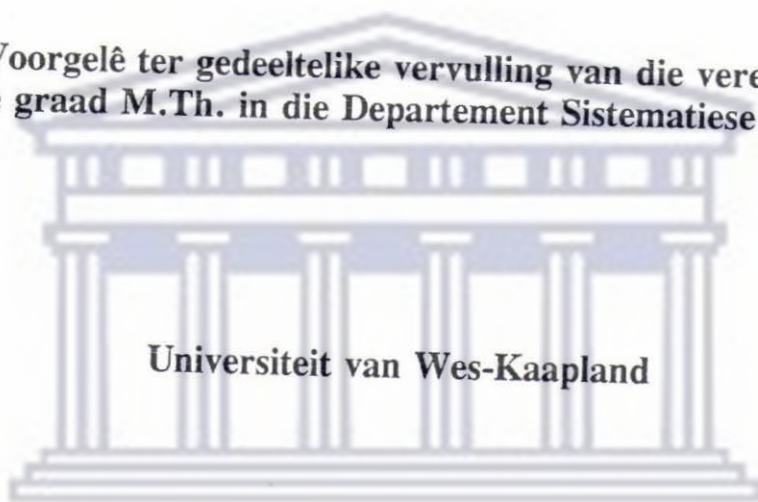


God en die lyding.

**'n Kritiese ontleding van A. van de Beek se
paradigma-teorieë oor die lydingsvraag.**

Nico Norman Koopman

**Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes
vir die graad M.Th. in die Departement Sistematiese Teologie.**



Universiteit van Wes-Kaapland

**UNIVERSITY of the
WESTERN CAPE**

Studieleier: Prof. D.J. Smit

**Eksaminatore: Prof. G. Bam
Prof. W. Jonker**

Maart 1993

043882 J



UWC THES (SPC)

UNIVERSITEIT VAN WES-KAAPLAND
BIBLIOTEK
231.8 K00
LIBRARY
UNIVERSITY OF THE WESTERN CAPE

UNIVERSITY of the
WESTERN CAPE



Opgedra aan Pappa en die herinnering van Mamma.

UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

Geldelike bystand gelewer deur die Instituut vir Navorsingsontwikkeling van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie publikasie uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Instituut vir Navorsingsontwikkeling of die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing toegeskryf word nie.

The logo of the University of the Western Cape, featuring a stylized classical building with columns and a pediment.

UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

- VERKLARING -

"Ek verklaar hiermee dat

*GOD EN DIE LYDING: 'N KRITIESE ONTLEDING VAN
A. VAN DE BEEK SE PARADIGMA-TEORIEë OOR DIE
LYDINGSVRAAG,*

my eie werk is en dat ek die bronne wat ek gebruik of aangehaal het,
deur middel van volledige verwysings aangedui of erken het".


.....
HANDTEKENING

MAART 1993
.....
DATUM

BEDANKINGS

By die afhandeling van 'n werk soos hierdie is jou hart vol dankbaarheid.

Ek betuig eerstens my dank teenoor ons hemelse Vader. Soli Deo Gloria. Aan God kom toe al die eer, dank en lofprijsing. God werk egter ook deur mense. Derhalwe betuig ek dank teenoor die volgende persone:

Aan my pa en die herinnering van my ma - vir hulle liefde, voorbeeld, voorbidding en opoffering.

Aan my vrou, Skattie, en kinders, William en Marilize. Dankie, Skat, vir jou liefde en die wete dat ek veilig is in jou hande.

Aan Elsabé en Eddie, Frank en Sandra, Audrey, my skoonouers, familie, skoonfamilie, stiefma en vriende, hartlike dank vir jul liefde en meeleving.

Aan die gemeente en kerkraad van Wesfleur-Atlantis en Bellville - vir julle ondersteuning.

Aan my promotor, prof. Dirkie Smit - dis 'n voorreg om onder u te werk. Gaan voort om u uitnemende talente in die styl van 'n dienskneg in belang van God en sy kerk aan te wend.

Aan die eksaminatore, proff. G. Bam en W. Jonker - dankie vir u deeglike bydraes.

Aan die tiksters: Berenice, Norma, Ray en veral Cila vir die netjiese afronding en versorging van hierdie tesis.

Aan die personeellede by die Fakulteit Teologie vir u raad en bystand: Nicia, antie Chrissie, Yvonne, mnre. Hendricks en McKenzie.

Aan Skattie, Eddie, Ida, Kobus en my dierbare neef OB - vir die proeflees, laat aande saam opsit en aanmoediging.

INHOUDSOPGAWE

BLADSY

TITEL BLADSY

VERKLARING 1

DANKBETUIGING 2

INLEIDING 5

HOOFSTUK EEN DIE TEODISEE-VRAAG IN HISTORIESE
EN SISTEMATIESE PERSPEKTIEF 11

HOOFSTUK TWEE VAN DE BEEK OOR DIE WAAROM-VRAAG 22

HOOFSTUK DRIE DIE ALMAGTIGE GOD EN DIE LYDING 32

3.1 Van de Beek se siening van almag 32
3.2 Lyding as die tug van God 37
3.3 Lyding dien 'n goeie doel 42
3.4 Lyding as straf op die sonde 49
3.5 Unde Malum? 57
3.6 Lyding en die godsbestuur 59
3.7 Lyding en die vrye God 69
3.8 Opsomming 79

HOOFSTUK VIER DIE GOEIE GOD EN DIE LYDING 81

4.1 Van de Beek se siening van goedheid 81
4.2 Lyding: die gevolg van die mens se sonde 83
4.3 Lyding: die gevolg van God se toelating 93
4.4 Lyding: Die werk van die bose en die Bose 102
4.5 Lyding kom voort uit die bose aarde 114
4.6 Lyding en die Gans Andere 123
4.7 Opsomming 138

HOOFSTUK VYF	DIE ALMAGTIGE, GOEIE GOD EN DIE LYDING	139
5.1	Die Verhouding tussen die paradigmas	139
5.2	'n Nuwe Paradigma: Die veranderlike God	142
5.3	God die Vader: Die onbegrense Moontlikheid	146
5.4	God die Seun: Die beslissende Keuse	149
5.5	God die Heilige Gees: Die Realiseerder	155
5.6	Die mens as protesteerder en onderhandelaar	168
5.7	Die mens as medewerker van God	173
5.8	Die onseker toekoms	176
HOOFSTUK SES	DIE HUIWERINGWEKKENDE GOD (NÒG ALMAGTIG, NÒG GOED) EN DIE LYDING	184
6.1	Hermeneutiek?	185
6.2	Godsleer?	188
6.3	Pastorale Betekenis?	212
BIBLIOGRAFIE		222
SUMMARY		225
OPSOMMING		227



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

INLEIDING

1. Sedert my kinderjare het die nood en lyding van mens en dier en selfs die omgewing my aangegryp en ontstel. As gelowige kind en jongmens het ek altyd gewonder hoe ek die lyding, en veral die skynbaar onverklaarbare en onskuldige lyding moet hanteer. Soos ek opgegroeï het, het ek as jongmens soms gehoor hoe mense in lydingsituasies met dringendheid en met verwysing na God gevra het waarom hulle soveel leed moes verduur.

Op universiteit het ek gesien hoe die vraag op formele wyse hanteer word. In my eerste Kerkgeskiedenis-klas aan die Universiteit van Wes-Kaapland in 1983 is 'n inleidende les deur prof. Chris Botha (tans verbonde aan UNISA) aangebied oor die redes waarom 'n mens in die Teologie studeer. Wat my die meeste getref het, was die stelling dat 'n predikant wat iemand moet troos wie se kind gesterf het, dit nie moet waag om woorde soos die volgende te gebruik nie: wees tog maar getroos, die Here het 'n lieflike blommetjie kom pluk vir sy hemelse blomtuin. 'n Jaar later is ek in een van my eerste en sekerlik aangrypendste Dogmatiek-klasse by prof. Dirkie Smit (verbonde aan die UWK) blootgestel aan die worsteling van dogmatici met die vraag oor die verhouding tussen God en die lyding.

Talle bekende teoloë meen dat hierdie vraag vir vele gelowiges 'n groter bedreiging is vir die geloof in God as die groei van die natuurwetenskap in die laaste paar eeue. Hoe kan geloof volgehou word in 'n almagtige en ewige God wat alles bestuur en beheer, terwyl daar soveel skrikwekkende boosheid en lyding bestaan? In die teologie staan hierdie vraag oor die verhouding tussen God en die bose bekend as die teodisee. Teodisee beteken letterlik die regverdiging van God. Hierdie vraag word egter nie net deur professionele teoloë en filosowe gestel nie. Dit is ook 'n oorheersende tema in die digkuns, dramas, novelle en ander vorme van menslike kreatiwiteit en nadenke. Whitney verwys na die invloedryke twintigste eeuse Katolieke teoloog, Karl Rahner wat die probleem van die lyding beskou as "*universal, universally oppressive, and (a problem which) touches our existence at its very roots*" (Whitney 1989: 1-2).

Hierdie vraag word al hoe sterker gestel in ons dag met al sy oorloë, kernwapens, peste, natuurrampe, hongersnood en ander vorme van akute lyding op persoonlike en kollektiewe vlak. Die stroom publikasies oor hierdie vraag is 'n uitvloeisel van die massale lyding van ons tyd.

2. Die Nederlandse teoloog, Abraham Van de Beek het in die laaste jare 'n belangrike en steeds groeiende bydrae tot hierdie gesprek gelewer met sy boek, "*Waarom? over lijden, schuld en God*", wat ook in Engels vertaal is met die titel "*Why? on suffering, guilt and God.*" In hierdie verhandeling word geargumenteer dat Van de Beek inderdaad 'n merkwaardige bydrae lewer in die besinning oor die verhouding tussen God en die lyding. Hy probeer naamlik doelbewus om vir die *pastoraat* 'n weg aan te dui waarlangs hierdie vraag hanteer kan word. Juis hierdie pastorale motief van Van de Beek is die kernrede waarom ek sy werk ondersoek. Sy teodisee beoog nie om op rasionalistiese, teoretiese, spekulatiewe of godsdienswysgerige wyse 'n finale antwoord op die lydingsvraag te gee nie. Trouens, hy verwys nêrens self na sy werk as 'n teodisee nie. Hy poog aanvanklik nie om God te regverdig in die lig van die lyding en bese in die wêreld nie. Hy voer nie argumente aan waaruit hy konkludeer dat God almagtig en goed is nie. Intendeel, hy neem juis God se almag en goedheid as vertrekpunte.

Hierdie pastorale motief is egter nie die enigste faktor wat Van de Beek so interessant en sinvol maak nie. Die nut van sy werk is naamlik ook daarin geleë dat hy die eerste Nederlandse teoloog is wat Thomas Kuhn se beroemde *paradigma-teorieë* in die teologie aanwend. Van de Beek identifiseer twee paradigmas ten opsigte van die lyding in die Skrif, onderskeidelik vanuit die almag en goedheid van God. Anders as wat die meeste teoloë doen, maak hy nie 'n keuse tussen die paradigmas nie, maar wil hy beide handhaaf, omdat beide skriftuurlike begronding het en omdat verskillende mense hul lydingservaringe in hierdie paradigmas erken.

Hy probeer eerder om 'n raamwerk te ontwikkel waarin beide paradigmas ingepas kan word. Die kernpunt van hierdie raamwerk is God wat in die geskiedenis werksaam is en wat in sy keuse vir Jesus Christus ook vir die mens kies. Die

christelike belydenis van die Drie-enige God word ernstig geneem en stempel sy poging om die problematiek te hanteer. God as Vader, Seun en Heilige Gees word bely.

Daarby is Van de Beek ook *hermeneuties* sensitief. Die Ou en Nuwe Testament as getuienis van God se openbaring en die ervaring van die lydende mens is vir hom die twee belangrikste hermeneutiese sleutels in die ontwikkeling van sy eie paradigma. Hy gebruik die dogmageskiedenis as 'n derde hermeneutiese sleutel.

'n Laaste rede waarom sy werk nuttig is en aandag verdien, is geleë in die feit dat hy aandag probeer skenk aan *alle fasette* van lyding, fisies, en psigies, individueel en kollektief. Wanneer hy maatskaplike en politieke lyding hanteer, verwys hy byvoorbeeld telkens na die Suid-Afrikaanse situasie. Die lyding van dier en plant en die hele natuur geniet ook aandag.

3. Die *bedoeling* van hierdie studie is allereers om Van de Beek se eie bydrae so goed as moontlik te verstaan en so billik as moontlik weer te gee. Die interpretasie, rekonstruksie en weergawe van sy eie opvattinge beslaan dan ook die grootste deel van die werk. Ten einde sy eie posisie beter te begryp, word dit wel geplaas teen die horison van 'n kort en algemene historiese en sistematiese probleemstelling, maar in eintlike sin gaan dit om 'n billike en alomvattende verstaan van sy eie posisie. In dié proses word bogenoemde sterk punte van sy bydrae (pastoraal; paradigma-teorie; Trinitaries; hermeneuties sensitief; breë beskouing van lyding) gerespekteer en onderstreep. In 'n afsluitende kritiese hoofstuk word egter met Van de Beek in gesprek getree en word gevra of hy, juis in die lig van sy eie motiewe, suksesvol is.
4. Die formele *indeling* van hierdie skripsie is daarom soos volg:

Hoofstuk 1 fokus kortliks en algemeen op die historiese ontwikkeling van die teodisee-vraagstuk en dui ook verskillende bekende sistematiese posisies ten opsigte van die teodisee aan.

Hoofstuk 2 kyk na die skrywer, sy bedoeling, sy metode en sy voorstel om Kuhn se paradigma-teorie te benut.

Hoofstuk 3 hanteer die eerste paradigma wat Van de Beek in die Skrif vind en wat die almag van God as uitgangspunt neem en wat dit stel dat God die Bron van alle dinge is. Binne hierdie paradigma bestaan die volgende beskouinge van die lyding:

God gebruik die lyding as tug- of opvoedingsmiddel.

God gebruik die lyding om op wonderbaarlike wyse tot 'n goeie doel te kom.

Lyding is God se straf op die sonde.

In terme van die voorsienigheid van God kom alles uit God se hande, ook die lyding.

God is die Pottebakker wat outonoom en onbeperk handel.

Hoofstuk 4 hanteer die tweede paradigma wat God se goedheid as uitgangspunt neem en wat met die aanname werk dat God nie kwaad wil nie. Hier bestaan die volgende modelle in verband met die lydingsvraag:

Lyding is die gevolg van die mens se sonde.

God laat die lyding toe.

Lyding is die gevolg van die bese as mag en die Bese as persoon.

Lyding is volgens die gnostiek die gevolg van die bese, anti-goddelike aarde wat met die skepping ontstaan het.

Lyding moet ook in terme daarvan verstaan word dat God se goedheid en liefde anders is as dié van mense en as mense se siening daarvan.

In hoofstuk 5 word Van de Beek se eie paradigma behandel. Hy maak nie 'n keuse tussen die twee paradigmas wat hy geïdentifiseer het nie. Hy wil albei handhaaf, maar poog om die verhouding tussen die twee aan te dui. Gevolglik beklemtoon hy die gedagte dat God die lewende en handelende God in die geskiedenis is. Die handelende God is veranderlik in sy liefde en almag, maar onveranderlik in sy trou aan die mens en die skepping.

Uit die onbeperkte aantal moontlikhede wat die Vader het, kies Hy vir Jesus Christus

en dus vir die mens en die skepping. Die Heilige Gees realiseer die keuse van die Vader vir die Seun, maar gebruik in die proses alle moontlikhede waarmee die Vader begin het, ook die moontlikheid van lyding. Die mens se rol is eerstens om tot God te bid om sy keuse vir die Seun deur die Gees te realiseer en tweedens om met God saam te doen. Ten slotte sit hy sy gedagtes oor die eskaton uiteen. Die toekoms is vir Van de Beek oop en onseker in soverre die realisering van die keuse vir die Seun nog uitbly.

In hoofstuk 6 word 'n kritiese evaluering van Van de Beek se siening gebied. Verskeie sekondêre bronne asook die historiese ontwikkeling van die teodisee en die verskillende sistematiese posisies van die teodisee, wat in hoofstuk 1 behandel word, speel 'n belangrike rol in die plasing en evaluering van hierdie belangrike werk.

Hierdie studie sal konkludeer dat alhoewel dit nie Van de Beek se bedoeling is nie, hy uiteindelik tog probeer om die lydingsvraag op 'n rasionalistiese wyse te beantwoord.

Dit bring mee dat, alhoewel hy beide God se almag en goedheid as vertrekpunt neem, hy later veral God se almag rasideel wil verdedig. Die resultaat hiervan is dat die klem op God se almag en vryheid so beheersend word dat dit 'n waas van willekeur en grilligheid oor God bring. In die proses word die keuse van die Vader vir die Seun so sterk onderaksentueer dat die ingrypende heilsbetekenis van hierdie keuse vir die modelle oor die lyding wat Van de Beek identifiseer, asook vir die voortgaande werk van die Gees, nie na behore funksioneer nie. Ten einde die almag en vryheid van God veilig te stel, word nie reg gedoen aan die goedheid van God nie.

Meer nog, vanweë twee redes boet Van de Beek uiteindelik God se almag ook in: Enersyds maak hy so 'n noue koppeling tussen God se handeling en die mens se handeling, tussen heilsgeskiedenis en menslike geskiedenis dat dit feitlik lyk asof God afhanklik van die mens is sodat daar nie meer van 'n vrye God gepraat kan word nie.

Tweedens word die beperking van die vryheid van die almagtige God daarin gesien

dat die Gees in die realisering van die keuse vir Christus al die moontlikhede waarmee die Vader begin het, ook die moontlikheid van lyding, móét gebruik tot by die eskaton ten einde getrou te bly aan die Gees-geïnisieerde prosesse wat die geskiedenis tot by Christus gelei het. Die idee wat hier geskep word van 'n God wat nog in wording is en wat evolueer bring verdere vraagtekens oor die almag en volkomenheid van God. Van de Beek perk enersyds die skopus van God se almag in en as gevolg van die onderbeklemtoning van die goedheid gee hy andersyds 'n negatiewe betekenis aan die almag. Van de Beek laat ons dus agter met 'n God oor wie se almag en veral goedheid daar vrae is. Naas die waardering van die pastorale betekenis van sy werk sal die negatiewe implikasies van so 'n godsbeeld vir die pastoraat aangedui word.



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

HOOFSTUK 1

Die teodisee-vraag in historiese en sistematiese perspektief

Voordat Van de Beek se hantering van die lydingsvraag ondersoek word, is dit sinvol om kortliks te herinner aan hoe daar tradisioneel in die christelike teologie gedink is oor hierdie vraag en hoe die vraag in veral die teologiese besinning van die 20ste eeu hanteer word. Daar sal kortliks herinner word aan enkele belangrike fases en invloedryke figure in die historiese ontwikkeling van die lydingsvraag, asook aan verskillende bekende sistematiese posisies. Hierdie agtergrond sal help in die uiteindelijke plasing en evaluering van Van de Beek se bydrae. Vir die historiese perspektief word veral Goldammer (1962: 739-740) en Ricoeur (1986: 345-361) se gedagtes benut.

Die term teodisee is die eerste keer in die 18de eeu deur Gottfried Wilhelm Leibniz gebruik. Teodisee beteken letterlik die regverdiging van God. Dit dui op die pogings om die godsbestuur te regverdig teenoor die kwaad in die wêreld. Die teodisee probeer om die skrikwekkende gebeure in die wêreld te rym met die almag en goedheid van God. Die dilemma van die teodisee is dat, wanneer God se almag te midde van die kwaad bely word, die vraag na Gods liefde opduik. Wanneer die klem op God se liefde en sy medelye met die lydende mens geplaas word, lyk dit of God magteloos teenoor die kwaad staan en of sy almag aangetas word. Die lyding maak dit moeilik om te verstaan dat God tegelyk almagtig en goed is. As God almagtig is, kan Hy die lyding verhoed en as Hy goed is, wil Hy die lyding verhoed. As God die lyding kan en wil verhoed, waarom is daar dan steeds lyding? Die teodisee wil 'n sisteem ontwikkel waarin al hierdie spanninge opgelos word.

Hierdie vraag oor die verhouding tussen God en die bose is egter lank voor Leibniz reeds gestel. Trouens, volgens Berkhouwer is dit 'n vraag wat die geeste van alle eeue besig gehou het (1950: 276).

In die Ou en Nuwe Testament kom die lydingsvraag aan die orde. In hoofstukke 3 en 4 van hierdie studie word die bybelse modelle oor die lyding wat Van de Beek identifiseer, breedvoerig uiteengesit.

Op grond van die Skrif en met behulp van die denkmiddele van die Stoa en Neoplatonisme het die kerkvaders gepoog om hierdie vraag te beantwoord. Irenaeus het geargumenteer dat lyding in die wêreld in die lig daarvan verstaan moet word dat God nie 'n volmaakte wêreld geskape het nie. Die wêreld is slegs daarin volmaak dat dit 'n omgewing bied waarin mense tot geestelike volmaaktheid kan groei. Origenes het weer geleer dat die gebroke wêreld nie terug te voer is na 'n duiwelse teengod wat deur die materialiteit die lyding bewerk nie, soos die gnostiek en manicheïsme wel geleer het, maar die lyding het sin as opvoeding en strafmiddel in Gods hand. Die bese is dus die gevolg van die mens se sonde en ontstaan in die menslike wil. Dit het geen eie substansie nie en het nie gelyk net die goeie ontstaan nie, maar is die gevolg van die vrye keuse van die mens. Die duiwel was ook eens 'n goeie engel wat uit vrye wil boos geword het, en nou die mens uit nyd vervolg.

Die neoplatonistiese leer dat die bese ten diepste die nie-syn of nie-bestaande is, sowel as die aristoteliaanse steresis-leer van die gebrek aan, of afwesigheid van die goeie beheer nie net die denke van die sogenaamde Griekse teologie nie, maar beïnvloed ook die denke van Augustinus en die Middeleeuse skolastiek. Ook volgens Augustinus het die bese geen substansie nie. Daar is ook tussen die Skepper en die skepsel 'n ontiese afstand. Daarom is die skepsels onvolkome en kies dit uit vrye wil teen die Skepper vir iets wat nie substansie het nie, dit wil sê vir die nietigheid. As aanvaar word dat die bese geen substansie het nie, begrond die voortgaande belydenis van die bese 'n morele visie van die bese. Dit beteken dat as die bese nie ontologiese waarde het nie, die probleem van die bese in die rigting van die vrye wil, van die sonde verskuif. Die bese is die peccatum en poena, sonde en straf op sonde. Die feit dat die bese wil van die eerste mense die menslike natuur hoegenaamd verander het, lei tot Augustinus se leer van die erfsonde. Sonde het 'n supra-individuele, historiese en selfs generiese dimensie. Augustinus verbind hierdie metafisiese oorwegings met die christologie en soteriologie. Deur die menswording van die Logos bestaan daar vir die gelowige uitsig op redding en in die heling van alle dinge voer God alle lewe weer na Hom terug.

Die verskil tussen Augustinus en Origenes aan die een kant, en Irenaeus se benaderings aan die ander kant, is opvallend. Waar Irenaeus uitgaan van die gedagte van 'n onvolmaakte skepping wat moet evolueer tot volmaaktheid, beklemtoon veral Augustinus die volmaaktheid

van die skepping, die nie-syn van die bese en die skuld van die mens in die lyding. Ons sal later sien hoe hierdie verskil in die moderne besinning oor die lydingsvraag teruggevind word.

In die skolastiek is die ontologiese gedagtegang van Augustinus voortgesit. So aanvaar Nikolaus van Kues en Thomas Aquinas die volkomenheid van die skepping en word die mens se verantwoordelikheid in die lyding beklemtoon.

Die hervormers het ook op die vraag oor die verhouding tussen God en die lyding ingegaan. Luther is gekant teen die gedagte van 'n teodisee as 'n versoek wat mense aan God rig om Homself te regverdig. Hy keer die spekulatiewe vraagstelling om: nie God moet Hom voor die menslike verstand regverdig nie, maar die mense moet voor God geregverdig word. Al gaan dit teen die sin en verstand van mense, bly God die *regula omnium* en al is die onreëlmatighede van die geskiedenis 'n aanvegting vir die verstand, word dit tog deur die geloof erken dat God deur die bese die goeie bewerk. Ook iets soos die geregtigheid van God wat gesien word in die aanneming van sondaars, is onbegryplik en sal eers in die nuwe wêreld verstaan word. Denkers soos Calvyn en Zwingli sluit by hierdie gedagtegang aan en beklemtoon dat God se almag en goedheid by die hantering van die lydingsvraag as vertrekpunt geneem moet word en dat dit nie op 'n rasionalistiese wyse bewys moet word nie. Op veral Calvyn se beskouing kom ons terug by die behandeling en evaluering van Van de Beek se paradigma.

Met die opkoms van die rasionalisme betree die ontwikkeling van die teodisee 'n baie belangrike fase. Met die sterk klem op die menslike rede word geloof gesien as die verstandelike aanvaarding van 'n beredeneerde stelsel. In so 'n klimaat word die lydingsvraag nou, anders as dit waarvoor die reformatore pleit, op 'n rasionalistiese wyse hanteer. Hier ontwikkel die teodisee in 'n kosmodisee wat die vraag stel of hierdie wêreld, soos ons dit ken, die bes moontlike is wat God kon geskep het. Malebranche meen die wêreld is nie die absoluut mees volkome moontlikheid nie, maar dit is slegs die mees volkome werk in ooreenstemming met die weë wat God as die waardigste beskou. Leibniz leer dat as dit waar is dat God nie 'n ander god kan skep nie, moet aanvaar word dat God uit 'n menigte van wêreldmodelle die een kies wat die meeste perfeksies en die minste defekte het. Ons wêreld

is die resultaat van die kalkulasie van die maksimum en die minimum. Hierdie wêreld is dus die beste wat God uit 'n reeks van verskeie moontlikhede kon kies. Hierdie optimistiese teodisee verswak die realiteit van die sonde en lyding in die wêreld. Die kwaad setel ten diepste in die onvolkomenheid van die skepping. God wil die kwaad en lyding met die oog op beter moontlikhede. Leibniz se teodisee het eksemplaries geword vir die Aufklärung en idealisme, soos weerspieël in die vloed van filosofiese en digterlike werke oor die teodisee, byvoorbeeld Pope, Shaftesbury en Van Haller.

Daar is egter ook teenstemme gehoor. So wys Hume vanuit sy skeptiese sensualisme 'n doktrinale teodisee af en Voltaire twyfel aan die almag en voorsienigheid van God in die lig van die bese in die wêreld, spesifiek die groot aardbewing van Lissabon. Hoewel Kant in sy voorkritiese periode by Leibniz aangesluit het, verskil hy later van hom. By Kant verskuif die klem weg van die ontologiese en rasionalistiese na die praktiese sfeer. Hy wys 'n teodisee as poging van die suiwer rede af en verbind dit aan die praktiese rede. Soos by Augustinus word nie gevra vanwaar die kwaad nie, maar eerder hoe het dit gebeur dat ons sondig. Kant verskil egter in twee opsigte van Augustinus: Hoewel lyding steeds met sonde verbind word, word dit nie gesien as straf op sonde nie, maar eerder in teleologiese sin, dit wil sê om 'n goeie doel te bereik, byvoorbeeld groter gekultiveerdheid. Kant breek ook met die leer van die erfsonde en meen daar is nie 'n duidelike verstaanbare grond waarvandaan die morele kwaad in ons kom nie.

In die filosofie van die laat-idealisme het die spekulatiewe weer die oorhand gekry. Volgens Schelling setel goed en kwaad in die menslike vryheid. Die kwaad is vryheid wat nie ten volle gerealiseer is nie. Daarom is die bese 'n noodwendige moment in die proses van menslike selfverwerkliking en goddelike selfwording. Vir Hegel is die ontwikkelingsgang van die wêreldgeskiedenis die waaragtige teodisee, die regverdiging van God in die geskiedenis. Volgens sy dialektiese denke is die wêreldgeskiedenis 'n proses van tese en antitese wat uitmond in 'n sintese. Die kwaad is 'n noodwendige antitese vir die goeie. Omdat God, die absolute Gees, Homself met die wêreldgeskiedenis identifiseer, word die kwaad opgehef in 'n dialektiese proses. Leed is oral maar elke keer word dit opgehef sodat versoening altyd oor die verskeurdheid seëvier. Die ongelukkige konsekwensie van hierdie denke is dat die denkende Gees te nou gekoppel word aan die bese in die wordingsproses van die geskiedenis.

Hierdie rasionalistiese denke van veral Hegel beïnvloed later die teologiese singewing van die borse deur teoloë soos Schleiermacher, Biedermann en Brunstadt. Ook in die hedendaagse dogmatiek vind hierdie gedagtes weerklank.

Dit dien gemeld te word dat die massale lyding van die twintigste eeu die lydingsvraag sterk na vore gebring het in die teologiese besinning. Die lydingsproblematiek het tot 'n selfstandige tema gegroei en word nie as 'n onderafdeling van 'n meer omvattende leerstuk behandel nie. In meer as een teologiese sisteem staan die lydingsvraag so sentraal dat die teologie wat hier beoefen word, as sodanig dreig om oor te slaan in 'n teodisee. Die aksent het ook nou verskuif van die individuele na die sosiaal-kollektiewe lyding. Dit beteken dat die aandag gevestig word op die sosiale oorsake van die lyding, eerder as op die natuurlike oorsake. Daar is ook 'n groeiende afkeur teen die gedagte dat die lyding 'n straf is van Godswêë oor die mens se sonde. Hoewel die ou tema oor die natuurlike lyding nie heeltemal van die baan is nie, bly dit slegs 'n newe-lyn binne die teodisee-denke, veral in die lig van die optimisme oor die menslike vermoë om ook die natuur te manipuleer. Die terrein van natuurlike lyding waarby menslike verantwoordelijkheid uitgeskakel is, het merkbaar kleiner geword. Die verskuiwing in die godsbeeld wat in die teologiese denkwêreld voltrek word, beïnvloed ook die wyse waarop die rol van God in die lydingsgeskiedenis van die wêreld benader word. Die idee van 'n God wat in transendente majesteit die gang van die wêreld bestuur, vind hier geen aftrek nie. Oor God word in historiserende en nie-teïstiese terme gepraat. God word gesien as die Een wat besig is om met die mens 'n geskiedenis te maak en wat self 'n geskiedenis deurloop.

Uit hierdie kort behandeling van enkele hoofmomente en hooffigure in die historiese ontwikkeling van die teodisee blyk dit baie duidelik dat daar 'n toenemende mate van rasionalisme is. Verlaas sedert die Aufklärung met die klem op die menslike rede word daar deur verskeie teoloë gepoog om die lydingsvraag op 'n logiese, rasionalistiese wyse te beantwoord. Ons sal later vasstel in watter mate Van de Beek ook kies vir die weg van die rasionalisme en in watter mate so 'n weg pastorale waarde het.

