this last freedom of will shall be superior, inasmuch as it shall not be able to sin'. (bl. 510)

Hy het deurdat hy in al sy doen en late goddeloos, verkeerd en verdorwe geword het, al sy voortreflike gawes wat hy van God ontvang het, verloor en hy het niks anders daarvan oorgehou nie as slegs klein oorblyfsels, wat egter genoegsaam is om hom alle verontskuldigings te ontnem. (NG Kerk, *Ons Glo ...*, 1997:17)

Ons sondebegrip en antropologie is keerkante van dieselfde munt. Iemand soos Bonhoeffer (2004:116), byvoorbeeld, oordeel dat die sondeval menswees as sodanig konstitueer en die *imago Dei* gevolglik die mens as *creator sicut deus* definieer. Kortom, van eers 'n staan en toe 'n val, kan ons nie praat nie en van die mens sonder 'n bevleete natuur nog minder.

Waarskynlik is John W. Cooper (1989:22–23) korrek wanneer hy meen dat die hele problematiek eintlik maar neerkom op die vraag of die menslike natuur monisties of dualisties opgeneem moet word. Dit bepaal of daar hoegenaamd van 'n siel van die mens gepraat kan word. Oscar Cullmann het dit al in 1956 netjies saamgevat met die titel van sy artikel: 'Onsterflikheid van die Siel of Opwekking van die Liggaam?' Mens sou kon vra of die siening waarteen Cullmann hom in hierdie artikel uitspreek,⁵ die breuk tussen God en mens stoflik sien, maar die band van herstel weer geestelik?

Die argument van die artikel dat daar meer natuurlik oor die kwaad in die gesprek tussen teologie en wetenskap gedink moet word, word nou kontrapunties aan die hand van twee doyens van die hamartiologie ontvou. As heuristiese sleutels wil ek die betoog ontwikkel by wyse van die sogenaamde leer van die infralapsarisme (gemunt deur Francois Turretini 1623–1687) en van die supralapsarisme. Die gekose twee teoloë – Augustinus en Calvin – is ook onderskeidelik gekwalifiseerde eksponente van genoemde twee uitgangspunte, alhoewel dit natuurlik anachronisties toegepas word.

Persoonlik sien ek die teologiese agenda van die gesprek tussen teologie en wetenskap ten opsigte van boosheid as bestaande uit die volgende drie punte:

- Hoe moet 'n bonatuurlike ingryp in die werklikheid verstaan word (teodisee)?
- Hoe integraal is sonde aan die mens (antropodisee)?
- Van watter aard is die eenheid tussen God, mens en natuur (werklikheidsverstaan)?

Infra Lapsum

Augustinus van Hippo (354–430)

Die leer oor die sondeval by Augustinus kan nie anders as om vanuit die groter konteks verstaan te word nie. Trouens, 'n mens moet die hele kwessie juis *histories* aanpak; 'n bloot sinkroniese analise bring jou met hierdie kwessie nêrens nie (Kelly 1960:344). Die kerkvaders het uit die staanspoor reeds gepoog om in die lig van Genesis 1–3 die mens se konkrete situasie en die hoop op verlossing te verstaan. Die Griekse teoloë het ook 'n meer optimistiese toon as die

⁵The answer to the question, "Immortality of the soul or resurrection of the dead in the New Testament", is unequivocal. The teaching of the great philosophers Socrates and Plato can in no way be brought into consonance with that of the New Testament' (Cullmann 1956:28).

Latynse teoloë geopenbaar. Die rede is voor die handliggend: in die Ooste was die stryd teen die pessimistiese boodskap van Manicheërs en in die Weste teen die oormoedige Pelagiane. Albei hierdie uiterstes moes in balans gebring word. Augustinus se teologie was 'n soort van tussenposisie omdat hy met albei hierdie groepe kortte mette gemaak het. Die punt waarop hierdie ewewig balanseer is die begrip van die boosheid. In die eerste geval (Manicheërs) word te veel daarvan gemaak en in die laaste geval (Pelagiane) te min. Schleiermacher (2008:97–101) sien dit ook as juis die hart van enige dwaalleer. Regdeur sy teologie het Augustinus hom gevolglik met die kwessie van die boosheid besig gehou (Stevenson 2003:108). Voor sy bekering het hy reeds sy 'Pentateug' van vyf anti-Manichese publikasies die lig laat sien. In sy anti-Pelagiane publikasies skryf Augustinus (kyk Augustine 1997c:547) dat sy pedantiese uitdrukking wat hy in sy Belydenisse (X.19.31) gebruik het – *gee wat U beveel en beveel wat U wil* – een te veel was vir Pelagius om te aanvaar. Om van God se genade afhanklik te wees, kon Pelagius eenvoudig nie aanvaar nie. Vir Augustinus was dit noodsaaklik om enersyds die afhanklikheid te beklemtoon, maar andersyds ook die verantwoordelikheid van die mens. Genade en vrye wil gaan vir hom dus altyd hand aan hand.

Augustinus (kyk Augustine 1997b) wou ook nie die klassieke dualisme se pessimistiese idee aanvaar dat die stoflike verwerplik is en die liggaam gevolglik die kerker van die siel is nie. In hierdie verband kon hy dan ook teenoor Origenes se leer sê:

Manifestly persons holding such opinions should aim at confining, not souls of which they know not what they say, but themselves, lest they fall, and deservedly, far indeed from the truth. (bl. 218)

Dit het natuurlik ook saamgehang met die oorsprong van die siel (Kelly 1960:345–346). Pelagius het die leer van die kreasianisme aangehang wat die mening toegedaan was dat met die geboorte van 'n baba, die siel, onafhanklik van die liggaam, deur God geskape is en daarom geestelik en onsterflik is. Hierteenoor het die tradusianisme weer geoordeel dat die siel op een of ander wyse van die ouers se siele afkomstig is en integraal deel van die liggaam is. Dit was ook Augustinus se mening, alhoewel hy tog bekommerd was dat die integriteit van die individu hierdeur aangetas kon word. Daarom kan Kelly (1960:346) ook sê dat Augustinus tot aan die einde van sy lewe onseker was oor hierdie kwessie. Dit wys egter ook op die gebalanseerde posisie van Augustinus: sy hoë waardering vir die fisiese skepping en sy reserwe teenoor die onsterflikheid van die siel, aldus Volker (2007):

Die menschliche Seele ist nicht präexistent, sondern wird von Gott jeweils neu geschaffen. Es ist daher nur der Körper, der, von Adam verdorben, bei der Zeugung übertragen wird. Die Seele dagegen ist durch den Willen zum Guten fähig, wird aber durch den Teufel und den Körper daran gehindert. (bl. 119)

