

## HOOFSTUK 8

# Die Dogmatiese ontwikkeling binne die moderne Protestantisme

### 1. Kan ons nog van dogmageskiedenis praat?

Die vraag wat ons hier in die opskrif vra, moet ons in alle erns probeer beantwoord. Dit is nodig omdat die vraag nie eenstemmig beantwoord word nie en ons dus hier ons eie standpunt sal moet bepaal.

Ten eerste is daar mense wat hierdie vraag negatief beantwoord. Hulle meen dat, wat die Protestantisme betref, die groei van die dogma in die Reformasie 'n afsluiting bereik het. Daarom, sê hulle, kan ons ná die Reformasie, streng geneem, nie meer van dogmageskiedenis praat nie. 'n Mooi voorbeeld van hoe hierdie oortuiging in die praktyk toegepas word, vind ons in die Protestantse teologiese skole in Duitsland. Daar word die dogmageskiedenis binne die moderne Protestantisme behandel as 'n onderdeel van moderne kerkgeskiedenis of as 'n deel van die geskiedenis van die teologie. Daarmee word eintlik gesê: daar is geen dogmageskiedenis van die moderne Protestantisme nie – alleen nog kerkgeskiedenis en die geskiedenis van die teologie in sy geheel.

Daar is belangrike *redes* vir hierdie standpunt. Ons noem die belangrikstes hier.

(i) Daar is geen kontinue dogmatiese ontwikkelingslyn in die moderne Protestantisme nie. Hoewel daar binne die moderne Roomse Kerk belangrike veranderinge ingetree het, sowel wat die dogma-begrip as die inhoud van die dogma betref, kan daar tog nog 'n groot mate van kontinuïteit in die dogmatiese beslissinge van die Roomse Kerk ná Trente gesien word. Hierdie kontinuïteit ontbreek eenvoudig by die Protestantisme.

(ii) Hierby kom nog 'n gebrek aan eenvormigheid. Die Protestantisme is verdeel in 'n groot aantal konfessionele en kerklike rigtings. Baie van hulle beklemtoon verskillende aspekte van die dogmas van die ou kerk en van die belydenisse van die Reformasie. Baie van hierdie verskille is veroorsaak of dan ten minste aangehelp deur buitekerklike faktore, byvoorbeeld politieke en geografiese faktore en bepaalde geestestrominge. So is die Anglikaanse Kerk gevorm, nie net deur die bepaalde koers wat die Reformasie in

Engeland geneem het nie, maar ook deur die noue verbinding van kerk en staat, wat vir eeue reeds in Engeland bestaan het. Al hierdie faktore werk daartoe mee dat ons in die Protestantisme geen eenvormige ontwikkeling het nie. Die vraag is nou: kan ons in so 'n situasie nog 'n dogmageskiedenis skryf? Indien ons dit doen, watter materiaal moet ons behandel? Watter aspekte van watter kerklike formasies moet as belangrik beklemtoon word en watter moet weg-gelaat word? Word dit nie onmoontlik om in so 'n verskeidenheid van kerke en van standpunte en aksente nog 'n algemene tendens tot dogmavorming en dogma-interpretasie te ontdek en daardie lyne te trek nie? Kom ons noem 'n voorbeeld om die verwarring van verskillende en soms botsende aksente aan te toon. Die leer van die apostoliese suksessie (opvolging) speel in die huidige Anglikaanse Kerk 'n belangrike rol. Die Lutherse biskoppe in Swede volg mekaar ook op kragtens apostoliese suksessie, maar die Sweedse kerk heg geen dogmatiese betekenis aan hierdie toedrag van sake nie. Die ander Lutherse kerke in Europa het nie hierdie tradisie nie en beskou dit ook nie as noodsaaklik nie. Die Gereformeerde kerke van Europa, wie se belydenis ten nouste verbind is met die *Nege en Dertig Artikels* van die Anglikanë en wat dus konfessioneel die naaste aan die Anglikaanse Kerk staan, is die felste in hulle protes teen die apostoliese suksessie. Hulle sien hierin 'n vervalsing van die Christelike geloof en 'n ontkenning van die bedoeling van die Reformasie. Waar daar dus wel 'n belangrike dogmatiese ontwikkeling in die Anglikaanse Kerk plaasgevind het, was hierdie ontwikkeling nie eenvormig nie en kan dit nie aangedui word as 'n dogmatiese ontwikkeling binne die Protestantisme nie – dit raak een kerk en word weerspreek deur ander!

(iii) 'n Derde en baie belangrike argument is dat daar sedert die Reformasie nog nie werklik nuwe dogmavorming plaasgevind het nie. Daar is geen enkele belydenis in die geskiedenis van die Protestantisme wat naastenby in betekenis vergelyk kan word met die ekumeniese simbole (die dogmas van die ou kerk) en met die belydenisskrifte van die Reformasie nie. Dit geld ook vir die *Barmenverklaring* – een van die weinige stukke wat eintlik in die moderne tyd as belydenis bedoel is. Hierdie verklaring was 'n belangrike mylpaal in die stryd van die kerk in Duitsland teen die Nasionaal-Sosialisme en was 'n poging van die kerk om in die aangesig van die stryd opnuut sy geloof te bely. Tog het nie eers alle Protestantse kerke in Duitsland self hierdie stuk as deel van hulle belydenis aanvaar nie, en buite Duitsland was dit nog veel minder bindend. Gevolglik het

hierdie verklaring bloot lokale betekenis en kan dit glad nie as 'n belydenis van die hele Protestantisme beskou word nie.

Hoe gewigtig bogenoemde redes ook mag wees, tog is daar ander mense wat nie hierdie siening deel nie. Om die moderne Protestantse dogmageskiedenis op te los in kerkgeskiedenis of in teologiegeskiedenis vind *Lohse* tereg onbevredigend. Hy sê: „The history of Protestantism indicates, to be sure, that dogma has entered a crisis, even as, in its own way, does the history of recent Catholicism” (a.w., p. 217). Hierdie krisis het baie oorsake, waaronder die opkoms van die Ortodoksie en die Historisme. Tog, sê *Lohse* tereg, beteken die huidige krisis nie die einde van die dogmageskiedenis nie: „Yet that this crisis of dogma does not also spell the end of dogma became evident, significantly enough, during the last decades of Protestantism. The significance of the *Barmen Declaration* reaches far beyond the official reception it has been given in Protestant churches. From a certain point of view the ecumenical movement, too, is part of Protestantism's history of dogma” (a.w., p. 217).

Die volgende redes waarom ons bly praat van dogmageskiedenis, moet oorweeg word.

(i) Wanneer ons die dogma wesenlik as konfessie sien – hoe leerstellig ook geformuleer – dan moet ons in beginsel dit moontlik ag dat daar in die toekoms nog dogmas kan ontstaan. Dit bly immers altyd die taak van die kerk om God Drie-enig te bely en telkens weer opnuut te bely in die aangesig van nuwe gevare en nuwe dwalinge.

(ii) Die stelling dat daar sedert die Reformasie nog nie weer Protestantse dogmas gevorm is wat algemeen aanvaar is nie, is korrek, maar dit bewys nog niks. Ons het reeds vroeër daarop gewys dat die vorming van nuwe dogmas na die eerste vyf eeue se intensiewe groei, gaandeweg langsamer geword het. Wanneer ons byvoorbeeld daaraan dink dat die ontwikkeling van die sakramentsleer in sy essensiële aspekte reeds in die twaalfde eeu voltooi is en dat die volgende dogmavorming eers vierhonderd jaar later tydens die Reformasie plaasgevind het, kan ons nie nou, vierhonderd jaar ná die Reformasie, sê dat toekomstige dogmavorming nie weer sal plaasvind nie.

(iii) Die opvatting dat daar gedurende die eerste sestien eeue van die kerk se geskiedenis dogmavorming plaasgevind het, maar toe tot 'n eindpunt gekom het, is willekeurig en onbevredigend. Daarteen sou 'n mens kon noem dat, hoe versnipper die Protestantse kerke ook is en hoe weinig eenvormigheid daar ook bestaan, daar tog geestestrominge is wat dwarsdeur die konfessionele en kerklike

verdeeldheid sny en wat toekomstige dogmavorming kan voorberei. Boonop het hierdie strominge ook 'n invloed op die verstaan en interpretasie van die dogma en is dus dogmahistories van belang. Ons sal later in hierdie hoofstuk aan 'n paar van hierdie geestestrominge aandag gee. Bowendien verraai bogenoemde standpunt 'n bepaalde uitgangspunt wat op sy beurt die dogmabegrip bepaal. Jou opvatting van wat 'n dogma is, bepaal ten slotte ook jou visie op die dogmageskiedenis en op sy voortgang al dan nie.

Met hierdie vraag of ons nog van dogmageskiedenis kan praat, is daar 'n ander vraag ten nouste verbind, naamlik wat die doel of eindpunt van die dogmaontwikkeling is.

## 2. Wat is die eindpunt van die dogma se groei?

Wat is die doel van die dogmaontwikkeling? Waarheen groei die dogma? As ons hierdie vraag beantwoord, bepaal ons eintlik die eindpunt van die dogmageskiedenis en dan kan ons bepaal wanneer dit ophou of sal ophou. Bowendien word die antwoord op hierdie vraag ook bepaal deur jou uitgangspunt en jou opvatting van wat 'n dogma is.

*Von Harnack*, byvoorbeeld, sien die hele dogmavorming as 'n vergrieksing van die Christendom en die hele groei van die dogmavorming as 'n degenerasie. Die implikasie van die standpunt is natuurlik dat hoe gouer die dogmavorming tot 'n einde kom en hoe eerder die dogmageskiedenis ophou, des te beter. Die kerk moet terugkeer tot die eenvoudige dogmalose Christendom van die Nieu-Testamentiese tyd.