Sistematiese posisies

As daar gekyk word na die sistematiese hantering van die lydingsvraag is dit opvallend dat

hierdie vraag op hoofsaaklik twee maniere hanteer word. Teoloë maak naamlik 'n keuse vir òf die almag òf die goedheid van God en ontwikkel dan hul teodiseë vanuit daardie posisie. Waar God se almag as uitgangspunt geneem word, word aangetoon dat hoewel God nie direk en oorsaaklik vir die kwaad verantwoordelik is nie, Hy tog op grond van sy almag in alle gebeure 'n hand het. Op een of ander wyse is God by die kwaad betrokke, wil Hy dit tog, of laat Hy dit toe, of val dit, in die woorde van Calvyn, onder sy *ordinatio*, sy beskikking en reëling. Al is die kwaad vir sommige teoloë 'n toevallige noodsaaklikheid en deurgangsfase om tot die goeie te kom, of al het God in sy onwil die kwaad slegs as 'n moontlikheid gewil, beteken dit tog dat die kwaad potensieel in die skepping ingegee is en word gevra of God dus nie eventueel vir die kwaad verantwoordelik is nie. Bekende voorbeelde van teodiseë wat vanuit hierdie uitgangspunt ontwikkel word, word hieronder in kleiner druk weergegee. Daar word veral gebruik gemaak van Berkouwer (1950:279-294) en Louw (1982:2-5), Durand (1976:93-97 en 1978:95-107) en Whitney (1989:29-57; 70-81) se uiteensettings. Die belang van sulke agtergrondgegewens sal later blyk, wanneer Van de Beek self aan die woord gestel word, omdat hy juis met sulke bronne, figure en standpunte in voortdurende gesprek tree.

Die Augustiniaanse Teodisee

Augustinus se teodisee word in baie kringe as die uitstaande christelike beskouing op die vraag na die bose beskou. Hierdie teodisee sien die kwaad as straf op die sonde. Vir die gelowige dien die kwaad as 'n tugmiddel tot groter heiligmaking. Al is God nie die oorsaak van die sonde nie, en is dit teen sy wil, gaan die sonde, nie buite Gods wil om nie en is dit in sy raadsplan opgeneem. Alle lyding moet tot die wil van God of minstens tot sy toelating teruggevoer word. In lyn hiermee argumenteer A. Kuyper (*jr*) dat sonde en ellende iets is wat God willens toegelaat het tot openbaring van sy geregtigheid en heiligheid. Saam met Calvyn eerbiedig hy die soewereiniteit van God en sien hy die kwaad as iets wat God gebruik om sy doel te bereik. Lyding, leed en sonde is *malum poenae*: straf op die sonde.

Ook vir *Bavinck* gaan dit te midde van die kwaad om die eer en heiligheid van God. God is nooit die *causa efficiens* nie. In verhouding tot die sonde is God slegs 'n negatiewe oorsaak - *causa deficiens*. Binne die toelating is daar plek vir die sonde as 'n moontlikheid wat God gewil het. God wil dan die sonde as iets wat Hy *nie* wil nie en haat. Ook *Brunner* beklemtoon die soewereiniteit van God en vir hom lê die oorsaak van die kwaad aan die kant van die mens se misbruikte vryheid van die wil. God laat die kwaad slegs op indirekte wyse toe en oorwin die kwaad aan die kruis. In die kruis word die teodisee nie opgelos nie, maar na sy misterie gehandhaaf. 'n Antwoord op die vraag na die kwaad moet gesoek word in die geloof in God wat die kwaad in die goeie kan omskep.

Die Irenaëuaanse Teodisee

Anders as by die Augustiniaanse tradisie, bestaan die opvatting hier dat God nie 'n volmaakte wêreld geskep het nie. Juis as gevolg hiervan was die sondeval onvermydelik. John Hick, belangrike verteenwoordiger van hierdie teodisee, betoog dan dat die sondeval 'n noodsaaklike moment in alle kreatuurlikheid is. Die mens is prosesmatig besig om daardie volmaakte wese te word wat ooreenstem met God se oorspronklike bedoeling. Die menslike outonomie moet ten opsigte van goedheid groei en hiervoor is beide moontlikhede van goed en kwaad nodig. Tussen God en mens is daar 'n intellektuele afstand wat aan die mens die ruimte laat om na volmaaktheid te groei. In hierdie proses

dien die kwaad 'n doel: Dit is nodig vir die mens se vryheid en uiteindelijke goedheid. Die stryd tussen goed en kwaad sal eskatalogies opgelos word in die ewige lewe.

Die Teleologiese Teodisee

Die kwaad moet in verband gebring word met die telos, die doel wat God met dinge het. Al is iets op sigself kwaad, kan die goeie daaruit voortkom, afhangende van die doel wat God daarmee het. Hierdie gedagte hang saam met die gubernatio-idee van die vroeëre dogmatiek. Gubernatio is die daad van God waardeur alle dinge na 'n Godgewilde doel heen gelei word. Ook die sonde en die negatiewe wat God weliswaar nie gewil het nie, maar toegelaat het, moet hierdie doel dien.

Die Pluralistiese Teodisee

Vir J.F. van Royen, die belangrike eksponent van die pluralistiese teodisee, is die teodisee 'n godsdienswysgerige en nie 'n dogmatiese vraagstuk nie. Die godsdienswysgerige teodisee toets die godsvoorstelling aan die menslike ervaringe en om hul waarheidsgehalte. God word nou betrek in die spanningsvolle problematiek van die ervaringswêreld. Hy ontwikkel die pluralistiese godsïdeë wat 'n spanningsvolle verhouding tussen die verskillende eienskappe van God impliseer. Dié godsïdeë leer dat daar teenstelling en antinomieë in God se wese is. Tot God se werk behoort 'n dramatiese vooruitgang, daar is dus 'n wording in God. Die antinomieë en die dramatiese voortgang in God, korrespondeer met die ervaringswerklikheid. Van Royen erken dat hierdie godsbeeld, vanweë die duiselingwekkende dieptes en onmeetbare hoogtes in die Godheid, onsekerheid bring.

In Christus word die kwelling van die onoplosbaarheid van die teodisee egter oorwin deur die geloof dat God eenmaal alles en in almal sal wees.

Die Partisipatoriese Teodisee

Paul Tillich se teodisee impliseer die partisipasie van die Goddelike lewe aan die negatiwiteit van die kreatuurlike lewe. Kragtens die skepping het God deel aan die negatiwiteit.

Die Prosesteodisee

Hierdie teodisee het belangrike verteenwoordigers soos *Alfred North Whitehead*, *Charles Hartshorne* en *David Griffin*. Hulle kritiseer die tradisionele definisie van die term "God" asook die tradisionele siening van God se almag. *Hartshorne* verwerp die tradisionele onderskeiding van *Thomas Aquinas* tussen God as primêre oorsaak en die skepsele as sekondêre oorsaak asook die idee dat God 'n deterministiese monopolie op mag het. *Whitehead* meen dat die tradisionele teologie die Galileaanse oorsprong van die christendom wat op 'n liefdevolle God wys, vir 'n diktator-God verruil het. Teenoor die God van progressiewe mag propageer prosesteoloë 'n God wat uitsluitlik op die wyse van oorrëding optree. Prosesteoloë meen dat hulle siening van God 'n veel meer betekenisvolle openbaring op die teodiseeprobleem bied as die tradisionele benadering.

Die Teodisee van C.S. Lewis

Hierdie teodisee wat veel in gemeen het met die Augustiniaanse tradisie, het gewone Christene baie beïnvloed. Lyding is die gevolg van gevalle engele en pyn word deur God gebruik om ons van ons vervalte toestand te bevry. Mense met hulle vrye wil dra veral by tot die morele bese in die wêreld en die natuurwette veroorsaak die natuurlike lyding in die wêreld.

Die Christologiese Teodisee

Karl Barth praat nie van 'n teodisee in die sin van die beoordeling en eventuele regverdiging van God se wêreldbestuur nie. Hy hanteer egter veral in sy skeppingsleer die belangrike vrae van die teodisee. Goed en kwaad staan by Barth nie dialekties tot en ook nie dualisties naas mekaar nie. Alles is met die oog op Jesus Christus, op sy dood en opstanding, geskape. Die bese, die werklike nietige, is daar, slegs vanuit die gerig van God oor die negatiewe. Barth staan daarop dat God nie die kwaad gewil het nie. Dat daar kwaad is, word onthul vanuit die regverdiging in Christus. In Christus stempel die gerig van God die kwaad tot 'n absolute negatiewe wat die skadukant van die skepping uitmaak. Die bese, die Nietige is God se nee oor die skepping. Soos Leibniz, glo Barth dat die bestaande wêreld die bes moontlike is wat God kan skep. Waar Leibniz die wêreld as alreeds volkome beskou, weet Barth van die onvolkomenheid van die wêreld, weet hy van sonde, dood en die duiwel, weet hy van die heimweë na Christus in Wie alleen die wêreld in sy volkomenheid gesien word.

Ander teodiseë neem God se goedheid as uitgangspunt. Waar God se goedheid of liefde as vertrekpunt geneem word, word betoog dat God die kwaad nie wil nie, maar dat Hy self daaronder ly. Die kwaad is van òf die duiwel òf die mens afkomstig. Die vraag wat hier opduik is of God nie so weerloos en swak word dat Hy totaal deur die lyding aan bande gelê word nie, en of dit per slot van rekening nie so is dat nog net die mens iets aan die kwaad kan doen nie. Bekende voorbeelde van teodiseë wat God se goedheid as vertrekpunt neem, word weer eens in kleiner druk kortliks genoem. Die belangrike punt is nogeens dat Van de Beek, juis omdat hy die dogma- en teologie-geskiedenis as betekenisvolle kriterium neem, voortdurend met hierdie soort standpunte, bronne en figure in gesprek getree. Berkouwer, Louw, Durand en Whitney se beskrywings word weer benut.

Die Teodisee van Wilfred Monod

Onder die invloed van Marcion en die realiteit van lyding in die wêreld, protesteer Monod teen die tradisionele godsbeeld van die almagtige God aan Wie alles, dit is natuurgebeure, lyding en vreugde, onbeperk toegeskryf word. Hy skei die Skeppergod van die Vadergod wat in Jesus Christus aan ons geopenbaar is. Hy erken 'n relatiewe vryheid en outonomie in die wêreld waardeur dit onmoontlik is om alle dinge tot die Almagtige te herlei. Hy ontwikkel 'n teodisee wat poog om die morele karakter van God te red en waaruit die tradisionele almagsbegrip geëlimineer is.

Die Vertwyfelingsteodisee

P. Shutz is van mening dat die bese nie verstaan kan word nie. Die bese kan slegs verstaan word deurdat die werklikheid in 'n akte van vertwyfelende distansie ontsyfer word as anti-christelik. In die vertwyfeling neem die mens so afstand van wat anti-christelik is, dat hierdie vertwyfeling die ruimte skep vir geloof. Hierdie geloof kan in die wêreld uthou en die kwaad teenstaan te midde van vrae sonder enige antwoorde.

Die Revolutionêre Teodisee

Onder die invloed van veral *Karl Marx* word die kwaad gesien as deel van die ekonomiese en sosiale konflikte. Kwaad is 'n ingeboude

beginsel in die dialektiese materie-proses. Deur middel van 'n radikale, revolusionêre verandering in die werklikheid, skep die mens 'n toestand waarin wrywing en ongelykheid uitgeskakel en die kwaad opgehef word. Die kwaad word dus uitgeskakel deur die mens se politieke verantwoordelikheid. Mense tree in belang van en in die plek van God op wanneer hulle die kwaad revolusionêr bestry.

Die Futuristiese Teodisee

Die standpunt van *Ulrich Hedinger* in sy boek *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend* is dat God in die toekoms die lyding sal ophef. Intussen stry God en mens binne 'n wedersydse samewerking teen lyding. Hierdie Messiaanse God wat saam met die mens stry teen die negatiewe mag van lyding, sal ook uiteindelik saam met die mens die lyding oorwin. "Skepping" is 'n proses wat hierdie stryd van God en mens teen die magte van chaos en duisternis beskryf. Die goeie van die skepping lê nie in 'n protologie nie, maar in 'n eskatologie.

In die eskatologie sal God werklik God wees vir die totale oorwinning oor die magte. In die tussentyd is Hy nog slegs liefde en hoop. Die nee van God teen lyding word vanuit die lyding in die tussentyd verlië na 'n eskatologiese mag. Die futuristiese moment sal God se finale nee as 'n oorwinning oor lyding bevestig.

Die Teopasgitiese Teodisee

Dit is die oortuiging van vele hedendaagse teoloë dat God intens by die lyding van die mensdom betrokke is. God staan nie apaties teenoor lyding nie en deur sy simpatieke betrokkenheid daarby toon Hy sy medelye. Daardeur toon Hy ook dat lyding lynreg teen sy wil ingaan. Van die belangrikste gedagterigtinge in dié verband, is kortliks die volgende:

Volgens *Bonhoeffer* bewys God in die lyding dat Hy swak, weerloos en magteloos in die wêreld is. Alleen kragtens sy swakheid kan Christus ons help.

Dorothee Sölle beklemtoon God se onmag en sê dat dit in die sosiale en politieke lyding is wat God self ly. In die politieke lyding regverdig Hy Homself. Hy bly onmagtig en is vir alle verandering van die mens afhanklik.

E Jüngel praat van God se wordende syn. God is in sy openbaring nie afgeslote nie. Dit beteken nie dat God self onvoltooid is nie. God openbaar slegs Homself as 'n "Für-sich-sein" wat in sy gerade 'n "Für-uns-sein" is. Dit is in sy "Für-uns-sein" dat God by die leed van die mens betrokke is en so vir 'n ander, in 'n dinamiese openbaringsgebeure, God word.

Moltmann sê die dinamiese betrokkenheid van God by lyding is 'n trinitariese gebeure waarvan ons in die kruis bewus word. In die Godverlatenheid aan die Kruis is God die "Ganz Andere" wat nie deur die mens regverdig hoef te word nie. Daar regverdig God Homself as die Een wat die mens regverdig verklaar.

Berkhof sê God se weerloosheid is die ruimte wat God vir die verantwoordelike vryheid van die mens ooplaat. Weerloosheid is Gods geduld met kwaad en lyding. Vanuit die opstanding van Christus is weerloosheid tegelykertyd Gods oorwinnende oormag oor die sonde.

Wiersinga wys die gedagte af dat lyding die straf op sonde is. God wil nie die lyding nie en beskik dit ook nie in sy voorsienigheid nie. Die enigste verband tussen God en lyding is dat Hy self swaar ly. Hierin betoon God Homself as die weerlose God met die oog op die uiteindelijke opheffing van lyding.

Intussen is daar die effek van Christus se lyding wat mense tot verandering bring en toesien dat die huidige werklikheid verander word met as einddoel die beëindiging van leed.

Kazoh Kitamori meen smart is 'n wesensnoodwendigheid by God. God laat sy Seun sterwe en Hy ly smart in hierdie handeling van Hom. Die smart van God is die hart van die evangelie en die versoeningsleer is 'n beskrywing van hierdie smartvolle proses in God.

Die Daadteodisee

By hierdie teodisee word die teodisee weg van God se nee teenoor die kwaad, soos weerspieël by die teopasgitiese teodisee, verskuif na die menslike nee teenoor die kwaad.

Die teodiseeprobleem lê nou op die vlak van die plig(etiek), dit wil sê binne die gebied van menslike vryheid, menslike behoort, sedelike bewussyn. Of die wêreld in 'n staat van afval of in 'n staat van voorts kryding na die goeie verkeer, hang af van die daad en plig van elke persoonlikheid. Sedelike handeling word 'n praktiese Godskennis waarin God via ons moraliteit en plig nee sê vir die kwaad. Hierdie teodisee sluit aan by Kant se gedagtes oor die moraliteit en die praktiese rede. God wil nie self die kwaad nie, die kwaad lê aan die kant van die mislukte menslike vryheid.

Vir *Fichte* is die wêreld voorhande, die slegste denkbare moontlikheid en moet dit verbeter word deurdat die "daad-ek" sy plig doen.

Schopenhauer protesteer teen hierdie nee vir die kwaad op die vlak van net die ideële ek of morele daad en ontwikkel sy negatiewe skeptisistiese teodisee. Die oorsprong van die kwaad setel in die wil of drang tot lewe. Die vryheid van die menslike wil tot lewe moet geheel en al negatief wees. Lyding en dood is 'n noodsaaklike voorwaarde vir die verskyning van lewe. Die ware geregtigheid bestaan nou in 'n nee teenoor die lewe. 'n Ja vir die lewe lê op die vlak van die kwade. In willoosheid en smartloosheid, word die wil tot lewe oorwin.

Nietzsche poneer met sy dionisiese ja-daad vir die lewe 'n aktiewe nihilisme anderkant moraliteit met die oog op 'n finale afskaffing van enige teodisee. Lyding is nie menslike skuld nie, maar sy Moralkritiek beskou die lyding as krag in die *Übermensch*. Om die lyding te verklaar of regverdig, is alreeds 'n nihilistiese daad. Lyding is as sodanig geregverdig omdat uithou vermoë midde-in lyding reeds 'n lewensbevestiging vanuit enige moraal om is. Die krag van die *Übermensch* profileer 'n pessimisme van sterkte wat die kwaad afskaf en sonder regverdiging daarvan kan klaarkom. Die ja-daad vir die lewe beteken 'n immorele waardering van die lewe. Die passiewe nihilisme word vervang met die aktiewe nihilisme van sy *Übermensch*. Lyding word 'n uitnodiging tot aksie.

Hierdie aksie-georiënteerde benadering vind ons terug in die negatiewe dialektiek van die maatskappy - kritiese protes teen politieke en sosiale onreg. Op die voetspoor van die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Habermas en H. Marcuse), word lyding gekoppel aan die onregverdige strukture binne die samelewing. Sosiale lyding verskerp die teodisering. Die enigste antwoord is politieke dade wat op die opruiming van lyding en sosiale onreg gerig is.

William R. Jones, 'n verteenwoordiger van die swart teologie in die V.S.A., ontwikkel 'n humanosentriese teïsme waarin hy argumenteer dat die mens vryheid van keuse en handeling het wat in 'n reële sin die soewereiniteit van God beperk. Lyding is die vorm van rassisme en onderdrukking en nie God se verantwoordelikheid nie, maar die produk van menslike magsuitoefening. Die gedagte van die menslike vryheid bied aan die swartmens die nodige stimulus tot selfbevryding. Hy konstateer dat God niemand se kant kies nie en dat Hy mense aan hulle self oorlaat en daarom is die geskiedenis vol moontlikhede ter ondersteuning van òf verdrukking òf bevryding.

Cone beperk God se soewereine aktiwiteit tot sekere bepaalde momente in die geskiedenis, met name daar waar die onderdrukte bevry word. God kies kant vir swartmense en bevry hulle uit die lyding en verdrukking wat sy oorsprong het in menslike magsuitoefening.

Kushner se Populêre Teodisee

Rabbi Kushner, wie se kind na tien jaar se lyding aan 'n terminale siekte sterf, verwerp die idee dat lyding straf op sonde, opvoedingsmiddel of 'n beproewing van God is. Sy nie-tradisionele siening is dat God beperk is in mag, maar nie in goedheid nie. God het nie 'n volmaakte wêreld geskape nie en lyding is net daar as gevolg van natuurwette en die vrye menslike wil.

God sal nie ingryp en hierdie vryheid waarmee mense mekaar leed aandoen, wegneem nie.

Kushner (1981: 134) maak die stelling:

"I can worship a God who hates suffering but cannot eliminate it, more easily that I can worship a God who chooses to make children suffer and die."

Hierdie oppervlakkige oorsig dien 'n dubbele doel: Aan die een kant dien dit as herinnering dat subtiele onderskeidings gemaak kan word tussen posisies, wat daartoe lei dat 'n mens oorweldig voel deur die fynhede van aksente en nuanseringe. Aan die ander kant dien dit as herinnering dat al hierdie subtiel-onderskeibare voorstelle herlei kan word tot twee *basiese* posisies, of tipe van denke oor God en die lyding.

Die merkwaardige van Van de Beek se bydrae is nou juis dat hy in sy hantering van die lydingsvraag nie 'n keuse wil maak tussen die almag en goedheid van God nie. Hy gebruik juis Thomas Kuhn se paradigma-teorie om aan te toon dat die christelike geloof te ryk is om in net een paradigma weergegee te word. In hoofstuk 2 sal aangedui word hoe hy die paradigma-benadering gebruik ten einde reg te probeer doen aan beide die almag en goedheid van God in die hantering van die lydingsvraag.

In die lig van hierdie historiese en sistematiese agtergrond oor die hantering van die lydingsvraag, kan Van de Beek se hantering van hierdie vraag nou ondersoek word. Hierdie breër raamwerk sal ons ook help in die behandeling en beoordeling van Van de Beek se doel waarom hy die vraag hanteer, sy vertrekpunte (almag en goedheid), sy metode en die uiteindelijke resultaat waartoe hy kom.

In die volgende hoofstuk word dan ook gekyk na die skrywer, sy agtergrond, bedoeling, uitgangspunte en metode (1984: 8-27; 214-218 en 1986: 107-109) terwyl die uiteindelijke teologiese ontwerp wat hy konstrueer (1984: 244-338) kortliks gemotiveer word.

HOOFSUK 2

Van de Beek oor die waarom-vraag

Prof. Abraham van de Beek is hoogleraar in Dogmatiek en Bybelse Teologie aan die Ryksuniversiteit te Leiden en is 'n lidmaat van die Nederlandse Hervormde Kerk. Hy het studeer onder sy voorganger, die bekende prof. Hendrikus Berkhof. Afgesien van die feit dat hy 'n teoloog is, is hy ook geskool in Plantkunde. Hy is getroud, die vader van drie kinders en was jare lank in die gemeentelike bediening in die Hervormde Kerk.

In sy boek *Waarom*, wat oor die lydingsvraag handel, probeer hy nie om 'n finale antwoord te gee oor die verhouding tussen God en die kwaad nie. Hy wil eerder 'n wyse aanbied waarop 'n mens hierdie vraag moet hanteer en daarmee saam ook die weg aanwys om met God om te gaan teen die agtergrond of in die aangesig van hierdie vraag. 'n Vroeëre werk van hom, *De Menselijke persoon van Christus*, waarin hy sy gedagtes oor die Drie-eenheid uiteensit, het as aanleiding gedien tot die skryf van hierdie boek. Sy werk het ten diepste ten doel, soos dit seker van enige stuk dogmatiek die geval moet wees, om die pastoraat te dien. Hy probeer om aandag te skenk aan die werklike vrae waarmee mense worstel. Al die vrae kan miskien in die één vraag saamgevat word: as daar 'n almagtige en liefdevolle God is, waarom is die wêreld dan so wreed en sleg?

Wat sy metode betref, probeer hy nie om 'n wye literatuurstudie oor die onderwerp te doen nie. Hy wil eerder die problematiek op so 'n wyse deurdink dat hy tot 'n nuwe ordening van die gegewens kan kom. Sodoende wil hy 'n weg vind om die vrae te hanteer.

Wat sy hermeneutiek betref, gebruik Van de Beek vier kriteria (1984: 9-11). Hy benader die problematiek allereers binne die horison van die christelike geloof, waarvan Jesus Christus die sentrum is. Die Ou en Nuwe Testament as getuie aangaande God se openbaring in Jesus Christus, is die kritiese norm wat gebruik word.

'n Tweede kriterium is die hedendaagse situasie van die mens waarin die Bybel as Woord

van God toegepas moet word. Hierdie situasie behels al die ervaringe van die moderne mense en die wyses waarop hulle daaroor dink, hulle taal, kultuur, literatuur en filosofie. Vir Van de Beek is die verhouding tussen Skrif en ervaring baie belangrik. Mense se ervaringe het met God te make en God het daarmee te make. As ons ervaringe nie in die Skrif te herken is nie, het die Skrif niks vir ons te sê nie en word tereg gevra of God werklik die God van hierdie wêreld is.

Derdens is die dogmageskiedenis van die heel vroegste geskifte tot die heel jongste literatuur, vir Van de Beek 'n belangrike hermeneutiese sleutel.

'n Vierde kriterium waarna hy verwys is die innerlike konsistensie van die gedagtegang. Innerlike konsistensie is egter volgens Van de Beek nie by hierdie onderwerp end-uit moontlik nie, tensy gekies word vir die uitgangspunt van die absolute monisme enersyds, dit wil sê dat die geskiedenis beskou word as 'n duplikaat van God se wil en handeling, of dat andersyds gekies word vir die standpunt van die absolute dualisme, dit wil sê dat God Hom onttrek aan die kwaad en slegs daar is waar die goeie is. By eersgenoemde posisie kom die goedheid van God in die gedrang, terwyl sy almag by laasgenoemde posisie bevraagteken word. Omdat Van de Beek nie vir een van dié posisies kies nie, vertoon sy werk dus 'n teenstrydigheid wat volgens hom ooreenstem met die teenstrydighede wat die wêreld vertoon en met die teenstrydighede in die verhouding tussen God en die wêreld.

Die eintlike klem van die hermeneutiese probleem lê vir Van de Beek (1986: 107-109) by die *interne* hermeneutiek van die Bybel. Feitlik elke mens beleef sy of haar situasies of eie idees as normatiewe hermeneutiese sleutels waardeur hulle toegang tot die eksegetiese verkry. Om te sê dat 'n mens moet let op die interne kritiek van die Skrif is dan ook nie voldoende nie, want dan het jy weer 'n kritiese instansie nodig om skeidsregter te wees tussen byvoorbeeld die woorde van die Ou Testament en Jesus (Matt.5:21v) In so 'n geval sou datering dalk die kritiese instansie moet wees en dit sou nie bevredig nie. Van de Beek kies die weg wat volgens hom in die reël deur die hedendaagse bybelse teologie gevolg word, naamlik die hermeneutiese sleutel is dit wat hom in die Skrif so oorweldigend opdring dat alles daardeur belig en geleidelik ook oorstraal word. Die

sleutel is Jesus Christus en die opstandingsverhaal, of nog duideliker, die persoon van Jesus Christus. Hier sit ons weliswaar tog weer met die vraag: watter Christus, dié van Strauss, Ritschl, Barth of Moltmann? As ons sê Jesus is Here van die eksegeese en dat die woorde van die Skrif sy woorde is, moet ons vra wat hierdie woorde beteken sowel as wat die geweld in die wêreld waarvan Hy Here is, beteken? - die geweld wat ook in die woorde van die Skrif te herken is? Van de Beek sê dat sy interne hermeneutiek in wese niks anders as sy eksterne is nie. Hy is nie biblisisties of fundamentalisties nie. Hy wil juis die vreemde tekste laat spreek ter wille van mense se vreemde ervaringe. Die kerk kan nie anders nie, nadat Marcion afgewys is en die belydenis aanvaar is dat die Here onse God Een is.

Van de Beek wil daarby doelbewus, sover moontlik, *al* die Bybelse gegewens oor die lydingsvraag hanteer. Hy behandel dus verskeie sogenaamde modelle wat in die Bybel voorkom. Hy probeer hulle egter verder orden of groepeer en wel in twee omvattende paradigmas, wat met twee verskillende vertrekpunte werk, en wel onderskeidlik met die almag en die goedheid van God. Wat die almag betref, (1984: 12-19) noem hy dat almag en God vir die meeste mense sinonieme begrippe of "toegangswêë", is. Hy onderskei tussen die *potentia absoluta*, dit wil sê God kan alles, ook dit wat Hy nie wil nie, en die *potentia ordinata*, dit wil sê God se mag soos dit ooreenkom met sy wil. In lyn met Thomas Aquinas maak hy 'n keuse vir die *potentia absoluta* (1984: 18-19). Hy vra dan, voorlopig en tastend, of die geloof in 'n absoluut Almagtige nie 'n absurde konstruksie sou kon wees, maar een wat beantwoord aan die absurditeit van die lyding in God se wêreld en aan die absurditeit van 'n God met 'n geskiedenis en 'n God wat drie-enig is nie?

In teenstelling met almag is goedheid volgens Van de Beek (1984: 19-22) vir die meeste mense nie 'n wesensnoodsaaklike eienskap van God nie. Dit is byvoorbeeld nie in die vroeg-Christelike credo's opgeneem nie. Die norm vir goed in die klassieke teologie is dit wat met die wil van God ooreenstem, byvoorbeeld by Augustinus wat sê die wêreld met sy lyding en onreg is goed, omdat dit God-gewild is. Van de Beek dui egter aan dat die Bybel van God se toorn oor die sonde praat, terwyl sy goedheid gevul is met barmhartigheid, liefde en genade. Dit is 'n goedheid wat die sonde nie wil hê nie en dit

kulmineer in Jesus Christus.

Hy (1984:22-26) onderskei tussen lyding en sonde as twee manifestasies van die een duister mag wat die wêreld bedreig. Lyding is die kwaad wat oor die mens kom (passio) en sonde is die kwaad wat deur die mens bedryf word (etiese kwaad). Laasgenoemde is in sigself lyding, dit wil sê lyding is ook aktief. Lyding is ook straf op die sonde en dit voed op tot geregtigheid.

Wanneer hy die verskillende bybelse beskouinge oor die lyding behandel, maak hy nie 'n keuse tussen hulle nie, want elke model behalwe die gnostiek in engere sin het bybelse fundering (1984: 27). In alle modelle lê iets van die omgang van God met mense, omdat daar iets in geleë is van die omgang van mense met God. Elke model spreek ander mense aan. Waar mense vir verskillende modelle kies, moet hulle nie mekaar verketter nie, maar vertrou dat die ander ook besig is met die veelkleurige geheim van God en sy wêreld, dat hulle óók eksistensiële daarby betrokke is en óók waaragtig oor God spreek. Met hierdie benadering boekstaaf Van de Beek sy erns met die Skrif en sy pastorale bewoënheid oor die worsteling van mense met die lydingsvraag. Ten einde reg te doen aan alle bybelse sieninge van die lyding, gebruik Van de Beek T.S. Kuhn se paradigma-benadering (1984: 215-218).

Thomas Kuhn se paradigma-teorie is oorspronklik in die natuurwetenskappe gebruik en is geleidelik ook in die sosiale wetenskappe toegepas. Van de Beek is die eerste Nederlandse teoloog wat dit in die teologie gebruik. Die feit dat hy 'n natuurwetenskaplike agtergrond het en iemand is wat baie deeglik, analiserend en sistematiseerend te werk gaan, het waarskynlik tot sy keuse vir die paradigma-benadering bygedra. Die diepste rede waarom hy dié benadering gebruik, is egter omdat hy by die hantering van die lydingsvraag sover moontlik reg wil laat geskied aan alle bybelse gegewens oor die lyding en mense se ervaring daarvan.