Ons vind 'n baie toepaslike uiteensetting van Augustinus se siening oor die vrye wil in sy geskrif, *De Civitate Dei* ('Die Stad van God'). Die eerste mens as synde die een wat regop geloop het, het die vryheid gehad om nie te sondig nie, maar tog ook om wel te sondig (Augustine 1997b:510). Ware vryheid behels wanneer God uit eie keuse gevolg word, 'n gawe wat net God

kan gee. Die aanvanklike onsterflikheid wat Adam gehad het, was die moontlikheid om nie te sterf nie (*posse non mori*), maar dit is verwring tot 'n ónmoontlikheid om nie te sterf nie (*non posse non mori*). Dieselfde geld van die moontlikheid om nie te sondig nie (*posse non peccare*), wat verwring is tot 'n onmoontlikheid om nie te sondig nie (*non posse non peccare*). Die liggaam met sy vleeslike behoeftes was onderworpe aan die menslike wil en die wil was weer onderworpe aan God. God het die mens met Goddelike genade (*indumentum gratiae*) omvou en 'n aangebore geneigdheid of deug [*sic*] tot die goeie gegee. Vryheid vir Augustinus het nie beteken om vry te wees van verantwoordelike beslissings nie, maar die vryheid van 'n ónbelemmerde opsie. Hy gebruik wel die uitdrukking *liberum arbitrium*, maar bedoel daarmee eerder 'n *libera voluntas* (Stevenson 2003:232). Liggaam en gees was vir hom geïntegreer:

Man then lived with God for his rule in a paradise at once physical and spiritual. For neither was it a paradise only physical for the advantage of the body, and not also spiritual for the advantage of the mind; nor was it only spiritual to afford enjoyment to man by his internal sensations, and not also physical to afford him enjoyment through his external senses. But obviously it was both for both ends. (Augustine 1997b:272)

Augustinus se sondeleer berus op Ambrosius se eksegese van Romeine 5:12 wat op 'n verkeerde Latynse vertaling⁶ van die Griekse teks gebaseer was en wat helaas direk tot die sogenaamde erfsondeleer gelei het:

But these speak thus who wish to wrest men from the apostle's words into their own thought. For where the apostle says, 'By one man sin entered into the world and death by sin, and so passed upon all men,' they will have it there understood 'not that "sin" passed over, but "death"'. What, then, is the meaning of what follows, 'Where to all have sinned'? For either the apostle says that in that 'one man' all have sinned of whom he had said, 'By one man sin entered into the world,' or else in that 'sin,' or certainly in 'death.' For it need not disturb us that he said not 'in which' [using the feminine form of the pronoun], but 'in whom' [using the masculine] all have sinned; since 'death' in the Greek language is of the masculine gender. Let them, then, choose which they will, – or either in that 'man' all have sinned, and it is so said because when he sinned all were in him; or in that 'sin' all have sinned, because that was the doing of all in general which all those who were born would have to derive; or it remains for them to say that in that 'death' all sinned. (Augustine in Kelly 1960:419)

Ambrosiaster – soos Erasmus na hom verwys het – het Romeine 5:12 op 'n kritieke punt verkeerd verstaan. Die Griekse ἐφ' ᾧ is deur die Latynse *in quo* (manlik of onsydig) vertaal:

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. [Daarom, soos deur een mens

6. Die Augustinus-navorsers, Johannes van Oort (1986:22), bevestig dat Augustinus se 'bekwaamheid in het grieks beperkt' was. Augustinus maak natuurlik self geen geheim daarvan wanneer hy in sy *Belydenisse* (I.13) skryf dat hy geen erg aan Grieks gehad het nie, dit selfs gehaat het. En wanneer dit by die Bybel kom, verkies hy vertalings en maak – ewe ironies – die volgende stelling in een van sy briewe: 'For my part, I would much rather that you would furnish us with a translation of the Greek version of the canonical Scriptures known as the work of the Seventy translators. For if your translation begins to be more generally read in many churches, it will be a grievous thing that, in the reading of Scripture, differences must arise between the Latin Churches and the Greek Churches, especially seeing that the discrepancy is easily condemned in a Latin version by the production of the original in Greek ...' (Augustine 1997a:327).

die sonde in die wêreld ingekom het en deur die sonde die dood, en so die dood tot alle mense deurgedring het, omdat almal gesondig het].

Die vraag is natuurlik wat die antesedent is van die 'op grond waarvan' almal gesondig het. Op soek na 'n manlike antesedent, was dit vir Augustinus gevolglik duidelik dat die méns die referensie moet wees en alhoewel Paulus (outeur van die Romeinebrief) op die sonde van Eva sinspeel, dit nie om die geslag gaan nie, maar om die menslike spesie en vandaar dus die manlike vorm. Daarom het almal van hierdie spesie, asof in die geheel, ook gesondig (*quasi in massa*). Die eerste mens het dus korrupt geraak en so alle mense wat uit hom gebore sou word. 'n Sosiaal-etiese erfenis sou alle daaropvolgende nageslagte korrupteer. Robert Jewett (2007) beklemtoon die sosiale impak hiervan:

[I]t remains clear that Paul depicts Adam's act as decisively determining the behavior of his descendants. A social theory of sin appears to be implied here in which the actions of forebears determine those of their descendants. (bl. 375)

Die ander vraag wat ook opduik, is natuurlik die keuse vir die eerste mens of die eerste sonde as oorsaak van die dood.⁷ Is die bedoeling dat vanweë die méns die dood tot almal deurgedring het, of is die bedoeling dat vanweë die sónde die dood tot almal deurgedring het? Augustinus oordeel dat albei hierdie opsies moontlik is omdat dood in Grieks, θάνατος, manlik is. Wat Augustinus natuurlik nie besef het nie, is dat in Grieks, sonde, ἁμαρτία, vroulik is en dus daardie opsie uitskakel.

Aangesien alle mense nou sondaars is, en Augustinus beroep hom ook op Psalm 51:5 hiervoor ('Kyk, in ongeregtigheid is ek gebore, en in sonde het my moeder my ontvang'), het ons van geboorte af hierdie natuurlike geneigdheid tot kwaad. Dit noem Augustinus (1997c) dan ook erfsonde:

Accordingly, the apostle, when mentioning sin and death together, which had passed by natural descent from one upon all men, set him down as the introducer thereof from whom the propagation of the human race took its beginning. (bl. 18)

Gevolglik tref hy ook 'n onderskeid tussen die erfsonde en daadsonde. Daarom is die doop nodig vir babas, alhoewel dit die persoonlike skuld (*reatus*) verwyder, maar nie die erfsmet (*actus*) nie. Die Nederlandse Geloofsbelijdenis, artikel 15, bou hierop voort deur te stel dat ten spyte van die wedergeboorte, bly die erfsonde in die mens tog nog as 'n verdorwenheid van die natuur oor, waaruit aanhoudend sonde opborrel soos water uit 'n giftige fontein.⁸

Augustinus (1997b) het egter nie 'n siening van totale verdorwenheid ('total depravity') van die sonde voorgestaan nie. Die mens se vermoë om te redeneer en om te wil, is nie

7. Sowel biologies as paleontologies is dit onweerslegbaar duidelik dat die dood van die eerste oomblik van lewe reeds in die natuur aanwesig was. Navorsers het beendere opgegrawe van diere wat op aarde gelewe het lank voordat daar mense was. Chronologies is dit dus onmoontlik om te redeneer dat die dood deur die sondeval van die mens die skepping binnegekom het. Charles Darwin ([1859] 1999) maak in sy bekende werk, *The Origin of Species*, onder meer die volgende belangrike stelling: '... I look at the natural geological record, as a history of the world imperfectly kept, and written in a changing dialect; of this history, we possess the last volume alone ...' (bl. 254)