*Seeberg* het hom spesifiek besig gehou met die vraag na die doel van die dogmaontwikkeling. Hy sien die doel in die yking van „konfessionele tipes”, met ander woorde in die vaslegging van die onderskeie konfessies van die groot kerklike families. So moet die dogmageskiedenis dan eindig met 'n leerstellige inventaris van die betrokke kerke. Die veronderstelling is natuurlik dat daar niks by die inventaris gevoeg kan word nie.

Beide *Von Harnack* en *Seeberg* se standpunte is onhoudbaar. Oor *Von Harnack* het ons reeds in die inleiding van hierdie werk gepraat. Die standpunt van *Seeberg* word weerspreek deur die jongste ontwikkelinge op kerklike gebied. Die groeiende ekumeniese bewussyn en gevolglike soeke na die eenheid van die kerk het 'n sekere kerkistiese hoogmoed, wat aan die begin van die eeu nog baie prominent was, vervang. By die oorgrote meerderheid van kerke word daar gesoek na wat hulle verenig. Daarvan getuig die

bestaan en die werksaamhede van liggame soos die Gereformeerde Ekumeniese Sinode (GES), die International Council of Christian Churches (ICCC) en die Wêreldraad van Kerke (WRK). Só lê die jongste kerklike ontwikkeling presies in die teenoorgestelde rigting as wat *Seeberg* as die eindpunt van die dogmageskiedenis sien. Wanneer die kerk steeds weer sy band met die lewende Christus moet bely en Hom in die volle waarheid van sy openbaring telkens weer opnuut moet ken en erken, sal die dogmageskiedenis voortgaan solank die kerkgeskiedenis voortgaan, totdat elke knie voor Hom sal buig en elke tong sal bely dat Jesus Christus die Here is tot lof van God die Vader (Fil. 2: 10, 11).

### 3. Rigtingwysers

Die kultuur- en geestesgeskiedenis van Wes-Europa na die Reformasie bied 'n ingewikkelde legkaart van strominge en teenstrominge, wat nie so maklik oorsien kan word nie. Ons haal hieruit enkele hoofmomente wat min of meer (in 'n baie globale en vereenvoudigde sin) as tiperend van bepaalde tydperke aangedui kan word. Hierdie geestestrominge sny dwarsdeur die verskillende kerklike groeperinge en het die teologie en die verstaan van die dogma diepgaande beïnvloed. Op hul beurt is hulle weer moontlike aanwysers van die rigting waarin toekomstige dogmavorming dalk kan plaasvind. Die kontoere in ons tyd is nog vaag en wat in die toekoms sal word, is nie te voorspel nie. Vanweë die belang van dié strominge vir die dogmageskiedenis word hulle egter hier bespreek. Dit gee ons, binne die verdeeldheid en veelvormigheid van die Protestantisme, ten minste 'n oorsig oor die lyne waarlangs die dogmageskiedenis van ons moderne tyd beweeg.

#### 3.1 *Die Ortodoksie*

Die tyd tussen die Reformasie en die agtiende-eeuse Verligting (*Aufklärung*) word gewoonlik aangedui as die konfessionele tydperk. Teologies gesien, het die aksent in hierdie tyd gelê op die suiwerheid van die leer – vandaar ook die benaming *Ortodoksie*. Hierdie strewe na die suiwerheid van die leer het neerslag gevind in die klasieke dogmatiese sisteme wat opgebou is op die fondament wat die Reformasie gelê het.

Histories gesien, lê die begin van hierdie tydperk reeds so ver terug as die tweede helfte van die sestende eeu. Met die *Formula Concordiae* (1577) het die ontwikkeling van die Reformatoriese leer binne die Lutherse kerke eintlik tot 'n afsluiting gekom. Dieselfde

geld van die Dordtse Sinode (1618–19) ten opsigte van die leerontwikkeling binne die Gereformeerde kerke. Onmiddellik hierna sien ons in albei hierdie groot kerkgroeperinge van die Reformasie 'n meer verstandelike uitpluising en argumenterende uitbouing van die leer van die Reformasie. Met ander woorde 'n nuwe Skolastiek maak sy verskyning – 'n Skolastiek wat in sy streng sistematiek en logiese redenering vergelyk kan word met dié van die laat Middeleeue. Na die dinamiese deurbraak van die evangelie in die Reformasie kry ons nou 'n soort verstarring, 'n vaslegging van die leer. Die vloeibare lyne tussen die verskillende konfessies van die Reformasie verstrak tot afgebakende grense. In elke kerk gaan dit om die suiwerheid van die eie leer en die handhawing van die eie konfessie.

Ons moet egter nie te haastig oor die Ortodoksie oordeel nie. Dit was nie maar 'n blote formalisme, 'n leë verstandelikhed wat hier die botoon gevier het nie. Hierdie mense was as kinders van hulle tyd en op hulle manier – ten spyte van hulle eensydige aksent op die leer – tog besig met die dinge van die geloof. Dit was 'n tyd waarin die waarheid nie ligtelik opgevat is nie! Ons moet daaraan dink dat musici soos Paul *Gerhard* en Johan Sebastian *Bach* in hierdie tyd geleef het en dat hulle met hart en siel betrokke was by die lewe en strewe van die kerk van hulle tyd. Dié wete sal ons van 'n te haastige oordeel oor die Ortodoksie terughou.

Wat was nou, dogmahistories besien, die *tiperende eienskappe* van die Ortodoksie? Hierop kan verskeie antwoorde gegee word, afhange van die hoek waaruit dit besien word.

(1) Vanuit die gesigspunt van die dogmatiek kan ons sê dat die spesifieke bydrae van die Ortodoksie was: 'n rykdom aan sistematiese uiteensettinge van die leer en 'n indringende analise van die verhouding tussen rede (verstand) en openbaring.

(2) Vanuit die hoek van die konfessie kan ons sê: die Ortodoksie het baie nuwe poginge gebied om die leer gesagvol te formuleer. Daar ontstaan dus heelwat nuwe „konfessies”, hoewel nie 'n enkele een inslag gevind en algemeen erkenning gekry het nie. Hierdie feit toon ons weer wat vroeër gesê is: 'n konfessie is nie 'n blote verstandelike formulering van die leer nie en ontstaan nie agter 'n lessenaar nie, maar dis 'n lewende, persoonlike belydenis wat gebore word in die stryd van die kerk teen die dwaalleer.

(3) Dogmahistories gesien: wanneer ons die teologiese werk van die Ortodoksie vergelyk met die ontwikkeling van die dogma voor die tyd (d.w.s. met die laat Middeleeue en die Reformasie) en ná die tyd (d.w.s. met die kritiese denke van die Verligting), dan lê die unieke van die Ortodoksie veral in hulle aksent op die leer van die

Heilige Skrif. „Neither before nor after was the doctrine of Scripture as central as it was within Orthodoxy” (*Lohse*, a.w., p. 219). Dit beteken natuurlik nie dat daar in ander tye nie ook nagedink is oor die gesag van die Skrif nie. Die Ortodoksie het egter baie sterk prioriteit aan hierdie probleem gegee, en die manier waarop dié probleem behandel is, het indirek die weg vir die latere Verligting voorberei.

Wanneer ons sê dat die swaartepunt van die Ortodoksie in dogmahistoriese opsig in die Skrifleer lê, is dit nodig om dit hier in breë lyne nader uit te werk.

Beide *Luther* en *Melanchthon* het vasgehou aan die beginsel van *sola scriptura* (die Skrif alleen). Daar is egter gevoel dat dit nie nodig is om hierdie beginsel in ’n konfessie vas te lê nie. Gevolglik is daar geen artikel oor die leer van die Skrif in die vroeëre Lutherse konfessies nie. Dis eers in die *Formula Concordiae* dat daar oor die gesag van die Skrif gehandel word onder die opskrif: „The Comprehensive Summary, Rule and Norm according to which all Doctrines should be judged and the Errors which Intruded should be Explained and Decided in a Christian Way”. Die teks lees dan:

„We believe, teach, and confess that the prophetic and apostolic writings of the Old and New Testaments are the only rule and norm according to which all doctrines and teachers alike must be appraised and judged . . . Other writings of ancient and modern teachers, whatever their names, should not be put on a par with Holy Scripture. Every single one of them should be subordinated to the Scriptures and should be received in no other way and no further than as witnesses to the fashion in which the doctrine of the prophets and apostles was preserved in post-apostolic times” (aangehaal deur *Lohse*, p. 219-220).

Hierdie beginsel het saaklik ooreengestem met die opvatting van *Luther*. Trouens, dit was uitdrukking van ’n oortuiging wat gemeengoed was van die Reformasie. Die NGB, wat meer as ’n dekade tevore die lig gesien het, praat ook van die Skrif as die „onfeilbare reël” waarmee geen ander geskifte gelykgestel mag word nie (art. 7).

Die gedagte dat die skrywers van die kanonieke boeke deur God geïnspireer is, was nie nuut nie; dit gaan terug tot die vroegste tye van die kerk en lê reeds vas in die Nuwe Testament (vgl. 2 Tim. 3: 16; 1 Pet. 1: 21). Die ou kerk het oor die algemeen nooit die inspirasie opgevat in dié sin dat dit die persoonlikheid van die skrywers geëlimineer het nie. *Origenes* sê byvoorbeeld dat die inspirasie nie bestaan in die uitwissing van die bewussyn van die skrywers nie, maar in die verligting daarvan. Hier en daar het wel gedagtes voor-

gekom dat die Heilige Gees die Skrif gedikteer het. Dit bly egter in alle geval by terloopse opmerkinge: ons vind geen uitgewerkte inspirasieleer in die ou kerk of in die Middeleeue nie. Een rede hiervoor is dat die gesag van die kerk later die gesag van die Skrif gewaarborg het. Daar was dus geen noodsaak om 'n Skrifleer volledig uit te bou nie.