Bernstein (1979: 89) haal Margaret Mastermann aan wat beweer dat Kuhn die begrip "paradigma" op twee-en-twintig verskillende maniere gebruik. Kuhn self sê dat hy die begrip op twee maniere gebruik: 'n Paradigma verwys eerstens na die konstellasie van

oortuigings, waardes en beginsels wat 'n bepaalde gemeenskap deel. Tweedens is 'n paradigma 'n probleemoplossing wat as 'n voorbeeld of model dien om die oorblywende probleme van die wetenskap op te los. In die proses word bestaande modelle vervang. Meer omvattend beskou sou 'n mens kon sê 'n paradigma is die fundamentele visie wat ten grondslag van die wetenskaplike ondersoek lê. Niemand kan volledig onbevange en objektief sy of haar ondersoek doen nie, want elkeen word beïnvloed deur hulle eie tradisie, vorming en kulturele horison. Binne hierdie konteks word alle gegewens op een spesifieke wyse geïnterpreteer. Slegs sekere dinge word waargeneem en ander nie. Sommige gegewens val buite jou ervaringswêreld.

'n Nuwe paradigma ontstaan wanneer daar deur 'n veranderende kultuur openheid ontstaan vir nuwe dinge of wanneer daar as gevolg van die ondersoek nuwe dinge aan die lig kom. Dit is 'n moeisame proses, want nuwe, tot nou toe onbekende gegewens, moet verwerk word en alle ou ervaringe en interpretasies kom te staan in 'n nuwe lig. Voorbeelde van 'n paradigmatverandering in die natuurwetenskap is die kopernikaanse omwenteling, die vervanging van die meganiese fisiese beeld van die vorige eeu met die kwantumeganika, asook die wegbeweeg in die biologie van die idee van vasstaande geskape soorte na 'n evolusionistiese visie. Verandering in paradigma is egter nie maar net die vervanging van 'n teorie of hipotese wat nie eintlik mense se lewens ingrypend raak nie. Paradigmatverandering in die natuurkunde bring verandering in mense se wêreld- en geloofsbeleving. Paradigmatveranderinge in die teologie bring nog groter veranderinge in wêreld- en geloofsbeleving. Kultuurveranderinge wat lei tot nuwe paradigmas is makliker te verwerk in die natuurwetenskappe as in die teologie.

Van de Beek (1984: 216) verwys ook na Popper wat die wetenskap nie geprogrammeer sien deur paradigmas nie. Popper meen dat ons alleen maar voorlopige teorieë kan maak en dit dan op die proef stel totdat dit gefalsifieer word, waarna ons weer 'n nuwe teorie opstel. Vir Van de Beek is beide Kuhn en Popper se opvattinge juis. Kuhn het dit egter oor die basisstrukture van die wetenskaplike denke, terwyl Popper dit het oor die teorieë wat binne 'n paradigma moontlik is. Kuhn sê: Jy kan nie alles sien nie, en wat jy sien, sien jy op 'n bepaalde manier. Popper sê: Probeer dit wat jy sien op so 'n sinvol moontlike wyse orden. Van de Beek meen die teologie moet hieruit leer dat dit wat vir

die een 'n paradigma is, iets wat fundamenteel bepalend is vir sy of haar visie, vir die ander niks meer is as maar net 'n voorlopige model nie. Die een vir wie die paradigma van die ander maar net 'n voorlopige of afgewese model is, moet egter nie dink dat hy of sy self geen paradigma het nie.

Toegepas op die lydingsvraag funksioneer die paradigma-teorie soos volg by Van de Beek (1984: 216-218): Hy reken mense stel die waarom-vraag omdat hulle in terme van 'n filosofiese paradigma oor God dink as absoluut goed en absoluut almagtig. God se eienskappe is die absolute ekstrapolasie van die mens se positiewe eienskappe. 'n Paradigma is nie maar net die denkspeletjie van 'n geleerde nie, maar dit is die grond waarop mense staan. In 'n paradigma vind hulle die basis om die ervarings van hul bestaan te verwerk. 'n Verandering in paradigma kan mense ontwortel totdat hul ervarings weer harmonies in 'n nuwe paradigma ingepas is. 'n Verandering van paradigma in die teologie is 'n bekering na die christelike geloof of weg daarvan, of van een nie-christelike paradigma na 'n ander nie-christelike paradigma, of van een paradigma van christenwees na 'n ander grondvisie van christenwees.

Van de Beek sê dat as die teologie nie a geskryf wil word nie, dit 'n nuwe paradigma sal moet ontwikkel waarin die volgende gegewens ingepas kan word: die mondige mens van die Aufklärung, die opkoms van die natuurwetenskappe en die omvattende lydingservarings van die twintigste eeu, byvoorbeeld die Tweede Wêreldoorlog, onderdrukking en terreur. Vir hom is die ontwikkeling van 'n nuwe paradigma veral daarin geleë dat daar nuut oor God gedink moet word. Die teologie van die 20ste eeu kan nie volstaan met die godsbeeld van vorige eeue nie. In hoofstuk 4 van hierdie tesis sal ons aantoon hoe Van de Beek praat oor die verandering van die godsbegrip in die twintigste eeu. By die behandeling van Van de Beek se eie ontwerp in hoofstuk 5 sal ons ook agterkom hoe hy in lyn met vele teoloë van hierdie eeu met 'n nuwe paradigma funksioneer wat die veranderlikheid van God as uitgangspunt neem.

Van de Beek gebruik die paradigma-teorie met beide betekenisse wat Kuhn daaraan heg, naamlik dié van die vooropgestelde idee wat mense van God het, sowel as die feit dat die paradigma as model dien waarmee die lydingsvraag hanteer kan word.

In die laaste deel van hierdie hoofstuk word die paradigma wat Van de Beek (1984: 246-338) ontwikkel, kortliks weergegee. In hoofstuk 5 word sy ontwerp in groter besonderhede geskets.

Van de Beek maak nie, soos die meeste teoloë, 'n keuse tussen die almags- en goedheidsparadigmas nie (1984: 244-252). Sy uitgangspunt is juis dat die christelike geloof te ryk is om in een paradigma vasgevang te word. Dit is vir hom egter belangrik dat die paradigmas nie net los langs mekaar staan nie, maar dat die verhouding tussen die modelle aangedui moet word. Tussen die paradigmas kan nie 'n logiese (behalwe vir enkele modelle binne die twee paradigmas), dialektiese of ruimtelike verhouding gelê word nie. Met behulp van sy godsleer poog Van de Beek om die verhouding tussen die paradigmas aan te dui en sodoende 'n weg te wys waarlangs die lydingsvraag hanteer kan word. Vir hom het die verhouding tussen die paradigmas te make met die verhouding tussen die dae van God, of passief gestel, met die verhouding tussen die ervarings van die dae wat na Hom verwys.

Hy skets God as die lewende God, die handelende God van die geskiedenis wat Hom konkreet in Jesus Christus openbaar. Soos die meeste teoloë van die twintigste eeu funksioneer Van de Beek met die beeld van 'n veranderlike God (1984: 252-266). Anders as die grootste deel van die dogmageskiedenis wat handhaaf dat God 'n ewige, onveranderlike, affeklose wese is, sonder vroeër en later, sonder toe en nou, 'n God met absolute almag en absolute goedheid, aanvaar Van de Beek die idee van die veranderlikheid van God. God is 'n emosionele God wat wissel in wat Hy is. Hy is vandag nie 'n ander God as gister nie, maar Hy is wel anders. Oor sy almag en goedheid kan nie in absolute terme gepraat word nie, maar slegs soos dit tot uitdrukking kom op 'n bepaalde moment. Slegs in die openbarings van almag en goedheid in die geskiedenis kan die almag en goedheid van God afgelees word. Hoewel God veranderlik is en wissel in wat Hy is, beteken dit nie dat sy eenheid opgehef word nie. God se wisselende dae impliseer egter 'n eenheid met meervoudigheid. Die woordjie berou reflekteer die verhouding tussen die eenheid van God enersyds en sy veranderlikheid andersyds (1984: 261-264). Hoewel God voortdurend veranderlik is in sy dae en openbaring, is Hy onveranderlik in sy trou aan die mens en onveranderlik in sy wese. Die veranderlike God

wat voortdurend wissel in sy oordele, gaan 'n grillige sigsag-weg van hoop en wanhoop, bloed en tranes deur die geskiedenis. Al hierdie wisselinge toon egter 'n oervaste konsistente trou waarin God Hom gebonde hou aan sy verbondsbeloftes.

Vir Van de Beek is God dus die veranderlike God. Hy is die handelende God in die geskiedenis. Hy is egter ook die kiesende God wat as God die Vader onbepaalde moontlikhede het (1984: 266-272). Van de Beek meen dat God Hom deur die loop van die geskiedenis in sy keuses toenemend en langs 'n grillige weg wend tot genade en redding. Hy verwerp alle ander moontlikhede en kies finaal vir Jesus Christus (1984: 272-285). In dié beslissende keuse bevestig God dat Hy vir genade en heil kies teen al die ander moontlikhede wat Hy gehad het. Die keuse vir Christus is die vervulling van dit wat God in sy diepste wese is en wil wees. In Jesus se kruisdood en godverlatenheid kom die trou van God in 'n krisis. In die opwekking van Jesus bevestig God egter finaal sy trou en kom alle ander moontlikhede onder die goddelike "nee" te staan. In die keuse vir Christus beperk God sy wese. Alle beslissinge in die hemelse Raad moet voortaan hiermee ooreenstem. Al die modelle oor die lyding staan op grond van hierdie keuse in 'n nuwe lig. Ook die almag en goedheid van God word nou vanuit hierdie keuse gevul.

Volgens Van de Beek is die taak van die Heilige Gees (1984: 285-306) wat nie net sedert Pinkster daar is nie, maar van ewigheid af, om die keuse van God vir Christus te realiseer, langs 'n sigsag-weg. In die realiseringsproses moet die Gees egter ook al die moontlikhede waarmee die Vader begin het, selfs lyding en dood, asook al die Geesgeïnisieerde prosesse wat die geskiedenis tot by Christus gelei het, gebruik. Die Gees skakel die mens, al die prosesse van die skepping en alles wat Hy begin het, in by hierdie realiseringsproses. Alles moet dien om die keerpunt en eindpunt van die geskiedenis, naamlik God se keuse vir Christus te vervul.

Die mens se rol in die realisering van die heil is om gespreksgenoot van God te wees wat met Hom saamstem oor sy keuse en met Hom onderhandel en by Hom aandrang om die keuse 'n werklikheid te maak (1984: 306-321). Die mens moet ook met God saamwerk in die realiseringsproses en dade verrig wat die koninkryk tot diens is (1984: 321-327). Van de Beek gee dus 'n belangriker rol aan die mens in die realisering van die heil as wat

die Dordtse Leerreëls doen.

Wat die eskaton betref, sê Van de Beek (1984: 327-338) dat dit christologies gefundeer is en tewens pneumatologies bevestig is. Dit is tegelyk pneumatologies oop in soverre die realisering van die heil nog moet plaasvind. Hoewel die doel van die geskiedenis op grond van die keuse vir Christus duidelik is, is die weg na daardie doel, dit wil sê die weg van die Gees, nog oop, is dit 'n sigsag - weg en is niks met sekerheid oor die toekoms te sê nie, totdat die finale oordeel, nie net oor die mens nie, maar ook oor die werk van die Gees gefel is.

Uit hierdie kort uiteensetting van Van de Beek se teologiese ontwerp blyk die volgende duidelik: God maak volgens hom intense bemoeienis met die geskiedenis van die mens en die wêreld. In lyn met die twintigste eeu se denke oor God, stel hy God as veranderlik voor. Hy hanteer die lydingsvraag in trinitariese verband. God is die Vader wat onbegrensde moontlikhede het en wat in sy keuse vir die Seun, Jesus Christus, alle ander keuses onder 'n goddelike "nee" laat kom. God is ook die Heilige Gees wat in die proses van die geskiedenis die keuse vir Christus moet realiseer, terwyl die Gees ook moet werk met al die moontlikhede waarmee die Vader begin het. Die mens het 'n belangrike rol, nie soseer in die verantwoordelikheid vir die lyding en die bose nie, maar in die realisering van die heil. Die eskaton is wel christologies gefundeer en pneumatologies bevestig, maar dit is tog ook nog pneumatologies oop aangesien die realisering deur die Gees en die finale oordeel nog uitbly.

Van de Beek (1984: 303-306) voer ook aan dat sy benadering nie 'n verregaande spekulatiewe konstruksie is nie. Hy het 'n teologiese model ontwerp, met nie net een nie, maar verskeie sentra, wat aan verskillende aspekte moet reg doen, te wete die absolute vryheid van God wat onbegrensde moontlikhede het, die definitiewe beslissing in Christus as keerpunt en eindpunt van die geskiedenis, die werklikheid van die mens se ervaring van lyding en skuld in die verlede en hede, asook die oop situasie van die geskiedenis.

In sy ontwerp wil hy aan soveel as moontlik gegewens reg laat geskied. Sy ontwerp is nie heeltemal nuut nie, maar is eerder 'n collage van allerlei ander ontwerpe, waar ontleen

is aan Augustinus, Calvin, Barth, Van Ruler, Moltmann en Pannenberg, terwyl nog ander verbintenisse dalk ook ontdek kan word. Hy erken dat daar in sy ontwerp openinge is, wat hy nie bereid is om toe te maak om sodoende die kernvraag te ontduik nie. Lyding het ontologiese waarde en gaan van God uit, maar is nie deur God gewil nie. Hy wys die standpunte af dat lyding buite God staan of dat dit in God ingaan. Die spanning waarin sy standpunt kom, kan nie logies in 'n teologiese ontwerp opgelos word nie, maar dit moet waar word in die openbaarwording van die wil van God dat lyding nie gewild is nie. Dit het reeds gebeur, maar ook in die mensegeskiedenis moet dit realiseer.

In hoofstuk 6 sal Van de Beek se hermeneutiek en godsleer beoordeel word en sal vasgestel word of sy paradigma inderdaad nie 'n rasionalistiese, spekulatiewe konstruksie is nie, en of dit 'n ontwerp is wat veral die pastorale oogmerke wat hy uitspel, tot diens is.

In die volgende twee hoofstukke word agtereenvolgens die twee paradigmas waarmee Van de Beek werk, behandel. In hoofstuk 3 kom die almagsparadigma aan die orde en in hoofstuk 4 word die goedheidsparadigma behandel.

The logo of the University of the Western Cape, featuring a stylized classical building with columns and a pediment.

UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

HOOFSTUK 3

Die almagtige God en die lyding

In hoofstukke 3 en 4 behandel ons die twee bybelse paradigmas oor die lyding wat Van de Beek identifiseer. Binne elke paradigma of toegangsweg is daar verskillende modelle of beskouinge van die lydingsvraag. Die ontleding van die modelle moet sy oogmerk dien om 'n begaanbare weg te vind en moontlikhede aan te reik om God op waaragtige wyse te bely te midde van die lyding. Hy behandel eerstens die paradigma wat God as almagtig voorstel. Hy doen dit nie omdat hy voorkeur gee aan die idee van almag, soos vele van sy kritici meen nie, maar bloot omdat dit die mees gebruiklike weg in die dogmageskiedenis is (1984: 26). In hoofstuk 6 kom ons weer op hierdie kwessie terug.

3.1 Van de Beek se siening van almag

Vervolgens word Van de Beek se siening van die almag van God kortliks ontleed (1984: 12-19, 26-27). 'n Benadering vanuit die almag veronderstel dat God alle dinge beheer, dat alles, vreugde sowel as lyding, uit Gods hand kom. Die klassieke formulering hiervan is te vinde in vraag en antwoord 27, Sondag 10 van die *Heidelbergse Kategismus*.

Die almag van God het volgens Van de Beek (1984: 12-13) 'n breër draagvlak as die goedheid van God. By die groot stroom van die christelike kerk, sowel as by mense wat die kerk verlaat het, is die primêre begrip wat hulle van God het, dié van almag. Moltmann wys volgens Van de Beek (1984: 12) daarop dat die ateïsme in wese ook uitgaan van 'n allesbeheersende God wat nou egter beskuldig, vervloek en afgewys word. Ateïste meen dat die God wat agter hierdie wêreld sit, 'n monsteragtige God moet wees. Beide die teïsme en ateïsme trek konklusies vanaf die wêreld na die mag wat daaragter sit. Die belewing van God se almag word ook by die Jodendom en Islam gevind, en oral waar mense 'n monoteïstiese godsbegrip het. Hierdie gedagte van almag word ook deurgaans in die Nuwe Testament aangetref. Die formulering van die Heidelbergse Kategismus, Sondag 10, vraag-en-antwoord 27, is die bekendste in die kerkgeskiedenis. Beide protestante en katolieke het die besef van almag.

Berkhof verkies volgens Van de Beek (1984: 13-14) die term oormag bo almag, spesifiek weerlose oormag. Van de Beek meen egter dat God se beheersende mag tog vir *Berkhof* ook 'n beslissende gegewe is, omdat God steeds die geskiedenis in sy hand het en omdat Hy sy oormag verberg en in weerloosheid uitdruk ter wille van die egtheid van sy bondgenootskap met die mens. In die bondgenootskap gee Hy aan die mens die ruimte om homself of haarself te word, maar tegelyk handhaaf Hy in die weerbaarheid sy oormag om te voorkom dat die mens ewig teen God en hulleself kies. Alhoewel die weerlose oormag die mens meer psigies en fisies in 'n dinamiese proses moet oorwin, is Gods beslissende mag in *Berkhof* se beskouinge, nie daarvoor minder nie.

Van de Beek (1984: 14) wys daarop dat teen die gedagte van 'n almagtige God wat alles bestuur, felle kritiek uitgespreek is, byvoorbeeld deur *Maarten 't Hart*. Baie mense van die tweede helfte van die 20ste eeu het God afgesweer. Die hoë verkoopsyfer van 't Hart se boek, *Een ulucht regenwulpen*, waarin hy protesteer teen die belydenis van 'n almagtige God uit Wie se hand alle dinge voortkom, dui egter juis aan dat hulle God nie van harte afgesweer het nie, en dat die probleem van God se verhouding tot die lyding hulle steeds interesseer. Vir hulle wat God nie afgesweer het nie, knel die probleem des te meer.

Van de Beek (1984: 14-15) noem verskeie faktore wat meewerk dat God se bestaan in ons dag nog meer as ooit tevore bevraagteken word, naamlik die ervarings van die Tweede Wêreldoorlog; die wêreldomvattendheid van die lyding; die reaksie op die *Aufklärung* wat die gedagte van 'n allesomvattende Opperwese wat die koördinasie is van alle wette en reëls in die natuur, die etiek, die psigologie en alle lewenssterreine bevraagteken; die tegniese en natuurwetenskaplike ontwikkelings wat die mens in staat stel om dinge te beheer; die toenemende besef van die belang van die aardse lewe en die feit dat die aarde nie langer gesien word as 'n blote moment wat die ewige, eintlike bestaan in die hemel voorafgaan nie; die toenemende mondigheid van die mens wat impliseer dat die mens protesteer teen gesag en dit nie meer outomaties aanvaar nie. Hy noem ook as faktor die moderne kultuur wat nie plek het vir die bonatuurlike nie. Daar is nie ruimte vir 'n mag of invloed buite die mag van die direkte kousaliteit en buite die proefondervindelike verifieerbare nie.

Van de Beek (1984: 15-17) wy besondere aandag aan die invloed van die wydverbreide natuurwetenskaplike mentaliteit in die toenemende verlies aan 'n geloof in 'n almagtige God. Hy (1984: 15) verwys spesifiek na *Bultmann* wat sê die moderne wetenskap het ons 'n nuwe wêreldbeeld gegee waar daar geen plek vir die bonatuurlike is nie. *Jaspers* verskil egter volgens Van de Beek, en sê die moderne wetenskap verskaf nie 'n wêreldbeskouing nie, maar is slegs 'n stuk voolopige kennis. *Popper* beklemtoon die voorlopigheid van wetenskaplike kennis nog sterker. Van de Beek (1984: 15) meen egter dat, hoewel *Jaspers* en *Popper* wetenskaplik-teoreties mag gelyk hê, die wetenskaplike metode waarvolgens die wêreld as 'n kousaal-geslote sisteem opgeneem word, in die praktyk wel as 'n lewensbeskouing funksioneer. In die praktyk word dan ook geen onderskeid tussen metodiese en lewensbeskoulike ateïsme gemaak nie. Op die agtergrond speel magte buite die meetbare en konstateerbare wel vir die meeste mense 'n belangrike rol. Hy noem dit die wêreld van geloof wat die geskiedenis aan die gang hou. Hy haal in dié verband vir *Tillich* aan wat sê die geloof gee die "*courage to be*" (1984: 16). Hierdie geloof is vir die meeste mense egter nie meer die bewussyn van 'n almagtige God nie. Dit is eerder 'n substraat van verlange en ideale wat die meetbare wêreld van die res van die 20ste eeu voortdryf, maar wat slegs selde aan die oppervlak kom tot 'n kommunikeerbare niveau. Van de Beek meen selfs dat die moderne wetenskap juis in haar begrensdeheid slegs tot stand kon kom en opbloeï binne 'n wêreldbeskouing waarin die objektiveerbare die primaat het.

Van de Beek (1984: 16-17) is wel van mening dat mense ook in die verlede moeite gehad het met die godsbestuur en dat daar tussen ons en hulle hoogstens slegs 'n graduele verskil kan wees. Hy verwys na Ps. 73 en die boek *Job*, om sy punt te staaf en hy dui ook aan dat Ps. 42 deur die sinagoge verbind is met die begin van die boek *Eksodus*, as die kreet van die godverlatenheid oor die doodmaak van kinders in die Nyl. Na die verwoesting van Jerusalem in 587 v.C. en in 70 n.C., het mense net soos by die pogroms van 1945-1948 gereageer met die verwyf van Jes. 40:27 teen God. Dieselfde geld van die mense van die 14de eeu wat in ellende gestort was deur die pes. Teen die agtergrond van al die ander lydensgeskiedenis, moet ons klaarkom met die lydensgeskiedenis van hierdie eeu en van onself.

Volgens Van de Beek (1984: 17-19) kan die formule, "God is almagtig", logies op twee maniere uitgelê word. Hy gebruik daarvoor die Middeleeuse onderskeiding van *potentia ordinata* en *potentia absoluta* en vertaal dit onderskeidelik met "God kan alles aan" en "God kan alles". Die *potentia ordinata* is die mag van God soos dit ooreenkom met sy wil. Niks is teen God se wil opgewasse nie. Omdat God dit so gewil het, is hierdie wêreld geskape. Of God 'n ander wêreld kan skep, is nie ter sprake nie. Ons het met hierdie wêreld te make, wat as sodanig deur God gewild is. Die *potentia ordinata* gee dus weer wat aangedui word met die formule: "God kan alles aan". Die vraag waarmee Van de Beek sit, is hiervolgens: *kan* God die lyding en onreg nie aan nie? of moet gesê word: Hy *wil* hierdie magte nie oorwin nie, dit is opgeneem in sy wil en derhalwe in sy *potentia ordinata*?

Die *potentia absoluta* is die mag van God waarin Hy alle dinge kan, ook dit wat Hy nie wil nie. Hy sou ewe goed 'n ander wêreld kon skep en ook dit doen wat ons nie kan bedink nie. Die Middeleeuse teoloë het die beperking ingebou dat die *potentia absoluta* nie tot logiese teenstelling mag lei nie. 'n Konsekwent volgehoue *potentia absoluta* kan egter tot 'n posisie lei waar God 'n steen kan maak wat Hyself nie kan optel nie, waar Hy 'n wêreld kan skep wat ongehoorsaam is aan sy wil. In so 'n geval, is die vraag of God nog wel almagtig is, as die wêreld nie gehoorsaam is aan sy wil nie, en as Hy nie almagtig is nie, is Hy dan hoegenaamd God? Wat die *potentia ordinata* betref, is die vraag - kan God die bestaande situasie wel aan, is Hy Meester van die situasie, of glip die wêreld Hom uit die hand? Op hierdie punt betrek Van de Beek die *potentia absoluta* wat impliseer dat God 'n ander wêreld van vrede en reg kan skep. In so 'n situasie is die vraag egter, waarom Hy dit dan nie wel anders gedoen het nie, aangesien Hy kan? (1984: 17-18)

Thomas Aquinas kies volgens Van de Beek (1984: 18) vir die *potentia absoluta*, maar sien dit nooit los van God se *praescientia* en *praeordinatio* nie. Dit vererger egter na Van de Beek se oordeel, net die probleem, want nou kan gevra word: as God weet wat sou gebeur en Hy kan 'n ander keuse maak, waarom het Hy dit nie gedoen nie? Van de Beek meen dat selfs met die beperkinge wat op die *potentia absoluta* geplaas word, die Middeleeuse hoogskolastiek, omdat dit die voluntarisme met die primaat van die wil afwys, steeds voer

tot 'n God wat weliswaar logies is, maar wat tegelykertyd ver staan van die lydende mens.

Soos reeds aangetoon neem Van de Beek naas sy goedheid, God se almag as uitgangspunt. Hy doen dit in 'n milieu waar meer en meer mense die idee van die godsbestuur en almag in die lig van soveel lyding bevraagteken. Hierdie keuse is veral te waardeer as in ag geneem word dat vele moderne teoloë afknibbel aan die almag van God, soos aangetoon word in hoofstuk 6 van hierdie studie. In die behandeling van die modelle binne die almagsparadigma en veral in die uiteensetting en evaluering van Van de Beek se eie paradigma in onderskeidelik hoofstukke 5 en 6, sal gesien word hoe hy hierdie konsep verder hanteer en sal veral ondersoek word watter skopus en betekenis hy aan God se almag gee. Vele moderne teoloë wat met die vraag oor die godsbestuur worstel, is geneig om die skopus van die almag in te perk, terwyl hulle poog om die positiewe betekenis van God se almag bo verdenking te stel: hulle beklemtoon dat die almag nie in die modus van dominerende funksioneer nie, maar dat dit gevul is met goedheid en barmhartigheid. Veral in hoofstuk 6 sal aangetoon word hoe Van de Beek se hantering van die almag lyk.

Die eerste paradigma van Van de Beek wat die almag van God as uitgangspunt gebruik, kom nou aan die orde. By hierdie uitgangspunt word die goedheid van God bevraagteken: as God my siek laat, is dit te rym met sy goedheid? Anders gestel, hoe kan, gegewe die kwaad in die wêreld en gegewe die almag van God, God tog goed wees? Van de Beek (1984: 26,28) meen dat die behandeling van hierdie paradigma die risiko inhou dat 'n mens God se goedheid kan beperk om nie die sisteem wat vanuit die almag van God opgebou word te versteur nie.

Die modelle wat hy onder die almagsparadigma behandel, is die volgende:

Lyding as die tug van God; lyding dien 'n goeie doel; lyding as straf op die sonde; lyding en die godsbestuur; lyding en die vrye God. Voordat die laaste twee modelle behandel word, hanteer Van de Beek die vraag na presies waar die kwaad vandaan kom, unde malum. In die evaluering van sy werk in hoofstuk 6 sal aangetoon word dat die keuse wat hy ten opsigte van hierdie vraag maak, ingrypende implikasies vir sy ontwerp het.

Van de Beek begin met een van die bekendste oplossings, naamlik lyding kom uit God se hand vanweë pedagogiese doeleindes (1984: 28-40).

3.2 Lyding as die tug van God

By hierdie model dui Van de Beek die pedagogiese doel van die Vader se tug aan; die positiewe sowel as negatiewe reaksies van mense op tug; die parallel tussen die mens se aanvaarding van die Vader se tug en Jesus se stryd om die lyding as Kind te aanvaar en die weg van die Vader te gaan; ten slotte dui hy aan dat die tug van die Vader uit liefde geskied en dat dit nie net vir gelowiges geld nie, maar in terme van die belydenis van God as Skepper geld die tug ook buite die grense van die kerk.

Volgens Van de Beek gaan die klassieke formulering in Sondag 9 en 10 van die Heidelbergse Kategismus ten diepste van die verhouding tussen die gelowige en God as een van kind en Vader uit. Daarin gryp die Kategismus egter terug na motiewe wat reeds in die Nuwe Testament aanwesig is. Getrou aan sy eie uitgangspunte, probeer Van de Beek uitvoerig om die Nuwe Testamentiese gegewens te ondersoek en saam te vat.

Rom. 8 sê byvoorbeeld in hierdie verhouding is daar liefde en geneentheid en hoop op die ewige lewe. Die besef van kindskap gee volgens Van de Beek (1984: 28) ook bemoediging in die lyding (Rom. 8:18). Veral Hebreërs bied vir Van de Beek belangrike materiaal. Hebr. 12, wat God as die kastydende Vader skets, dui aan dat kindskap ook negatief ervaar kan word, omdat by vaderskap opvoeding en straf hoort wat nodig is met die oog op die toekoms van die kinders.

Hoewel die populêre gesegde "*wie sy seun liefhet, kasty hom*" nie 'n bybelteks is soos dikwels gemeen word nie, word die gedagte wat daardeur uitgedruk word, wel in die Bybel aangetref, sê Van de Beek (1984: 29), byvoorbeeld in *Spr. 3:12; 13:24; Deut. 8:5; Openb. 3:19 en Hebr. 12:6*. Hoewel die woord *paideuein* in *Hebr. 12:6* op elke vorm van opvoeding betrekking het, dui dit hier op tugging omdat dit as eerste deel van die *parallelismus membrorum* wat uit die Septuaginta oorgeneem is, saamgelees moet word met die tweede lid wat die woord *mastigein* bevat. Vir hierdie siening verwys Van de Beek na *Bertram*. Bertram wys ook daarop dat die tema van die kastyding deur die latere

Joodse literatuur gebruik is om die lyding van Israel of van die regverdige te interpreteer. Hy dui ook verder aan dat lyding nie noodwendig altyd op kindskap wys soos die Hebreërbrief aandui nie, maar dat dit ook ambivalent kan wees, naamlik as opvoeding maar ook as oordeel, en dat die lydendes sowel regverdiges as goddeloses kan wees.

Uit die Hebreërbrief blyk dat kastyding nie net uit apostoliese vermaning of profetiese strafrede bestaan nie, maar uit konkrete verdrukking. Die bedoeling van die lyding wat God oor ons bring, is volgens Van de Beek (1984: 29-31) dat ons op die weg van die heiliging sal gaan (*Hebr. 12:10*). In voorspoed vergeet ons God en sy gebod so maklik.