8. Kelly (1960:355) stel onomwonde dat ons Augustinus op hierdie punt so moet verstaan dat dit die rede is waarom die maagdelike geboorte van Jesus vir die kerk so belangrik was. Jesus moes sonder die erfsmet wees wat deur die manlike voortplanting geskied.

uitgewis nie (Mann 2009:47). Augustinus (1997c) druk dit lapidêr uit in terme van die deugde van *wysheid, waagmoed, selfbeheersing en geregtigheid*:

It is by this capacity the soul drinks in wisdom, and becomes endowed with those virtues by which, in prudence, fortitude, temperance, and righteousness, it makes war upon error and the other inborn vices, and conquers them by fixing its desires upon no other object than the supreme and unchangeable Good. And even though this be not uniformly the result, yet who can competently utter or even conceive the grandeur of this work of the Almighty, and the unspeakable boon He has conferred upon our rational nature, by giving us even the capacity of such attainment? (bl. 419)

Tog moet bygevoeg word dat omdat ons die vryheid (*libertas*) in die mate verloor het dat ons sonde nie kan vermy en die goeie kan doen nie, ons gevolglik totaal van God se genade afhanklik is om dit reg te kry. Die sonde *par excellence*, volgens Augustinus, is dié van hoogmoed (*superbia*) en veral begeerte (*concupiscentia*). Augustinus se verstaan hiervan was misogynisties verbonde aan 'seksualiteit' en 'prokreasie' en die interpretasie hiervan moontlik een van die struikelblokke van Barth se swak hantering van Genesis en die *Imago Dei*.

Begeerte (*concupiscentia*) is nie die erfsonde self nie, maar tog die *apex* van menslike vergryp:

According to Augustine sin ought not to be considered in positive terms, but negatively, as a privation of the good. He defined the essence of sin as concupiscence, a word used to translate the biblical words for desire and understood by Augustine as the perverted self-love which is the opposite of love for God. (Ferguson & Packer 2000:641)

Die vraag is natuurlik nou hoe mens vir die boosheid kan kies, as daar geen boosheid bestaan het nie. Boosheid moes dus 'n opsie vir die mens gewees het. Augustinus volg in sy *De Civitate Dei* (XI.13–15) 'n interessante kousale argument, maar wat hom helaas net dieper in die moeilikheid kry as eerder daaruit. Die oorsprong van die kwaad is 'n versoeking van die duiwel aan Adam en Eva. Maar waar kom die duiwel vandaan? 'n Gevalle engel, meen Augustinus, wat aanvanklik goed geskape was. Dan die uitklophou teen Augustinus: waar kom die versoeking van die engel vandaan? En hiermee eindig Augustinus weer by sy eerste vraag en is hy maar steeds waar hy begin het.

Daar bestaan geen twyfel dat Augustinus infralapsaries gedink het nie. Hiermee stem Herman Bavinck (2010) heelhartig saam:

Augustinus is in zijne voorstelling dus doorgaans infralapsarisch; hij gaat niet achter den val terug; hij ziet in de verwerping eene daad van Gods gerechtigheid. *Bonus est Deus, justus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine meritis damnare, quia justus est*, c. Jul. III c. 18. (bl. 335)

Ter afsluiting van hierdie paragraaf oor die verstaan van die sondeval by Augustinus, is dit in terme van die skopus van hierdie artikel noodsaaklik om ook na Augustinus se tydsverstaan te vra. In sy behandeling van die skeppingsverhale in Genesis, maak hy die volgende

opsienbare stelling: 'We speak of "before" and "after" in the relationship of creatures, although everything in the creative act of God is simultaneous' (in McGrath 2009:101). Die feit dat Augustinus in sy *Confessiones* en ook die *De Civitate Dei* soveel klem daarop gelê het dat tyd nie ewig is nie, maar self ook 'n stuk kreatuur is, het die natuur ook grootliks gedemitologiseer. Die skepping is met tyd (*cum tempore*) geskape en nie in tyd (*in tempore*) nie. Hierdie standpunt het hom natuurlik teenoor die teologie en wetenskap van sy dag geplaas. Hy het geen temporele kontinuum nagehou asof die skeppingsgebeure een na die ander daarop uitgepak kon word nie (dit het natuurlik ook direkte betekenis vir die kwessie van die verstaan van die infralapsarisme).

McGrath (2009:101–106), saam met ander, lê in sy studie oor Augustinus se eksegeese van die skeppingsverhale ook die duidelike tekens van 'n evolusionêre ontvouing in Augustinus se denke bloot. Augustinus sien die skepping as vol van potensiaal (*rationes seminales*) wat deur God se voorsienigheid tot aktualisering gebring word. Die analogie van saad verduidelik natuurlik ook die beginsel dat die aarde self kan voortbring en ontwikkel, op sy eie manier en op sy eie tyd. Die verhouding tussen die eerste (Gen 1) en die tweede skeppingsverhaal (Gen 2) is oorsaaklik en vergelykbaar met die oorgang van potensialiteit na aktualiteit. Dit verdien ook om terloops opgemerk te word dat Augustinus 'n gegewe aantal spesies veronderstel het en ontwikkeling nooit so verstaan het dat een spesie kan oorgaan in 'n ander nie:

The elements of the physical world have a fixed power and quality which determine what each thing can and cannot do, and what can be done, or not done, with it. From these elements, all things which come about in due course have their origin and development, as well as their end and dissolution, according to their kind. Thus a bean does not emerge from a grain of wheat, nor does wheat emerge from a bean, or human beings from cattle, or cattle from human beings. (Augustinus in McGrath 2009:104)

Dit verduidelik ook waarom Augustinus (1997b) enersyds kan sê dat God alles gelyktydig geskep het, maar andersyds weer dat alles op hulle tyd gebeur en ontwikkel:

For that which is made in time is made both after and before some time – after that which is past, before that which is future. But none could then be past, for there was no creature by whose movements its duration could be measured. But simultaneously with time the world was made, if in the world's creation change and motion were created, as seems evident from the order of the first six or seven days. (bl. 208)

Supra Lapsum

Johannes Calvin (1509–1564)

Dit is nodig dat daar eers na Calvin se kenteoretiese uitgangspunte gevra word alvorens na sy begrip van die sondeval oorgegaan kan word. In aansluiting by Augustinus, maar tog met bepaalde intensivering, wil Calvin die *Skrif* as uitgangspunt vir hierdie saak maak en moet die mens in alle ootmoed 'hom in die ware spieël van die *Skrif* reg ondersoek' (Inst., II, ii, 11). Die mens ken hom- of haarself eers werklik wanneer hy of sy Gód ken en alhoewel daar nie 'n volgorde

aangedui kan word nie, is dit duidelik dat Godskennis tot mensekennis voer en nie omgekeerd nie (Inst., I, i, 1). Vanweë die Heilige Gees besef die mens hoe afhanklik hy of sy van God is:

The Holy Spirit assures us in Holy Scripture that our understanding is so smitten with blindness, our heart in its motions so evil and corrupt, in fact our whole nature so depraved, that we can do nothing else but sin until He Himself creates in us a new will. (Niesel & Knight 2009:80)

Dit beteken nou dat die beeld van God in die mens bedorwe en *bykans* uitgewis is.