Eers gedurende die Reformasie het die Skrifleer 'n strydpunt geword wat besinning gevra het. Teenoor die *sola scriptura* van die Reformasie moes Rome hom verantwoord. Trente bied dan ook 'n uitvoerige leer van die Skrif en wel só dat die Skrif en die tradisie albei as gesagvol en geïnspireer gesien is. Daarteenoor het die Reformasie gestel dat die Skrif alleen geïnspireer is. Die Hervormers en ook die konfessies van die Hervorming doen nie meer as om die feit van die inspirasie en die besondere sorg van God oor die ontstaan van die Skrif te noem nie (vgl. art. 3, NGB) en om te wys op die getuienis van die Skrif en die getuienis van die Gees in die harte van die gelowiges (art. 5, NGB). Die Protestantisme het egter spoedig verder gegaan en geprobeer om die inspirasie van die Skrif in objektiewe kategorieë vas te lê. Dit is gedoen as 'n poging om 'n fort te bou wat die Roomse aanvalle sou kon weerstaan.

Toe die vaders van die *Formula Concordiae* dus die bo aangehaalde belydenis oor die Skrif neergeskryf het, was daar reeds hier en daar teoloë wat die Skrifleer in 'n Skolastiese rigting ontwikkel het. 'n Vergelyking van *Calvyn* se Skrifbeskouing met dié van sy tydgenoot en opponent, *Andreas Osiander*, toon hoe ver hulle reeds in dié opsig van mekaar af is.

*Osiander* se meganistiese en „verbale” opvatting van die inspirasie word gedeel deur dié kontroverseoloog van die sestiende eeu, *Matthias Flacius Illyricus* (1520-1575). 'n Tipiese vorm van inspirasieleer kry reeds in sy werk duidelike kontoere: nie net die woorde van die kanonieke boeke is geïnspireer nie maar ook die Hebreeuse vokaalteken, wat later onder die Ou-Testamentiese teks aangebring is. *Flacius* vra: sal die Skrif nie heeltemal sy gesag vir ons verloor as die kerke toelaat dat die duiwel hierdie teorie bevraagteken nie? Verder beklemtoon hy dat die Heilige Gees nie vir ons 'n leer oor God sal gee wat vaag en duister in die Skrif opgeteken is nie. God se bedoeling is eerder dat die kerk alles duidelik sal verstaan, sodat God sy eer en die kerk sy geseënde bestemming sal bereik. Só is die Gees dan die Outeur van die Skrif en ook sy Uitlegger (vgl. sy *clavis scripturae sacrae*, Basel 1567, dl. 2, tr. 1, 3).

*Flacius* se opvolgers het hierdie konsepsie verder uitgebou. Daarin het hulle gebruik gemaak van die Skolastiese onderskeiding tus-



sen die effektiewe oorsaak en die minder belangrike (*minus principalis*) oorsake. Wat die Skrif betref, is die daadwerklike of effektiewe oorsaak (*causa efficiens*) die Heilige Gees, terwyl die mindere oorsaak die heilige manne was wat onder aandrift van die Gees woord vir woord neergeskryf het van wat aan hulle gegee is. Die Bybelskrywers was blote stilusse wat deur die Gees gebruik is. Só noem *Osiander* hulle ook: „penne” van die Gees. Hulle eie individualiteit het dus geen rol gespeel by die ontstaan van die Skrif nie.

Die Ortodokse dogmatici het selfs ’n lys kriteria opgestel waarvolgens die inspirasie herken kon word. *Dawid Hollaz* (1648–1713) onderskei byvoorbeeld tussen eksterne en interne kriteria. Eersgenoemde is onder meer die ouderdom van die geskrif; die spesiale lig wat die „skriftelike hulpmiddels” („writing aids” – d.i. die skrywers!) gehad het; hul strewe na insig en waarheid; die glorie van die wonders wat die leer van die Skrif vergesel; die eenstemmige getuienis van die Goddelikheid van die Skrif deur ’n wêreldomvattende kerk; die standvastigheid van die martelare, en ten slotte die oordeel wat hulle getref het wat die Skrif verag en vervolg het. Onder die interne faktore noem hy: die majesteit van God, wat in die Skrif van Homself getuig; die gewigtige en verhewe styl van die kanonieke boeke; die waarheid van die Bybelse uitsprake, en die genoegsaamheid van die Skrif vir die verlossing.

Aan die begin van die sewentiende eeu was daar ’n lewendige kontrovers rondom die inspirasieleer. *Herman Rahtmann* (1585–1628), ’n predikant in Danzig, het sy eie vertolking aan die inspirasieleer gegee wat nie in die heersende smaak geval het nie. God het nie die Skriftuurlike openbaring gegee met die bedoeling dat dit as ’n dooie letter op papier moet staan nie, sê hy, maar sodat dit deur die Gees en deur die geloof in ons lewend kan word en ons nuwe skepsels kan maak. *Lohse* vat sy opvatting só saam: „... the supernatural element which the inspired Scripture possesses is not present except in its use; it is added only when the Word is proclaimed” (a.w., p. 222). Sy opponente het hom, deels ten regte, daarvan beskuldig dat hy eintlik tot die Wederdopers gereken moet word omdat sy posisie bepaal word deur hulle onderskeiding van Skrif en Gees. *Rahtmann* se opponente was veral die teoloë van Jena, te wete *G. Major*, *J. Gerhard* en *J. Himmel*. In 1626 het die teologiese fakulteit van Jena ’n protesskrif teen die leer van *Rahtmann* uitgegee, waarin beswaar gemaak word teen die gedagte dat ’n bonatuurlike of magiese verligtingskrag aan die Skrifwoorde toegeken word. Wanneer hulle daarteenoor hulle eie opvatting stel, word dié saak niks duideliker nie maar eerder meer problematies. Hulle stel naamlik „not

only that 'the word which is heard, read and reflected upon will work faith in the hearts of those who will read it, hear it, and reflect upon it' but also that the divine power which works faith is always present in the sense and understanding of Scripture as the 'internal form of the Word', and that for this reason Scripture possesses its internal power, even if it is not being used" (*Lohse*, p. 222).

*Rahmann* se opvatting is afgewys. Tog was dit die eerste poging om 'n inspirasieleer wat tot sy uiterste konsekwensies oorspan is, te versag. Spoedig sou andere in sy spoor volg en uiteindelik sou hierdie stemme van protes daarin slaag om die hele inspirasieleer van die Ortodoksie te bevraagteken. Bowendien is hierdie Ortodokse Skrifleer nie bindend gemaak vir die Lutherse kerke nie. Die rede hiervoor was dat daar te veel eerbied vir die belydenisskrifte van die verlede was. *Lohse* vat dié toedrag van sake asook die resultaat van die Ortodoksie vir die dogmageskiedenis mooi saam in die volgende paragraaf:

„That the proponents of Orthodoxy did not attempt to make their formulations binding is not to be attributed to their insight into the problems in their own position nor to their embarrassment at having to formulate a new confession. The reason is to be found, rather, in an overemphasis upon the authority of the confessional writings, to which one would not dare to add anything. The truth is that Orthodoxy, in spite of the greatness which must be attributed to much of its theological work, never satisfactorily solved the problem of the development of the doctrine of Holy Scripture, though this was a problem which had been peculiarly its own. It was for this reason that the crisis in which this dogma soon found itself was bound to become so serious and so radical" (a.w., p. 223).

### 3.2 *Die Piëtisme*

'n Eensydige beklemtoning van 'n saak lok baie dikwels 'n ewe eensydige reaksie na vore. So was dit ook met die Ortodoksie gesteld: die swaar aksent op die objektiewe, op die suiwere leer, op die formele gesag van die belydenisskrifte word afgewissel met 'n ewe eensydige reaksie wat die aksent lê op die persoonlike in plaas van die objektiewe; op die lewe in plaas van op die leer; op die subjektiewe vroomheid in plaas van die objektiewe belydenis.

Dit, kortweg, was die reaksie wat van die Piëtisme gekom het. In historiese volgorde gesien, was die Piëtisme die eerste om teen die Ortodoksie te reageer. Maar dit was as 't ware 'n „geweldlose en vreedsame" reaksie. Daar was kwalik 'n werklike polemieek tussen

Piëtisme en Ortodoksie. Laasgenoemde se inspirasieleer is nie met verstandelike argumente aangeval, en die onhoudbare konsekwensies aangetoon nie. Die Piëtisme kom nie met 'n alternatiewe inspirasieleer nie. Nee, die Ortodokse leer word as geldig aanvaar, formeel ten minste, maar omdat dit 'n leer is waarin die Piëtisme nie tuis voel nie, word dit verder eintlik geïgnoreer. Daar word immers ander aksente gelê. Die neiging was dus om die inspirasieleer te aanvaar vir wat dit werd is, maar te beklemtoon dat die erkenning van hierdie leer nie beslissend is nie. Die blote kennis van die Skrif en die formele erkenning van sy gesag bring die mens nie verder as 'n dooie, historiese geloof nie. Wat noodsaaklik is vir die Christen is 'n lewende geloof, 'n innerlike ervaring van die waarheid waarvan die Bybel getuig. Die mens moet in sy eie lewe die mag van die sonde en die oorweldigende krag van die genade voel. Omdat die Piëtisme die aksente só lê, daarom is die *leer*, die totale inhoud van die geloof, van minder belang as die *lewe*, die voortdurende selfondersoek of jy werklik glo of nie.