In die kerk ervaar ons ook dat mense God in nood opsoek, dat die gesegde "*nood leer bid*" waar is, maar ons ervaar ook dat mense se soeke vervlak as die sorgte verby is. Van de Beek (1984: 30-31) meen egter ons moenie mense se soeke, al was dit net in nood, geringskat en aan die intensiteit of duur daarvan beoordeel nie. In mense se soeke na 'n laaste houvas, hoe gering dit ook al is, moet ons iets beleef van die reikhalsende verlange van sy wêreld na sy teenwoordigheid en moet ons iets ervaar van die gerigtheid van alles op Christus, deur wie alle dinge geskape is (*Kol. 1:16*). Intensiteit en duur kan misleidend wees, aangesien die mees intense beleving in sy teendeel kan verander. Die fokus moenie wees op die soeke van die soekers nie, maar op die genade van Hom wat die verlore nes soek. Hy (1984: 31) wys ook daarop dat God se kinders net soos gewone kinders so in hul spel van elke dag kan opgaan dat hulle nie altyd besef hoe bedreig hulle bestaan in hierdie wêreld is nie. Hy meen selfs dat ons van angste en verdriet sou beswyk as ons dit altyd moes besef. God begryp ons egter en laat ons in ons spel, en as die nood kom, is Hy daar as ons beskermmer en trooster (*Ps. 103:13v*).

Deur die lyding, en veral die lyding in stilte, word mense ryp en leer hulle om die goddelike "nee" te aanvaar, nie in 'n soort berusting waaruit alle hoop verdwyn het nie, maar in 'n hoop wat alles dra, sê Van de Beek (1984: 31-2). Hierdie mense weet van die betreklikheid van ons ideale sowel as van die betreklikheid van die lyding. Wie ly, is verbonde met Christus wat midde-in die lyding gewet het van die vreugde wat voor Hom lê (*Hebr. 12:3*). Hoe meer ons die lyding aanvaar, hoe meer groei ons in die hoop. Deur hierdie uitsig op die vreugde gaan ons nie op in wêreldsmydning nie, maar kan ons eerder

juis die sorg vir die lydende wêreld ter harte neem sonder om daaronder te beswyk. Hoe meer ons die lyding van die wêreld op ons skouers neem, hoe meer besef ons dat God ons ook deur hierdie lyding sy kinders wil laat wees, en hoe meer ryp ons in die hoop op die Een wat Heer van die wêreld geword het, juis deur die lyding van die wêreld op sy skouers te neem (*Fil. 2:6-11*).

Van de Beek beskryf vervolgens (1984: 32-33) die moontlikheid dat lyding as vaderlike tug of kastyding ook 'n negatiewe reaksie by mense kan ontlok, naamlik dat hulle nie toenadering tot God soek nie, maar dat hulle eerder van God wegdryf deurdat hulle òf nie meer in Hom glo nie, òf dat hulle Hom vervloek. Kastyding met 'n pedagogiese oogmerk is 'n riskante saak, sê hy. Lyding is egter die bevestiging dat ons God se kinders is, dat Hy ons Vader is wat verantwoordelik voel vir ons en ons op die weg van volwase heiliging wil bring (*Hebr. 12*). Iemand met 'n diep sondebeseft word angstig as alles goed gaan en vir so 'n persoon is 'n swygende God erger as 'n straffende God.

Van de Beek toon aan dat ook Jesus, as Seun van God, hoewel hy sonder sonde was, die weg van gehoorsaamheid aan God moes leer aanvaar (1984: 33-34). Lyding is ook 'n bevestiging van ons gemeenskap met die lydende Seun van God deur Wie ons kinders van God is, en vir Wie ons as Leidsman ook op die lydingsweg navolg. Die gedagte van die gemeenskap met Christus gee 'n verdieping van die pedagogiese waarde van die lyding. Ook Jesus moes deur lyding die weg van die gehoorsaamheid aanleer (*Hebr. 5:8*). Dit beteken egter nie dat Hy die weg van ongehoorsaamheid moes afleer nie, want Hy was sonder sonde (*Hebr. 4:15; 7:26v; 9:14*). Dit beteken wel dat Hy die weg en wil van God moes leer aanvaar, dat Hy een van wil met God moes word en dit geskied deur gebed en smeking onder sterk geroep en trane aan Hom, wat Hom uit die dood kon red (*Hebr. 5:7; Matt. 26:36-46; Luk. 22:39-46*). In die lyding wat ons leer aanvaar as God se weg, blyk dit dat ons sy kinders is, een met Jesus Christus, wat ook die weg van die gehoorsaamheid wil gaan soos Hy.

Vanuit hierdie denke oor die lyding kan dus gekonkludeer word, dat ons ons oor die lyding moet verheug, meen Van de Beek (1984: 35). Veral die pauliniese literatuur beklemtoon hierdie gedagte (*Rom. 5:3; 2 Kor. 12:9v; Kol. 1:24; Fil. 4:4v; 1 Thes. 5:16;*

2 *Thes. 1:4*). In die lyding is die mees intense gemeenskap met die Heer en derhalwe ook die mees intense hoop (*Rom. 8:17; 2 Kor. 1:5*). Lyding moet egter nie gesoek word nie, want dit is 'n te diepgaande saak en dit kan daartoe lei dat ons nie beseft hoe swaar Jesus onder die kruis gely het nie, en dat, hoewel Hy bereid was om die kruisweg te gaan, Hy nie daarna verlang het nie.

Van de Beek (1984: 35-37) sê Hebr. 12:11 beklemtoon dat lyding 'n saak is wat moeilik aanvaar word. Anders as by die aardse ouer, is God se opvoeding nooit onredelik of te hard nie, meen hy. Dit voorkom egter nie dat die mens die sin van die lyding nie maklik verstaan nie. Lyding bring die ambivalente gevoelens van die kind wat van die Vader hou, en hom tegelykertyd verafsku. In lyding kan mense God vervloek, terwyl hulle egter ook na God skreeu (*Ps. 130:1v*). Na die verwarring van die teenstrydige gevoelens breek die moment van vrede aan, soms in 'n geleidelike proses, en ander kere in 'n plotselinge oorwinning. Dit is volgens Van de Beek (1984: 36) die weg van weerstand en oorgawe, die weg van *Dietrich Bonhoeffer*, die weg van die lydende gelowige, van elke mens, die weg van Jesus van Nasaret (*Matt. 26:46*). As ons een is met Christus op die weg van sy lyding, is ons ook een met Hom op die weg van sy stryd om die lyding as Kind te aanvaar en die weg van die Vader te gaan. Omdat Jesus soveel moeite met die lyding gehad het, begryp Hy wat die lyding vir ons beteken (*Hebr. 4:15; 2:18; Matt. 27:46*). Om te kom tot oorgawe, is 'n moeisame weg en is ook nie 'n eenmalige weg nie, want in elke nuwe lydingservaring moet die weg van verset en oorgawe weer gegaan word. Om lyding as liefdevolle kastyding van God te ervaar, is ook nie 'n theologoumenon wat alle probleme by voorbaat toesluit en roep tot berusting sonder meer nie, want dan sou die lyding geen lyding meer wees nie. Dit is eerder 'n weg wat jy gaan om met God en die lyding om te gaan. Op dié weg ontdek jy dan dat God in die lyding, jou lewe verryk en veel eerder op hierdie weg ontmoet jy die Seun wat ook die weg van lyding gaan, sodat jy agter Hom aan as kind van God die weg mag gaan, in verset en oorgawe.

As ons die lyding ervaar as die kastydende hand van die hemelse Vader, hoort daarby nie 'n harde God sonder bewoënheid nie, maar die barmhartige Liefde wat in ons lyding self die lyding ervaar in sy eie hart. Hy (1984: 38) verwys na *Moltmann* wat sê dat in die lyding wat Jesus moet ondergaan na die wil van God, die Vader meely. Van de Beek

meen dat as Jesus ly, en die Vader daarin meely, beteken dit dat die Vader ook saamly as die ander kinders ly (1984: 37-38).

Van de Beek gaan vervolgens (1984: 38) in op die reikwydte van die belydenis: "In die lyding ontmoet ons die liefde van die Vader." Hy reken dat die belydenis enersyds 'n geloofsuitspraak is wat slegs vir die gelowiges geld, maar dat geen algemene geldigheid daaraan verleen word nie, dat hierdie belydenis slegs gelowig waar is, maar dat dit geen feitlikheid is nie. Hy (1984: 38) verwys na *Bezemer* wat in hierdie lyn redeneer, as laasgenoemde sê dat die bedoeling van Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus nie is om 'n afdoende verklaring te gee vir die wyse waarop dinge gaan soos dit gaan in die lewe en dan tegelyk vir God as sluitsteen vir hierdie verklaring te gebruik nie. Van de Beek (1984: 38-39) glo dat die persoonlike betrokkenheid die sentrale gegewe is in die belydenis dat God as Vader om ons beswil handel, maar aan die anderkant roep hy op tot versigtigheid met die trek van grense by die belydenis en wel om drie redes:

Eerstens is die belydenis nie vir die gelowige slegs 'n idee waarmee hulle hulself troos nie, maar dit is vir hulle die werklikheid. In die belydenis spreek die gelowiges nie slegs hulle geloofsbeleving uit nie, maar ook die werklikheid waarop die geloof gegrond is, en waaruit die beleving voortvloei. Hy (1984 38-39) verduidelik kortliks dat die begrip "werklikheid" misverstande kan oproep vanweë die verskillende gestaltes wat dit kan aanneem. Hy haal *Van Bavel* se definisie van werklikheid aan: Die werklikheid is iets of iemand anders as die subjek - dit gaan om die aanwesigheid van iets of iemand anders as myself. Daarmee erken ons dat die wêreld buite ons nie sommer herleibaar is tot ons eie kreatiwiteit nie.

Die tweede rede (1984: 39) waarom die belydenis, volgens Van de Beek nie te veel ingeperk moet word nie, is omdat die lyding van Jesus as die Seun meer omvat as slegs die mense wat daartoe instem. Sy lydende seunskap is net so alomvattend soos sy heerskappy as Heer van die wêreld. Al is daar vele wat nie hulle lyding ervaar as lyding in gemeenskap met Christus nie, beteken dit nie dat die belydenis nie algemeen geldend is nie. Christus is immers nie alleen Heer van die kerk nie, maar ook Heer van die wêreld. In die lyding van almal ontmoet ons die lyding van die Heer. In sy seunskap is

die lyding van almal begrepe sodat dit nooit meer los te dink is van die vader-kind-relasie tussen God en mense nie.

Derdens (1984: 39-40) moet onthou word dat die God wat die wêreld skep nie 'n ander God is as Hy wat ons in Christus as Vader bely nie. Hy is die Vader van die kerk, sowel as van die wêreld. Hy is weliswaar die Vader op 'n ander wyse as in die kerk, maar Hy is geen ander Vader soos wat Marcion in die tweede eeu n.C. beweer het nie. Nie slegs die lyding van gelowiges nie, maar dié van elke mens gaan God aan die hart. In die Ou Testament is die volk van God se lydingservaringe as ervaring van kastyding, nooit los te maak van die ander volke nie. In die Nuwe Testament word dit nog duideliker weergegee dat die heil vir almal bestem is. Die belydenis van God as Skepper, kan nie losgemaak word van die belydenis van God as Vader nie. As dit gebeur, word die kerk 'n vroom klub wat die spanning van God se wêreld, en daarom, ons wêreld, nie meer help dra nie.

Om op te som: By hierdie model word Van de Beek se pastorale ingesteldheid gesien, veral wanneer hy empatie het met die feit dat dit vir mense nie maklik is om die weg van die Vader te aanvaar nie en ook as hy wys op die feit dat mense nie net positief nie, maar ook negatief op die tug van die Vader kan reageer. Sy hermeneutiese sensitiwiteit blyk uit die erns wat hy maak met die Skrifgetuienis, (veral Hebreërs), die dogmageskiedenis (die Heidelbergse Kategismus), en die menslik ervaring van lyding. Met sy klem op die feit dat die Vader in liefde tug slaag hy daarin dat die almag van die Vader nie 'n negatiewe betekenis kry nie. Hy hanteer die lydingsvraag ook by hierdie model trinitaries, veral met sy klem op Jesus se aanvaarding van die lydingsweg wat uit God se hand kom.

Die tweede model wat vervolgens aan die orde kom, dui aan hoe God die lyding positief kan ombuig tot 'n goeie doel (1984: 40-55).

3.3 Lyding dien 'n goeie doel

By hierdie model dui Van de Beek aan dat God die lyding kan gebruik om 'n goeie doel te bereik. Hy wys hoe God die lyding in die lewe van Josef, die volk Israel en Jesus

Christus gebruik het om sy hoër doel daarmee te bereik, te wete die redding van die mensdom. Hy wys daarop dat dit egter moeilik is om die geskiedenis as die skrywende hand van God te interpreteer en dui die vrae aan wat hierdie model oproep, veral waar die leiding van God nie gefundeer is in die weg van Christus nie, maar in 'n algemene begrip van almag. Hy wys ook daarop dat dit moet blyk dat die lydingsweg wel 'n noodsaaklike weg was. Soos Christus se lyding tot verheerliking en heil vir andere gelei het, gebeur dit ook met die mens se lyding.

Deur die voorbeeld van Josef in die laaste gedeelte van die boek *Genesis*, demonstreer Van de Beek (1984: 40-42) hoe God die lyding gebruik en selfs die bose planne van die mense daarby betrek om 'n hoër doel te bereik (*Genesis 45:5v*). Via die onwaardige bestaan van 'n slaaf, en die feit dat hy feitlik lewend begrawe is in die gevangenis, word Josef heerser van Egipte en is hy in staat om maatreëls te tref wat lei tot die redding van die huis van Jakob, Egipte, en vele ander. Op dieselfde wyse is die weg van die volk Israel ook die weg van die lydende regverdige, die weg van God na redding, om heil te bereik vir Israel en ander volkere.

Van de Beek sê (1984: 42-44) dit gebeur dikwels dat gelowiges na 'n lydingsweg sê dat dit goed is dat God hulle op dié weg geplaas het, en dat die weg wat hulle aanvanklik nie wou gaan nie, agterna blyk die beste pad te wees. Die klassieke gereformeerde doopformulier bely ook dat as God die kwaad oor ons bring, Hy dit tot ons beswil doen. Die formulier plaas hierdie gedagte in die kader van die kindskap van God. Ander aspekte wat egter ook aan hierdie gedagte verbonde is, is die absolute mag van God om alles te lei soos Hy wil, asook die transendensie van God. Hoewel God transendent is, is Hy voortdurend aanwesig. Daarom kon Josef sy geskiedenis as die weg van God bely, al is sy geskiedenis nie so uniek nie, en al kan dit psigologies verklaar word.

Van de Beek (1984: 43) reken dat 'n mens in plaas van die transendensie, beter oor die verborgenheid van God kan spreek. God is voortdurend aanwesig, maar Hy is nie merkbaar aanwesig nie, dog wel in verborgenheid. Met die verborgenheid van God is gegee dat die erkenning dat God ons gelei het, nie algemeen bewysbaar is nie. Terwyl die leiding van God vir die gelowige onwrikbaar vas staan, is dit vir buitestaanders geen

bewys nie. Hulle kan die positiewe uiteinde as blote geluk sien, of selfs geen verband tussen die lyding en die gelukkige einde sien nie. Boonop glo die ongelowige dat die positiewe einde dalk anders kon gekom het, of dat daar dalk selfs 'n heel beter einde moontlik was. Selfs vir die gelowige kan die leiding van God aangeveg word, en kan hy of sy wonder of hulle interpretasie van die lyding nie maar net "wishful thinking" was om die lyding van sy absurditeit en sinloosheid te ontdaan nie.

Nog 'n aspek van die verborgenheid van God wat Van de Beek (1984: 44-5) uitlig, is die feit dat God tydens die lyding, wanneer ons Hom dringend nodig het, skynbaar afwesig is, en dat ons eers agterna sy leiding raaksien. Nie die ervaring dat 'n eens negatiewe situasie, positiewe gevolge het, is egter die basis van die geloof in die leiding van God nie. Die omgekeerde is eerder waar: vanuit die geloof in die leiding van God, word die weg wat gegaan is, as die weg van God geïnterpreteer. Die geloof aanvaar nie die gedagte dat ervaringe bestaan uit toevallighede, of uit die neerslag van die noodlot nie. Die lewe in sy totaliteit is in die hand van God, wat die heil van mense wil bewerk. Ook die kwaad het slegs relatiewe selfstandigheid en geen werklike mag nie, omdat God dit gebruik as instrument in sy diens.

Hy toon aan dat God volgens die Bybelse getuienis, nie net individuele mense lei nie, maar ook die totale geskiedenis van die wêreld (1984: 45-6). Die Persiese koning, Kores se politieke en militêre planne word ingespan om Israel te bevry (*Jes. 44:28; 45:1-5*). Nebukadnesar is in diens van God om Israel te straf (*Jer. 25:9*). Ook moderne maghebbers is slegs dienaars van die here. Buite die grense van die Bybel word die interpretasie van die geskiedenis, as die skryf van die hand van God egter baie moeilik. Tallose vrae word opgeroep. Was Konstantyn se oorwinning oor Maxentius in 312 n.C. 'n seën vir die komende godsryk, of was dit eerder 'n beproewing om te sien of die kerk in die versoeking sou val om die mag te gryp, en of dit sou bly staan in die genade? Die moderne geskiedenis is nog moeiliker om op dié wyse te interpreteer, byvoorbeeld kan Hitler, wat soveel lyding gebring het, as God se dienaar beskou word? Of het die Tweede Wêreldoorlog gedien om aan Israel 'n nuwe plek onder die volke te gee, en tegelykertyd om die christelike wêreld bewus te maak van die haat wat die kerkgeskiedenis van die eeue teen die eersgeborene van God se volk opgebou het? Van de Beek (1984: 46) meen

hierdie soorte van singewing is te gering om die lyding te regverdig.

Juis omdat dit so moeilik is om die geskiedenis as skrif van God te interpreteer, neem die "waarom-vrae" toe. Van de Beek verkies "waarom" bo "waartoe", wat so dikwels in die pastoraat aanbeveel word (1984: 46-47). "Waarom" is meer omvattend en fokus nie net op die doel nie, maar ook op die oorsake van die lyding, dit wil sê op die verlede. "Waarom" fokus dus ook op die ang en skuld wat dikwels eksistensiëel met die lyding verbonde is. Dikwels verhoed die skuldgevoelens dat ons die sin en die doel van die lyding raaksien. Miskien dra die skuldgevoelens ook daartoe by dat ons die resente geskiedenis so moeilik interpreteer. Die antwoord op die vraag "waartoe" impliseer alreeds dat alhoewel dit nog duister is, ons tog glo dat daar wel sin is. Die onmoontlikheid om die hede te interpreteer, maak die onsekerheid van die toekoms nog groter. Hede en toekoms is egter sinvol, want beide word deur God gelei. Te midde van die chaos van die wêreld, vind die vraende hart rus in God, nie as "wishful thinking", of as 'n illusie nie, maar as die vertrouwe in die God van Josef en Israel.

Van die Beek (1984: 47-48) reken dat, alhoewel daar bybelse fundering bestaan vir die gedagte dat God "met 'n krom stok 'n reguit hou kan slaan", 'n mens steeds met 'n paar probleme sit. Eerstens lei so 'n gedagte tot 'n kritieklose houding teenoor die geskiedenis en die status quo. Dit mond uit in 'n optimistiese visie van die geskiedenis en die lewe van elke individu soortgelyk aan die posisie van die hegeliaanse idealisme. Hiermee word nie reg gedoen aan 'n wêreld vol onreg en lyding nie. Tweedens, is dit belangrik dat in die soeke na singewing van die lyding, dit moet blyk dat die weg van lyding noodsaaklik was om die gewenste resultaat te bereik en dat dit nie maar net 'n willekeurige keuse tussen vele moontlikhede was nie. Absolute singewing kan egter nie buite die vrye keuse van God bereik word sonder om God se vryheid in te perk nie. Die gedagte van die verborge leiding van God, bring ons nie verder as dat God via die kousale wette van die aarde sy wil uitvoer nie, maar die keuse van die gang van kousaliteit is vir God geheel vry. Hiermee word nogeens bevestig dat die herkenning van God se hand in die gang van gebeurtenisse, nie die bron is van die geloof in God se leiding nie, maar eerder 'n uitvloeisel daarvan.

Van de Beek (1984: 49-50) meen dat daar nie alleen gevra moet word of Josef se lydingsweg nodig was nie, maar ook of die hongersnood in die eerste instansie nodig was. Is God se wonderlike weë om groter onheil te voorkom, nie soms maar net nodig omdat daar alreeds onheil is nie? Van de Beek maak die opmerking dat uit die geluk dikwels nuwe lyding volg, byvoorbeeld die redding van Jakob en sy huis lei daartoe dat Israel in Egipte kom waar hulle later baie lyding sou ondergaan. Vandag se geluk verander dikwels in môre se wanhoop. Die oplossing van die hegeliaanse idealisme, dat elke sintese 'n antitese oproep totdat die alomvattende einddoel van die geskiedenis bereik word, is vir Van de Beek (1984: 48-49) onaanvaarbaar omdat dit nie rekening hou met die feit dat die kwaad inderdaad kwaad is nie. Hy reken dat dit in wese ook die grondprobleem is van die konsepsie om die kwaad toe te skryf aan die omweg wat die barmhartige God maak om die goeie te bereik.

Van de Beek (1984: 49) sê dus dat werklike fundamentele singewing van die lyding nie alleen daarin moet bestaan dat geluk via die lyding bereik word nie, maar ook dat die geluk noodsaaklikerwys alleen deur die lyding bereik kan word. Vanweë die vryheid van God kan hierdie singewing nie in finale antwoorde bestaan nie, maar daar kan wel tussenantwoorde gegee word: Eerstens (1984: 49) is die vreugde van die positiewe groter teen die agtergrond van die skadu van die negatiewe. As voorbeeld haal hy huwelike in die Bybel aan wat aanvanklik kinderloos was, maar wat dan besonder vreugdevol is as daar na die lang wag 'n kind gebore word. Tweedens (1984: 49), reken hy, sal ons eers in die ewigheid die sin van die lyding volledig begryp. Tans is ons in die wêreld en buite die volledige eenheid met God en is die noodsaaklikheid wat ons bedink, nie in ooreenstemming met die denke van God se wil nie (1 Kor. 13:12).

Op treffende wyse opper hy nou 'n gedagte wat hy reken in botsing staan met die tendens van die 20ste eeu en ook met die hoofstroom van die teologie van hierdie eeu waar die mens en die aarde in die sentrum van die belangstelling staan (1984: 50-51). Hy noem naamlik dat die lyding sinvol is as voorbereiding op die hemel. Hy meen dat sowel die literatuur van Johannes (*Openb. 6:11*) en Paulus (*Rom. 8:18*) hierdie gedagte ondersteun en sê dat die klem in die teologie dalk voortaan op 'n konkrete eskatologie kan val, waar die gedagte van 'n apokaliptiese beëindiging van hierdie wêreld beklemtoon word. Die

etiek van maatskaplike en politieke betrokkenheid kan straks plek maak vir askese. Op hierdie punt dui hy aan dat daar in die kerkgeskiedenis verskillende tendense is wat demonstreer hoe moeilik dit is om in die spanning van eskaton, ewige lewe, en lewe in aardse strukture, aan al drie reg te doen (1984:50-1):

Lyding was aanvanklik gesien in die lig van die spoedig komende Heer. Hoewel dit nie tot askese gelei het nie (*Kol. 2:16v; 1 Tīm. 5:23*), was daar tog 'n groot terughoudendheid ten opsigte van die aardse bestaan (*1 Tīm. 6:7v; Lukas 12:32v; Jak. 5:1v*). By die uitbly van die eskaton verskuif die aksent na die ewige lewe en word gemeenskap met Christus as athanasias en die nagmaal as pharmakon athanasias gesien (vgl. *Ignatius, Ad Ephes. 20,2*). In die Konstantynse era word die uitbou van Gods heerskappy in die wêreld beklemtoon, hoewel Augustinus o.a. 'n kritiese stem laat hoor in sy *De civitate Dei*. Veral in die laat Middeleeue loop verskillende tendense deurmekaar. So is daar enersyds die kerklik-politieke mag met sy bypassende teologie, andersyds die armoede-ideaal van die bedelaars en 'n sterk besef van die verganklikheid van die aardse lewe. Daarnaas is daar groepe, soos die van *Joachim de Fiore*, wat die nabye eskaton verwag. By die wederdopers is godsryk en wêreldmag verweef.

In die moderne kerkgeskiedenis is daar twee duidelike lyne. Wêreldbeheersing en vroom meditering oor die hemel gaan hand aan hand. Veral eers na die Tweede Wêreldoorlog brek die aandag vir die wêreld ook in die teologie deur. Dit is vir Van de Beek opvallend dat die neëntiende-eeuse piëtistiese strominge hierin 'n baanbrekersrol vervul het, naamlik die sendinggenootskappe en mense soos *Heldring en Blumhardt*. Dit lyk intussen of die hoogtepunt van die op-die-aarde-gerigte-teologie verby is. *Dorothee Sölle* het byvoorbeeld naas die politiek ook die mistiek ontdek. Hand aan hand met die belangstelling in die politiek, is daar 'n terugtrek van die kerk na wat, volgens baie, as die eie terrein van die kerk beskou word, naamlik die ewige lewe.

Vervolgens toon Van de Beek aan dat die lydingsweg van die *Messias* ook 'n noodsaaklike weg was (1984: 51-52) Hoewel hy nie die vrae, wat deur die gedagte van die leiding van God opgeroep word, te gou christologies tot swye wil bring nie, en hoewel die leiding van God in die reël nie gefundeer is in die weg van Christus nie, maar in 'n algemene begrip van almag, kan die weg van God egter nie los gesien word van die weg van Christus nie, en moet alle gegewens in hierdie lig geplaas word. Die evangelie dui telkens aan dat die Christus móés ly (*Matt. 16:21; Mark. 8:31; Luk. 9:22; 24:36*). Jesus kwoteer die Ou Testament om dié punt te staaf. As Psalm 16:10 aandui dat die regverdige moet ly, geld dit sekerlik ook van die *Messias*. Die feit dat die *Messias* moet ly, is veral 'n goddelike moet (*Matt. 26:36-46*). As dit die weg van die *Messias* en Josef en Israel en die regverdige is, is dit volgens Van de Beek ook die weg van die gemeente. So beskou, is dit vanselfsprekend dat God ons laat ly ter wille van 'n hoër doel, naamlik die koninkryk

van God wat die wêreldgeskiedenis insluit. As die wêreldgebeure nie meer onder die goddelike móét staan nie, is dit nie meer die wêreld van Jesus Christus nie en is Jesus Christus nie meer die Messias van die wêreld nie.

Van de Beek (1984: 52-53) wys ook daarop dat nie net Jesus se lyding 'n noodsaaklikheid was nie, maar dieselfde tekste beklemtoon ook dat sy verheerliking 'n noodsaaklikheid was. Veral Hebr. 12:2 demonstreer eintlik dat lyding in sigself nie 'n doel is nie, maar dit is die weg na die vreugde wat wag. Die lyding wat God laat kom is ook lyding vir jou beswil. Christene mag nie net vra na die doel van die lyding nie, maar ook wat hulleself daarby win. Mense hoef hulle nie masochisties op te offer nie, maar kan weet hulle het waarde en hierdie waarde mag as eiewaarde en selfs as eibelang gestalte kry. Christus het nie net ter wille van sy eie heerlijkheid gely nie, maar ter wille van die ander. So ly mense in navolging van Jesus volgens Van de Beek (1984: 54) ter wille van andere. Die feit dat God lyding gebruik om heil te bereik, laat nie ruimte vir passiewe berusting in die lyding nie, maar aktiveer mense om die risiko van die lyding te loop, nie ter wille van die lyding insigself nie, maar ter wille van die heil.

Van de Beek (1984: 54-5) weerlê *D. Sölle* se stelling dat die geloof dat God die geskiedenis ook in haar lyding lei, die christendom masochisties en passief gemaak het. Hy reken Sölle maak so 'n konklusie omdat sy God en die mense se inisiatief van mekaar skei. In lyn met *Augustinus* wat sê dat die mens met God kan meedink en meewil en dat God selfs via die mens dink en wil werk, sê hy dat mense die heil kan soek en dus lyding op hulle neem. *Hy verwys ook na die Noord-Amerikaanse proesesteoloog, J.B. Cobb* wat selfs reken dat God die risiko van die mislukking en lyding móés loop om die skepping tot stand te bring teenoor die gevulde leegte van die niks.

Dit is nie altyd duidelik nie, sê Van de Beek (1984: 55), of God ons lyding gebruik vir ons beoogde doel nie. As Moses aanbied dat hy uit die boek van God geskrap moet word ter wille van die instandhouding van God se verbond met Israel (Eks. 32:32), sê God vir hom nee (v.33), omdat die verbond op 'n ander wyse bewaar kan bly, deur die barmhartigheid van God. Dit kan dus soms blyk of ons opoffering nie nodig was nie, omdat dit nie tot die doel lei nie, of omdat daar 'n ander, korter weg was. Ons

misrekeninge mag ons egter nie verhinder om risiko's te loop nie, want God laat ook dit ten goede meewerk vir diegene wat God liefhet (*Rom. 8:28*). Alhoewel dit moeilik is om te glo in die skrywende hand van God in die lewensgeskiedenis en in die geskiedenis van die wêreld, is dit nie daarom minder waar nie. Inteendeel, dit hoort by hierdie tema wat soveel moeite kos.

Van de Beek behandel hierdie teleologiese verklaring van die lyding op 'n knap wyse. Hy hanteer hierdie beskouing van die lyding op so 'n wyse dat hy nie daarvan beskuldig kan word dat hy die realiteit van die bese en lyding onderbeklemtoon soos ten opsigte van die Hegelaanse teodisee gedoen kan word nie. 'n Mens vereenselwig jou ook baie sterk met sy koppeling van God se leiding aan die lydings- en heilsweg van Christus. Hiermee word sy trinitariese benadering van die lydingsvraag bevestig. Dit is ook opvallend hoe hermeneuties sensitief hy is. Hy maak ruim gebruik van die Skrif en dogmageskiedenis asook van die hedendaagse menslike ervaring wat dit moeilik vind om die skrywende hand van God in die geskiedenis reg te interpreteer. Sy breë beskouing van lyding word ook daarin gereflekteer dat hy nie net God se leiding probeer aandui in die individuele lyding nie, maar ook op die kollektiewe vlak, byvoorbeeld die massale lyding van die Tweede Wêreldoorlog.

Vervolgens word Van de Beek se beskouing dat lyding ook God se straf op die sonde kan wees, hanteer (1984: 55-79).

3.4 Lyding as straf op die sonde

By hierdie model, dui Van de Beek aan dat mense lyding kan ondergaan as straf op hulle sonde en hy haal gegewens uit die Skrif en dogmageskiedenis aan om dié punt te staaf. Hy onderskei tussen ewige en tydelike straf. Hy dui ook aan dat lyding wel die gevolg van skuld kan wees, maar dit nie noodwendig hoef te wees nie. Dié posisie geld op individuele sowel as kollektiewe vlak. Hy dui ook die pastorale implikasies van dié posisie aan. Hy lig dit ook uit dat lyding die gevolg kan wees van die straf op die skuld van die mensheid in sy absolute kollektiwiteit, naamlik die oersonde. Die straf vind op verskeie maniere plaas, naamlik, direk deur God of op 'n wyse wat nie direk beskou kan word as 'n

ingrype van God nie asook deur middel van die mens. Van de Beek wys in hierdie model ook daarop dat God se straf nie net 'n regsaspek het nie, maar ook 'n emosionele kant, te wete sy toorn.