Hoewel ons daarom toegee dat die beeld van God nie volkome in hom tot niet gemaak en uitgewis is nie, was dit nogtans so bedorwe dat die oorblyfsels daarvan verskriklik misvorm is. (Inst. I, xv, 4)

Koos Vorster (2008:121) is ook ondubbelsinnig in sy interpretasie dat sowel by Augustinus as by Calvyn die beeld van God nie vernietig was nie.

Although Reformed theology emphasises the total depravity of humankind, it is fair to conclude that this theology did not depart from a total pessimistic view of humankind because of this angle of approach in its anthropology. (Vorster 2009b:371)

Dit was vir Calvyn egter 'n uitgangspunt dat die totale mens – 'van sy kop tot tone' (Inst. II, i, 9) – hierby betrek word en nie net die siel as spieëlbeeld van die Triniteit soos wat Augustinus dit gesien het nie. Calvyn wil ook nie analogies oor die beeld van God praat nie omdat 'die beeld van God juis *binne* [my beklemtoning], en nie buite die mens nie, gesoek moet word en inderdaad die innerlike goed van die siel is' (Inst., I, v, 4). Dit beteken met ander woorde nie dat die wese van die mens boos is nie; die mens bly immers skepsel van God (Stevenson 2003:82).

Op grond hiervan kan Calvyn dan nou ook as 'n onteenseglike feit verklaar dat daar 'n bepaalde bewussyn van die godheid (*divinitatis sensus*) in die mens se verstand aanwesig is, as 't ware soos 'n natuurlike instink: 'God self by alle mense 'n bepaalde begrip van sy Goddelike mag ingeskerp' (Inst. I, iii, 1). Alhoewel Niesel en Knight (2009:40) die stelling maak dat geen ernstige navorser 'n bepaalde vorm van natuurlike teologie by Calvyn behoort raak te sien nie, beweer van die voorste sistematiese teoloë van die een en twintigste eeu, onder andere Alister McGrath (2001:273–279), weer presies die teendeel. Die punt wat raakgesien moet word, meen McGrath (2009:26), is dat Calvyn 'n dubbele ken van God (*duplex cognitio Dei*) onderskei het. Aan die een kant moet God die *Skepper* geken word en aan die ander kant weer God die *Verlosser*. Dit was inderdaad moontlik vir die sondaarmens om kennis van God te hê, sonder enige besondere openbaring. 'Wie dat ontken, weet met de uitspraken van Calvijn over het niet-te-verontschuldigen-zijn van het mens geen raad' (Douma 1976:225). Dit geskied deur refleksie op menslike ervaring en rasionaliteit aan die een kant en op die ordelike struktuur van die kenbare werklikheid aan die ander kant. Dit is ook waar die metafoor van die *twee boeke*, natuur en Skrif, sy referensie vind. Die Nederlandse Geloofsbelydenis, artikel 2, gebaseer op die Calvyn-geïnspireerde Belgiese Belydenis, stel dit ook onomwonde:

Ons ken Hom deur twee middele: ten eerste deur middel van die skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld. Dit is immers voor ons oë soos 'n mooi boek waarin alle skepsels, groot en klein, die letters is wat ons die onsigbare dinge van God, naamlik sy ewige krag en goddelikheid, duidelik laat sien, soos die apostel Paulus sê. Al die dinge is genoegsaam om die mense te oortuig en hulle alle verontskuldiging te ontnem. Ten tweede maak Hy Hom deur sy heilige en Goddelike Woord nog duideliker en meer volkome aan ons bekend, en wel so veel as wat vir ons in hierdie lewe nodig is tot sy eer en tot saligheid van hulle wat aan Hom behoort. (NGB, 1997, [art.2])

Natuurlik moet die natuur nou 'gelees' en geïnterpreteer word soos enige ander boek. Geen inligting is objektief voorhande nie, maar moet voortdurend *geëien* en *toegeëien* word. En dit vra Goddelike verligting (*illuminatio*).

Om God nou as die Skepper en soewereine Regeerder van die wêreld te herken en te erken, gebeur deur die skepping en die natuur. Twee kategorieë van kennis kan onderskei word, die een is subjektief en die ander objektief. Eersgenoemde is die 'Goddelike bewussyn' (*sensus divinitatis*), oftewel die 'saad van godsdiens' (*semen religionis*) wat sowel in die verstand van die mens aanwesig is as wat dit in die hele skepping gesaai is (Inst., I, iii, 1 en I, v, 1). Dit het besit geneem van die hart van die mens en kleef hardnekkig aan almal se binneste. Calvyn toon dit nou in drie opsigte aan:

- Godsdiens is universeel teenwoordig by mense. (Inst. I, iii, 1)
- Die mens beskik oor 'n natuurlike onrus van gewete. (Inst. I, iii, 2)
- Die mens beskik oor 'n slaafse gedwonge vrees vir die gering van God. (Inst. I, iv, 4)

Laasgenoemde weer, die objektiewe kategorie, is die ervaring van en die refleksie op die orde van die skepping. Die saad van godsdiens is dus op so 'n wyse in die skepping gesaai dat die mens kwalik sy oë kan oopmaak sonder om gedwing te word om God daarin raak te sien:

Op elkeen van sy werke het Hy bepaalde tekens van sy heerlikheid ingegrif en dit weliswaar so duidelik en opvallend dat alle verontskuldiging van onkunde daardeur van ongeleerde en onverstandige mense weggeneem is. (Inst., I, v, 1)

Dit is belangrik om ook te besef dat Calvyn baie *inklusief* met hierdie begrip omgegaan het: 'Sy doel daarmee is dat toetrede tot geluksaligheid nie by voorbaat vir enigiemand geslote sou wees nie' (Inst., I, v, 1). Die skepping is dus soos 'n 'teater' (Inst., I, v, 5) of 'n 'spieël' (Inst., I, v, 3) vir almal om te waardeer. McGrath (2001:274) wys nou daarop dat Calvyn sy argument kennelik op empiriese waarneming en redenering gebaseer het. En dit is hier waar die natuurwetenskappe (soos die astronomie en geneeskunde) ter sprake kom (Inst., I.v.2).