Die intellektuele leiers van die Piëtisme, *Spener* (1635–1705), *Francke* (1663–1727) en *Zinzendorf* (1700–1760) was eenstemmig wat hierdie fundamentele insigte betref. Tog was daar ook onderlinge verskille tussen die leiers, en hierdie verskille toon hoe die Piëtisme gaandeweg al verder van die Ortodoksie wegbeweeg het. *Spener* het, hoewel soms in heftige kontroversies, sy verbintenis en instemming met vele aspekte van die Ortodoksie beklemtoon. *Francke* het verder wegbeweeg deur net die persoonlike strewe na verlossing te beklemtoon. Ten slotte het *Zinzendorf* met sy aanhangers 'n eie kerk gestig. Hierdie aanhangers het uit verskillende bestaande kerke gekom en 'n nuwe kerk gevorm. Dit was een van die eerste kerkverenigings wat tot stand gekom het. "... the confessions of the churches no longer possessed final authority but were replaced and relativized by the experience of faith and the confession of Christ" (*Lohse*, p. 224).

Die Ortodokse teoloë het spoedig besef dat die Piëtisme ten spyte van sy oënskynlike trou aan die „suiwer” kerklike belydenis, besig was om eie aksente te lê en 'n eie pad te loop. Dit het soms tot ernstige maar meesal oppervlakkige en kleinlike kontroversies gelei. Daar was egter mense soos V. F. *Löscher* (1673–1749), een van die laaste en beste leiers van die Ortodoksie, wat terdeë die implikasies van die Piëtisme besef het. Daarom het hy ernstig gewaarsku teen die gevaar om die inhoud van die geloof ondergeskik te maak aan 'n subjektiewe, psigologiese godsdiensigheid.

Hierdie waarskuwing van *Löscher* was beslis ter sake. Die Piëtis-

me het immers dikwels 'n disintegrerende invloed op die gesag van die Skrif en die konfessies gehad en gelei tot 'n leerstellige relativisme. Aan die ander kant het die Piëtisme ongetwyfeld motiewe na vore gebring wat vir *Luther* belangrik was, en wat sedertdien half vergeet is. So het beide Ortodoksie en Piëtisme motiewe van die Reformasie beklemtoon, maar dit helaas eensydig gedoen, sodat dit wat in die Reformasie 'n eenheid gevorm het, nou in twee helftes deur twee partye verdeel is. Tereg sê *Lohse*: „For Luther the authority of the Word was founded in the fact that it witnessed to Jesus Christ; at the same time, however, it showed itself to be the truth that bound and freed his conscience. In the meantime Orthodoxy had succeeded only in holding to the formalized and historicized truth of Scripture, while Pietism was in danger of making subjective experience the criterion for the objective validity of the affirmations of faith” (a.w., p. 225).

In hierdie kontrovers tussen Ortodoksie en Piëtisme was daar reeds 'n ander probleem aanwesig – weliswaar latent en onuitgesproke, maar tog só dat dit eintlik die agtergrond van die debat gevorm het. Dit was die probleem van die geskiedenis en van die geskiedkundige relatiwiteit van alle dinge. Dit het 'n latente faset gevorm van die Piëtisme se kritiek op die Ortodokse inspirasieleer. Hierdie probleem sou soos weinig ander temas die kerk en teologie besig hou tot vandag toe. Daarom moet ons nou let op die invloed wat hierdie geestesrigting op die dogmageskiedenis uitgeoefen het en nog uitoeefen.

### 3.3 *Die Historisme*

Die Historisme is 'n stroming wat in die agtiende eeu ontstaan het, gaandeweg die meeste lewensfasette deurtrek het en in die negentiende eeu ontwikkel het tot 'n wetenskaplike, teologiese metode, wat homself as metode onafhanklik gemaak het van die ander geestestrominge van die Verligting en dus kon bly voortbestaan tot in ons eeu om vandag eers sy grootste triomfe te vier. In die Historisme gaan dit wesenlik nie net om die erkenning van die historiese dimensie van die werklikheid nie maar om die verabsoluttering daarvan. Dit beteken dat elke faset van die lewe, ook die Skrif, aan die tyd onderworpe is en deur die tyd gerelativeer word tot 'n „historiese toevalligheid”.

Omdat hierdie stroming, veral toe dit in die negentiende eeu 'n geesteswetenskaplike metode geword het, veel meer invloed op die teologie, en veral op die waardering en interpretasie van die dogma gehad het as enige ander filosofiese of teologiese sisteem van die

Verligting, is dit noodsaaklik om aandag hieraan te gee. Dit was die historiese denke wat die kanon en die tradisionele leer van die kerk op 'n radikale wyse in die krisis gedompel het. „There can be no doubt that at first . . . the effect of historical thinking on theology and the church was largely destructive and corrosive. The canon, the dogmas, and the confessions of the church were much more sharply attacked and more fully corroded by historical criticism than they had been by any heresy prior to the eighteenth century” (*Lohse*, p. 226). Aan die ander kant het die historiese denke 'n beter insig gebring in die historiese agtergrond waarteen die dogmas ontstaan het en 'n besef dat al die konfessies inderdaad ook die spore van hulle eie tyd dra en teen daardie agtergrond verstaan moet word. By al die kwaad wat die Historisme gedoen het, was die mees positiewe bydrae wat dit gelewer het waarskynlik die insig in die uniekheid van die godsdienst van Israel. *Lohse* stel dit só: „ . . . historical thinking has made it possible for theology to see clearly the uniqueness of biblical religion, which is, of course, specifically historical. The phenomenon of history was first recognized by ancient Israel. It is no accident, therefore, that historical thinking arose upon the soil of the Christian West” (a.w., p. 227).

Die stigter van die historiese-kritiese metode was 'n teoloog van Halle, Johann Salomo *Semler* (1725–1791). In talle studies het hy die geleidelike groei van die kanon aangetoon. Gevolglik was die begrip „kanon” vir hom nie meer primêr 'n dogmatiese begrip nie maar 'n historiese. Met hierdie aanwysing van die historiese groei van die kanon het hy die Ortodokse leer van die verbale inspirasie gerysmier. Hy het egter nog verder gegaan en aangetoon dat die Ortodokse Skrifleer op bepaalde veronderstellinge rus wat niks met die inhoud van die Christelike geloof te doen het nie en dat dit 'n hipotese is wat wetenskaplik onhoudbaar is.

Daar is 'n sterk rasionalistiese inslag in *Semler* se werk. Tog was hy waarskynlik nie die volslae rasionalis waarvoor hy soms aangesien word nie. Dit blyk uit die feit dat hy, hoewel krities teenoor die leer van die Ortodoksie, tog nie die inspirasiebegrip laat vaar het nie. Hy gee egter 'n eie inhoud daaraan. Die inhoud van die Skrif, sê hy, is beslis ingegee. Hierdie „ingewing” beteken egter nie dat die Bybel woord vir woord ingegee is nie maar dat die werklikheid, die realiteit waaroor dit in die Skrif gaan, naamlik Christus en die getuienis aangaande Hom, ingegee is. Die teenstelling tussen woordelike (verbale) inspirasie en saaklike (reale) inspirasie word duidelik as ons in gedagte hou dat die Skrif en die Woord van God vir *Semler* nie identies is nie. Laasgenoemde is ten eerste Christus self en vervol-

gens is dit ook die apostoliese getuienis aangaande Christus – 'n onderskeiding wat, hoewel in vele variasies aangebied, wesenlik nog tot op ons dag deurwerk.

Wat *Semler* met die kanon gedoen het, het hy ook met die konfessies gedoen. Hy het die historiese kontingensie (toevalligheid) van die gegewe leerstellige formuleringe uitgewys en gemeen dat dit die taak van die teologie was om ooreenstemming van die konfessies met die Skrif te ondersoek. Hiermee was ook die gesag van die dogmas ondermyn.

Die effek van hierdie histories-kritiese metode was verwoestend. Ortodokse teoloë het daarin die ontkenning van die Skrifgesag gesien. Terselfdertyd het die predikante se binding aan die belydenis problematies geword: kon 'n mens verplig word om jou te bind aan 'n konfessie wat duidelik histories kontingent was? *Semler* was van mening dat jy 'n persoon aan 'n leer kon bind maar nie aan die geloof nie. Hierdie half kunsmatige onderskeiding kon egter nie die probleem oplos nie.

So is daar vir die eerste keer vrae gevra en probleme gestel waaroor daar in die negentiende en twintigste eeu nog hewig gedebatteer sou word.

Die groot Duitse geleerde en dramaturg, G. E. *Lessing* (1729–1781), het die tradisionele opvatting oor die leer nog grondiger gekritiseer as *Semler*. Die leer van die *Verligting* met al sy fasette van mondigheid (die mondige mens is die een wat sy verstand gebruik), rasionalisme (die verstand is die hoogste regter in alle sake), optimisme en relativisme (die Christendom is die laaste en hoogste trap in die ontwikkeling van die godsdienste) het in *Lessing* 'n vurige profeet gehad. Op grond van sy historiese navorsing, wat ook kerkgeskiedenis ingesluit het, het hy tot die konklusie gekom dat die Christendom ouer is as die Nuwe Testament. Hy was die eerste wat dit duidelik gestel het dat die oorspronklike bron van en norm vir die prediking en die leer van die kerk nie die kanon van die Nuwe Testament was nie maar die geloofsreël. Daarmee het hy die belangrikheid van die geloofsreël in die lewe van die vroeë kerk aangetoon.