Van de Beek (1984: 55-56) sê dat hierdie model, hoewel dit verwant is aan die pedagogiese aspek van die lyding, tog daarvan sowel as van die tweede model, dat lyding 'n ervaring om ons beswil is, verskil. Die eerste twee modelle verwys na 'n moment in die toekoms, wat sal aandui waarom lyding nodig is, terwyl die beslissende moment wat die lyding teweegbring, by hierdie model in die verlede lê. Die lyding is hier nie 'n weg tot iets nie, maar die gevolg van iets.

Hierdie model pas nie goed in by die beeld wat die huidige mense van hulleself en van God het nie. Dit laat lyk God wraaksugtig en kinderagtig. Die klem op die mens se skuld pas nie in by die bewussyn van die outonomie nie. Mense is wel bewus van skuld, maar het groot moeite om skuld te erken. Hoewel die gedagte dat mense ly omdat God hulle straf vanweë hul sonde deur baie as 'n blasfemie, eerder as 'n belydenis, gesien word, het dit tog duidelike bybelse fundering en het die gedagte ook in die kerkgeskiedenis geleef. Weer eens gaan Van de Beek uitvoerig daarop in om gegewens uit albei bronne te bespreek (1984: 56-63).

Die Ou Testament het volgens Van de Beek (1984: 56-57) talle verhale met die grondpatroon van skuld en lyding; op sonde volg die verlies van die paradys en ten slotte die dood. Die patroon geld sowel voor as nadat Israel as verbondsvolk gekies is (Gen. 6:7; Num. 21:6; Jos. 7; 2 Sam. 24; 1 Kor. 17; Amos; Hosea; Dan. 9:5, 14). God doen visitasie by die mens en op die sonde volg straf (Gen. 3:9; 6:12; 11:5).

Van de Beek (1984: 57-59) sê, soos daar by die Ou Testament beide straf en genade en vergifnis is (Miga 7:18), ontmoet ons God in die Nuwe Testament ook nie net as die liefdevolle vergewende God in Christus nie, maar ook die Nuwe Testament ken die gedagte van die lyding as straf op die sonde. Vanweë hul sonde, tref God se oordeel byvoorbeeld vir Herodus (Hand. 12:20-23), asook vir Ananias en Saffira. Die dwaalleraars wat verdeeldheid in die gemeentes saai, word met oordeel gedreig. Wie

Christus verag, sal gestraf word (Hebr. 10:29; 2 Pet. 2:13). Die genade, maar ook die oordeel, staan in die Nuwe Testament in die teken van die eskatologiese vervulling. Die verbinding tussen sonde en straf vind ook sy plek binne die kader van die verbond. Veral Deut. 27 en 28 dui aan dat die konsekwensie van ontrou aan die verbondsbepalinge straf is en die gevolg van trou, seën is (vgl ook Ps. 89:31,33). Die feit dat God die sonde straf, weerspieël juis sy verbondstrou. Dieselfde konsekwensies geld ten opsigte van die verbondsakramente, te wete die doop en die nagmaal (Luk. 22:20).

Dat ontrou binne die gemeente ook in die 20ste eeu gestraf word, is volgens Van de Beek (1984: 59-60) bybels-teologies te fundeer. Veral tydens die Middeleeue was die gedagte van straf op die sonde in die kerklike lewe bepalend. Reeds by Augustinus is 'n diepe besef van boete en in die laat-Middeleeue groei die boeteleer tot 'n volledige sisteem van sonde en straf. God se geregtigheid word as straffende geregtigheid, iustitia, gesien. Dit is 'n geregtigheid van die wet wat 'n dreigende grootheid vir mense is wat voortdurend skuldig voel en straf vrees. Sölle meen die offisiële kerk, by name Calvyn, het hierdie beeld van God se geregtigheid gestimuleer en mense in onmondigheid gehou, terwyl die christelike traktaat-literatuur, hoewel dit tweeslagtig is, tog die liefde van God wat die verlore nes soek, meer beklemtoon. Van de Beek meen egter sy is eensydig met hierdie gedagte, want ook die offisiële kerklike instansie het van vergewing en genade gepraat. Vir Calvyn is God se liefde sterker as sy oordeel terwyl Luther praat van God se reddende geregtigheid (Ps. 71:2). In Protestantse kringe leef die gedagte dat die geregtigheid en trou van God saamhang en die basis van die vergewing vorm. Die calvinistiese tradisie het in lyn met vraag 11 van die Heidelbergse Kategismus die geregtigheid teenoor die barmhartigheid gestel. Op grond van die regverdigheid van God moet die mens gestraf word en op grond van die barmhartigheid van God is daar 'n plaasbekleder. Die Rooms-Katolieke tradisie handhaaf dieselfde beginsel, maar voeg by dat ook die goeie werke van die heiliges en die eie werke saam met die plaasvervangende werk van Christus as kompensasië dien.

Die Middeleeuse teologie, soos ook antwoord 10 van die Heidelbergse Kategismus, onderskei tussen die ewige en tydelike straf (1984: 60-62).

Die ewige straf van die hel word veral deur die Middeleeuse skilders voorgestel. Van de Beek noem egter dat die hel 'n mysterium tremendum is en dat die Bybel opvallend terughoudend is ten opsigte van voorstelling van die hel (en selfs die hemel). Van de Beek reken daar is Skrifgegewens wat die hel as 'n reële moontlikheid voorstel. Openb. 21:8 praat van die tweede dood en 1 Pet. 3:19, oor die neerdaling ter helle. Ander tekste uit Openbaring, Mattheüs en die latere briewe, sluit hierby aan. Die hel het egter nie die laaste sê nie, en is as ewige oordeel nie 'n selfstandige, spanninglose teologiese gegewe nie, omdat Jesus ter helle neergedaal het ter bevryding van die mens. Van de Beek is egter versigtig vir die gedagte van 'n alversoening, die apokatastasis pantoon, soos by Origenes.

Naas die ewige straf is daar volgens Middeleeuse denke ook die tydelike straf, naamlik die straf tydens die lewe, asook die straf van die vagevuur; sê Van de Beek (1984: 62-63). Die gedagte van die vagevuur wil die erns van die oordeel as straf erken en tegelyk reg doen aan die oormag van die genade, in die tradisionele Rooms-Katolieke leer alleen vir mense binne die kerk, en by Berkhof in wêreldomvattende perspektief. Berkhof opper die gedagte dat die hel as loutering 'n voorlopige en dus tydelike fase sal wees. Die protestante kerk verwerp die idee van 'n vagevuur. Hulle wat die hel as 'n uiterste moontlikheid erken, ook vir gedooptes en belydendes (Heb.6:3), aanvaar nie die idee van 'n vagevuur nie. Van de Beek (1984: 62-63) opper die moontlikheid van grade van heerlikheid en verlorenheid (Mark. 10:35-40; Luk. 12:47v). Beide die ewige straf en die tydelike straf as 'n louteringsgerig lê in die toekoms. Vir die moderne mens, meen Van de Beek is beide 'n moontlikheid maar geen realiteit nie. Mense beleef dit nie eksistensiël nie. Vir christene is die hemel nader as die hel. Die veroordeling tot die ewige straf berus nie by mense nie, maar by God alleen. Hoeseer die oormag van Christus ook al die bose magte oorwin, bly die hel 'n realiteit solank die apokatastasis pantoon nie met sekerheid die basis van die christelike geloof is nie.

Van de Beek (1984: 64-65) hanteer nou die vraag of daar altyd 'n oorsaaklike verband tussen lyding en sonde is. Van de Beek verwys na Jesus se antwoord aan sy dissipels in Joh. 9, wat aandui dat daar geen vinnige en logiese terugkoppeling van lyding na sonde moontlik is nie. 1 Kon. 14:13 dui aan dat Jerobeam se kind, Abia, sterf om hom te

beskerm teen die oordeel wat sou volg vir die geslag van Jerobeam. Ook die boek Job dui aan dat lyding heel ander oorsake kan hê as die sonde van die lydende. Hoewel dit nie noodwendig altyd so hoef te wees nie, bestaan daar wel situasies waar lyding aan sonde gekoppel kan word in 'n oorsaaklike verband. In so 'n geval is daar nie 'n verbinding via God wat straf laat volg op 'n bepaalde daad nie, maar die straf is kousaal herkenbaar aan die daad verbonde. Die handeling van God word nie gesien as ingrypend in die kousaliteit van die wêreld nie, maar as die kader waarin die kousaliteit van die wêreld sinvol geïnterpreteer kan word.

Dit het volgens Van de Beek, belangrike pastorale implikasies (1984: 65-66). In gevalle waar skuld en lyding in so 'n duidelike kousale verband staan, moet die pastor nie net op troos in die lyding fokus nie, maar ook op vergewing, selfs al is daar by die lydende nie skuldbesef nie. Dikwels sien buitestaanders nie die kousale verband raak nie, maar die lydende wel. Aan hom of haar moet ruimte gegee word om skuld te bely ten einde ware troos te vind. Ons eie skuld wat tot lyding gelei het, moet allereers voor God bely word, en ook teenoor 'n vertroueling uitgespreek word, sodat hy of sy ons geheim en vergewing in sy of haar hart kan meedra. In situasies waar die verbinding tussen sonde en lyding nie helder aan te dui is nie, maar waar daar tog 'n skuldbesef is, moet die skuld verwoord word met die oog op vergifnis en is vergewing belangriker as die analise van die intuïtiewe relasie tussen skuld en lyding. In gevalle waar daar geen verbinding sigbaar is nie, ook nie in die hart van die lydende mens nie, is dit korrek om in so 'n situasie oor die relasie van sonde en lyding te swyg, anders word na 'n onbekende skuld verwys wat dalk nie eers bestaan nie, en dus nie bespreekbaar en vergeefbaar is nie.

Van de Beek sê (1984: 66-69) die gedagte dat lyding nie die gevolg van skuld hoef te wees nie, maar wel kan wees, geld nie net ten opsigte van die individu nie, maar dit geld ook in kollektiewe sin. Trouens, Van de Beek meen skuld is selde suiwer individueel. Die Bybel praat telkens van die gemeenskaplike lyding deur die skuld van een, bv. Eks. 20:5 wat oor die uitgebreide gesin praat en aandui dat die ouers se sonde gevolge vir die kinders het. Dit mag egter nie as ekskuus dien om self nie aktief op die weg van geregtigheid te wees, asof ons voorgeskiedenis dit vir ons onmoontlik maak om 'n nuwe begin te maak nie (Eseg.18) (1984: 66-67). Eks. 20:5 sien volgens Van de Beek (1984:

67) mense nie as individue nie, maar as gemeenskap. As een in die *collectivum* fouteer, staan die totaliteit skuldig. Die sonde van Agan lei tot 'n nederlaag vir die hele volk (Jos. 7 & 8). Mense moet egter versigtig wees om 'n sondebok te soek en die probleem van 'n groep terug te voer na 'n enkeling, selfs al erken hy of sy skuld. Dit mag wees dat ook die ander skuldig is maar dat die hele verkeerde kollektiewe lewenshouding net by die een eksplisiet word. In die eerste hoofstukke van die Romeine-brief werk Paulus hierdie gegewe uit (Rom. 2:1). Hitler is volgens Van de Beek (1984: 68-69) dalk net die eksponent van die westerse kultuur se kollektiewe skuld aan onderdrukking, prestasie, superioriteit en opgekropte emansipasiedrang.

Daar word volgens Van de Beek (1984: 68-69) nie altyd 'n duidelike eksponent gevind nie, byvoorbeeld, in die geval van die armoede van die verdrukke en die krampagtige frustrasie van die ryke. Die oplossing van hierdie probleem lê nie in die uitsuiwering van enkele sondebokke nie, maar in daardie moment dat alle mense in navolging van Jesus Christus lydende regverdiges wil wees, saam met die sondaars gereken, om mekaar te vergewe en in die vergewing te dien. Hierdie vroomheid moet gestalte kry in die ekonomiese en sosiale strukture van die wêreld. Omdat onuitspreekbare skuld onvergeefbare skuld is, moet ons die relasie tussen lyding en skuld ook in die kollektiewe slegs daar sien waar dit konkreet aanwysbaar is.

Van de Beek (1984: 69-70) gaan vervolgens in op die vraag of die lyding van die wêreld nie die straf is op die skuld van die mensheid in sy absolute kollektiwiteit nie, is dit nie die gevolg van Adam se oersonde nie? Hierdie vertrekpunt lei tot die stelling dat die lyding van 'n individu nie as gevolg van sy of haar eie skuld is nie, maar as gevolg van die mag van die duisternis wat binnegelat is deur die sonde van alle mense. Die lydende enkeling is nie meer skuldig as die ander nie (Luk. 13:2v). As ons in absolute kollektiwiteit verbonde met alle mense beskou word, is elke ervaring van lyding volgens Van de Beek (1984: 69) terug te voer tot 'n kollektiewe skuld, wat deur God bestraf word in my stukkie lyding wat deel is van die groot lyding van die wêreld. Hoewel my straf die skuld nie totaal kan uitwis nie, dra dit tog 'n expiatio-karakter, dit wil sê daar vind uitdelging van skuld plaas. Deur die enkeling se lyding as gevolg van die kollektiewe skuld, kom die sonde van die wêreld in 'n nuwe lig. Aangesien alle lyding in die wêreld

verbonde is met Christus se lyding, skep die enkeling se lyding in Christus verpligtinge vir God.

Hoewel dit nie by individuele lyding die geval is nie, sê Van de Beek (1984: 69-70) is die interpretasie van lyding as straf op die sonde by gemeenskaplike lyding en skuld, die enigste moontlikheid. Rom. 5 wys volgens hom in dié rigting dat die dood, as laaste eksponent van die lyding, die gevolg van die sonde is. Op hierdie punt wys Van de Beek daarop dat ook die magte van die duisternis wat die mens vooraf en te bowe gaan (vgl. die boek Job en Efes. 6:12) die oorsaak van die lyding is.

Van de Beek (1984: 70) sê in die Bybel vind straf deur 'n nie-direk-afleibare ingrype van God ook op kollektiewe vlak plaas. Dan vind die straf plaas deur middel van die konsekwensies van die dade van mense: die straf op die volkstelling is 'n besmetlike siekte (2 Sam. 24:15); die straf op die opstand van Korag is 'n skeur in die aardkors wat tot die dood lei (Num. 16:31-33); hongersnood is die straf op Agab se Baälsdiens (1 Kon. 17:1). Dit is moeilik om rampe in die 20ste eeu aan te dui as God se straf op die kollektiewe sonde, maar op 'n afgeleide manier kan rampe ons roep tot besinning en bekering.

Van de Beek (1984: 70-71) vestig verder die aandag daarop dat, naas die regstreekse straf van God en die straf via 'n nie-direk-afleibare ingrype van God, straf op die sonde ook deur middel van die mens kan geskied. Levi se stam tree op teen die aanbidders van die goue kalf (Eks. 32:27). Mense voltrek die vonnis van Agan (Jos. 7:25). Die gebooe van Eksodus, Levitikus en Deuteronomium is vol opdragte aan mense om die bose uit Israel weg te doen. Primêr is dit die taak van die owerheid om as God se vennoot in God se naam die oordeel te voltrek. Die feit dat God die sonde wil straf, is die enigste legitimasie tot straf deur die mens. 'n Owerheid wat nie van Godswêë sy gesag ontvang nie, het nie sodanige legitimasie nie. Die voltrekking van die oordeel deur sondige mense moet met huiwering plaasvind. Waar die reg verkrag word deur die owerheid, kan 'n enkeling geroep word om die bestaande onreg te herstel. Dit moet egter nie te gou geskied en tot groter onreg lei nie. Die geroepene moet ook weet hy of sy verrig nie 'n heroïese daad nie, maar een van ellende waarin hulle geoffer word ter wille van die reg van die ander.

Van de Beek (1984: 72-73) dui ook aan dat straf noodsaaklik is. Eerstens het dit psigologiese betekenis, want dit bring tot erkenning van skuld en bevryding. Tweedens, is straf nodig ten opsigte van die suiwering van die aarde wat deur die sonde besoedel is. Derdens is dit nodig omdat onreg nie onvergeld kan bly nie, ter wille van die heilige naam van God. God se toorn teen die sonde is so groot dat Hy dit aan sy Seun, Jesus Christus, gestraf het. Teenoor die straf van die goddelose staan die beloning van die regverdige, byvoorbeeld Sifra en Pua (Eks. 1:20v), Abraham (Gal. 3:9), bejaardes (Ps. 92:15). Ook die bedrieglike Jakob word geseën. Soms duur dit baie lank voordat die goddelose gestraf word, en die regverdige seën ervaar. Die laaste oordeel moet val waarin reg gedoen word aan sowel die tallose verdruktes as die tallose onregverdiges wat in glorie sterf. Van de Beek (1984: 73) sê sonder die opstanding van die dood, het die oordeel geen sin nie, en word die skewe verhoudinge van die verlede in die toekomstige wêreld bevestig. God se ryk word nie gebou op geknegtes en verlore nes wat as die afval van die geskiedenis afgeskryf word nie. God se geskiedenis het geen vullisbak waarin die regverdiges verdwyn nie. Hy haal *Pannenberg* met instemming aan wat sê die geskiedenis ontvang sy sin vanuit die toekoms waarin al die voorafgaande opgeneem is en waarin die dood ook oorwin is.

Afgesien van die regsaspek van die straf, waarin dit gaan om die herstel van die skewe verhoudinge, het God se straf volgens Van de Beek (1984: 73-76) ook 'n emosionele kant, te wete sy toorn. Waar God se toorn ter sprake is, is daar nie die afstand wat bestaan wanneer Hy as regter straf nie. Toorn beteken om te blaas van woede omdat die maat vol is. Dit is gramskap en grimmigheid. Soms is die toorn van God die woede van die gekrenkte majesteit (Heb. 12:21; 10:31), of van die gekrenkte liefde (Hos. 13:6v). Hoewel ons primêr die beeld van 'n liefdevolle, geduldige God het, beteken dit nie dat God nie beangstigend kan wees deur sy toorn nie (Openb. 6:16). Alleen die God wat nie alles sluk wat mense teen mekaar doen nie, kan 'n vertrouewekkende en vertrouenswaardige God wees. Juis wanneer die toorn van God deur mense vergeet word, moet dit die meeste gevrees word. As mense roep om die openbaring van die aanwesige afwesige, mag dit dalk 'n dag van duisternis en geen lig wees nie (Am. 5:18). Die dag van God se openbaring is die dag van toorn, die *Dies irae*, soos die Middeleeuse digter *Thomas van Celano* gesê het. Eers by hierdie besef mag mense sê dat God nie vir ewig bly toorn nie (Ps. 103:9v; Hos. 11:9; 1 Joh. 1:9; 2 Tim. 2:13). Soos dit in Jesus Christus

blyk (Joh. 3:16), laat vergaan God nie sy betroubaarheid deur ons onbetroubaarheid nie. Dit gaan wel langs die rand van die duisternis swaar aangeveg deur toorn, gerig, gramskap en oordeel en dit gaan selfs deur die duisternis heen, soos blyk in Getsemane en aan die kruis, as Jesus uitroep "My God, waarom het U My verlaat? (Matt. 27:46).

Die lied, **Dies irae** ken volgens Van de Beek (1984: 75-76) die mysterium tremendum van God se oordeel, maar op ontroerende wyse is daar deur die huiwering heen ook die besef van God se genade. Waar daar straf op die sonde is in die lyding, kan alleen gebid word dat die straf ten laaste nie die grimmigheid van die gekrenkte God sal wees nie, maar die liefde van die Vader, wat hoe gekrenk ook al, nie sy kind kan laat staan nie (Ps. 103:5).

Om dus saam te vat: God as die straffende Regter word nie liefdeloos voorgestel nie, maar wel regverdig en genadig. Hier slaag Van de Beek dus daarin om 'n positiewe betekenis aan almag te gee. Tweedens, anders as vele moderne teoloë wat dit verswyg, beskou Van de Beek God se toorn as 'n werklikheid. Getrou aan sy paradigma-benadering laat hoor hy dus ook die ongewilde klanke. Voorts blyk Van de Beek se breë beskouing van die lyding ook by hierdie model. Nie net persoonlike lyding nie, maar ook kollektiewe lyding en selfs die lyding van die natuur word hanteer. Dié model word gekonstrueer op grond van die Skrif en dogmageskiedenis asook in gesprek met ander moderne teologiese ontwerpe, terwyl die pastorale motief en die erns met die hedendaagse konteks deurgaans blyk.

3.5 Unde Malum?

Voordat Van de Beek die volgende modelle behandel, stel hy eers die vraag wat vir hom die laaste vraag is in die kompleks van vrae in die verhouding tussen God en die kwaad, naamlik die vraag "**waar kom die kwaad vandaan?**", "**hoe is die sonde moontlik?**" (1984: 76-79). Dit is die vraag waartoe alle ander herlei kan word. Al die modelle wat hy tot nou toe behandel het, veronderstel dat daar kwaad in die wêreld is, maar die vraag waar die kwaad vandaan kom, bly staan. Die gedagte van die oersonde bied ook nie 'n oplossing nie. Inteendeel, die vraag word eerder dringender, want waar kom hierdie massaliteit van kollektiewe sonde vandaan? En voorts: as God almagtig is en

die goeie wil, en as Adam sy skepsel is, hoe kan hy dan sondig? Die vraag geld ook ten opsigte van Eva en selfs ook die slang as simbool van die mag van die duisternis. As God die Almagtige is, kan die bose mag tog nie anders as sy waghond of dalk bloedhond wees nie, wat deur Hom in aansyn geroep is nie (1984: 76-77).

Van de Beek (1984: 77) meen 'n mens sou kon sê dit is nie alleen onmoontlik nie, maar ongeoorloof om verder as hierdie punt te gaan. Reeds *Irenaeus* het gewaarsku teen *curiositas* en in lyn hiermee leer die *Dordtse Leerreëls* dat ons nie nuuskierig moet ondersoek nie, maar vertrou. In antwoord op die vraag wat God gedoen het voordat Hy die wêreld geskape het, maak Luther die beroemde uitspraak "*Toe skep Hy die hel vir nuuskierige mense*": Wie die diepste van God se wese wil deurgrond, sal nie lewe nie (Eks. 33:20). Wanneer *Barth* by hierdie vraag kom, sê hy tereg dat ons voor 'n geheimenis staan wat ons nie kan deurgrond nie, en dat dit vir die teologie gerade is om nie verder te gaan en 'n sisteem te probeer ontwerp nie. Van de Beek glo ook dat daar 'n pouse moet wees, want elke teologiese uitspraak kan slegs op die stilte van die eerbied volg (1984: 78). Hy (1984:78-79) noem egter verskeie redes waarom ons nie hoef te bly swyg nie: Eerstens (1984: 78) bly die vraag oor die kwaad hom opdring. Omdat die teologie daarop berus dat ons ordelik oor God moet spreek, en omdat ons Hom met ons hele persoon, ook ons denke moet dien (Matt. 22:37), moet ons hierdie vraag stel.

Tweedens (1984: 78-79) geld dat as God ons mees geliefde is, sy diepste wese nie vir ons geheim kan bly nie. Hoewel die laaste vrae nie altyd gestel hoef te word nie, moet daar geen prinsipiële geslote deure wees nie. Op die moment van die diepste intimiteit moet ons deurdring tot die diepste bodem van mekaar se harte om daarna met die vrae en geheime voort te leef. Ware geloof is in staat om dit te hanteer wat as daardie geheim uit God se hart te voorskyn kom, want Hy is onse God.

Derdens (1984: 79) is daar die Ou Testament en Nuwe Testament tekste wat diepergaande relasies tussen God en die kwaad lê, as die pedagogiese en straffende. Die laatste vrae kom op daar waar God se toorn en waaragtigheid in die gedrang kom.

In die vierde plek stel Van de Beek (1984: 79) dat agter die God wat Hom in Jesus

Christus openbaar, nie 'n ander God is met 'n duister geheim nie. Tot op die bodem van sy hart het God aan ons bekend geword (Joh. 15:15; Efes. 1:9; 2 Kor. 3:12-13; Hand. 17:31). Aangesien ons die volk van God onderweg is, is alles nog nie helder en duidelik nie (1 Kor. 13:12). Wat egter nog duister is, is nie die duistere geheim van God se wese nie, maar eerder die geheimpies wat voortkom uit die absolute betroubaarheid van die kennis van Hom. Dit is die verrassing van die heil (1 Kor. 2:9). Alleen op die basis van die verbond en in die verborgenheid van die liefde, durf ons die Vader vra na sy beleid.

Wanneer Van de Beek (1984: 79) dus nou die volgende modelle vanuit die almag an God behandel, doen hy dit vanuit die veronderstelling dat die moontlikheid van die relativering van die verhouding tussen God en die kwaad nie meer bestaan nie, maar dat daar 'n absolute verhouding is tussen God en die kwaad. Daar kan nie meer verwys word na iets anders waardeur die skerpte minder word nie, byvoorbeeld voorafgaande sonde of beskerming ten opsigte van die toekoms, maar by elke vorm van kwaad is daar onmiddellik die verbinding met God.

Van de Beek maak hier 'n baie belangrike keuse as hy besluit om nie ag te slaan op die waarskuwing van Irenaeus, die Dordtse Leerreëls, Luther en Barth dat daar 'n punt kom in die teologiese refleksie waar 'n mens moet swyg en nie verder moet gaan om 'n sisteem te ontwerp nie. Hoewel die redes wat Van de Beek aanvoer waarom hy verder wil dink, gewig dra, sal in hoofstuk 6 ondersoek word of die oorskryding van hierdie grens nie die gevaar inhou van die konstruksie van 'n rasionalistiese teodisee nie.

3.6 Lyding en die godsbestuur

By hierdie model toon Van de Beek aan dat die voorsienigheidsgeloof die kern vorm van die denke vanuit die almag van God. Hy noem verskeie redes vir die oortuiging dat God alle dinge bestuur. Mense se soeke na vastigheid in al die wisselinge van die wêreld en hulle soeke na ordelike bestuur in die wêreld waar dinge skynbaar willekeurig gebeur, vra vir die formulering van die voorsienigheidsgeloof. Derdens dra die wysgerige godsbeeld wat die meeste mense het, tot so 'n formulering by. Hy konstateer dat selfs by teoloë wat die meeste van die wysgerige godsbeeld afwyk, God se almag tog die grondpatroon van

hul teologie vorm.

Van de Beek hanteer egter ook die vraag hoe die beeld van die almagtige God ingevul moet word met die oog op die pastorale situasie van die lydende mens. In dié verband onderskei hy tussen God se oormag en almag. Veral laasgenoemde gedagte lewer volgens hom probleme. Dit roep veral twee vrae op: Indien God almagtig is en alles dus uit sy hand kom, is dit Hy wat mense laat ly en laat sondig? Moet die feit dat sommige mense ongelowig bly ook aan God toegeskryf word? Van de Beek hanteer dan uiteindelik ook die verkiesingsleer om hierdie vrae te probeer beantwoord, maar konkludeer uiteindelik dat hierdie model nie dié vrae bevredigend beantwoord nie.

Hierdie model (1984: 80-103) vorm volgens Van de Beek die kern van die denke vanuit die almag van God. Dit behels die teologie van Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus waarin veral Calvyn se invloed deurklink (1984: 80). Volgens *Calvyn* het God alle dinge na sy wil geskape. Dit geld sowel van die begin van die skepping as van die onderhouding daarvan en dit geld ook vanaf die kleinste wesens tot die belangrikste gebeurtenisse van die geskiedenis. Geen gebeurtenis kan aan toeval toegeskryf word nie, maar aan God se voorsienigheid, oftewel, *providentia*. Die voorsienigheidsgeloof vorm volgens Van de Beek die fondament van Calvyn se teologiese denke. Calvyn sluit daarmee aan by die latere *Augustinus* en skaar hom by Augustinus se eie kritiek op sy vroeëre dualistiese trekke waarin hy te gemaklik van toeval, "fatum" en "fortuna" gepraat het.

Van de Beek (1984: 80-81) meen die eerste rede om aan te voer dat God alle dinge bestuur, is die pastorale motief. Die voorsienigheidsgeloof gee sekerheid in al die wisselinge en chaos van die lewe. Soos die borduurwerk een patroon kry as jy dit van bo af bekyk, sien jy die skoonheid van die wêreld as jy dit van God se kant af beskou. Hierdie geloof gee troos en 'n vaste houvas te midde van die onsekerhede in die wêreld. Vanuit hierdie gegewe is dit te verstane waarom daar 'n verzet bestaan teen die gedagte van 'n God wat nie die sonde en lyding wil hê nie, en saam met ons daarteen stry, want dit hou in dat daar 'n mag bestaan wat nie by voorbaat afhanklik van God is nie, en dit beteken ook dat God, in al ons onrus, nie die vaste steunpunt is nie. As geloofsleer, as sistematiesing van die geloof en belydenis van mense, kan die sistematiese teologie nie

anders as om hierdie pastorale motief swaar te laat weeg nie. Aangesien mense verkeerde en eensydige voorstellinge kan het, is 'n kritiese afstand ten opsigte van die pastorale behoeftes van gelowiges, volgens Van de Beek (1984: 81), egter ook nodig, en moet die sistematiese teologie ook na ander motiewe soek in wisselwerking met die pastoraat.

'n Tweede motief vir die voorsienigheidsgeloof (1984: 81-82) is die feit dat die wêreld waarin ons leef vir so 'n formulering vra. Die skynbare willekeur waarmee dinge in die wêreld gebeur, en die gepaardgaande chaos, roep nie na 'n God wat net in willekeur heers nie, maar na 'n God wat in sy almag ordelik bestuur. Van de Beek (1984: 82) verwys na Artikel 2 van die Nederlandse Geloofsbelydenis en na *Heppe* wat die siening handhaaf dat die bestuur van God aan ons die moontlikheid verskaf om God te leer ken. *Calvyn* ken, volgens Van de Beek, egter slegs een ingebore godsbesef wat deur die sondeval so gebroke is dat dit vrugteloos is terwyl *Tillich* meen dat vanuit die struktuur van die wêreld die vraag na God wel afgelei kan word, maar die konklusie tot God se bestaan kan nie logies daaruit vloei nie. In 'n latere werk sê *Tillich* dat die vraag na God wel opgeroep kan word, maar dat die antwoord self tot ons kom in die openbaring in Jesus Christus. God se bestuur bring dus nie net orde in die chaos nie, maar help ons ook om God te leer ken.