Om God nou aan die ander kant as die Verlosser te erken, gebeur deur die openbaring in die Skrif. In die Skrif word inderdaad duideliker beskrywings aan ons voorgehou waarin sy ware aangesig soos 'n beeld voor ons gehou word (Inst., I, x, 2). Die oomblik wanneer die Skrif ter sprake

gemaak word, is dit duidelik dat Christus as Middelaar die hart van God se openbaring is. Die *duplex cognitio Dei* kom duidelik in die volgende aanhaling van Calvyn na vore:

Want die soort kennis waarin dit hulle gegun is om te begryp wie dié God is deur wie die wêreld geskep is en bestier word, het daarin ordelik eerste gekom. Daarop is daar 'n tweede inniger soort kennis hieraan verbind, wat alleen dooie siele lewend maak en waardeur God nie soseer as Skepper van die wêreld en as Grondvester en Regter van alles wat ontstaan, erken word nie maar ook as Verlosser in die Persoon van die Middelaar. (Inst., vi, 1)

Die natuur is vir Calvyn dus glad nie soos wat dit veronderstel was om te wees nie. Vanweë die sonde is dit gekorrupteer. Daarom is dit ook nie intrinsieke natuurwette wat alles aan die gang hou nie, maar wel God se voorsienigheid. In digterlike taal verduidelik Calvyn (Calvin & Anderson 2010) dit in sy uitleg van Psalm 135:7:

All readily allow that God is the author of rain, thunder, and wind, in so far as he originally established this order of things in nature; but the Psalmist goes farther than this, holding that when it rains, this is not effected by a blind instinct of nature, but is the consequence of the decree of God, who is pleased at one time to darken the sky with clouds, and at another to brighten it again with sunshine. (bl. 175–176)

Die punt moet nou duidelik wees, vir Calvyn is daar nie sprake van 'n ander skepping as die *gevalle* skepping nie. Op grond van die navorsing van Stauffer maak McGrath (2001:175) die belangrike gevolgtrekking vir ons doeleindes, naamlik dat die skepping op sowel *ontologiese* as *noëtiese* vlakke gevalle is. 'n Gevalle menslike gees slaan gevolglik 'n gevalle skepping gade en die resultaat kan nie anders as om self gevalle te wees nie. 'n Gebrek aan orde in die natuur is dus nie net 'n waarnemingsprobleem nie, maar die geval ongeag enige menslike waarneming daarvan. Daarom moet ook die skepping verlos word, soos Calvyn (Calvin & Owen 2010) dan ook Romeine 8:20 uittêl:

He shows the object of expectation from what is of an opposite character; for as creatures, being now subject to corruption, cannot be restored until the sons of God shall be wholly restored; hence they, longing for their renewal, look forward to the manifestation of the celestial kingdom. (bl. 304)

Calvyn beskryf oorspronklike sonde soos volg:

[D]ie oorerflike boosheid en bedorwenheid van ons natuur wat oor al die dele van ons siele versprei is. Dit maak ons in die eerste plek skuldig aan die toorn van God en bring ook in ons werke voort wat die Skrif *werke van die vlees* noem. (Calvyn & Simpson 1998:Inst., II, i, 8)

Calvyn (Calvin & Owen 2010) wil glad nie soos Augustinus dink aan 'n biologiese oordrag van die sonde van Adam na elke ander mens toe nie. In sy behandeling van Romeine 5:12 stel hy dan ook onomwonde:

But Paul distinctly affirms, that sin extends to all who suffer its punishment: and this he afterwards more fully declares, when subsequently he assigns a reason why all the posterity of Adam are subject to the dominion of death. (bl. 200)

Hiermee verwerp Calvyn dan ook enige vorm van naturalistiese verduideliking van sonde (Niesel & Knight 2009:84). Ons sondig omdat ons almal deur Adam

verteenvoerdig was. Ons erf dus nie sonde nie, maar ons erf ons menswees. Hierdeur dra ons 'n 'smet wat deur hom [Adam] in ons ingedrup is', met ons saam en dit moet met reg gestraf word (Inst., II, i, 8).

Dit is duidelik dat sondekennis en genadekennis vir Calvyn keersye van dieselfde saak is. Dit is die dubbele reaksie op die een, enkele evangelie, waar die geloof (*fides*) logiese voorrang bo die berou (*poenitentia*) moet kry:

Mense wat egter die opvatting huldig dat berou aan geloof voorafgaan eerder as dat dit juis daarvandaan kom of soos vrugte deur 'n boom, daardeur voortgebring word, het die krag daarvan nog nooit geken nie, en hulle word deur 'n te ligte redenasie beïnvloed om die opvatting te huldig. (Inst., III, iii, 1)

Dit is natuurlik belangrik omdat al die eer aan God moet gaan en sy raadsbesluit alles voorafgaan. Alhoewel die soewereiniteit van God vir Calvyn in sy Institusie vooropstaan gevolglik die regverdiging in Christus (Inst., III, xi, 2), was dit eers die Protestantse Skolastiek wat die uitverkiesing as die sentrale uitgangspunt van die teologie gestel het (McGrath 2005:257).

Dieselfde radikaliserings het ook met die totale verdorwenheid gebeur. Waar Augustinus die sondeval slegs in die siel en gees van die mens wou sien, wou Calvyn dit in terme van die hele mens sien (Inst., II, i, 9):

Discussing how the fall has affected humanity, originally made in the image of God, Calvin will allow us to use the phrase 'total depravity' only in the sense that no aspect of man's original being or activity has been left unaffected by his sin. In all our dealings with others, we ourselves must still regard each person as being still in that image no matter how low he seems to have sunk. (Ferguson & Packer 2000:122)

Die ontologiese aantasting van die skepping waarna reeds verwys is, vind sy korrekief in die afdrukke of *vestigia* van God in die skepping en dit bevraagteken die Protestantse Skolastiek se radikaliserings van Calvyn:

Frequently, the mnemonic TULIP (Total depravity, Unconditional election, Limited atonement, Irresistible grace, Perseverance) is used to summarize the Canons of Dort and Reformed theology generally. However, this can present a truncated picture, an abridgement of the panoramic grandeur of the Reformed view of church and cosmos. (Ferguson & Packer 2000:570)

Die feit dat die ewige raadsbesluit so 'n sentrale rol in die teologie van Calvyn speel, lei natuurlik ook tot die indruk dat Calvyn basies supralapsaries oor die sondeval gedink het (Berkhof 2007:132–470). Dit beteken dus dat God voor die skepping reeds, 'voor alle tye', onderskeid gemaak het tussen uitverkorenes en verworpenes. 'n Kwessie wat Calvyn self nog 'n skrikwekkende besluit (*decretum horribile*) noem:

Tog kan niemand ontken dat God, voordat Hy die mens geskep het, vooraf geweet het wat sy uiteinde sal wees nie, en dat Hy dit daarom vooraf geweet het omdat Hy dit in sy besluit so verorden het. (Calvyn & Simpson 1998:Inst., III, xxiii, 7)

Dit moet egter bygevoeg word dat dit eers Calvyn se opvolger, Beza, was wat die uitverkiesing tot sisteemdwang vervorm het.