*Lessing* het egter nie net belangrike historiese bydraes gelewer nie. Ook sy insig in die aard en wese van die Christendom as 'n historiese godsdiens is van besondere betekenis. In dié verband is sy werk, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (*On the Proof of the Spirit and of Power*), van besondere betekenis. Hierin kom die welbekende stelling voor dat die toevallige waarhede van die geskiedenis nooit die bewys vir die noodsaaklike waarhede van die verstand kan word nie, of, in Engels: „Accidental truths of history can never

become the proof of necessary truths of reason." Daar is 'n breë afskrikwekkende kloof, sê hy, wat jou eie tyd skei van die verlede, en oor hierdie kloof kan niemand spring nie – selfs nie eers met behulp van die kunsgrepe van die Ortodoksie nie. Oor hierdie uitspraak van *Lessing* is daar al baie opinies gelug. Ons kan hier volstaan deur te sê dat hy met hierdie kort stelling die probleem wat die Historisme vir die teologie gestel het, kort en kragtig geformuleer het. *Lohse* wys daarop dat hierdie bydrae van *Lessing* positief was in dié sin dat dit bevry van 'n blote oorgeërfde, historiese geloof en duidelik weer die persoonlike karakter van die geloof na vore bring. Hy teken die bedoeling en implikasie van *Lessing* se stelling soos volg: „Yet, the thrust of Lessing's dictum is that historical truths which are merely inherited, the significance of which is not newly experienced, cannot become truths of reason. They can become such only if in themselves they become meaningful to a person, thus becoming actually 'necessary' to him. In that case, however, they have lost their character as accidental truths.” In 'n volgende paragraaf vervolg hy: „When Lessing said that the Christian faith can never be based upon historical proofs, he displayed a better understanding of that faith than did his Orthodox opponents. Faith is possible only on the basis of one's own responsibility. The truth of religion cannot be proved by external means. The only proof there is, is that of the Spirit and of power” (a.w., p. 229).

Hiermee is natuurlik nog lank nie alles gesê nie. Dis bowendien nog 'n vraag of alles wat *Lohse* hier sê, wel goed gesê is. Na my mening teken hy 'n te simpatieke beeld van *Lessing* en kom laasgenoemde se relativering en humanisering (mens kan byna sê verpsigologisering) van die Christendom nie na die oppervlakte nie. Daarby kom nog die vraag of dit nie juis „die groot daad van God” was – daardie „historiese bewyse”! – waarvan die apostels oor- en ooggetuies was wat in hulle prediking telkens na vore kom om die hoorders tot die geloof te bring nie (vgl. Hand. 2:11; 2:14 e.v.; 7:1 e.v.).

Hoe dit ook al sy, dit gaan hier vir ons net om 'n kort tipering van *Lessing* se bydrae tot die Historisme. En hierdie bydrae het hy inderdaad gemaak. Hy was diep betrokke by die polemieë met die Ortodoksie van sy tyd en het vrae gestel wat die teoloë van sy tyd nie kon beantwoord nie, sodat hy dikwels gelyk het soos 'n teëstander van die Christendom.

Die bydrae wat *Semler* en *Lessing* gemaak het, is vandag nog aktueel en die vrae wat hulle gevra het, konfronteer die huidige teologie nog steeds ten diepste. Daar is 'n ontwikkelingslyn wat loop van-

af die inspirasieleer van die Ortodoksie, oor die historiese denke van die Verligting tot by die soeke na die historiese Jesus en die Historisme van *Troeltsch*. Die moderne tendense van ontmitologisering van die Skrif (*Bultmann*) en van die korrekte verstaan van die Skrif, soos die nuwe hermeneutiek van *Ebeling* en *Fuchs* wil doen, is direkte uitvloeiels van hierdie proses. Die Historisme het nie net betekenis vir die dogmageskiedenis in dié sin dat dit 'n ingrypende wysiging gebring het in die opvatting, waardering en interpretasie van die dogma nie. Dit het die hele teologie in al sy fasette beïnvloed en is inderdaad een van die belangrikste geestesstrominge wat in die Westerse wêreld verskyn het.

#### 3.4. Die ekumeniese strewe

„Actually the dogmatic development of all Christendom during the past few decades is dominated to a remarkable degree by the unity of the Church” (*Lohse*, p. 238–239).

Hierdie stelling van *Lohse* sal seker nêrens teëspraak uitlok nie. Oral word daar oor die kerk besin en is daar samesprekinge en kontakmaking tussen kerke. Die Tweede Vatikaanse Konsilie het indringend oor die kerk gehandel en, hoewel daar geen werklike verskuiwing in die dogmatiese posisie van Rome plaasgevind het nie, is heelwat probleme insake die kerk dogmaties geformuleer. Vatikanum II het in elk geval by hernuwing klem gelê op die belang van die episkopaat, wat veral uitkom in die instelling van 'n wêreldkonferensie van biskoppe. Wat die Protestantisme betref, word die kerklike verenigings wat in die vorige eeu reeds begin het (bv. die totstandkoming van die eenheidskerk, die *Unionskirche* in Duitsland), in ons eeu voortgesit. En daar word gepraat van kerklike vereniging, nie net van verskillende Protestantse kerke in Engeland, in Amerika en in Suid-Afrika nie, maar selfs van Anglikane en Katolieke.

Hierdie intensiewer kerklike gesprekke en pogings tot wedersydse begrip is maar net die uiting van die strewe na kerklike eenheid, of, soos ons in die opskrif dit getipeer het, die ekumeniese strewe. Hierdie bewuswording van die roeping van die kerk om een te wees ter wille van die getuienis van Christus, het in die twintigste eeu besonder akuut geword. Ongetwyfeld is die tema van die eenheid van die kerk vandag die sentrale tema van die kerk- en die dogmageskiedenis. Hierdie ekumeniese strewe kom tot uiting in die ontstaan van verskeie kerklike liggame, almal met die bedoeling van nouer kerklike samewerking en vereniging van kragte en van getuienis. Soms is hierdie liggame meer gestig op grond van gemeenskaplike nasio-



nale strewe van volkere (All African Conference of Churches: AACCC), soms op grond van 'n gemeenskaplike belydenis (GES), soms op grond van 'n konserwatiewe, Protestantse basis wat 'n paar konfessionele families insluit (ICCC) en ten slotte met 'n besliste internasionale, ekumeniese doel, naamlik die samesnoering van alle Christelike kerke (WRK).

Hoewel die soeke na kerklike eenheid klaarblyklik die dominerende tendens van ons eeu is, is dit nog nie duidelik presies waarheen hierdie ontwikkeling sal lei nie. Sal daar werklik gekom word tot 'n uitwendige organisatoriese eenheid van die kerke of van verskillende kerkgroepe, byvoorbeeld soos die Kerk van Suid-Indië in 1947 ontstaan het uit 'n vereniging van die Anglikaanse, Kongregasionaliste- en Metodistekerke? Of sal die eenheid eerder tot uitdrukking kom in gemeenskaplike aksies en konfessies? Aangesien nie een van die bogenoemde interkerklike liggame in werklikheid 'n oorkoepelende sinode is of wil wees nie, lyk dit of die ontwikkeling dalk eerder in die koers van gemeenskaplike optrede (met moontlike gemeenskaplike konfessie) sal beweeg. Dit kan egter nie in hierdie stadium met sekerheid gesê word nie, want daar is ook tendense wat wys op 'n begeerte om inderdaad te kom tot 'n sigbare, organisatoriese eenheid van alle kerke. Hierdie strewe het duidelik geword by die derde algemene vergadering van die Wêreldraad van Kerke in Nieu-Delhi in 1961. Hier is die Russiese Ortodokse Kerk as lid van die Wêreldraad van Kerke aanvaar en die Internasionale Sendingraad in die Wêreldraad van Kerke geïnkorporeer. Daar is ook uitvoerig gehandel oor die eenheid van die kerk. Ons haal die eerste twee paragrawe van die *Rapport oor Eenheid* hier aan:

„The love of the Father and the Son in the unity of the Holy Spirit is the source and goal of the unity which the triune God wills for all men and creation. We believe that we share in this unity in the Church of Jesus Christ, who is before all things and in whom all things hold together. In Him alone, given by the Father to be Head of the Body, the Church has its true unity. The reality of this unity was manifest at Pentecost in the gift of the Holy Spirit, through whom we know in this present age the first fruits of that perfect union of the Son with his Father, which will be known in its fulness only when all things are consummated by Christ in his glory. The Lord who is bringing all things into full unity at the last is he who constrains us to seek the unity which he wills for his Church on earth here and now.

„We believe that the unity which is both God's will and his gift of his Church is being made visible as all in each place who

are baptized into Jesus Christ and confess Him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into ONE fully committed fellowship, holding the one apostolic faith, preaching the one Gospel, breaking the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people. It is for such unity that we believe we must pray and work" (W. A. Visser 't Hooft: *New Delhi Speaks*, aangehaal deur Lohse, p. 245-246).

Heelwat kritiek is op hierdie dokument uitgebring. Die Wêreldraad self stel dit duidelik dat die pad na eenheid nog lank en moeilik is en dat dié eenheid waarna gestreef word nie die eenvormigheid van al die kerke se ritueel en organisasie impliseer nie. Tog is Lohse heeltemal korrek as hy in dié verband opmerk: „It cannot be gainsaid, however, that here, for the first time in the history of the ecumenical movement, the goal of the movement was clearly stated, namely, to achieve the visible unity of Christendom" (a.w., p. 246).

Aan die ander kant word dit tog weer duidelik gesê dat die Wêreldraad van Kerke geen „superkerk" is en wil wees nie maar alleen „a fellowship of churches". Hierdie ambivalensie binne die opset van die Wêreldraad van Kerke maak dit moeilik om te bepaal waarheen sake gaan ontwikkel. Op die oomblik val die klem nog op gemeenskaplike optrede van die verskillende lidkerke deur middel van die verskillende komitees van die Wêreldraad van Kerke.