'n Derde motief is volgens Van de Beek (1984: 82-83) die wysgerige godsbeeld wat die meeste mense het. Sedert die Griekse filosowe, is God die Een, *to hen*, die laaste oorsaak, die allesomvattende mag, die allerhoogste absolute bron van alle dinge, die drywende krag wat meebring dat die wette van die kousaliteit slegs sekondêr is. *Aristoteles* het, nog meer as *Plato*, die verhouding tussen die bestaande God en wêreldgebeure beklemtoon. Hoewel bybels-teologiese invloede 'n rol speel, handhaaf *Calvyn* dieselfde grondpatroon in aansluiting by *Aristoteles*, en *Luther* en *Augustinus* in aansluiting by *Plato*. Hierdie denke bereik in die protestantisme van die 18de eeu sy hoogtepunt waar God geloof word as die Oppermajesteit en Opperwese.

Van de Beek (1984: 83-84) meen daar loop twee lyne na God as die Allerhoogste, een met 'n dinamiese aspek waarin God die onpersoonlike drywende krag van alle gebeure is, en een met 'n statiese aspek waarin God die absolute maghebber is aan wie alle magte, ook

die hoogste aardse magte, onderworpe is. Laasgenoemde idee is 'n opvatting van God wat in alle kulture en godsdienste bestaan. In die Ou Testament is God die hoogste Heer, 'A don. Voordat die woord *Ba'al* 'n negatiewe konnotasie gekry het as gevolg van die bedreiging wat die sinkretisme vir die godsdien van Israel ingehou het, het God ook as die Ba'al bekend gestaan. In die Nuwe Testament is die hoogheidstitel vir Christus die woord Heer, *Kurios* (Openb. 19:16). In die praktyk is beide lyne verbonde en is God sowel die alomvattende krag (dinamies) as die allesomvattende mag (staties). As God die absolute mag is, is sy mag krities en stel Hy eise as Heerser, maar is daar verzet moontlik. As God die Algewende Krag is, is Hy nie krities nie, en is die werklikheid van die wêreld die realisering van sy wese. As die twee verbind word, lei dit tot die klassieke godsbegrip waar die woord "God" staan vir God in hierdie massiwiteit wat die drywende krag is in wie die kritiese afstand van sy wil vooraf verweef is. Van de Beek (1984: 84) verwys na *Heppe* wat God sien as 'n onafhanklike wese van wie alle dinge afhanklik is en Hy voer beheer oor alles. Hy (1984: 84) verwys ook na *Barth* wat reken dat 'n mens nie vir God via die wysgerige godsbeeld leer ken nie, maar via Jesus Christus. Op die terrein van die godsbestuur en die kwaad slaag Barth, volgens Van de Beek, nie daarin om van die wysgerige godsbeeld te ontkom nie, soos gesien in sy uitspraak dat God se wil sowel as sy nie-wil altyd effektief is.

Van de Beek (1984: 85-86) meen dat ook die bybelse outeurs dié visie van almag en heerskappy het wanneer hulle van God, *El en Elohim*, praat. Alle teoloë, selfs diegene wat die meeste van die tradisionele godsbeeld afwyk, funksioneer volgens Van de Beek (1984: 85) teen die agtergrond van die godsbeeld van almag. By Moltmann, byvoorbeeld, is die lyding van God interessant omdat Hy die lydende magtige is, wat steeds die laaste woord spreek. Nuanseringe bestaan wel oor die vraag hoe God heet en wat Hy doen en gedoen het, maar nie oor die vraag of Hy almagtig is nie. Die grondpatroon van die teologie van selfs teoloë wat die meeste van die tradisionele godsbeeld afwyk, is egter oral dieselfde, naamlik God is die almagtige wat die laaste woord spreek.

Van de Beek reken (1984: 86) dat as God sy godheid wil behou in 'n wêreld vol lyding, moet Hy sy almag toon deur die redding van hierdie wêreld, soos Hy Christus van die ondergang van die kruis in heerlikheid opgewek het. Die rek van God se almag is groot

en hoe groter die rek, des te meer sal sy oormag blyk, maar die rek kan dit nie eindeloos uitstrek sonder dat daar 'n laaste daad van verheerliking plaasvind nie.

Wanneer die beeld van die almagtige God, enersyds, en die empiriese werklikheid, andersyds, teenstrydig is terwyl daar tegelyk die pastorale drang is om God as Almagtige te bely, is dit vir Van de Beek belangrik om na die gegewens van die Ou Testament en Nuwe Testament as laaste oordelende instansie te kyk. Die Bybel het volgens hom die hoofpatroon van die omringende godsdienste se godsbegrip oorgeneem, in die geval van enkele Bybelboeke ook die wysgerige beeld van God as die bron van alles.

Van de Beek (1984: 86-87) sê God is Elohim, soos die gode Kamos en Dagon van die semitiese volke. Hy is teos soos Zeus en Hermes. Hy blink uit bo hulle en is die God van die gode (Ps. 50:1; Jos. 22:22) en so verloor hulle hul goddelikheid. Soms het elke volk sy eie God, ook Israel (Deut. 4:7). God is die hoof van die gode (Ps. 12). Soms word die gode tot niks gedegradeer (1 Sam. 12:21; 2 Kon. 17:15). Hulle is geen ware gode nie (2 Kon. 19:18; Jes. 37:19). Deutero-Jesaja sê hulle is niks meer nie as beelde van hout of steen (Jes. 44:6-20; vgl. ook Ps. 115). Die Nuwe Testament is meer homogeen in sy belydenis dat daar een God is wat Hom in Christus openbaar as die God van almal. Die gode van die verskillende volkere was maar net verskillende manifestasies, aspekte en name van die een God. Hoewel Paulus van verskillende gode praat (2 Kor. 4:4; 1 Kor. 8:4-6) het hulle slegs werklikheidswaarde vir sover mense hulle dien (Gal. 4:8). Israel se God is die werklike laaste mag en daarmee die enigste ware God.

Die Bybelskrywers neem, volgens Van de Beek (1984: 87-88) ook die omringende volke se metode van ekstrapolasie van aardse mag oor, maar dit is moeilik om 'n wysgerige godsbeeld in die Skrif te vind. Spreuke ken God eerder as die Here wat die geboorte gee as die God wat die bron van alles is. Prediker kom egter die meeste ooreen met die filosofie van die Hellinistiese periode. Job erken God as die beslissende mag wat agter die wêreldgebeure sit. Ps. 104 leer die goddelike aanwesigheid roep dinge op en is die grond van hulle bestaansmoontlikheid (v. 29-30). Daar is skynbaar nie konflik met die lyding en dood nie, want die brullende leeu (v. 21) en arbeidende mens (v. 23) kom uit Gods hand voort as 'n spel voor sy aangesig (v.26). In 'n lied wat oor die skeppende mag van die Gees gaan, word ook die oordelende mag genoem (v. 35). Ook in Ps. 33 is die God wat alles in aansyn roep (v.6, 9 en 15) nou verbonde aan die God wat as hemelse Heerser ingryp (v.10, 14 en 15). Ook die Nuwe Testament het tekste wat God skets as die oorsprong en wese van alles (Joh. 1; Efes. 1:10; Kol. 1:17). Hand. 17 skets net soos Ps. 33 God as die Skepper (v.21) sowel as die kritiese God (v.30v).

Van de Beek (1984: 87) konkludeer dus dat wat die verhouding tussen God en die gode ook al is, watter werklikheidswaarde die gode ook al besit, die God van Israel is bo almal verhewe. Hy is die enigste ware God. Van de Beek wil egter ook aandui hoe hierdie beeld

van die almagtige God ingevul moet word met die oog op die pastorale situasie van die lydende mens. (1984: 88).

Die geloofsleer soos verwoord in die Heidelbergse Kategismus, veral Sondag 10 het volgens Van de Beek (1984:88) 'n pastorale bedoeling. Aan die hand van Matt. 10:29 dui hy aan dat geen gebeurtenis "sonder die wil van God" plaasvind nie. Dit beteken niks gebeur buite die domein van God se aanwesigheid nie, maar ook nie buite die domein van sy mag nie. God is nie maar net afwagting of selfs meelydend aanwesig nie, maar as die Een wat sy mag aanwend om die onheil te bestry en te oorwin. Die profete, en spesifiek Jes. 40, beklemtoon hierdie gedagte en lê die magtige aanwesigheid van God in sy pastorale toespitsing uit. Die pastorale boodskap van Jesaja 55 is juis nie dat mense lyding in moedelse berusting moet ondergaan nie, maar dat hulle soos God moet dink aan terugkeer en bevryding (v.8 en v.9). In hierdie geval is lyding die deur-God-nie-gewilde wat Hy sal oorwin.

Hy (1984: 90) reken dit is beter om soos *Berkhof* van oormag en soms weerlose oormag te praat. Dit is egter nie die primêre en enigste gestalte nie, maar primêr is die gestalte van die majestueuse heerlikheid waarin God heers (Ps. 97:5; Ps. 68:3; Matt. 28:4). Oormag beteken God is sterker as die magte wat mense bedreig en is in vele bybeltekste terug te vind. Almag, weer, beteken dat alle dinge uit die hand van God voortkom.

Van de Beek wil vervolgens vasstel of daar ook bybelse fundering vir die gedagte van die almag is soos vir die oormag (1984: 90). Hy (1984: 90-91) meen dat almag 'n konklusie uit die oormag genoem kan word. God se oormag is onbegrensde oormag wat van ewigheid tot ewigheid strek en wat alles omvat. Dit is geen ander mag as almag nie. In die huidige teologie word gehuiwer om hierdie konklusies te maak en word op grond van Matt. 10:28 en Jes. 55 geargumenteer dat die Bybel nie leer dat God se wil agter die wêreldgebeure sit nie. Van de Beek (1984: 91) meen egter dat die gedagte van almag wel in die Bybel terug te vind is, maar dat dit nie outomaties met die almagsbegrip van die tradisie ooreenstem nie.

Hy (1984: 90-91) ontleed die woorde wat in die grondteks gebruik word vir die Almagtige. Die Ou Testament

gebruik die woord *sadday*, maar die betekenis van die woord is nie duidelik nie. Die vertaling "Almagtige" het via die Grieks van die Septuaginta tot ons gekom, naamlik *pantokrator* en dit is onseker of dit dieselfde betekenis as *sadday* het. In die Nuwe Testament kom *pantokrator* voor in tekste wat Ou Testamentiese trekke het en wat die indruk van 'n vaste formule gee wat nie spesifiek Nuwe Testamenties is nie (2 Kor. 6:18 en verskeie tekste in Openbaring). Waarskynlik gaan dit hier meer om statiese oormag as dinamiese almag. Tog meen Van de Beek dat soos by Deutero-Jesaja die toenemende gebruik van die woord (in Openbaring en die na-Nuwe Testamentiese era) saamgaan met 'n groeiende besef van God se almag. Die Nuwe Testament gebruik selde die woord *despotes*, dit is die heer met absolute en desnoods willekeurige mag, ten opsigte van God. Die toenemende gebruik van die woord, veral by die eerste brief van Clemens, dui op die toenemende besef van God se almag as die Een wat alle prosesse bestuur. Die gedagte dat God nie alleen alle magte oorwin nie, maar ook alle prosesse inisieer, vind ook steun in die reeds gekwoteerde tekste uit die wysheidsliteratuur en psalms.

Volgens Van de Beek (1984: 92) is die moeite wat die huidige teologie met die klassieke almagsbesef het, toe te skryf aan die skokkende ervaring van hierdie eeu en nie aan gebrekkige skriftuurlike begroning nie.

Hoewel dit makliker is om te sê dat alle goeie dinge uit God se hand kom, lewer dié gedagte volgens Van de Beek (1984: 92-93) egter ook probleme. Eerstens kan sake soos reën en droogte aan natuurlike prosesse toegeskryf word wat outonoom hul gang gaan sonder 'n besturende God. Tweedens word baie moeilikhede met die verhoging van gebed ondervind, byvoorbeeld sou die verandering nie dalk sonder gebede ook plaasgevind het nie, en wat van die talle skynbaar onbeantwoorde gebede? Om dit toe te skryf aan God se hoër beleid of swakheid by die bidder, bevredig nie. Derdens het die welvaart van die laaste dekades tot 'n gevoel van onafhanklikheid gelei en word gereken dat die mens alles kan beheer.

Volgens Van de Beek (1984: 93-94) is veral *Calvyn* konsekwent is as hy sê nie net die goeie nie, maar ook die kwaad kom uit God se hand. Van de Beek (1984: 94-96) reken dat daar bybelse begroning bestaan vir die gedagte dat lyding en ook die leed wat mense mekaar aandoen, aan God toegeskryf kan word.

Hy noem verskeie voorbeelde (1984: 94-96): God maak byvoorbeeld mense blind (Eks. 4:11). Geen ramp geskied sonder dat God dit bewerk nie (Amos 3:6). Proto- sowel as Deutero-Jesaja leer dat God die weg van die geskiedenis lei waarin alle magte slegs instrumente is om sy planne uit te voer. God is ten minste

medeverantwoordelik, om nie te sê eintlik verantwoordelik nie, vir Job se lyding. Die blindgeborene is blind ter verheerliking van God se werk (Joh. 9:3). God gee vir Paulus die doring in sy vlees (2 Kor.12:7). 2 Sam. 24:1 skryf selfs die sonde aan God toe. Sommige outeurs skryf die sonde direk aan die satan toe (1 Kron. 21:1), terwyl andere dit toeskryf aan die satan, maar die satan dan slegs as 'n instrument in God se hand beskou (Job; 2 Kor. 12:7). Die outeur van Jesaja 63 skryf die volk se dwaling aan God toe (63:17). Sy vraag is in lyn met Christus se vraag aan die kruis oor die duister weg van God met sy mense (Matt. 27:46). Ps. 103 voeg by dat God weet dat ons stof is (v.14). Hy gebruik hierdie posisie egter nie om te straf nie, maar om sy goedertierenheid te bewys (v.17).

Hierdie bybelse getuienis bevestig volgens Van de Beek (1984: 96-97) die almagsparadigma dat ons hele lewe en die hele geskiedenis van die wêreld deur God begin, gewil, gelei en geken is en word. Net so min as wat 'n saag kan beweeg sonder die hand wat dit trek, kan ons of die groot magte van die wêreld beweeg sonder God se leiding, sê hy.

Van de Beek (1984: 97) maak vervolgens die belangrike stelling dat God nie meer met potentia absoluta handel nie. God is wel vry in keuse en hy beslis oor alles, maar Hy het Homself aan bepaalde dade gebind. Die almag van God is nou die almag van sy eie wil. In Christus sien ons wat God se wil is, naamlik dat Hy ons tot kinders wil aanneem. As Hy dus die wêreld lei, doen Hy dit as die God wat Hom aan sy dade gebind het, as die God wat ons in Christus liefhet en uitverkies het. Dit is die belydenis van Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus. Dit is die belydenis van die liedere van vertroue, vreugde en rus wat beter weergegee word deur die liedere wat Christene sing as deur die prosa.

Al is die voorsienigheidsgeloof vir vele christene die vaste rots van sekerheid, bestaan daar egter volgens Van de Beek (1984: 98) steeds enkele vrae: Eerstens bly staan die vraag na die sin van die lyding en daaragter die sonde (Jes. 63:17). Tweedens, moet die keuse vir ongeloof ook aan Gods bestuur toegeskryf word. Op hierdie punt praat Van de Beek (1984: 98-99) van die uitverkiesingsleer, die *gemina predestinatio*, wat volgens sommige behels dat God sommige mense kies tot die ewige lewe en ander tot die ewige oordeel. Hy probeer dan die vraag beantwoord wat die rol van die outonome gang van die natuur en die mens se eie keuse is, as alles deur God gelei word. Hy reken moderne mense het probleme met die voorsienigheidsgeloof omdat hulle God en mens asook God en die natuur as konkurrente sien wat mekaar uitsluit. God werk egter meestal indirek via

die mens en die natuur. God is in die wêreld, meer nog, die wêreld is in Hom. Hy is die draende grond, die krag en die energie van ons bestaan (Hand. 17:28).

Van de Beek (1984: 99) meen die voorsienigheidsgeloof is alleen 'n struikelblok as ons nie in pneumatologiese perspektief daaroor praat nie. God is in sy relasie tot die wêreld as die Gees teenwoordig. Vir Van de Beek is die pneumatologiese die eintlike godsleer. As God sy Gees wegneem, staan alles stil. Vanuit die perspektief van die Gees is die voorsienigheid die lewende dinamiek van die goddelike asem in die wêreld, waardeur ons lewe en beweeg, wil en handel.

Veral Augustinus beklemtoon volgens Van de Beek (1984: 99-100) die mense kan slegs wil omdat God lewe blaas in hulle wil. Augustinus gaan uit van die psigologiese vrye wil van die mens waar die mense ervaar dat hulle kies. Die mens se keuse word egter nie in die finale instansie bepaal deur eksterne faktore soos sosiologiese, pedagogiese en genetiese faktore nie. Dit word ook nie bepaal deur die noodlot, Anangke, dit wil sê totale gedetermineerdheid of deur die lot, Tuche, dit wil sê totale willekeur nie. Die psigologie kan nie se waarvandaan ons gedagtes aangereik word nie. Augustinus sê dit is God wat ons wil bepaal.

In lyn hiermee sê Van de Beek (1984: 100) dat die Heilige Gees wat ons lewens deurdring en onlosmaaklik daarmee verbonde is, wat ons ken beter as en voordat ons onself ken, ons bevry van die lot en die noodlot en dat Hy ons eintlike waarborg van vryheid is om te kies. Die goddelike voorsienigheid ontnem ons dus juis nié die vryheid nie. Hy maak ook die opmerking dat die teoloë wat die voorsienigheid die meeste beklemtoon, die meeste die teoloë van die Heilige Gees is. Hierdie klem op die Heilige Gees bevestig Van de Beek se trinitariese benadering tot die lydingsvraag.

Alhoewel God die allesdeurdringende en allesdraende krag van die wêreld is, beteken dit vir Van de Beek (1984: 100) nie dat Hy in die wêreld opgaan nie. Die gedagte dat God die wêreld dra, en dat die wêreld in die goddelike aanwesigheid opgeneem is, kan nie omgekeer word nie.

Van de Beek (1984: 100-101) verwys na Calvyn wat beklemtoon dat die voorsienigheidsgeloof nie beteken dat mense nie hulle verstand en oorweging mag gebruik nie. Al ons oorweging kom egter ook van God (Jes. 10:15). Die Middeleeuse filosofie en later veral die Lutherse teologie, verwoord hierdie gedagte in die idee van die **concursum** wat die teenoorgestelde van konkurrensie is. Die gang van die natuurlike en psigologiese proses is die parallel van die gang van die wil en werke van God. Vir Calvyn is daar, volgens Van de Beek, ten spyte van ooreenkomste, 'n duidelike verskil tussen God en die lot (*fatum/fortuna*). By die noodlot verloop alles volgens vaste vooraf geprogrammeerde lyne, maar by die voorsienigheidsgeloof is die voortdurende persoonlike aanwesighedsleer van God wat stap vir stap lei en voortdurend soos 'n Vader sorg. Hoewel Van de Beek (1984: 101) hiermee eens is, reken hy dat die vraag van die lyding te midde van die voorsienigheidsgeloof steeds nie finaal beantwoord is nie, want hoekom sterf en ly mense wat in die kinderwa van God se sorg verkeer, nog steeds?

By hierdie model hanteer Van de Beek (1984: 101-103) ten slotte die vraag of God en die geskiedenis, heilsgeskiedenis en geskiedenis, nie so in mekaar opgaan dat geen kritiek meer op die geskiedenis moontlik is nie. Hy antwoord die vraag nie bevestigend nie en sê wat die toekoms betref, bevestig die voorsienigheidsgeloof nie maar net die status quo asof ons maar net daarin moet berus, soos wat maghebbers graag wil voorhou nie. Konsekwente voorsienigheidsgeloof sien ook die revolusie en veranderinge deur die toedoen van mense as komende uit God se hand. Ons wil word deur God se wil gedra (Fil. 2:12v) (1984: 102).

Wat die verlede egter betref werk die voorsienigheidsgeloof volgens Van de Beek (1984: 103) bevestigend en word die verlede kritiekloos as God se weg aanvaar. Op hierdie punt vra Van de Beek of daar nie vanuit die verkondiging van Christus kritiek is ook op die heersers van die verlede nie. Trouens, hy noem die christologie die grootste onrusstoker in alle almagsgeloof (1984: 103). Dit beteken egter nie dat die almagsgeloof afgewys moet word nie, maar wel dat dit in die regte kaders geplaas moet word. By die behandeling van sy eie paradigma in hoofstuk 5 sal aangetoon word hoe hy poog om dit te doen.

Kortom: uit die behandeling van hierdie model blyk dit duidelik hoe van de Beek bybelse wortels gee vir die gedagte van God as die bron van alle dinge. Van de Beek gee ook op grond van die bybelse getuienis en dogmageskiedenis 'n positiewe betekenis aan die almagkonsep. Almag is nie gelyk aan despotisme en willekeur nie. Dit is ook prysenswaardig dat hy beklemtoon dat almag binne die konteks van die verkondiging van Christus beskou moet word. Sy trinitariese benadering word ook gesien in sy mening dat oor die voorsienigheidsgeloof in pneumatologiese perspektief gepraat moet word. Van de Beek vereenselwig hom met Calvyn se siening van die voorsienigheid, naamlik dat dit nie daarin om lot of noodlot gaan nie, maar dat dit gaan om die liefdevolle sorg van die Vader. Hierin blyk sy pastorale bewoënheid weer eens. Dit is egter baie belangrik om daarop te let dat Van de Beek meen dat hierdie belydenis van God se sorg nie die vraag na die lyding finaal beantwoord nie. In die evaluering van sy paradigma in hoofstuk 6 sal vasgestel word of hierdie feit dat Van de Beek in sy teologiese nadenke verder wil gaan as die belydenis van, onder andere, Calvyn, hom nie in die vaarwaters van 'n rasionalistiese teodisee bring nie.

Die laaste model wat Van de Beek binne die almagparadigma identifiseer, kom nou aan die orde. Hy gebruik hiervoor die opskrif "God as Pottebakker". Dié model fokus veral op die vryheid van God (1984: 103 - 118).

3.7 Lyding en die vrye God.

By die behandeling van hierdie model poog Van de Beek om die twee vrae wat by die vorige model opgeroep is, te beantwoord, te wete die vraag na die oorsprong van die sonde asook die vraag of God dit so wil dat sommige mense verkeerd moet kies en verlore gaan. Hier verbreek hy bewustelik die verbod van die curiositas. Die implikasies wat dit het vir die skep van die beeld van 'n willekeurige God en vir die ontwikkeling van sy eie paradigma word in hoofstuk 6 ondersoek. Om die vrae te beantwoord leen hy uit die Skrif en dogmageskiedenis, veral uit die formulering van die verkiesingsleer en dubbele verkiesingsleer, waarvolgens beide goed en kwaad uit God se hand kom. Hy wys daarop dat Barth en Augustinus oor verskeie sake as mekaar se teenpole funksioneer, maar dat hulle eens is oor die vryheid van God. Van de Beek beweer dat alle teoloë wat die vryheid

van God beklemtoon tog nie daaraan ontkom om die kwaad na God terug te voer nie. Uiteindelik dui hy die sending van Christus aan as die antwoord van God op alle vrae oor die lyding.

By hierdie model probeer Van de Beek (1984: 103-104) om die twee fundamentele vrae te beantwoord wat by die vorige model opgekom het. Die twee vrae is: Eerstens, waarom laat God mense ly en laat Hy mense sonde doen om hulle daarna te straf? Ook, waarom bestaan die lyding as daar nie sprake van straf is nie? Die tweede vraag is: Het God dit gewil dat sommige mense ongelowig sou bly en verlore sou gaan? Beide vrae kom vir hom saam in die beeld van die pottebakker. Hy hanteer hierdie vrae as 'n afsonderlike model, want waar voorsienigheid van 'n geordende bestuur praat, waarin alle gebeurtenisse op 'n sinvolle wyse saamhang, kom die aspek van grilligheid en willekeurigheid sonder enige reëls by hierdie model meer na vore (1984: 103).

Hy meen (1984:103-104) ook dat ons nie op hierdie punt die verbod van die *curiositas* hoef te gehoorsaam en uit eerbied te swyg, omdat die oorsprong van goed en kwaad ons te bowe gaan nie. Omdat hy tot nou toe aangedui het dat die kwaad ook uit God se hand kom, het die vraag na die oorsprong van goed en kwaad ingrypende geword en raak dit die wese van God. Derhalwe is dit vir hom nóg noodsaakliker om die vrae te beantwoord, ten spyte van die verbod van die *curiositas*.

Al hierdie vrae kan volgens Van de Beek (1984: 104) beantwoord word deur dit eenvoudig aan God se wil toe te skryf. Hierdie gedagte dat God willekeurig beskik, laat *Sölle* God, die Bisantynse noem, dit is die beeld van die Bisantynse keiser wat in absolute willekeur oor mense beskik. Vir Van de Beek is Hy die God van Jesus Christus met die gelaat van die Romeinse keiser en die bybelse beeld hiervoor is dié van die pottebakker. Dit gryp nog dieper in as dié van die outoritêre vader en die absolute vors, want teenoor die mees outoritêre vader staan die koppige kind, terwyl die volkswil die absolute mag van die vors kan begrens. Die klei kan egter nie weerstand bied teen die hande van die pottebakker nie. (1984: 104).

Die beeld van die pottebakker kom volgens Van de Beek (1984: 104 - 105) voor in al drie dele van die boek Jesaja (29:16; 45:9; 64:8), in Jeremia 18 en in Romeine 9:21. Die teenwoordigheid van Israel se skuld in Jeremia 18 (v.8 en 10) wek die indruk dat die teks eerder by die model van die regter tuishoort. Die besondere nuanse van Jer. 18 is egter dat God volledige vryheid het om oor Israel te beskik, maar dit gaan om vryheid in relasie tot die verbond met Israel. Hy is vry om die verbroke verbond te vernietig en 'n nuwe verbond daar te stel (vgl. Jer. 31:31-43). By Jes. 29:16, is die spits nie soseer die vryheid van God nie, maar die verheuenheid van God bo sy volk en mense in hul nietige aardsheid.

By latere tekste in Jesaja tree hierdie lyn volgens hom (1984: 105-106) in volle lig. Jes. 63 vra byvoorbeeld waarom God ons laat dwaal. Jes. 64:8 beklemtoon die goddelike inisiatief in al Israel se handeling. Jes. 64:7 sê hierdie ongeregthede is 'n middel van God om Israel te laat vergaan. Jes. 65:17 noem God die pottebakker en Israel sy maaksel. Dit roep Gen. 2 in gedagte. Die verskil tussen Gen. 2 en Jesaja is egter dat in eersgenoemde hoofstuk God die begin is van die menslike bestaan terwyl Hy by Jesaja ook die dade van die mens vorm. Beide hierdie lyne is verweef in Jesaja 45. God het sy volk in vryheid geskep en niemand kan Hom tot verantwoording roep nie (45:9). Daarby is Hy egter ook vry om hulle te verwerp vanweë hulle sonde en ewe seer vry om hulle te red in sy genade sonder enige bevraagtekening. Dié gedagte vorm die basis van die klassieke christelike verkiesingsleer. Die invalshoek is die bevrydende welbehag van God. Ons redding is gegrond in God se verkiesende wil en die feit dat ons glo, is te danke aan die Gees van God wat ons laat glo sonder dat ons kan weerstand bied.

Van de Beek sê voorts (1984: 106-107) die gedagte dat God mense skep om hulle te verwerp, kom nie in die jesajaanse literatuur voor nie, maar wel in Rom. 9:20,21. Paulus stem met die outeur van Eksodus saam dat God Farao se hart verhard het om die bevryding van Israel te heerliker te maak (Eks. 9:16). Paulus sit vasgeklem tussen die verkiesing van die nie-Jode deur die geloof in Christus en die verwerping van Israel. Paulus leer dat sommige mense dien tot 'n ewige sieraad in die heerlikheid (doxa) van God, terwyl ander die funksie het om 'n tyd lank die heerlikheid voor te berei en dan verwerp te word. Sommige moet dus die pragtige voorwerpe poets en kan straks in die

vullisblik beland.

Op hierdie gedagtegang is volgens Van de Beek (1984: 107) die leer van die dubbele verkiesing, die *gemina praedestinatio*, geënt. Dié leer hou in dat daar verkiesing tot die ewige lewe en verkiesing tot die ewige verderf is. Die hele volk Israel word nie verwerp nie, maar binne Israel is daar onderskeid tussen verkorenes en verworpenes. Die verkorenes, dit wil sê die Israeliete wat tot geloof in Christus kom, is die ware Israel (Rom. 11:2-5), terwyl die nie-Joodse christene, as vreemde takke daarin geënt is (Rom. 11:17). In die Galatebrief maak Paulus minder van Israel as biologiese volk en is almal wat in Christus glo, nie-Israeliete ingesluit, die ware Israel. Van de Beek (1984:107-108) meen egter ook dat die tweede helfte van Rom. 11 wil aantoon dat God Israel nie fakties, metterdaad verstoot nie, maar slegs 'n tyd lank, ter wille van die ander. Hulle verwerping is dus nie 'n verkiesing ten dode nie. Toegespits konkludeer Van de Beek (1984: 108) dat Paulus die dubbele verkiesingsleer aanvaar vanweë God se vryheid en oormag, maar dat Paulus hom dit nie kan voorstel dat dié God wat mense red in die roeping van Abraham en die opwekking van Christus, iemand verlore laat gaan nie.

Van de Beek verwys ook na die hantering van hierdie saak in die dogmageskiedenis (1984: 108-109):

Van de Beek (1984: 108) konstateer dat Augustinus in sy konflik met die pelagiane, die leer van die dubbele predestinasie breedvoerig uitgewerk het. Die sinode van Quiercy (853) stel dat God tot die lewe predestineer, maar dat Hy die verlorene vooraf ken (*praescivit*) en dat Hy hulle op grond van hierdie kennis tot straf bestem (*praedestinatio ad poenam*). By Calvyn is die verkiesing verbonde met die weg van die Gees in die harte van mense in die geskiedenis wat God met mense gaan. Daar is trappe in die verkiesing: daar is 'n verskil tussen die verkorenes onderling via die weg wat God met die verbondsvolk gaan. In die *Canones van Dordrecht* (1619) het die saak meer staties geword en het die aksent verskuif van die weg van die Gees met mense na die pre-eksistente ewigheid. Die verkiesing is nie velerlei nie, maar die verkiesing en verwerping is eenvoudig eens en vir altyd vasgelê (1, 8; Verwerping van die dwalinge I,2). In die *Canones* oortref die spreke oor die verkiesing egter nog dié oor die verwerping. In latere

tye het die aksent in ortodokse kringe volgens Van de Beek (1984: 109) dikwels na die verwerping verskuif.