Ter afsluiting van hierdie paragraaf oor die verstaan van die sondeval by Calvin is dit in terme van die skopus van hierdie artikel noodsaaklik om ook na Calvin se tydsverstaan te vra. In sy behandeling van die skeppingsverhale in Genesis maak hy die volgende opsienbare stelling: *'Let us rather conclude that God himself took the space of six days, for the purpose of accommodating his works to the capacity of men'* (Calvin & King 2010:178). 'n Mens kan hierin ook die aansluiting by Augustinus se tydsverstaan hoor. God transendeer tyd en skep tyd ter wille van die mens se gebrekkige bevatlikheidsvermoë. God het geen toekoms of verlede nie. Persoonlik vind ek die beknopte beskrywing van Calvin se verstaan van tyd in die volgende aanhaling uit sy Institusie (III, xxi):

Wanneer ons *voorkennis* aan God toeskryf, bedoel ons daarmee dat alles altyd onder sy oë was en dat dit voortdurend onder sy oë sal bly, sodat sy kennis geen toekoms of verlede het nie maar dat alles daarvoor teenwoordige tyd is. Dit is inderdaad so teenwoordige tyd dat Hy dit nie alleen met denkbeelde voorstel soos die dinge ons teenkom wat ons verstand in geheue hou nie, maar dat Hy hulle werklik sien en aanskou asof hulle voor Hom geplaas is. En hierdie voorkennis strek oor die hele wêreld en oor alle skepsels. (Calvin & Simpson 1998:Inst., III, xxi, 5)

Calvin se eksegese van 2 Timoteus 1:9 en Titus 1:2 se *πρὸ χρόνων αἰώνων* [van ewigheid af], wil voorkom of hy van Augustinus verskil:

He employs this phrase in the same sense in which he elsewhere speaks of the uninterrupted succession of years from the foundation of the world (Tit 1:2). For that ingenious reasoning which Augustine conducts in many passages is totally different from Paul's design. The meaning therefore is, 'Before times began to take their course from all past ages'. (Calvin & Pringle 2010:196)

In 'n goed beredeneerde artikel toon Helm (2002) aan dat Calvin geensins van Augustinus se tydsverstaan afwyk nie, maar net verskil van Augustinus se geïsoleerde opmerking in *De Civitate Dei* (XII, xvi) dat daar 'n 'ewige verlede' is. 'Van ewigheid af' verwys vir Calvin in Titus na die tyd van die belofte en in Timoteus na God se pre-temporele dekreet (Helm 2002:148). Dit versterk natuurlik die supralapsaristiese neiging in die verstaan van Calvin se sondebegrip.

Gevolgtrekking

Homo Religiosus

Dit is duidelik dat die misverstand van Augustinus met sy Latynse interpretasie van Romeine 5:12 se *in quo* die sondeval 'n staanplek in die Gereformeerde teologie laat kry het wat dit nie andersins sou gehad het nie. Die antesedent daarvan kan nóg die erfskuld nóg die erfsmet van die Adam wees. Newman en Nida (1973:102) is stellig daaroor dat die 'daarom' waarmee Romeine 5:12–21 begin, op die voorafgaande perikoop (Rom 5:1–11) dui en dit weer, veronderstel Genesis 1–3. Getrou aan die Joodse teologie wou Paulus die verband tussen sonde en dood aan die orde stel. Paulus probeer nie sê dat alle mense aan Adam se sonde skuldig is nie (erfsmet) of dat almal sterf omdat Adam gesondig het nie (erfskuld), maar dat dood alle mense deelagtig geword het, pertinent omdat alle mense self sonde doen.

Die werkwoord dat almal gesondig het, is immers in die *aoristus* (ἤμαρτον). Paulus wil gewoon oordra dat sonde 'n universele verskynsel is en dat geen mens hiervan vry te spreek is nie:

Hence the clause 'because all men sinned' in Rom. 5:12 refers to the sin of all in the sin of Adam. It cannot refer to the actual sins of all men, far less to the hereditary depravity with which all are afflicted, for in v. 12 the clause in question clearly says why 'death spread to all men', and in the succeeding verses the 'one man's trespass' (v. 17) is stated to be the reason for the universal reign of death. (Douglas 1986:1118)

Daar is geen kousale verband tussen die sonde van Adam en dié van sy nageslag nie.⁹ Die Nuwe Testamentikus Robert Jewett (2007) verwys in die verband na Käsemann se interpretasie hiervan:

As Käsemann observed, there is precedent for this paradox in Jewish materials such as 2 Bar. 54.15, 19: 'For although Adam sinned first and has brought death upon all who were not in his own time, yet each of them who descended from him has prepared for himself the coming torment ...' Adam is, therefore, not the cause, except only for himself, but each of us has become our own Adam. (bl. 376)

Elkeen dupliseer dus die eerste mens se sondeval vanuit eie wil en aanspreeklikheid. Dit het uit die uiteensetting van sowel Augustinus as Calvin geblyk dat 'n teologiese reliëf daaraan gegee is wat nie regtig die geheelprentjie oordra nie. Veral die Protestantse Skolastiek het 'n bepaalde stolling tot gevolg gehad wat inderdaad vandag 'n belemmering in die gesprek tussen teologie en wetenskap is. Ek oordeel dat die sondeval so 'n voorbeeld is. Daar is genoeg potensiaal in albei die bespreekte teoloë om hierdie kwessie anders te sien en steeds aan die gereformeerde teologie getrou te bly. Waar Karl Barth moes veg teen die liberale teologie van die eeu wat hom voorafgegaan het en later teen die politiek van sy dag wat Christus se beeld verduister het, bevind ons onself vandag in 'n ekologiese krisis waar ons besef hoedat die skepping en liggaamlikheid uitgebuit en selfs verag is. Ons kort 'n hermeneutiek wat ons sensitief hiervoor maak en 'n etiek waar elkeen verantwoordelik voor God sal lewe. Die gesprek met die ander wetenskappe kan vir ons hier van groot waarde wees. Ons sal ook moet besef dat die bese geen wetenskaplike kategorie is nie. Waar teologie die natuur sien as 'n gebroke skepping wat om herstel roep, oordeel die evolusionêre biologie neutraal daaroor en sien dit natuur as 'n wisselwerking van lewe en omgewing.

Augustinus het die analogie tussen tyd en ewigheid opgehef. Die kontinuïteit lê volstrek in die skepping self en die menslike gees maak die nodige verbinding.¹⁰ Die hede bly konstitutief, die verlede is bloot *memoria* en die toekoms weer *expectatio*. Dit klop met die nuutste navorsing oor tyd (Achtner *et al.* 1998:168–170; David Deutsch 1997) dat dit

9. Berkhof (2007:297) maak hierdie insig ook van toepassing op Jesus se *vere homo* deur sy sondeloosheid waarna Hebreërs 4:15 (χωρίς ἁμαρτίας) verwys, juis ook funksioneel te verstaan. Die verskil in vertaling van hierdie bepaalde teks tussen die amptelike Afrikaanse vertalings van die Suid-Afrikaanse Bybelgenootskap toon hierdie saak ook duidelik aan.

10. Ek vind baie dieselfde verstaan van tyd in Koos Vorster (2009a) se artikel, *Down memory lane to a better future*, waarin hy betoog dat herinnering van die verlede noodsaaklik is vir sowel die heling van die hede as vir die beplanning van die toekoms.

nie objektief of absoluut kan wees nie en 'n voor en na die sondeval kan hê nie. Die eendimensionele konsep van tyd as 'n reguitlyn wat simmetries vanaf die verlede, deur die hede na die toekoms loop, is ook maar menslik gekonsipieer.¹¹ Van 'n 'val' in tyd kan geen sprake wees nie, veral nie vanweë 'n metafisiese ingryp nie. Polkinghorne (1998) stel dit treffend:

Divine respect for the integrity of creation will surely imply that God will not exploit the possibilities for superluminal signalling, inherent in omnipresence, to subvert the ordained causal order of the universe. (bl. 91)

Ek kan my ook vereenselwig met Patricia Williams (2008:217) se gevolgtrekking dat wanneer ons die heelal deur 'diep time' heen betrag, dit sal blyk dat God 'n werklikheid geskep het wat self aan die skep is en dat die mens basies 'n medeskepper (Hefner 1988:512–525) is. En omdat die tweede wet van die termodinamika meer goed as sleg in 'n oop sisteem veronderstel en God in sy skepping teenwoordig is, is die afloop nie negatief nie, maar positief. Daarom het Johan Heyns (1978:93) destyds binne sy verwysing dit reg gehad dat die kwessie van supralapsarisme en infralapsarisme eintlik 'n onoplosbare probleem is. Verkeerde vrae lei noodwendig tot verkeerde antwoorde.