Wat egter duidelik is, is dat hierdie soeke na eenheid 'n menigte teologiese vraagstukke akuut maak. Hierdie vraagstukke raak nie net die leer oor die kerk (ekkesiologie) nie, maar sluit die evaluering, interpretasie, handhawing en oordrag van die hele Christelike tradisie in. „The fact is that in the struggle for the unity of the church the problem of the whole doctrinal tradition of the church is once again involved, and on a comprehensive scale" (Lohse, a.w., p. 239). Hierdie omvattende problematiek word besonder duidelik in die sendingsituasie, waar dit gaan om die oordrag van die Christelike tradisie aan volke in 'n ander sosiale en kulturele milieu, en ook in die verhouding van die ouer kerke van die Weste tot die jong kerke van Asië en Afrika binne die verskillende ekumeniese liggame.

Laasgenoemde intensiewe kontak tussen die ouer Westerse Christendom en die jong kerke van Asië en Afrika het al die betrokke partye duidelik bewus gemaak van die groot rol wat nie-teologiese

faktore in die vorming, ontwikkeling en eie geaardheid van die verskillende kerke gespeel het. Hierdie geografiese, sosiale, politieke en intellektueel-filosofiese faktore het nie net 'n stempel op die eie-aard van die verskillende kerke afgedruk nie maar ook die dogmavorming beïnvloed. Oor laasgenoemde invloed het ons reeds by die behandeling van die Triniteitsleer en die Christologie gepraat. Met die samekoms van kerke word hulle geografiese bepaaldheid duidelik aangevoel: die Katolisisme is hoofsaaklik die godsdiens van die Romaanse Suide van Europa, die Protestantisme dié van die Germaanse lande van Noord-Europa, terwyl die Grieks-Ortodokse kerk meer bepaal is tot die lande van die Nabye Ooste. Wanneer ons egter al hierdie kerkgroepe vergelyk met die jonger kerk van Asië en Afrika, dan val dit op dat die jong kerke, by al hulle verskeidenheid, tog weer iets gemeenskapliks het teenoor al drie Europese kerke. Al die kerke van die Westerse wêreld, insluitende die Grieks-Ortodokse kerk, is immers duidelik in mindere of meerdere mate deur die filosofiese erfenis van die Klassieke Oudheid beïnvloed. Dié erfenis het nie net 'n rol gespeel in die dogmavorming nie maar speel tot vandag toe nog in 'n mate 'n rol in die teologie van die Wes-Europese Christendom. Die vraag in hierdie konfrontasie is nou: moet die kerklike verdeeldheid van die Westerse Christendom net so oorgedra word op die Christene van Afrika en Asië en, nog ingrypend: moet die hele Westerse kulturele erfenis wat in die teologie en dogma neerslag gevind het, net so op die jong kerke oorgedra word? *Lohse* wys ook skerp op dié problematiek wanneer hy skryf: „... the question comes up in our day, with its concern for the unity of the church, whether or not we can and should expect the younger churches to accept the whole heritage of the churches of the West. It is by no means merely a question whether or not, for the sake of truth the ecclesiastical boundaries of the West must be applied also to Asia and Africa. The problem is a considerably larger one and involves the question, Is the entire philosophical and theological terminology developed in the West in the course of many centuries necessary also for the younger Christianity?” (a.w., p. 240).

Die vorige paragraaf impliseer hoegenaamd nie dat ons in die Christendom en sy leer verdwaal in 'n heillose relativisme nie. Dit moet nie só verstaan word asof die nie-teologiese faktore die belangrikste of selfs uitsluitlike faktore is wat die waarheid bepaal, sodat ons, globaal geneem, sonder 'n algemeen bindende waarheid sou sit nie. Nee, die essensiële van die Christelike belydenis bly. Dit kan nie verander, geïgnoreer of vermy word nie maar moet oorgedra word. Die Christelike geloof is fundamenteel 'n geloof in die lewende,

drie-enige God, in die Persoon en werk van Christus en in die genade en regverdiging van die sondaar. Die vraag is net: moet hierdie waarheid, soos dit in die Wes-Europese kerke gevorm is en bely word, met al sy historiese en filosofiese belastheid, net so aan die jong kerke oorgedra word? Moet die jong kerke verplig word om as 't ware negentien eeue se kerk- en dogmageskiedenis „in te haal”?

Wat die uiteindelijke antwoord op hierdie ingrypende vraag gaan wees, is nog nie duidelik nie. Dat dié vraag egter vir die geskiedenis van die dogma van groot belang is, is duidelik: die hele waardering, interpretasie en oordrag van die dogma hang hiermee saam asook die noodsaaklikheid of nie van nuwe dogmavorming deur die jong kerke.

Die beantwoording van hierdie vraag word bemoeilik deur die feit dat daar in ons eeu verskillende teenoormekaarstaande faktore aan die werk is wat die uiteindelijke beantwoording van die vraag sal beïnvloed.

Aan die een kant is die volgende faktore werksaam, wat die tradisionele dogmas onderwaardeer en moontlik kan meewerk tot 'n nuwe dogmatiese vormgewing van die Christelike geloof deur die jong kerke.

(i) Ná die Ortodoksie met sy neiging tot verabsoluttering van die bestaande konfessies, het die teendeel, naamlik die relativering van die dogma, wat reeds met die Piëtisme begin het, deur die Verligting en die Historisme heen gaandeweg momentum verkry. Dit is vandag, nog steeds onder invloed van die Historisme, aktief werksaam in die meeste kerke en veral in die teologie van die WRK. Hierdie relativering raak nie net die dogmas binne die Christendom in hulle historiese ontstaan, wat 'n kerklike indifferentisme in die hand werk nie; dit raak ook die Christendom self ten opsigte van ander godsdienste. Terwyl die begin van die historiese denke tydens die Verligting (bv. by *Lessing*) nog aan die Christendom 'n sekere prioriteit toegeken het as die hoogste ontwikkeling van die menslike godsdiens, het die Historisme van die negentiende eeu die absoluteitheid en die prioriteit van die Christendom ontken (*Troeltsch*). In die klimaat van die Historisme het 'n vak soos Vergelykende Godsdienstwetenskap sy ontstaan gehad, waar die Christendom as een van baie wêreldgodsdienste gesien is. Hierdie relativering van die dogma en die Christendom self leef vandag voort in die intergodsdienstige dialoog en kontaksoekery van die WRK met ander godsdienste. Gepaard met die relativering is daar 'n sterk redusering van die konfessie. Om al die verskillende kerke binne die WRK te akkommodeer en tuis te laat voel, het hierdie liggaam in artikel 1 van die

*Basis of Konstitusie* sy dogmatiese fondament verskraal deur homself te omskryf as „a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour”. Hoofsaaklik op aandrang van die Ortodokse kerke is hierdie basisformule by Nieu-Delhi darem uitgebrei om die geloof in die Triniteit in te sluit: „The World Council of Churches is a fellowship of Churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the Scriptures and therefore seek to fulfill together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit” (aangehaal deur *Lohse*, p. 243).

(ii) Die hele ontstaansgeskiedenis van die Kerk van Suid-Indië toon dat vir die jong kerke van Indië die probleem van die eenheid van die kerk groter was as die probleem van die konfessionele verskille tussen Anglikane, Kongregasionaliste en Metodiste. In die *Basis van Eenheid* (1946) word dit duidelik gestel. Eers word oor die doel en aard van die eenheid gehandel: „The uniting Churches affirm that the purpose of union . . . is the carrying out of God’s will as this is expressed in our Lord’s prayer – ‘That they may all be one . . . that the world may believe that thou didst send me’. They believe that by this union the Church in South India will become a more effective instrument for God’s work, and that the result of union will be greater peace, closer fellowship, and fuller life within the Church . . .” (*Const. II, 2*; teks by *Bettenson*, p. 331). Later word dan oor die „faith of the Church” gehandel en gestel dat dit gebaseer is op die Heilige Skrif, die Apostoliese Geloofsbelydenis en die konfessie van Nicea. *Bettenson* merk hierby op: „Appended notes safeguard (i) ‘reasonable liberty of interpretation’ of the Creeds; (ii) the competence of the united Church to issue supplementary statements concerning the faith; (iii) continuance of the use ‘for instruction’ of ‘any confession of faith which had been employed in any of the uniting Churches before the Union and which is not inconsistent with the doctrinal standards officially set forth by the united Church’ ” (p. 331, vgl. *Const. II, 5*).

Die resultaat van die vereniging kan in hierdie stadium nog nie na behore geëvalueer word nie. Die bedoeling is dat die drie kerke onder één organisasie oor ’n periode van 30 jaar na mekaar toe sal groei. Daar word gehoop dat die res van die teologiese probleme op hierdie wyse opgelos sal word. Verder word duidelik gestel dat die posisie van die kerk in Indië en die toestande in die land die vereniging nodig gemaak het: „The Church of South India desires, therefore, concerning all that is of spiritual value in its Indian heritage, to express under Indian conditions and in Indian forms the spirit, the

thought and the life of the Church Universal" (teks van die *Konstitusie* aangehaal deur *Lohse*, p. 241).

Wat wel duidelik is, is dat hier 'n konfessionele pluralisme (voorlopig?) geduld word ter wille van 'n organisatoriese eenheid en dat daar, vanuit Westerse hoek, 'n menigte teologiese besware teen die *Konstitusie* en die manier waarop die apostoliese suksessie gehanteer word, ingebring kan word.