Omdat die Sinode van Dordrecht (1618-1619) besorgd was daarvoor dat 'n mens nie te veel in die getuienis van God indring nie, en die infralapsariste boonop wou verhoed dat die sonde en kwaad aan God toegeskryf word, het hulle nie gekies tussen infra- en supralapsarisme nie. *Supralapsarisme* (bo die val), sê die besluit van die verkiesing gaan bo die val uit. God het eers besluit om mense te red of te verwerp en op grond hiervan besluit om hulle te laat val ten einde hulle te kan red of veroordeel. *Infralapsarisme* (benede die val), leer die besluit tot die verkiesing is onderworpe aan en afhanklik van die besluit tot die val. God besluit eers om mense te laat val en op grond hiervan besluit Hy om hulle te red of in die val te laat (1984: 109).

Van de Beek (1984: 109) meen by hierdie model oor God as die pottebakker geld die supralapsaristiese standpunt. Soos Dordrecht, was Calvyn ook besorgd dat so 'n standpunt daartoe kan lei dat God, en nie die mens nie, die skuldige is. Van de Beek meen egter dat hierdie probleem binne die absolute almag nie onoplosbaar is nie, aangesien God self die norm is en aan niemand verantwoording verskuldig is nie, soos *Calvyn* ook reeds aangedui het. Hierby geld ook dat God en die mens nie konkurrent is nie, met ander woorde as God wil dat die mens 'n skuldige daad doen, ontslaan dit nie die mens van skuld nie. Intendeel, dit maak die mens juis skuldig, omdat God hierdie daad as skuldig betitel het. Die laaste konsekwensie van die almag van God is dus die supralapsaristiese standpunt oor die verkiesing: God het van alle ewigheid af tot heil of onheil oor mense besluit en daarom laat Hy hulle sondig. In 1953 het *C. Steenblok* se standpunt, dat die genade-aanbod en Christus se soenverdienste slegs vir die uitverkorenes geld, en nie van alle mense nie, tot skeuring in die Gereformeerde Gemeentes in Nederland gelei. Hierdie gedagte is alreeds by Gottschalk aangetref in sy *Libellus ad Hrabanum* terwyl *F. Loofs* meen dat Augustinus, se denke ook in dié rigting gaan (1984: 109).

Uit hierdie dogmahistoriese oorsig konkludeer Van de Beek, net soos hy uit die Skrifgegewens konkludeer, dat die kwaad, die gerig, die onheil en die verlorenheid, net soos die goeie dinge, deur God gewil is. In hierdie konteks tree hy vervolgens veral met

Barth in gesprek (1984: 109).

Volgens Van de Beek wys Barth die gedagte af dat God die kompleks van die magte van die duisternis, die duiwel en die sonde, dit is *das Nichtige* gewil het.

Van de Beek (1984: 110) sê *das Nichtige* is vir Barth die nie-geskapene, nie-gekosene wat daarom geen substansie, wese en werklikheid het of ooit sal hê nie. Dit is die onmoontlike moontlikheid, die deur-God-afgewese moontlikheid. Die vloed waaroor die wind waai in die skeppingsverhaal is die chaos, nie die oersubstansie of die antigoddelike demoniese werklikheid nie, maar die moontlikheid wat God nié vir die wêreld kies nie. God kies vir die wêreld soos dit is, dit wil sê die skepping as die grond vir die verbond. *Das Nichtige* is strydig met die kern van God se skepping, naamlik die verbond. Dit gaan dieper as die begrip sonde, maar is die mag wat die sonde oproep en op die dood uitloop. *Das Nichtige* is ook nie gewoon die "niks" nie. Dit is die substansielose, wat desondanks sy onmoontlike aanwesigheid laat blyk. In lyn met *Barth* sê Van de Beek dat dit so reël is dat God dit ernstig moet neem en maatreëls daarteen tref, veral die menswording van Jesus Christus. *Das Nichtige* is nie slegs 'n afgrensing en daardeur 'n gebrek nie, maar kan opgevat word as 'n leë ruimte buite die heelal. Barth gaan nie in op die vraag hoe daar iets kan wees buite God as die absolute Een nie.

Das Nichtige is ook nie maar net die skadukant van die goeie van die skepping nie (1984: 111). In sy eksegeese van Gen.1:3 oor die skepping van lig en duisternis sê Barth dat ook die nag deur God gewil is tot sy verheerliking. *Das Nichtige* kan nie die skadukant van die skepping wees nie, want dit sou God se eer aantast asof God die skepping so boos geskape het. As 'n mens soos *Barth* handhaaf dat God in Jesus Christus alles goed gemaak het, is daar nie ruimte vir *das Nichtige* nie. Om *das Nichtige* as die skadukant van die skepping te beskou, is om die absolute boosaardigheid daarvan af te swak.

Om te sê dat *das Nichtige* die deur-God-nie-gewilde is nie, lyk volgens Van de Beek (1984: 111) op die oog af na 'n weerspreking van die belydenis dat alles, goed en kwaad, uit God se hand kom. *Barth* sê *das Nichtige* is nie die werklikheid van die skepping nie, maar 'n besondere werklikheid (1984: 102). By God se verkiesende handelingte hoort ook

altd die verwerping. *Das Nichtige* is dit waardeur die positiewe aanwesigheid van God gestalte kry as louter genade. Dit bestaan nie toevallig nie, maar as die deur-God-in-synegasie-gewilde. Dit is geen teengod of bese God teenoor die goeie God van Jesus Christus nie. Dit ontleen nie sy bestaan aan 'n absolute aardse bron as teenpool teenoor God nie. Dit is die uitvloeisel van God se keuse om te verwerp. Barth sê God se nie-wil, wederwil, verwerping en "nee" is net so effektief soos die daad wat Hy verrig. *Das Nichtige* bestaan dus omdat ook God se nie-wil effektief is.

Barth probeer hiermee duidelik om die geweldige spanning rondom die vroe oor God se almag en goedheid op 'n dialektiese wyse, wat volgens Van de Beek nie bevredig nie, op te los (1984: 112). Hoewel Barth die oormag van God se genade en die aanwesigheid van God in Christus uiteensit, kan ook hy nie anders as om 'n verbinding tussen God en die kwaad te lê nie. Al is *das Nichtige* 'n vreemde werk van God, 'n *opus alienum*, bly dit God se werk.

Primêr sê Barth volgens Van de Beek (1984: 113) egter dat *das Nichtige*, net soos die sonde, dood en lyding, nie opgeneem is in die weg van God se verkiesing nie en nie aan God se wil toegeskryf kan word nie.

Volgens Van de Beek benadruk beide Augustinus en Barth op totaal teenoorgestelde wyses God se vryheid (1984:113). Vir Barth is God die liefdevolle in die vryheid. Augustinus, daarenteen, sê God het regverdiglik sommige mense voorbestem vir die kwaad. God kan dus in vryheid ook vir die verwerping van mense kies. Hulle is voortbestem vir die dood, vir die ewige ondergang om met die duiwel in die ewige vuur te gaan en dan met die duiwel ewige lyding te ondergaan. Niemand kan God verkwalik dat hulle verlore gaan nie, want Hy is die pottebakker. Barth het ruimte daarvoor dat *das Nichtige* uit God se hand kom. Daarteenoor sien Augustinus die kwaad as nie vanuit God nie, maar as *malitia*, boosheid, wat 'n selfstandige bron buite God is wat soos 'n bese fontein opborrel in mense.

Uit hierdie beskouinge van Barth en Augustinus konkludeer Van de Beek (1984: 113) dat sowel die teoloë wat die oormag van God se liefde (Barth) beklemtoon as dié wat sy

absolute vryheid benadruk (Augustinus), nie daaraan ontkom om die kwaad op een of ander wyse met God in verband te bring nie.

Van de Beek hanteer vervolgens die belangrike vraag waarom hy baie kritiek ontvang (vgl. hoofstuk 6) of die beeld van die pottebakker nie die gedagte van 'n willekeurige God oproep nie (1984: 113). Die beeld van die pottebakker impliseer na sy oordeel nie willekeur nie, maar wil die vryheid van God, wat nie deur enige iets behalwe Homself gebind kan word nie, beklemtoon. God self bepaal hoe Hy sy vryheid invul. Van de Beek meen egter dat die grootskaalse lyding in die wêreld dit moeilik maak om willekeur by God te ontken. Ook die Ou Testament getuig van gebeure wat lyk asof dit uit 'n willekeurige God se hand kom, byvoorbeeld, die hele familie van Agan moet vanweë sy sonde sterf; selfs onskuldige kinders moet in Egipte sterf ter wille van Israel se vryheid; duisende Kanaäniete moet sterf sodat Israel die beloofde land kan kry; Job moet ly op grond van 'n weddenskap in die hemel. Van de Beek se dat die godebeeld van die Ou Testament nie maar net afgeskryf kan word as onkunde of 'n laer religieuse bewussyn van die outeurs nie. Ook die Nuwe Testament wek gedagtes van willekeur by God op, byvoorbeeld in Joh. 9:3 skryf Jesus die blindheid van 'n blindgeborene daaraan toe dat God se werk openbaar sou word (1984: 114-115). Van de Beek konkludeer dat as ons selfs van God se goedheid praat, ons dit nie gevulde goedheid kan noem nie, want dit sou God se absolute vryheid beperk. God is die absolute Almagtige wat kan doen wat Hy wil en aan niemand verantwoording verskuldig is nie (1984: 116). Hierdie siening van Van de Beek oefen 'n groot invloed uit as hy sy eie paradigma ontwikkel. In Hoofstuk 6 van hierdie studie word aangetoon hoe Van de Beek juis ter wille van die vryheid van God, vraagtekens bring oor God se goedheid.

Van de Beek (1984: 116) voer twee redes aan waarom dit moeilik is om te aanvaar dat alles uit die hand van God kom en dus goed is. Eerstens omdat ons nie alles as goed ervaar nie, en tweedens omdat die Bybel meer sê as dat alles goed is. Omdat die mens, dier en plant deur God geskape is, en kan lyding ervaar, en die mens ook skuld kan ervaar, is dit moeilik om die vrye almag van God goed te noem. Uit 'n bybels-teologiese gesigspunt blyk dit asof God se spreke en handeling teenstrydig is met mekaar (Jes. 63:17). Die probleem om God se almag as goed te aanvaar, kom volgens Van de Beek

(1984: 117) nie op uit die ewige "*Vernunftswahrheiten*" nie, maar uit die "*zufällige Geschichtswahrheiten*". Die probleem wat voortkom uit die willekeurige feitelikheid van die geskiedenis, uit die verskillende wille, uit die teenstrydigheid van God se woorde en daade, kan alleen in die kader van die geskiedenis opgelos word, dit wil sê kronologies en nie logies nie. Soos die vraag opkom uit die woorde en daade in die geskiedenis, kan die antwoord alleen geleë wees in 'n gebeurde in die geskiedenis, in 'n daad waarin God spreek en nie in die absolute eenheid van die logika nie. Die antwoord van God is geen logiese konklusie nie, maar die Logos van God is 'n daad, 'n "*zufällige Geschichtswahrheit*," die sending van die Seun, Jesus Christus.

Hierdie klem op die geskiedenis speel 'n baie belangrike rol in die ontwikkeling van Van de Beek se eie paradigma.

In lyn met sy paradigma-benadering dui Van de Beek ook vir hierdie model bybelse wortels aan en sien hy hierdie beskouing van die lyding ook raak in die reflektering van mense oor hul lydingservaringe. Van de Beek beskou dit as 'n legitieme weg om verder te reflekteer as wat die verbod van die *curiositas* toelaat. Die feit dat hierdie keuse hom teen sy bedoeling in bring by die ontwikkeling van 'n rasionalistiese teodisee, word in hoofstuk 6 van hierdie studie aangetoon. Die oplossings wat teoloë bied soos Augustinus met sy klem op God se absolute vryheid, en Barth met sy klem op die oormag van God se liefde, bevredig nie vir Van de Beek nie, omdat hulle tog nog die kwaad op een of ander wyse met God in verband bring. In die evaluering van Van de Beek sal egter blyk dat daar 'n tweede rede is waarom ander oplossings oor die lydingsvraag hom nie bevredig nie, naamlik omdat dit nie die rasonele vrae van mense rasoneel genoeg beantwoord nie.

Van de Beek se stelling dat dit 'n inperking van God se almag en vryheid sou impliseer indien gesuggereer word dat God se vryheid met goedheid gevul is en dat God aan daardie goedheid gebonde is, sal verder ondersoek moet word. Lei so 'n beskouing nie tot 'n godsleer van 'n almagtige, vrye en willekeurige God oor wie se goedheid en heilsbedoeling vir die mens vrae hang nie? Hoewel Van de Beek dit ook by die behandeling van hierdie model beklemtoon dat die gedagte van 'n almagtige, vrye God

uit Wie se hand alles kom, troos bied aan mense, word in hoofstuk 6 ondersoek of sy hantering van die gedagte van die almag van God wel pastorale waarde het.

Sommige van my vertrekpunte soos in die inleiding van hierdie studie vermeld, word ook in hierdie model gereflekteer, spesifiek Van de Beek se gebruik van sy hermeneutiese kriteria, veral die Skrif en dogmageskiedenis. Die hedendaagse mens se probleme met die belydenis van 'n almagtige, vrye God uit wie se hand goed en kwaad kom, word ook bespreek. Ook by hierdie model word Van de Beek se pastorale intensies konsekwent gehandhaaf. Sy trinitariese hantering van die lydingsvraag word onder andere gesien as hy die sending van Jesus aandui as die antwoord van God op al die vrae van die mens.

Aan die einde van hierdie paradigma stel Van de Beek (1984:117-118) dit dat veral die beeld van God as pottebakker 'n radikaal eerbiedige geloofshouding van ons vra, wat moeilik pas in ons eeu van die mondige mens. Mense aanvaar eerder Job se beskuldiging teen God (Job 27:2) as sy ootmoedige belydenis aan die einde (Job 39:37). Alle modelle, veral hierdie laaste een, is aanvegbaar, maar bly na sy oordeel 'n legitieme wyse van spreek oor God. Uit hierdie vorm van godsbeleving spreek 'n diepe eerbied vir die Heilige (Job 38:1; 40:1; Eks. 19; Jes. 6). Al sou God my vir ewig in die hel werp, sou ek Hom nog loof.

Volgens Van de Beek (1984: 118) is dit beter om 'n voorwerp vir alledaagse gebruik te wees wat afgedank word deur God as om 'n speelbal van die lot of die manipulasies en aggressies van mense te wees. As mense jou leed aandoen, kan jy jou wreek of hulle tot verantwoording roep en word jy gekonfronteer met die werklike sinloosheid en perversiteit van menslike, en ook jou eie moontlikhede. Dit is nie die geval met die Heilige wat doen wat goed is in sy oë, en wat deur niemand deurgrond kan word nie, Ons weg gaan Hom nie verby nie en voor sy grootheid moet ons swyg. Dié besef gee ons troos, en troos is die verlammerend nie, maar dit is die bron van die moed om deur te gaan, wat ook al God se weg is: heil of selfs oordeel. Hoeveel te meer is die troos as bely word dat die Heilige die God is wat my liefhet in Jesus Christus. God mag vreemde weë gaan en met my doen wat Hy wil, want my enigste houvas is dat ek my met alles wat ek is en ervaar, aan Hom toevertrou.

3.8 Opsomming

By hierdie paradigma wat die almag van God as vertrekpunt neem, word vyf beskouinge oor die lydingsvraag deur Van de Beek behandel: Lyding as die tug van God, Lyding dien 'n goeie doel, Lyding as straf op die sonde, Lyding en die godsbestuur, Lyding en die vrye God. In terme van sy paradigma-benadering aanvaar Van de Beek die geldigheid van al hierdie modelle. Alle modelle reflekteer iets van die omgang van God met mense omdat daarin iets lê van die omgang van mense met God. Verskillende lydende mense voel hulle tuis in een of meer van hierdie modelle (1984: 27).

Afgesien van die paradigma-benadering word al die ander punte wat in die inleiding van hierdie studie oor Van de Beek se werk gemaak word, gestaaf.

Hy funksioneer met 'n breë beskouing van die lyding. Persoonlike en kollektiewe lyding sowel as die lyding van die natuur word telkens in berekening gebring.

Veral drie hermeneutiese kriteria word konsekwent toegepas, naamlik die Skrif, hedendaagse menslike ervarings en die dogmageskiedenis.

Sy pastorale bewoënhed spreek dwarsdeur hierdie paradigma.

Sy trinitariese behandeling van die lydingsvraag skyn duidelik deur. Die rol van Jesus Christus word deurgaans genoem en veral die model oor die godsbestuur beklemtoon die rol van die Heilige Gees eksplisiet.

Van de Beek is ook deurgaans in gesprek met ander moderne teoloë en hy ontleen aan hulle ontwerpe.

Ten spyte van hierdie positiewe aspekte, roep die almagsparadigma egter dié kernvraag op: Is Van de Beek se verbreking van die verbod van die curiositas, ongeag die redes wat hy daarvoor aanvoer, nie tekenend van 'n onderliggende motief van Van de Beek om tog 'n antwoord op die lydingsvraag te gee nie en het dit nie die implikasie nie dat hy

uiteindelik 'n rasionalistiese teodisee konstrueer wat afbreek doen aan die bybelse gefundeerdheid van sy godsbeeld en die pastorale waarde van sy ontwerp?

In die volgende hoofstuk word die paradigma behandel wat God se goedheid as uitgangspunt neem (1984: 119-243).



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

HOOFSTUK 4

Die goeie God en die lyding

Van de Beek se uitgangspunt by die volgende groep modelle is dat God volkome goed is. Hy is liefde, barmhartigheid en genade. Hy wil slegs die heil en geluk van mense. By hierdie paradigma is God se almag problematies, soos wat dit die geval was met sy goedheid by die almagsparadigma. Die vraag is: hoe kan, gegewe die kwaad in die wêreld en gegewe die goedheid van God, God tog almagtig wees? Is God dan wel die absoluut goeie God, maar eweneens die magtelose God buite Wie se wil en magsbereik ander magte heerskappy voer?

Ons ondersoek vervolgens Van de Beek se siening van goedheid (1984: 19-22, 26-27).

4.1 Van de Beek se siening van goedheid

Van de Beek wys daarop dat die goedheid van God in teenstelling met sy almag nie in die vroeg-christelike credo's opgeneem is nie (1984: 19). Die goedheid van God is ook nie noodwendig onder woorde gebring in die predikate Vader en Skepper nie, want daar speel ook ander motiewe as goedheid mee. Tog word God se goedheid eksplisiet vermeld in die offisiële kerklike belydenisse en belangrikste dogmatiese werke, sowel in die vroeë kerk as in die Middeleeue, asook in die Reformasietyd en in die resente literatuur. Van de Beek verwys spesifiek na *Moltmann* (1984: 20) wat beweer dat die ontbreking van God se goedheid in die vroeë credo's nie as 'n toevalligheid beskou moet word nie, maar dit is daaraan toe te skryf dat die vroeë kerk die beeld van die Romeinse keiser oorgebring het op God en Christus. Dat God se mag groter is as die wêreldmagte was die kern van die godsbelijdenis van die vroeë kerk. *Moltmann* beweer voorts dat die heilsverlange van die vroeë kerk na oorwinning oor die dood en lyding daartoe gelei het dat hulle God gesien het as die onbewoë heerser.

Van de Beek (1984: 20-21) sê al beskou die teologie eeue lank die goedheid van God as 'n noodsaaklike eienskap van God of selfs as sy eienskap by uitstek, as die uitdrukking van sy wese, huldig vele mense die mening dat die almag 'n weseniiker eienskap van God is as sy

goedheid. Vir hulle kan 'n God bestaan wat almagtig is al is Hy nie goed nie, terwyl die omgekeerde posisie nie moontlik is nie. Hierdie mense aanvaar nie Thomas van Aquino se konklusie wat lui "dat God goed is, is noodsaaklik", nie. Iets is goed omdat dit aan 'n bepaalde norm voldoen. Vir gelowiges is God se gebod die laaste norm. Vir die klassieke teologie is "goed" nie iets wat op sigself staan nie, maar dit wat met die wil van God ooreenstem. God se wil is die hoogste etiese gesag. Om die probleem rondom die goedheid en almag van God op te los, kan gestel word dat alles wat gebeur die wil van God is, dat dit uit sy almag voortvloei en dus goed is.

Van de Beek (1984: 21) reken dat *Augustinus* in dié rigting neig. Hy reken dat alhoewel dit hier wil voorkom asof Augustinus geen kwaad in die wêreld erken nie, hy hier miskien op die kwaad wat oor die mens kom, dit wil sê die lyding, fokus en nie op die etiese kwaad nie. Ten opsigte van die kwaad sou Augustinus dalk 'n ander lyn volg, waardeur die vraag na die oorsprong van die kwaad nie beantwoord word nie. Van de Beek (1984: 21 - 22) meen dat by 'n diepe denker soos Augustinus die moontlikheid nie moet uitgesluit word dat hy inderdaad die hele wêreld, nie alleen met alle lyding nie, maar ook met alle onreg, as 'n deur-God-gewilde en daarom goeie wêreld gesien het. Sy tekste vertoon met name anti-manicheïstiese tendense. Hierdie siening bring nie net 'n logiese oplossing nie, maar ook 'n eksistensiële beleving van vreugde omdat daar 'n situasie van volkome versoening is tussen God en die deur-God-gewilde werklikheid. Die tema van versoening word tot in alle ewigheid teruggeplaas. Die wêreld is verkies op die wyse van die dubbele verkiesing: ook in haar verwerping is dit deur God gewil en daarom goed.

Die siening van die Bybel sowel as die lewe self is volgens Van de Beek (1984: 22) egter meer gekompliseerd. Die Bybel noem nie alles goed nie en dui aan dat die mens ongehoorsaam en sondig is. Vir die Bybel is God se goedheid 'n goedheid wat gevul is met liefde, barmhartigheid, ontferming, genade en alle begrippe wat aandui dat God die lyding en skuld nie wil nie en dat Hy mense wat dreig om daaraan onder te gaan, wil red. Die skolastieke dogmatiek ken ook hierdie gevulde goedheid van God. Hierdie begrippe dui aan dat God 'n relasie met mense het en dat die goedheid van God gebonde is aan die ervaring van mense. Die menslike gelaat met sy trekke van lyding en angs, is die norm waaraan die goedheid van God dit laat afmeet. As hierdie mense nie barmhartigheid verwag nie, is die

goedheid van God leeg. In Jesus Christus sien ons die goedheid van God as 'n goedheid waarin Hy met heel sy wese Hom gewend het tot die geroep en die tranes van die ellendiges.

Wanneer Van de Beek (1984: 119) die tweede bybelse paradigma behandel, voer hy aan dat die optiek anders is as by die eerste paradigma. Vir sommige sal dit na die indringende vrae 'n welkome verposing wees terwyl andere kan voel dat ons nou oppervlakkig besig is na die diepte van die eerste paradigma. Albei optieke is egter nodig, want beide spreek oor die een God van Israel wat in Jesus Christus die God van die wêreld is (1984: 119).

Van de Beek meen dat die eerste drie modelle van die vorige paradigma, te wete die kastydende Vader, God se wonderlike weë en lyding as straf op die sonde, ook hier behandel sou kon word. Hy hanteer die modelle egter onder die eerste paradigma, omdat dit daarin primêr om lyding gaan wat uit die hand van die almagtige God kom. God se goedheid het slegs 'n sekondêre betekenis by die modelle. Hierdie sekondêre aspek is reeds by die modelle aangedui en word dus nie herhaal nie. Die eerste model wat Van de Beek by hierdie paradigma behandel, beskou die lyding as die gevolg van die mens se sonde (1984: 120 - 147).

4.2 Lyding: Die gevolg van die Mens se Sonde

Die gegewens by die volgende model word soos volg ingedeel:

Op grond van die Skrif en dogmageskiedenis dui Van de Beek aan dat die lyding uit die mens se hand kom. Mense bring lyding oor mekaar en oor hulleself. Sommige lyding is direk aan die mens toe te skryf, ander indirek terwyl sommige vorme van lyding glad nie aan die mens toegeskryf kan word nie. Hy toon aan dat sonde en lyding sowel persoonlik, kollektief en universeel is. Hy gebruik die klassieke formulering van die erfsonde om beide die kollektiewe en universele skuld aan te dui. Hy wys ook ten slotte daarop dat die erfsonde nie die mens se persoonlike verantwoordelikheid ten opsigte van die kwaad wegneem nie, maar dit eerder vermenigvuldig.

Afgesien van Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus wat alles aan God toeskryf,

beweer Van de Beek (1984: 120) dat daar ook 'n ander lyn teenwoordig is in Sondag 4, vraag en antwoord 9 waarvolgens die kwaad aan die mens toegeskryf het. Dit lui dat God die mens so geskape het dat hulle in staat was om aan die eise van die wet te voldoen, maar die mense het hulself en hul nageslag deur die invloed van die duiwel en moedswillige ongehoorsaamheid van hierdie gawe beroof. Aangesien geen mens in staat is om hom of haar van die geskiedenis los te maak nie, bevestig hulle die weg van ongehoorsaamheid wat hul voorgeslag gegaan het, maar dit is nie God se weg nie. Hieroor "vertoorn" God Hom "verskriklik" (Vraag en antwoord 10).

Volgens Van de Beek (1984:120) maak *Ovidius* die stelling dat die een mens vir die ander 'n wolf is. Lyding van mense kom deur mense. Soos 'n hond onderdanig is aan sy meerdere en aanval wie hy vrees, so bewonder mense die sterke en vervolg hulle die swakke. Mense laat ander mense ly. Dit geskied meestal nie reguit nie, maar op subtiel wyse. Die persoon wat die ander laat ly, kan ook erg ly en vir hom of haar kan die spanning wat die omgaan met mense oproep, te veel word (1984: 121).

Van de Beek (1984: 121) meen mense ly wanneer hulle in die steek gelaat voel deur ander mense, ongeag of dit so is al dan nie. God kan nie die skuld vir hierdie lyding dra nie, want Hy staan juis aan die kant van die verdruktes en nie aan die kant van die verdrukkers nie. Veral die Psalms oor die mens wat in nood tot God roep, beklemtoon hierdie gedagte en bied deur die eeue heen tot vandag toe baie troos. Van de Beek (1984: 122) sê vele psalms fokus op mense wat in nood verkeer vanweë ander mense (74, 79, 80, 25, 42, 27, 56, 3) Waar mense mekaar lyding aandoen, is God volgens Van de Beek (1984: 122-123) nie die aanstigter daarvan of die Een wat dit in stilte goedkeur nie, maar is Hy die bestryder van die kwaad (Pss. 71:3; 118:6; Jes.1:19).

Van de Beek (1984: 123-124) sê mense kan egter ook baie lyding oor hulleself bring, byvoorbeeld deur ang in die afwesigheid van reële bedreiging. God se nabyheid laat ons onbesorgd lewe (*Matt. 6:28,31,32; 10:29*). God wil ons help om te stry teen die vreesagtige mens wat ons is, die mens wat ons verdruk en laat ly. As Jakob vir Esau vrees, doen hy homself, Esau en God wat hom bemoedig, onreg aan (Gen. 32). As Abraham en Isak die konings van Egipte (Gen. 12:10-20) en Gerar (Gen. 20:1-18; 26:11) vrees, doen hulle onreg

aan hulleself, hul vroue, die konings en God.

Mense bring volgens Van de Beek (1984: 124 -125) ook op ander wyses as wantroue en besorgdheid lyding oor hulleself, naamlik deur die konsekwensie van hul sonde. By hierdie model lê die klem nie op God wat straf nie, maar op die verantwoordelike mens. Ps. 38 is 'n lied van 'n mens wat deur sy eie skuld in lyding verkeer, maar die lied leer ook dat as jy in jou skuld God aanroep, Hy redding skenk. By lyding deur skuld, ly nie net die skuldige nie, maar ook ander mense. Esau ly deur Jakob se skuld en Jakob deur Laban se valsheid. Uria ly deur Dawid en Israel deur Agab se skuld. Dat die skuldige gestraf moet word as kompensasië vir die lyding van andere, is nie sinvol nie. Die skuldige moet skuld erken en hulp verleen, byvoorbeeld, Saggeüs (Luk. 19:8). Die hulp kan gepaardgaan met gebed (2 Sam. 24:17).

Van de Beek (1984: 125-127) gaan verder in op die belangrike kwessie van skuld, vergifnis en restitusie. Hoewel hierdie uiteensetting aangrypend en baie relevant is vir die Suid-Afrikaanse situasie, word dit in fyndruk weergee, aangesien dit nie noodsaaklik is vir die sentrale argument van hierdie tesis nie.

Aangesien die skuldiges die lydendes in hul persoon gekwets het, is hulpverlening op sigself nooit 'n werklike kompensasië vir die skuld nie. Hulpverlening is 'n noodsaaklike teken van skulderkenning, maar is nie die erkenning self nie. Hulpverlening mag nie 'n metode wees om die skuld weg te werk en die wesenlike daarvan te ontken nie. Die enigste manier waarop die skuldige waarlik bevry kan word, is deur vergifnis. Die boetepsalms en profete weet, teenoor die skuldige staan die vergewende God. In Christus bevestig God die goddelike gawe van vergifnis aan die mens. Christus se versoeningswerk is tegelyk ons voldoening (Jes. 53; Hebreër-brief; 1 Pet.; Joh. 1:29). Op heel merkwaardige wyse stel Van de Beek dit dat vergewing van skuld die grootste geskenk is wat mense aan mekaar kan gee. Eweneens is die onthouding van vergifnis die ergste wat mense mekaar kan aandoen. So belemmer jy nie alleen die ander se toekoms en vermoor jy nie alleen sy of haar bestaan nie, maar ook jou eie.

Deur die genade van God is skuldbelydenis sowel as vergifnis moontlik. Skuldbelydenis voor God en vergewing deur Hom mond uit in versoening met mekaar as mense. Hierdie versoening strek verder as die mure van die kerk en die genade van die christendom, want Christus is die Heer van die wêreld.

God wil dus nie die individuele lyding en skuld van mense hê nie, sê Van de Beek. Dit geld egter ook ten opsigte van die kollektiewe, te wete groepe, sosiale klasse, volke, ekonomiese

en politieke magsblokke. Kollektiewe lyding, soos armoede, is nie God se skuld nie, maar dié van mense (1984: 127 - 133):

Van de Beek (1984: 127-128) sê die feit dat swartmense in Suid-Afrika as derderangse burgers behandel word, is toe te skryf aan maatskappye wat in die land belê en owerhede wat nie alle kontak met dié land afsny nie. Hy sê dat kollektiewe skuld moeiliker is om uit te wys en makliker is om te verskoon as individuele skuld en illustreer dan sy punt aan die hand van apartheid in Suid-Afrika. Hy wys verskeie skuldiges ten opsigte van die stelsel van apartheid aan: regerings wat in dié land investeer, selfs al sou hulle aanvoer dat ander dit doen en 'n boikot deur hulle dus nie 'n effek sou hê nie, of dat hulle voortgaan met kontak ten einde druk te kan uitoefen. Tweedens is daar die Suid-Afrikaanse regering wat apartheid ingestel het. Die derde groep skuldiges is die swartmense self, want as hulle nie binne die bestaande ekonomiese stelsel sou werk nie, sal die Suid-Afrikaanse ekonomie in 'n kort tyd ineenstort en bevryding bespoedig.