Daar is vandag steeds nog teoloë wat nie verby Barth se relasionele siening van die *imago Dei* kan kom nie. Vir Barth (Barth *et al.* 1975) lê die relasie¹² tussen man en vrou, wat 'n weerspieëling is van die Trinitariese verhouding in God self wat dan dien as bloudruk vir alle mense se verhouding onderling:

The relationship between the summoning I in God's being and the summoned divine Thou is reflected both in the relationship of God to the man whom He has created, and also in the relationship between the I and the Thou, between male and female, in human existence itself. There can be no question of anything more than an analogy. (bl. 196)

James Barr het in sy Gifford lesings van 1991 korte mette met hierdie relasionele interpretasie van Barth gemaak. Dit maak geen erns met die groter verband van die teks of die konteks nie, kritiseer hy Barth. Hy noem Barth se uitleg van Genesis 1:28 gevolglik 'n *'particularly ill-judged and irresponsible piece of exegesis'* (Barr 1994:160).

Richard Swinburne (2004:238–245) huldig die oortuiging dat boosheid uiteindelik voordelig is en bydra tot hoër waardes en veredeling van die siel. Dit doen hy om by wyse van 'n induktiewe redenasie by 'n teïstiese verstaan van God in die werklikheid uit te kom. Dit is natuurlik 'n filosofiese konstruksie en alhoewel baie nuttig, verklaar dit nie lyding as sodanig los van die mens nie. 'n Herwaardering van Mircea Eliade (1959) se konsep van *homo religiosus* is toenemend besig om hom in hierdie debat tussen teologie en natuurwetenskap te vestig.

11. 'Thus, the common-sense view that events happen at specific points in an objectively flowing time is replaced by the view that temporal flow is an appearance to specific observers of a deeper reality in which time and space are coexistent. Physicists often speak of space/time as a four-dimensional continuum. A space/time grid can be constructed in which the three dimensions of space are usually laid out as one coordinate and time is taken to be another' (Ward 2008:119).

12. Barth het natuurlik vir Bonhoeffer nagevolg met hierdie begrip van *analogia relationis* in *Creation and Fall* en dit toe die basis vir sy antropologie gemaak (kyk Bonhoeffer 2004:65).

McGrath (2008:195) sien die ontwikkeling raak in terme van *'an innate human propensity to interpret the world in terms of the presence and agency of God'*. Die befaamde Suid-Afrikaanse teoloog in Princeton, Wentzel J. van Huyssteen (2006), wil vanuit 'n bepaalde konteks en binne 'n transversale ruimte by die verstaan van die *imago Dei* uitkom:

An imaginative, embodied interpretation of the *imago Dei* specifically directs us toward recognizing that our very human disposition or ability for ultimate religious meaning is deeply embedded in our species' symbolic, imaginative behavior, specifically in religious ritual as that embodiment of discourse with God and with one another. This view presupposes that the embodied human person has biologically emerged in history as a center of self-awareness, and moral responsibility. (Van Huyssteen 2006:161)

Ek meen saam met Koos Vorster (2009b) dat die antwoord lê in 'n *etiese verstaan* van die konsep *imago Dei*:

Reformed theology ... also reflected about the implications of the *imago Dei* for human relations and hold the view that the *imago dei* teaches the inherent human dignity of all people, which should be respected by fellow human beings and social institutions. (bl. 371)

Later in die artikel skryf Koos Vorster (2009b):

The biblical idea of *imago dei*, as it is argued and applied in the Reformed tradition, has concrete implications for Christian anthropology and social ethics. Not only does this concept explain the core value of human dignity, but it is essential to any approach to humaneness and human relationships. (bl. 372–373)

Dit is bekend dat die eerste skeppingsverhaal (Gen 1) tweeledig ontvou: hemel en aarde, lig en duisternis, dag en nag, water en grond, man en vrou, ja, *helios* en *hades*. Dieselfde gebeur met sekere tekste in hierdie verhaal: die vermeerderingsopdrag van Genesis 1:28 moet saamgelees word met Eksodus 1:7 ('Die Israeliete was vrugbaar en het vermeerder. Hulle het baie geword, so baie dat die land vol was van hulle'). Die kultuuropdrag van dieselfde vers moet weer saamgelees word met Josua 18:1 ('Die land was nou onderwerp'). En so moet die *imago Dei* van hierdie teks saamgelees word met Genesis 3:22a ('Toe het die Here God gesê: "Die mens het nou soos een van Ons geword deurdat hy alles kan ken"'). Hier vind ons die ontluiking ('*emergence*') van 'n beliggaamde ('*embodied*') morele bewussyn (Jenson 1999:53–72). Die vermoë om tussen goed en kwaad te kan onderskei, is die diepste waarheid van die *imago Dei*. Calvin se verstaan van die *imago Dei* het duidelik gewigtige etiese implikasies (Van Huyssteen 2006:131; Vorster 2009b:371). Allen Richardson (1959) beklemtoon gevolglik die *kairos* appèl vir die sondaarmens:

And just as creation is an eternal activity, so the 'Fall' is an ingredient of every moment of human life; man is at every moment 'falling', putting himself in the centre, rebelling against the will of God. Adam is Everyman. (bl. 14)

Slot

Die volgende tree is om nou op grond van die *imago Dei* 'n etiek van deugde te herontgin waar die fokus op die *agent* en nie op die handeling soseer val nie; op die karakter van

die persone betrokke, eerder as op die voorgeskrewe reëls of beginsels wat gevolg moet word (Deane-Drummond 2004:1). En met so 'n benadering tot antropologie, kan teologie en natuurwetenskap mekaar inderdaad in hulle onderlinge dialoog verryk.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel nie.