Die rede waarom ons hier na die Kerk van Suid-Indië verwys het, is dat hierdie vereniging 'n voorbeeld geword het vir 'n hele aantal kerke in Asië en Afrika. Dit lyk dus asof die jong kerke 'n ander aanvoeling het vir die prioriteit van kerklike probleme as die Westerse Christendom en dat hulle bereid is om in sekere omstandighede die konfessies te relativer en te reduseer ter wille van kerklike eenheid.

(iii) 'n Derde faktor, wat ons net hier wil noem sonder om dit in besonderhede aan te dui, is die uitgesproke wens van sommige leiers van die Swart sinkretistiese kerke en van die Swart Teologie om die hele Westerse inkleding van die Christendom en sy leer oorboord te gooi en die Christendom van voor af in Afrika te verinheems.

Aan die ander kant is daar ook faktore aan die werk wat dui op die waardering, bewaring, kontinuering en moontlike verdere uitbouing van die tradisionele belydenis van die kerk soos vasgelê in die ekumeniese en reformatoriese konfessies. Ons wys in dié verband net op twee sake.

(i) By verskeie van die jong kerke in Afrika en in die Ooste, veral dié wat ontstaan het uit die sendingwerk van die Gereformeerde kerkfamilie, is daar 'n uitgesproke begeerte om die hele teologiese en dogmatiese tradisie van Wes-Europa hulle eie te maak. Hulle voel dat die kerk- en dogmageskiedenis van die Weste deel is van die geskiedenis van die universele kerk en derhalwe ook „deel” van hulle eie kerk se geskiedenis is. Bowendien sien hulle in die bewaring van die ekumeniese en reformatoriese konfessies 'n sterk wapen teen die gevaar van sinkretisme, wat die jong kerke in hierdie oorwegend heidense kontinente in die gesig staar. Ons kan in dié verband wys op die Presbiteriaanse Kerk van Suid-Korea, die „Reformed Church of Japan” en sekere jong kerke van die Gereformeerde familie in Afrika.

(ii) Daar is tendense van 'n reaksie teen die gangbare relativisering van die konfessie en van die Christendom en teen die voortgaande verhumanisering en verpolitisering van die teologie, soos dit veral in kringe van die WRK tot openbaring kom. Ons noem hier slegs twee dokumente, waarin daar sterk standpunt teen die huidige teo-

logiese tendense ingeneem word: *Het Getuigenis*, wat in die begin van die sewentigerjare in Nederland ontstaan het en die Berlynse verklaring oor die ekumene onder die titel *Freiheit und Gemeinschaft in Christus (Vryheid en Gemeenskap in Christus, 1974)*.

Die Berlynse Verklaring oor die Ekumene (BVE, in Duits bekend as die *Berliner Ökumene-Erklärung*) is in sy geheel gerig teen die teologie en optrede van die WRK en dra die stempel van 'n belydenis. In opdrag van die teologiese konvent van die Konferensie van Belydende Gemeenskappe in die Evangeliese Kerke van Duitsland het W. Künneth en P. Beyerhaus die teks van die BVE saam met 'n hele aantal opstelle oor en dokumentasie van die WRK se teologie en aktiwiteite uitgegee onder die titel *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft (Godsryk of Wêreldgemeenskap, Bad Liebenzell, 1975, in die reeks Telos-Dokumentation)*. In hierdie werk word die teks van die BVE aangebied onder die opskrif: „Die belydenis van Berlyn”, terwyl Künneth se opstel wat direk na die teks volg, handel oor die belydeniskarakter van die BVE (vgl. a.w., p. 42–54). Hierdie belydeniskarakter word ook duidelik uit die aanhef van die BVE wat vry vertaal soos volg lui: „Tydens die fees van die hemelvaart van ons Here Jesus Christus het ons, Christene uit verskillende Europese kerke, in Berlyn saamgekom. Ons weet ons is geestelik verenig met alle broeders en susters op die ganse aarde wat sy Naam aanroep.

„Gemeenskaplik bely ons: God het sy Seun, wat ter wille van ons sonde sy lewe aan die kruis as soenoffer vir ons gegee het, *uit die dode opgewek en Hom laat sit aan sy regterhand in die hemele, bo alle owerheid en mag en krag en heerskappy . . . nie alleen in hierdie wêreld nie, maar ook in die toekomstige. En Hy het alle dinge onder sy voete onderwerp en Hom as 'n Hoof bo alle dinge aan die gemeente gegee (Ef. 1 :20–22)*.

„Jesus sal weer kom, soos sy dissipels Hom na die hemel sien opvaar het (Hand. 1 : 11).

„Hierdie Bybelse boodskap word vandag nie net van buite nie maar ook van binne die Christendom self aangeval en verander. Dit roep ons op tot waaksaamheid en onderskeiding van die geeste” (*Künneth-Beyerhaus, a.w., p. 16, voortaan afgekort as K-B*).

Vanuit hierdie kort Christologiese belydenis word daar dan stelling ingeneem teen die ekumenisme, veral soos dit in die WRK tot openbaring kom; die nuwe humanisme, die bevrydingsprogram, die eenheidstrewende en die sinkretistiese ideologie van die „ekumene” word afgewys. Ondertussen wil hierdie verklaring ook „ekumenies” wees: in die laaste deel (deel V: „Die belydende Kerk antwoord

die ekumene") word alle broeders en susters wêreldwyd opgeroep tot Skrifstudie, tot onderkenning van die geestelike gevaar van die ekumeniese beweging, tot vereniging in die geloof, voorbidding en belydenis en tot gemeenskaplike getuienis van die ware evangelie van Christus (vgl. a.w., p. 39-41).

Hoe sterk hierdie reaksie sal groei, is op die oomblik moeilik te voorsien.

Al dié faktore maak die vraag of die hele Westerse erfenis net so aan die jong kerke oorgedra moet word of nie, op die oomblik só gekompliseerd dat dit nie beantwoord kan word nie. Indien huidige tendense reg beoordeel word, kan dit moontlik gebeur dat die oordrag na die jong kerke in sommige gevalle sal plaasvind en in ander gevalle nie; met ander woorde dat ons binne die Protestantisme 'n polarisering sal kry wat deur die Westerse sowel as deur die jong kerke sal sny (vgl. BVE, tese 2, K-B, p. 18-20). Die resultaat sal wees 'n groep Wit en Swart kerke wat die tradisionele belydenis sal handhaaf en verder uitbou, indien nodig, terwyl 'n ander groep as gevolg van die relativering van die konfessie in toenemende sinkretisme sal verval. Watter implikasies dit alles op die oomblik vir die dogmageskiedenis het, val nog nie te oorsien nie. Wel kan ons die belang van die huidige toestand vir die dogmageskiedenis opsom met die woorde van *Lohse*: "... all of this means that the question of the relevance and of the right interpretation of inherited confessions is raised once again, and under entirely new conditions. We dare not simply accept the scandalous division of Christianity, but neither may we deny the seriousness of the problem of truth for the sake of a questionable compromise" (a.w., p. 242).

### 3.5 *Kerk en staat*

Gedurende die Middeleeue was die verhouding van kerk en staat nie 'n probleem in dié sin waarin dit vandag 'n probleem is nie. Sedert Konstantyn die Grote was die „staat" in die persoon van die keiser Christelik. Terwyl die Romeinse Ryk aan die begin van die vyfde eeu ten gronde gegaan het, het die Christendom Wes-Europa reeds diep binnegedring en het vorste en onderdane van die verskillende Europese volke gekersten geraak. Gedurende die res van die Middeleeue is die probleem van kerk en staat opgelos ten gunste van die supremasie van die kerk in die persoon van die pous. In die allesomvattende verkerkliking van die lewe, wat tot uiting kom in die *corpus christianum* van die latere Middeleeue, was die staat geen bedreiging vir die kerk nie.

Gedurende die Renaissance en die Reformasie was hierdie pro-



bleem ook nie akuit nie. Weliswaar het die opperheerskappy nou verskuif van die kerk na die staat, maar hierdie state was Christelike state wat aan die kerke van die Reformasie elk op hul eie manier lewensruimte gebied het: in Duitsland het die Reformasie ingang gevind in al die state waar die landvors die Reformatoriese godsdiens goedgesind was (*cuius regio, eius religio*, wie se gebied dit was, dié se godsdiens word aanvaar); in Engeland het Hendrik VIII in sy geskil met die pous van Rome weggebreek en prakties hoof van die kerk geword; in die Nederlande het 'n Gereformeerde owerheid die Gereformeerde Kerk as staatskerk erken.

Hoe beswarend hierdie toestand, prinsipieel gesproke, ook al was, het die feit dat die owerhede „Christelik” was, verhoed dat die probleem akuit word. Eers met die deurwerking van die Humanisme van die Renaissance, wat in die Verligting en veral in die politieke uitloper van die Verligting, naamlik die Franse Rewolusie, die sekularisering van die lewe en van die staat duidelik geopenbaar het, sou die probleem akuit begin word. Die kerk begin nou al meer in 'n bepaalde opsig die diensmaagd van die staat word, in dié sin dat dit burgers van goeie deug en sedes vir die staat moet kweek (vgl. die kerkorde van De Mist).

Hierdie sekulariseringstendens het in die negentiende eeu momentum gekry, en die ouer „neutrale” staat van die negentiende eeu mond in ons eeu uit in verskillende anti-Christelike totalitêre state (Duitsland, Italië en Rusland). Die wortels van dié totalitêre state lê in die negentiende eeu met sy ontwikkelingsgeloof, wat in die evolusieteorie van Darwin en in Nietzsche se ideaal van die „supermens” uitdrukking gevind het.

Wat Hitler se Nasionaal-Sosialisme betref – ons beperk ons hier toe – lê daar nog méér wortels in die negentiende eeu. Dié eeu bring 'n sterk opbloeï van die nasionalisme, wat deurgewerk het tot in die kunste (vgl. bv. die „nasionale” komponiste van die negentiende eeu: Sibelius, Grieg, Wagner, Borodin, Rimski-Korsakov, ens.). Hierdie opkoms van die nasionalisme hang ten nouste saam met die geestestroming wat as die Romantiek bekend staan, met sy verheerliking van die volksverlede. Die filosofie van die Romantiek was idealisties. Hierin, veral by Schelling, word die volk nie net in organiese beelde nie maar in persoonlike terme omskryf. In die musiekdramas van Wagner, wat op Hitler 'n diep indruk gemaak het, herleef die hele Duitse volksverlede – tot en met die ou Germaanse mitologie. In die werk van H. S. Chamberlain, 'n Engelsman wat „duitser” as die Duitsers geword het, word die supermens gefikseer in 'n superras – die Ariese ras wat in die Duitser die suiwerste ver-

teenwoordiger het. *Chamberlain se Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, wat omstreeks die wending van ons eeu geskryf is, het in 'n groot mate die ideologiese handboek van die Nasionaal-Sosialisme geword.

Ons gaan nie hier verder in op die politieke, sosiale en ekonomiese toestande van 1920–1932, wat die opkoms van *Hitler* en sy Nazi-regering moontlik gemaak het nie. Ons wou net aantoon hoe die geestelike, ideologiese wortels van die Derde Ryk reeds in die negentiende eeu lê. Al hierdie wortels het ten slotte gesamentlik 'n boom gevoed wat as totalitêre staat nie meer Christelik genoem kon word nie. Onder 'n lagie Christelike vernis, wat hier en daar nog in die terminologie tot uiting gekom het, het dit hier ten diepste gegaan om die prioriteit en die verabsoluttering van die nasie, die eie volk, die Ariese ras.

Wanneer die Lutherse kerk, deels verlam in sy getuienis van die koningskap van Christus oor die hele lewe deur 'n sterk tendens van Piëtistiese wêreldmyding, met hierdie bloed-en-bodem-ideologie gekonfronteer word, word hy onverhoeds gevang en deur dié monster ingesluk. 'n Groot deel van die kerke in Duitsland word nou „Duitse Christene” (*Deutsche Christen*), werk saam met die politieke leiers van die Derde Ryk, en sien in die gebeure van 1933 en die verskyning van *Hitler* die ondubbelsinnige leiding van Gods hand.

Dit was teen hierdie sinkretisme van die evangelie met 'n politieke ideologie dat die Belydende Kerk (*Bekennende Kirche*) in opstand gekom het.

Die nuwe kerkformasie het op 29–31 Mei 1934 saamgekom in die sinode van Barmen. Dit was die eerste konfessionele sinode van die Duitse Protestantse Kerk en ongetwyfeld die hoogwatermerk van die Duitse kerkstryd. Die Sinode van Barmen het 'n teologiese verklaring uitgereik, waarvan die volgende die belangrikste stelling is:

- „1. Jesus Christ, as He is attested for us in Holy Scripture, is the one Word of God which we have to hear and which we have to trust and obey in life and in death.
2. As Jesus Christ is God's assurance of the forgiveness of all our sins, so in the same way and with the same seriousness he is also God's mighty claim upon our whole life. Through Him befalls us a joyful deliverance from the godless fetters of this world for a free, grateful service to his creatures.
3. The Christian Church is the congregation of the brethren in which Jesus Christ acts presently as the Lord in Word and sacrament through the Holy Spirit. As the Church of pardoned sinners, it has to testify in the midst of a sinful world, with its faith as with

its obedience, with its message as with its order, that it is solely his property, and that it lives and wants to live solely from his comfort and from His direction in the expectation of his appearance.

4. The various offices in the Church do not establish a dominion of some over the others; on the contrary, they are for the exercise of the ministry entrusted to and enjoined upon the whole congregation.
5. Scripture tells us that, in the as yet unredeemed world in which the Church also exists, the State has by divine appointment the task of providing for justice and peace. (It fulfils this task) by means of the threat and exercise of force, according to the measure of human judgment and human ability. The Church acknowledges the benefit of this divine appointment in gratitude and reverence before Him. It calls to mind the Kingdom of God, God's commandment and righteousness, and thereby the responsibility both of rulers and of the ruled. It trusts and obeys the power of the Word by which God upholds all things.
6. The Church's commission, upon which its freedom is founded, consists in delivering the message of the free grace of God to all people in Christ's stead, and therefore in the ministry of his own Word and work through sermon and sacrament." (Teks volgens *Lohse*, a.w., p. 233-234, soos vertaal deur A. C. *Cochrane*, *The Church's Confession under Hitler*.)

Die samevatting en swaartepunt van hierdie verklaring lê ongewyfeld in die eerste stelling. Om egter die draagwydte en implikasies van hierdie stelling te begryp, moet ons dit sien teen die lig van die veroordeling wat daaraan toegevoeg is:

„We reject the false doctrine, as though the Church could and would have to acknowledge as a source of its proclamation, apart from and besides this one Word of God, still other events and powers, figures and truths, as God's revelation" (teks by *Lohse*, a.w., p. 234, soos vertaal deur *Cochrane*).

Sommiges het in die *Barmenverklaring* niks anders gesien nie as die triomf van die teologie van Karl *Barth*. Dit kom volgens hulle tot uiting in die verkorting van die wetsprediking, die omkering van die Lutherse verhouding van wet en evangelie in die Barthiaanse orde van evangelie en wet, en, ten slotte, in die praktiese ontkenning van die natuurlike of algemene openbaring. *Barth* het egter self gesê dat die eerste stelling van die *Barmenverklaring* „does not deny the existence of other events and powers, forms and truths alongside the one Word of God, and that therefore throughout it does not deny

the possibility of a natural theology as such" (KD 2<sup>1</sup>, 178, soos aangehaal deur *Lohse*, p. 235). Dit gaan nie in die verklaring om 'n uiteensetting van die verhouding van algemene en besondere openbaring nie maar om die vraag of dit toelaatbaar is om na die natuurlike of algemene openbaring te luister *buite* Christus om, dit wil sê sonder om die Woord van God in ag te neem. En dan sê die verklaring duidelik: nee! Geen ander gebeurtenisse of waarhede mag die bron en fondament van die geloof en die prediking van die kerk word nie.

Die teologiese implikasies van die verklaring is duidelik: in wese word die koningskap van Christus oor die hele lewe bely en word die sintese van Christendom en (sekulêre) kultuur, wat so maklik in die moderne Protestantisme voltrek word, as onaanvaarbaar afgewys.

*Lohse* vat die dogmahistoriese betekenis van die *Barmenverklaring* mooi saam as hy sê: „It is to be found in the fact that the church gave an account of itself regarding the sources of its proclamation and its doctrine, that it publicly confessed these foundations of its faith in a new way, and that it thereby drew lines of demarcation not only between itself and the totalitarian state of the Third Reich with its neo-paganism, but also between itself and all attempts to regard certain historical events, or a certain natural, racial disposition of man, as the norm or content of preaching. The Confessing Church's opposition to National Socialism and its insistence upon law and justice were important, to be sure. Yet from the point of view of the history of dogma the real fruit of the church's recent struggle is to be found in its new and unprecedented reflection on God's revelation in Jesus Christ as distinct from all other kinds of revelation" (*Lohse*, a.w., p. 232).

Vir die eerste keer het 'n Protestantse Kerk hom weer ondubbel-sinnig rekenskap van sy geloof gegee en dit op 'n nuwe manier bely. In die lig van die groeiende invloed van die totalitêre Kommunisme sal hierdie verklaring se aktualiteit waarskynlik toeneem.

#### 4. Slot

Om 'n eietydse geskiedenis in die algemeen, en van die groei van die dogma in besonder, te skryf is feitlik 'n onbegonne taak. Daar is nog te weinig afstand tussen jou eie tyd en die gebeure van die verlede om hulle betekenis reg te interpreteer.

Hierdie laaste hoofstuk was dan ook net bedoel as 'n oriëntering ten opsigte van kragte en strominge wat binne die moderne Prote-

stantisme aan die werk is en wat die verstaan, waardering en interpretasie van bestaande dogmas en moontlike toekomstige dogmavorming kan beïnvloed.

Wat hopelik in hierdie hoofstuk wel duidelik geword het, is dat die ontwikkeling sedert die Verligting die dogma in so 'n krisis geplaas het as wat dit nog nooit voorheen was nie en dat daar baie faktore aan die werk is om die waardering van die bestaande konfessies te ondermyn. Maar juis dit maak die taak van die kerk vandag des te ernstiger om opnuut te bely – daardie waarheid van die Woord wat eenmaal aan die heiliges oorgelewer is en wat die kerk deur die eeue onder die leiding van die Gees van God gehoor, verstaan en uitgespreek het. *Lohse* wys ook aan die einde van sy werk op die taak om te bely en die feit dat, as dit waarlik 'n belydenis van die *geloof* is, daardie belydenis in kontinuïteit met dié van die vaders sal wees. Ons sluit af met sy mooi paragraaf :

„Thus today's generation in the church, no less than former generations, is faced with the task of giving through its witness in word and deed an answer to the question which the Lord once directed to the disciples, 'who do you say that I am?'. The answer to this question must be given in a new way. But if it proceeds from faith it will be given in unity with the faith and the confession of the fathers" (a.w., p. 246-247).

Hoe die antwoord sal lui, weet ons nog nie, want dit is nog nie duidelik rondom watter probleme die stryd sal uitkristalliseer nie. Maar dat die belydenis in eenheid met dié van die vaders gegee sal moet word, juis dit maak die belydenis van die verlede so aktueel dat ons nooit 'n streep deur die dogmageskiedenis kan en mag trek nie.