Literatuurverwysings

- Achtner, W., Kunz, S. & Walter, T., 1998, *Dimensions of Time*, MI: William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.
- Augustine, A., 1997a, 'The Confessions and letters of St Augustin with a sketch of his life and work', in P. Schaff, *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Vol I), Logos Research Systems, Oak Harbor.
- Augustine, A. [354–430] 1997b, *City of God and Christian Doctrine*, in P. Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Vol II), Bf'e, Logos Research Systems, Oak Harbor.
- Augustine, A., 1997c, 'Anti-Pelagian Writings', in P. Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Vol V), Bf'e, Logos Research Systems, Oak Harbor.
- Barr, J., 1994, *Biblical Faith and Natural Theology*, Clarendon Press, Oxford. <http://dx.doi.org/10.1093/0198263767.001.0001>
- Barth, K., 2004, *Church dogmatics, Volume I, The doctrine of the Word of God, Part 1* (Vol I, 1, G.W., Bromiley & I.F., Torrance, Verts), T&T Clark, Edinburgh.
- Barth, K., & Brunner, E., 2002, *Natural Theology, Comprising 'Nature and Grace' by Emil Brunner and the reply 'No' by Karl Barth*, transl. P. Fraenkel.
- Barth, K., Bromiley, G.W., & Torrance, T.F., 1975, *Church dogmatics, Volume III: The doctrine of creation, Part 1*, T & T, Clark, Edinburgh.
- Bavinck, H., 2010, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV 28 7, viewed on 28 May 2011, from <http://www.dewoesteweg.nl/wp-content/uploads/2010/06/h-bavinck-over-het-onderscheid-tussen-infralapsarisme-en-het-supralapsarisme.pdf>
- Berkhof, H., 2007, *Christelijk Geloof*, Kok, Kampen.
- Bonhoeffer, D., 2004, *Dietrich Bonhoeffer's Works, Creation and Fall* vol 3, J.W. De Cruich (ed.), Fortress Press, Minneapolis.
- Buitendag, J., 2003, 'Karl Heim se verstaan van tyd in die debat tussen teologie en natuurwetenskap', *Verbum et Ecclesia* 2004(1), 15–28.
- Buitendag, J., 2009, 'Nature as creation from an eco-hermeneutical perspective: From a "natural theology" to a "theology of nature"', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #272, 10 pages, DOI:509–518.
- Calvin, J., & Anderson, J., 2010, *Commentary on the Book of Psalms*, (Electronic DVD), WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham.
- Calvin, J., & King, J., 2010, *Commentary on the First Book of Moses Called Genesis*, (Electronic DVD), WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham.
- Calvin, J. & Owen, J., 2010, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, (Electronic DVD), WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham.
- Calvin, J. & Pringle, W., 2010, *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*, (Electronic DVD), WA: Logos Research Systems, Inc, Bellingham.
- Calvyn, J. & Simpson, H., 1998, *Institusie van die Christelike godsdiens*, (Electronic DVD), C.M., Brink, & L.F., Schulze, Verts, Calvyn-Jubileum boekfonds, Potchefstroom.
- Cullmann, O., 1956, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*, http://www.jbburnett.com/resources/cullmann_immort-res.pdf, viewed on 30 August 2012.
- Cooper, J.W., 1989, *Body, Soul & Life Everlasting* (2nd edn.), MI: William B Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Darwin, C., [1859] 1999, *The Origin of Species*, Bantam Books, New York.
- Deane-Drummond, C.E., 2004, *The Ethics of Nature*, Blackwell Publishing, Oxford. <http://dx.doi.org/10.1002/9780470773451>
- Deutsch, D., 1997, *The Fabric of Reality*, Penguin Books, London.
- Douglas, J., 1986, *New Bible Dictionary*, Logos Research Systems, Tyndale House, Wheaton, IL.
- Douma, J., 1976, *Algemene Genade, Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvatting van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvin over 'algemene genade'*, Oosterbaan & Le Cointre, Goes.
- Dutch Reformed Church, 1618-1619, Synod of Dordt, n.p., Dordrecht.
- Eliade, M., 1959, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, Inc, Orlando, FL.
- Ferguson, S.B., & Packer, J., 2000, *New Dictionary of Theology* (Electronic edn.), InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Hefner, P.J., 1988, 'The evolution of the created co-creator', *Currents in Theology and Mission* 15, 512–525.
- Helm, P., 2002, 'John Calvin on "Before All Ages"', *Tyndale Bulletin* 53(I), 143–148.
- Heyns, J., 1978, *Dogmatiek*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria.
- Irenaeus, 1997, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus (521), The Ante-Nicene Fathers, Translations of the writings of the Fathers down to AD 325*, I. A. Roberts, J. Donaldson & A.C. Coxe (eds.), Oak Harbor.
- Jenson, R.W., 1999, *The Works of God*, in *Systematic Theology* (Vol II), Oxford University Press, Oxford.
- Jewett, R., 2007, *Romans: A commentary*, pp.369–389, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Kelly, J.N., 1960, *Early Christian Creeds*, NY, USA: David McKay, NY.
- Mann, W.E., 2009, Augustine on evil and original sin, in E. Stump & N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, pp. 40–48, Cambridge University Press, Cambridge.
- McGrath, A.E., 2001, *A Scientific Theology, Nature* (Vol 1), William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- McGrath, A.E., 2005, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification* (3rd edn.), Cambridge University Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511809361>
- McGrath, A.E., 2008, *The Open Secret, A New Vision for Natural Theology*, Blackwell Publishing, Oxford. <http://dx.doi.org/10.1002/9781444301205>
- McGrath, A.E., 2009, *A Fine-Tuned Universe, The Quest for God in Science and Theology*, KE: Westminster John Knox Press, Louisville.
- Moltmann, J., 1985, *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*, München: Chr, Kaiser Verlag.
- Newman, B.M., & Nida, E.A., 1973, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*, United Bible Societies, Stuttgart.
- NG Kerk, 1997, *Ons Glo...: Die Drie Fromliere van Eenheid en Ekumeniese Belydenisse*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Niesel, W., & Knight, H., 2009, *The Theology of Calvin*, Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc.
- Pannenberg, W., 1970, *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, Fortress Press, Philadelphia.
- Peacocke, A., 1993, *Theology for a scientific age: Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, SCM, London.
- Polkinghorne, J., 1998, *Science & Theology*, MI: Fortress Press, Minneapolis.
- Richardson, A., 1959, 'Adam,' *A Theological Wordbook of the Bible*, (ed.), A. Richardson, p. 14, New York: Macmillan.
- Roberts, A., Donaldson, J., & Coxe, A.C., 1997, Lactantius, *The Ante-Nicene Fathers Vol, VII: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325*, Oak Harbor.
- Schleiermacher, F., 2008, *The Christian Faith* (2nd edn.), H.R. Mackintosh & J.S. Stewart (eds.), T&T Clark, London.
- Stevenson, J., 2003, *Creeds, Councils and Controversies, Documents illustrating the History of the Church, AD 337–461*, SPCK, London.
- Swinburne, R., 2004, *The Existence of God* (2nd edn.), Clarendon Press, Oxford. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>
- Van Huyssteen, J.W., 2006, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.
- Van Oort, J., ([1986c] 1995), *Jeruzalem en Babylon, Een onderzoek van Augustinus' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer.
- Volker, H.D., 2007, *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Vorster, J.M., 2008, *The Challenge of Contemporary Religious Fundamentalism*, C. Landman (ed.), Church History Society of Southern Africa, Pretoria.
- Vorster, J.M., 2009a, Down memory lane to a better future, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #297, 6 pages.
- Vorster, J.M., 2009b, 'An Ethics of Forgiveness', *Verbum et Ecclesia* JRG 30(1), 18 pages.
- Ward, K., 2008, *The Big Questions in Science and Religion*, PA: Templeton Foundation Press, West Conshohocken.
- Williams, P.A., 2008, How Evil Entered the World, in G. Bennett, M. Hewlett, T. Peters, & R.J. Russel, *The Evolution of Evil*, pp. 204–217, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.