Vervolgens gaan hy (1984: 128) in op die feit dat 'n *kollektivum* as sodanig nie aanspreekbaar is nie en dat kollektiva in die samelewing die neiging het om eties neutraliserend te werk. Hy reken dat die verantwoordelikheid vir kollektiewe skuld nie verdeel word onder die lede nie, maar dat elke lid die volle gewig daarvan dra. Die skuld van Nederland se investering in Suid-Afrika is dus by elke regeringslid, maar dit strek selfs verder. Elke burger van Nederland wat gebruik maak van die gemeenskap met al sy voorsieninge, is mede-verantwoordelik vir die samelewing en mede-skuldig aan haar sonde. Dit geld selfs ook van daardie burgers wat stem vir 'n party wat vir disinvestering is en wat demonstreer teen apartheid en wat Suid-Afrikaanse produkte, byvoorbeeld. "Outspan"-lemoene boikot! Dit geld eweneens van lede van maatskappye wat in Suid-Afrika belê, maar wat sê dat hulle persoonlik teen apartheid is.

Die begin van bevryding en verandering vir 'n kollektivum is volgens Van de Beek (1984: 129) dat sy lede, selfs een, begin erken dat hulle aan sy struktuur behoort, dat hulle medeskuldig is en dat hulle 'n ander weg moet gaan.

Net soos individue wil kollektiva ook die skuld van hulle afskuif. As Nederland die vinger in die Suid-Afrikaanse rigting wys, moet gevra word of dit nie 'n manier is om skulderkenning te ontduik nie (1984: 129).

In die aangesig van die omvang van kollektiewe skuld en lyding, kan die enkeling magteloos voel. Die enkeling, meen Van de Beek (1984: 129-130), kan wel baie doen vir die nood van andere, sodat die ander minder afhanklik word van die strukture. Hulpverlening is egter nooit 'n kompensasie vir die skuld nie, maar is slegs waardevol as dit 'n teken van skuldbelydenis is. God vergeef ook die kollektiewe skuld. Die vergifnis van kollektiewe skuld is selfs nog groter genade as die uitdelging van indiwiduele skuld. Die enkeling moet om vergifnis vra waar die kollektiewe skuld verweef is met die persoonlike skuld soos die profete en digters van Israel gedoen het, (vgl. Dan. 9:4-10). Ook moet vergifnis gevra word vir die skuld van voorgeslagte waarvan die huidige geslag hulle nie kan losmaak nie (Ps. 106:6).

Van de Beek (1984: 130-131) beklemtoon dat die enkeling namens die kollektivum, ook namens ongelowiges, vergifnis kan vra. Met die siening steun hy dus Willie Jonker se skuldbelydenis oor apartheid, namens die N G

Kerk by die Rustenburg - kerkeberaad in Suid-Afrika in 1991. Hy verwys na 'n Joodse tradisie wat leer dat die wêreld bly staan op die gebed van die laaste regverdige. Ook die protes op straat is soos die bede om vergifnis 'n wyse waarop 'n gemeenskap stem gee aan haar skuld.

Ook vir die kollektiewe geld dat skuldbelydenis teenoor God nie skuldbelydenis teenoor die ander uitsluit nie. 'n Volk wat nie skuld erken nie, bly verstar op die verlede en is sonder toekoms. So 'n volk soek na strukture wat die verlede bevestig sodat die verlede se skuld nie blootgelê sal word nie. 'n Volk daarenteen wat nie wil vergewe nie, hou die ander sowel as hulle vas in die verlede en sluit beide se toekoms toe (1984: 131).

Skuldbelydenis is leeg as dit nie met hulpverlening gepaard gaan wat die oogmerk het om die leed wat aangedoen is, te herstel nie. Van de Beek (1984: 131) lewer dus 'n pleidooi vir restitusie. As hulpverlening gegee word as teken van skuldbelydenis, en dit aanvaar word as teken van vergewing, gebeur daar iets: De ryk noorde ervaar dan die wonder dat hulle tot hulle vreugde kan gee, aarselend, bang om afgewys te word, onseker of die steun ooit aanvaar sal word, skoorvoetend op die drumpel van die suide, waar die uitbouter nou as bedelaar binnekom. Die geknegtes van vroeër ervaar nou die bevryding dat hulle die grootste gawe kan gee onder volke, te wete die gawe van vergewing en dat hulle vir die voormalige magtiges die weg na die toekoms moet wees.

Sowel skuldbelydenis as vergifnis is volgens Van de Beek (1984: 131-132) moeilik, maar ook hier moet die enkelinge, as verteenwoordigers van die volk, as die res wat almal omvat, die stem van almal wees. Hierdie res aan beide kante, is die versoening van die volke, maar is ook die begin wat die wonder van God se genade wat versoening tussen alle volke wil hê, gestalte gee (Jes. 19:23-25; Ps. 87:4).

Die verknegting van volke in God se naam is volgens Van de Beek (1984: 132-133) 'n miskennis van God wat selfs die vervloekte Kanaäniete in die Ou Testament seën, van Jesus Christus in wie alle mure afgebreek is (Efes. 2:14-16; Gal. 3:28) en wat Heer van alle volke is (Fil. 2:11). Van de Beek verskil skerp van eksegete wat wil aandui dat die vervloekte Kanaän van Gen. 9, die seun van Gam, die voorvader van die swartmense is. As 'n mens die swartmense volgens die geslagsregister van Gen. 10 via Kus van Gam wil aflei, geld die vervloeking nie vir hulle nie. Die bybelse gegewens oor die Kusiete is eerder positief. Ebed-Meleg red vir Jeremia (Jer. 38:7-13). Die eerste Christen uit die nie-Jodendom is die amptenaar van Ethiopië (Hand. 8:26-39). God seën die vervloekte van Gen. 9:25. Die geslagsregister kan nie gebruik word om die volk te verdruk nie. Die aarde is nie 'n tuin van vrede en reg nie, nie vanweë God se skuld nie, maar omdat mense bou op militêre mag of streef na 'n klaslose maatskappy wat op verdrukking gebou is. En dit sal so bly solank mense weier om hul hoofde vir mekaar te buig en bedelaar te wees vir God en die ander. Die aarde soos hy is, is die skuld van mense wat vashou aan die verlede, aan hulle eie verlede om dit te koester en vergoelike, aan die verlede van ander om hulle te bly wantrou, om hulle te bly ontken as mense wat moontlikhede van vernuwing het, omdat God nuut met mense begin in Christus, die Heer van die wêreld.

Van de Beek (1984: 133-135) wys vervolgens daarop dat baie lyding duidelik en direk aan die mens toe te skryf is. Ander lyding, byvoorbeeld, natuurrampe soos misoeste, droogtes, oorstromings, siektes en selfs aardbewings, wat normaalweg outomaties aan God toegeskryf

word, is volgens hom egter eerder indirek ook die mens se skuld. So, sê hy, kan dyke gebou word om oorstromings te voorkom; minder geld moet aan sport bestee word en meer aan bestryding van siektes; as 'n deel van die geld wat aan bewapening bestee word, gebruik word om woestyne vrugbaar te maak, sou mense in die gebiede nie honger ly nie. God het die aarde met genoeg vir almal geskape (Ps. 136:25; 145:16; Gen. 2; Gen. 1:28; Ps. 24:1), maar daar is hongersnood omdat die mens so sleg met die aarde omgaan. Daar is egter ook lyding wat selfs nie op die mees indirekte wyse aan die mens toegeskryf kan word nie, byvoorbeeld, 'n meteor wat op die aarde val en mense dood. Voordat die mens egter vrygespreek word, sal 'n mens eers diep deurdronge moet wees van die situasies wat die mens nie te bowe gaan, of nie te bowe hoef te gaan nie. En waar daar enigsins menslike verantwoordelikheid ten opsigte van lyding is, het ons te doen met menslike sonde en menslike skuld.

Volgens Van de Beek (1984: 135-137) is lyding 'n universele ervaring, met ander woorde daar is geen dag sonder lyding nie. Net so is menslike skuld universeel, (Heidelbergse Kategismus, antw. 13). Dit beteken egter nie dat sonde 'n universele lot is nie. Van de Beek (1984: 135) verwys instemmend na *Wiersinga* wat sê dat sonde 'n daadkarakter het. Dit gaan oor menslike dade wat voortkom uit menslike verantwoordelikhede. *Wiersinga* is gekant teen die naturalisering van die sonde wat dit van sy aktiewe karakter en daarmee skuld ontdaan. Die skuld karakter van die sonde kan nie agter die lots karakter skuil nie. Volgens *Wiersinga* verstaan die Bybel sonde as 'n daad. Sonde is 'n werkwoord, sowel in die Ou Testament as in die Nuwe Testament. Hy erken die noodlottige aspekte van die menslike situasie, maar hy weier om sonde hier sonde te noem. Sonde is dat ons ons by ons situasie neerlê en niks doen om in nuwe relasies met mense te tree nie. Doemdenke as onmagstemming is sonde teen die hoop. Van de Beek (1984: 135-136) wys ook Gen. 3 af as argument om die algemeenheid van die sonde te staaf. Hy noem dat ook Paulus in Rom. 5 beklemtoon dat sonde 'n daad is wat lei tot lyding en die dood. Paulus verbind die sonde in sy kollektiwiteit met Adam, nie om daarmee sommige te verontskuldig nie, maar om juis almal se skuld aan te dui. Almal het Adamskarakter (Rom. 2:1; 3:9). As mense hul sonde wil afskryf as die skuld van andere, byvoorbeeld, van die voorvaders, word die sonde net weer as lot beskou en word mense nie geprikkel om verantwoordelikheid te aanvaar en tot verandering te kom nie. As ons ons neerlê by die situasie, is dit nuwe skuld. Die profete ken ook eike mens se

verantwoordelikheid en sê dat dit verkeerd is om jou by die skuldsituasie as doem neer te lê (Eseg. 18; Deutero-Jesaja).

Van de Beek dui met bybelse fundering aan dat God die mens 'n nuwe toekoms inlei, weg van die sonde af (1984: 137-139):

Die profete verkondig volgens Van de Beek (1984: 137) ook dat God die inisiatief neem om die mens van die weg van die sonde weg te lei na 'n nuwe verbond, tot 'n nuwe volk, tot 'n nuwe wêreld (Jer.31:31; Jes.43:18v; 65:17; 2:4; Sag.9:10). Die skrywers van die briewe van die Nuwe Testament sien in Christus die belofte van die goddelike inisiatief vervuld (Efes. 2:1; Gal. 5:14; 6:1v).

God neem die voortou na die nuwe toekoms op drie maniere:

Eerstens skenk God vergifnis, want vergifnis bevry ons van die kettings van die verlede en maak die deur na die toekoms oop (Jes. 40:1v; Jer. 31:34; Rom. 6:1-14; Gen. 5:15) (1984: 137-138).

In die tweede plek bring God die vernuwning van mense teweeg. Rom. 7 gaan oor die mens, christen of nie-christen, wat vasgeboei sit in strukture wat hulle aan die sonde vashou. Dit gaan om psigologiese, sosiale, ekonomiese en politieke strukture sowel as die habitus waardeur hulle telkens weer verkeerd doen. Christus het egter die laaste woord (Rom. 7:25) en sy Gees bring liefde in die plek van sonde (Rom.8:2). Die Gees lei tot vernuwning van die denke (Efes. 4:23) en dus erkenning van God se wil (Rom.12:2). Uit Christus, die wynstok, ontspring die ranke wat vrugte van liefde voortbring (Joh. 15:1-17) (1984: 138).

Die derde manier waarop God ons die nuwe toekoms inlei, is volgens Van de Beek (1984: 139) om die opeenstapeling van die sonde te verhinder. So verhoed God dat Abimeleg teen Hom sondig en die verhouding tussen Israel en die volke laat versleg (Gen. 20:6). As God straf, soos in die sondvloed, is dit om die aarde te suiwer vanweë die mens se sonde. So kan daar dan reg en vrede heers. As God nie die aarde suiwer nie, sou dit ondergaan en lyding en geweld (Ps. 124:1,5).

Hoewel God die mens die nuwe toekoms inlei, is die mens steeds onwillig en bly hulle ook na die koms van die Messias verkeerd beslis. Van de Beek (1984: 139-140) reken dat die situasie van Ps. 14 steeds geld, naamlik, dat God niemand op die aarde vind wat goed doen nie. Selfs nie die armes nie, want die arme se mentaliteit is dieselfde as die van die ryke. Die arme is nie outomaties op die weg van liefde, geregtigheid en vrede nie. Almal is skuldig, en elkeen se sonde bou voort aan die gemeenskaplike skuld en gemeenskaplike lyding en die dood.

Volgens Van de Beek (1984: 140) noem die klassieke teologie hierdie kollektiwiteit van skuld en die universaliteit van die sonde die erfsonde. In die hedendaagse teologie, sê Van de Beek, is erfsonde 'n omstrede begrip. Hy reken dat die Bybel nie letterlik van die erfsonde praat

nie. Ps. 51 en Rom. 5 is nie *loca probantia* van die erfsondeleer nie. Rom. 5 praat van die universaliteit van die sonde en Ps. 51 beklemtoon die totaliteit van die sondigheid van die digter.

Hoewel die erfsonde nie letterlik in die Bybel voorkom nie, is die gedagte verbonde aan die Bybel se kollektiewe denke dat die mens nie 'n enkeling is nie, maar lid van 'n gemeenskap. Augustinus was die groot promotor van die leer van die erfsonde en hy was waarskynlik onder neoplatoniese en manicheïstiese invloede. Augustinus het Ps. 51 gebruik om te toon dat die mens reeds by geboorte strukturele kwaad kry en slegs God kan hom of haar hiervan bevry en hulle 'n lewe met 'n nuwe struktuur gee. Die belydenis van die erfsonde is dus nie 'n algemene teorie nie, maar 'n konkrete belydenis van skuld. Van de Beek (1984: 140) verwys in hierdie verband na *Wiersinga* wat die erfsondeleer verwerp.

Van de Beek (1984: 140-141) meen egter dat as 'n mens die erfsonde afwys, jy jou dan terugtrek uit die kollektiwiteit van die menslike geslag en jy nie ver daarvan is om jou hande in die soewereine onskuld van die individualiteit te was nie. Erfsonde is nie daar om ons te ontmoedig nie, maar beide die toegerekende genade van die protestantisme en die ingegote genade van die katolisisme, verkondig dat daar in Christus nuwe moontlikhede is. Erfsonde kan ook nie gebruik word om die spreke oor die eintlike sonde te verdoesel nie.

Erfsonde is eerstens sonde en skuld wat die een geslag van die ander oorneem en dit word op velerlei wyse gemanifesteer (1984: 141-143). Die een generasie vorm strukture wat vir die volgende konsekwensies het, byvoorbeeld, die koloniale strukture wat die grondslag vorm van die huidige ekonomiese sisteem van uitbuiting. Net so is vandag se karikature en idees die realiteit van môre. Tweedens word die erfsonde vertoon in die karakter en opvoeding van die kinders. Timoteüs volg die voorbeeld van sy moeder en grootmoeder (2 Tim. 1:5). In die derde plek, word dit volgens Van de Beek daarin gemanifesteer dat elke kind wat gebore word nog 'n skakel in die ketting van sonde is. Selfs 'n baba is nie onskuldig nie, maar sy of haar verwendheid is reeds 'n teken van denke aan eiebelang. Om te bely dat my kind in sonde ontvang en gebore is, is die erkenning van 'n werklikheid en die uitspreek van solidariteit met alle ander mensekinders.

Van de Beek (1984: 143) wys daarop dat die klassieke dogmatiek onderskei tussen erfskuld

en erfsmet. Erfsmet (*maculatio, peccatum inhaerens*) beteken elke mens het 'n sondige geaardheid, dra sonde in hom of haar om en aktualiseer dit ook in hulle lewens. Die sonde wat jy van jou ouers kry, is ook maculatio, want jy word as besoedelde mens in 'n besoedelde wêreld gebore. Die uitdrukking, "in sonde ontvang en gebore", het in die geskiedenis daartoe gelei dat 'n verbinding gelê is met die seksualiteit. Reeds *Augustinus* het gesê die sonde word gedra deur die concupiscentia wat 'n gevolg is van die oersonde van Adam. Die concupiscentia is nie die seksuele begeerte nie. Volgens Van de Beek wys *Wiersinga* die gebruik van die term "erfsonde" af, omdat die woordjie "erf" impliseer dat die sonde deur 'n biologiese daad oorgedra word.

Van de Beek (1984: 143-144) oordeel egter dat die term die beste uitdrukking gee aan die universaliteit en deurwerking van die sonde. Hoewel beide erfsonde en concupiscentia aandui dat niemand sonder sonde is nie, is die twee tog nie verweef nie. Die term "erfsonde" hoef dus nie afgewys te word nie, want 'n negatiewe oordeel oor seksualiteit is nie outomaties daarin opgeneem nie. Bowendien wys erfsonde op die verantwoordelikheid van alle mense in al hulle strukture. Wie, soos die askete, die universele concupiscentia as die eintlike kwaad sien, beperk die kwaad tot 'n eng opvatting van die sewende gebod. Die hooflyn van die Bybel waardeer seks in elk geval nie negatief nie. Daar is weliswaar ook insette vir 'n positiewe waardering van onthouding (vgl. 1 Kor. 7; Matt. 22:20; Mark. 12:25; Luk. 20:35v.; Openb. 14:4; Judas: v.23). Wie die seksuele daad van koïtus as bron van die sonde aandui, ontkrachtig die absoluut kollektiewe karakter van die erfsonde en hou nie in gedagte dat die sonde 'n essensieel menslike gegewe van geslag tot geslag is wat dit in alle menslike handeling, ook die seksuele, manifesteer nie.

Naas die erfsmet is daar ook die erfskuld (*peccatum imputatum*) wat volgens Van de Beek (1984: 144-145), vir die twintigste eeuse mens nog moeiliker aanvaarbaar is. Hoewel dit op die oog af lyk of Eseg. 18 die gedagte van erfskuld verwerp, is dit nie die geval nie, aangesien dié hoofstuk wil aandui dat 'n mens nie die sonde van die voorgeslagte kan gebruik as rede om jou nie te beheer nie. In die geval is jyself verantwoordelik vir jou skuld en nie die voorgeslagte nie. Ander gedeeltes in Eseg. en die Bybel beklemtoon egter dat die kinders die skuld van die vaders dra (Eks. 20:5). Alle Duitsers is verantwoordelik vir Hitler se skuld. Dietrich Bonhoeffer dra tot in die dood die skuld van sy volk. Die erfskuld sê ons

vorm deel van die menslike kollektiwum en dit is 'n geneesmiddel teen elke vorm van diskriminasie, selfverheffing en groeppvorming.

Erkenning van die erfskuld is vir Van de Beek (1984: 145) solidariteit met alles van die hede en verlede. Dit gee uitdrukking aan die gedagte van die korporatiewe persoonlikheid. As een lid ly, ly alle lede; as een lid versoening gee, deel almal in die versoening. Dit word bevestig deur Paulus se versoeningsbegrip: Een vir almal; deur die Een is vele geregtig (Rom. 5:19). Die kollektiwiteit is volgens Van de Beek (1984: 145-147) nie 'n vermindering van elke mens se verantwoordelikheid ten opsigte van die sonde nie, maar eerder 'n vermenigvuldiging daarvan. Dan is my sondedaad 'n bevestiging van al die dade van vernet teen God. My sondedaad, en bloot net my teenwoordigheid in die wêreld, bevestig die dade wat lei tot 'n wêreld vol lyding. Die mens het die sonde en lyding voortgebring en die mens word derhalwe deur Nicolaas van Cusa 'n *deuteros theos*, 'n tweede God genoem. Die mens is egter sekondêr tot God (Ps. 82:6; Joh. 10:34; Ps. 8; Eks. 4:16; 3:5) Nicolaas dui aan dat God die mens se sekondêre goedheid weer kom afneem (Ps. 82:7). Die Nuwetestamentiese gegewens dui aan dat mense nie iets kan skape wat God nie wil nie, maar dat hulle eerder onderworpe is aan die weg van die sonde.

As Van de Beek (1984: 147) reflekteer oor wat dit is wat die mens in staat stel om sonde te doen, vra hy dat 'n mens eers 'n pouse neem om jou te vergewis van jou eie verantwoordelikheid in die kwaad. En as jy dan verder gaan, moet jy dit aarselend doen om nie die eintlike kwaad wat ons bedryf te verdoesel nie.

Om saam te vat: Wanneer Van de Beek hierdie model behandel, is dit weer eens opvallend hoe hy fundering daaraan gee uit die Skrif en dogmageskiedenis. Hy maak ook erns met die lydingservaringe van mense. So fokus hy nie net op die persoonlike skuld nie, maar ook die kollektiewe skuld, terwyl hy op omvattende wyse wys op al die implikasies van die sonde, ook die sosiale en politieke implikasies. Hy behandel lyding in breë kaders en wys op die individuele en kollektiewe lyding van die mensheid en natuur. Hoewel dit nie bepalend vir die ontwikkeling van sy teologiese ontwerp is nie, gaan hy op merkwaardige wyse in op die belangrike vraag van skuld, vergifnis en restitusie, wat soveel relevansie inhou vir die ontwikkeling van 'n teologie van rekonstruksie in die huidige Suid-Afrika. In terme van die

paradigma-benadering funksioneer hy deurgaans by hierdie model met die vertrekpunt dat God goed is en dat Hy nie die lyding wil hê nie.

Die volgende model wat aan die orde kom, skryf die lyding daaraan toe dat God, alhoewel Hy nie lyding wil hê nie, dit tog toelaat (1984: 147-165).

4.3 Die toelating van God

By hierdie model dui Van de Beek aan dat die belydenis van God se toelating poog om God se goedheid as uitgangspunt te neem sonder dat sy almag in die proses bevraagteken word. Hy wys op die besware teen die klassieke formulering van die toelating en poog om met behulp van bybelse getuienis en in gesprek met verskeie moderne teoloë aan te toon dat die belydenis van Gods toelating tog geldig is. In die proses wys hy op die aktiwiteit sowel as passiwiteit van God, asook op die eenheid tussen Gods wese en openbaring waarin daar nie ruimte vir onderskeid is nie. Juis hierdie siening van hom laat hom ook by hierdie model vra na die oorsprong van die kwaad wat ingevolge die toelatingsmodel deur God toegelaat word. Hy toon aan dat die toelating gevul is met liefde en die selfontlediging van God in Christus, en hy kan nie die gedagte van die deïsme dat God Hom aan die wêreld onttrek het, aanvaar nie.

Van de Beek (1984: 147) sê as 'n mens die kwaad toeskryf aan dinamiese magte buite God of aan die menslike verantwoordelikheid, is die goedheid van God veilig, maar dan kom die almag van God onder groot druk. Ook by die paradigma wat God se goedheid as uitgangspunt gebruik, is daar altyd in die geskiedenis van die teologie geprobeer om soveel as moontlik ruimte aan die almag te gee. Ook by die eerste paradigma wat die almag van God as uitgangspunt gebruik, is ruimte aan sy goedheid gegee sodat byvoorbeeld gesê kan word: alles, ook die kwaad, kom uit God se hand, maar Hy doen dit uit goedheid. Waar die goedheid van God as uitgangspunt geneem word, moet 'n model gevind word waaruit die almag van God nie verdwyn nie en God dus nie as die magtelose goeie geskets word nie.

'n Klassieke oplossing (1984: 147) is gevind deur te praat oor die toelating van God. Dit beteken kortliks: God wil nie die kwaad hê nie, maar Hy laat dit passief toe. Hy kan wei die

kwaad verhinder, maar om redes wat net aan Hom bekend is, belet Hy dit nie. Daar word onderskei tussen providentia en praevisio. *Providentia* beteken dat God in alles goed en kwaad oorsien. Dit stem ooreen met die opvatting van die Voorsienigheid van God. *Praevisio* beteken dat God alles vantevore sien en vooraf van alles weet (praescientia). In sy alwetendheid weet Hy dat 'n moord sal plaasvind, maar Hy is nie die oorsaak daarvan nie. Hy belet dit ook nie, maar laat dit passief toe.

Volgens Van de Beek (1984: 148) bestaan daar felle verset teen die idee van die toelating, veral by teoloë wat die providentia sterk beklemtoon. *Calvyn* noem dit 'n belaglike versinsel en beroep hom dan op die voorsienigheidsleer van Augustinus. *Heppe* is meer positief en sê die goddelike voorsienigheid regeer bese sowel as goeie handeling deur beide 'n *actio efficax* en 'n *permissio efficax*. In die hedendaagse dogmatiek word die toelating meestal nie as theologoumenon aangetref nie. Ander begrippe wat egter dieselfde gedagte uitdruk, word aangetref. So praat *E. Brunner* van God se selfbegrensing en *Berkhof* van God se weerloosheid terwyl *Barth*, soos by die eerste paradigma aangedui is, skryf oor God se relasie tot die Nigtige. Teoloë wat die vrye wil van die mens in die middelpunt plaas, byvoorbeeld, die vroeë remonstrante, beperk God se verhouding tot die kwaad tot die praescientia.

Van de Beek (1984: 148) meen dat in hierdie poging om God se almag en goedheid te beskerm, 'n mens die risiko loop dat jy juis aan beide skade doen. Hy noem vervolgens vier ingrypende besware teen die toelating:

As die mens die kwaad doen, moet gevra word waarom die goeie God die mens met 'n sondige moontlikheid geskape het (1984: 148).

Tweedens (1984: 148) sê die klassieke teologie, God is *actus purissimus*, die allerlouterste daad en Hy kan nie passief wees nie. *Barth* sê God se wil is altyd effektief. Deur sy aanwesigheid word opgeroep wat sy wil is. Die vraag is dus of God so passief kan wees soos wat die leer oor die toelating suggereer.

Van de Beek (1984: 148-149) reken die vernaamste beswaar is die feit dat passiewe toelating

nie van verantwoordelikheid ontslaan nie. Nalatigheid is ook sonde. Jy is skuldig aan nalatigheid wanneer jy passief toelaat dat die kwaad, wat jy kan verhoed, 'n persoon tref, maar ook wanneer jy toelaat dat 'n persoon 'n bose daad doen. Om God te vrywaar van verantwoordelikheid ter wille van sy heiligheid en onaantasbaarheid, sou lei tot die vraag of God dan wel die lewende God is, wat die God van mense wil wees. Calvin se afwysing van die idee van die toelating is te verstane, omdat hy nie kan aanvaar dat die soewereine, heilige God Hom sou verlaag tot 'n passiewe vooruitsien of aansien van die kwaad nie. God is nie die God van "laissez faire, laissez passer" nie, maar die God wat sy verantwoordelikheid dra.

Ook hoe die woord "toelaat" in die Bybel gebruik word, dien volgens Van de Beek (1984: 149-151) as argument teen die idee van die toelating:

Van de Beek (1984: 149) verwys na *Trommius* wat meld dat die woord "toelaat" twee-en- vyftig keer in die Statevertaling voorkom. Dié tekste dui aan dat waar dit gaan om toelating deur God, dit blyk dat daar juis staan dat God iets nie toelaat nie en dat God dus nie die Een is wat die kwaad passief toelaat nie (Gen. 20:6; 31:7; Num. 22:13; Ps. 16:10). Eks. 32:10 bevestig die tese dat God die aktief Handelende en die mens die toelatende is. Moses weier om die kwaad vir sy volk toe te laat, selfs al is dit God se wil om die volk te straf. Eli, daarenteen, is die passief toelatende, in dié geval, van God se toorn oor hom en sy familie (1 Sam. 3:18).

Van de Beek (1984: 150-151) wys ook op tekste in die Nuwe Testament met dieselfde strekking. Heb. 6:3 praat van 'n positiewe toelating van God in die sin van "goedheid" en nie van die toelating van lyding of sonde nie. In Jak. 4:15 gaan dit om die positiewe wil van God. Hoewel Moses egskeiding toelaat (Matt. 11:8; Mark. 10:4; Deut. 24:1), staan dit teenoor God se aanvanklike wil. Die wet het nie die preëksistente waarde van goddelike gesag nie (vgl. Gal. 3:17). As Jesus in Mark. 5:13 (parallele tekste: Matt. 8:31; Luk. 8:32) toelaat dat die demone in die varke gaan, is dit nie 'n toelating dat die varke as voedsel van die streekbewoners tot niet gaan nie. Hierdie toelating van Jesus beteken eerder dat die duiwels hulle plek kry by die vark, as die onreinste dier en dat hulle teregkom in die afgrond as terrein van die demoniese (Openb. 20:3; 11:7; 17:8). Die see waarin die demone ondergaan, is die chaosmag wat deur Christus oorwin is. Dié toelating is dus nie 'n toelating

van die kwaad nie, maar eerder 'n opruiming van die kwaad. Selfs in die toelating is die Heer *actus purissimus* in die oormag van die heil. Die toelating van Mark. 5 is eerder 'n radikalisering van die nie-toelaat van die bose as 'n aanvaarding daarvan.

Hoewel dit lyk asof die Skrifgegewens nie die idee van die toelating onderskryf nie, reken Van de Beek (1984:151-152) dat die idee van die toelating nie summier afgeskryf kan word nie. "Toelating" is 'n teologiese formulering wat poog om reg te doen aan God. Soos enige teologiese konsep is hierdie een ook oorweegbaar en moet daar dalk nuwe formuleringe gesoek word wat dieselfde gedagte uitdruk sonder die besware daarvan. Uiteindelik moet die voor- en nadele van elke teologiese konsep afgeweg word.

Tot nou toe het Van de Beek aangedui dat die bybelse gegewens daarop dui dat wanneer gepraat word oor die toelating van die kwaad deur God, dit juis gaan oor sy nie-toelating. Hy reken dat dié posisie net gehandhaaf kan word as die Nederlandse vertaling gebruik word, maar nie as die grondteks gebruik word nie (1984: 152). "Toelaat" is die vertaling van die Hebreeuse woorde *natan*, *nuah* en *natas* wat eintlik 'n breër betekenis as "toelaat" het. So beteken *natan* byvoorbeeld om te gee en dui dit op 'n aktiewe handeling van God eerder as 'n passiewe toelaat, volgens Jeremia 15:4 waar staan dat God mense tot 'n beroering oorgee. As die Hebreeuse teks nagegaan word, kan die woord wat met "toelaat" vertaal word, beteken dat God iets toelaat wat mense of magte nou eenmaal wil doen (Ps.81:13; Jes. 34:2; 47:6; Jer. 15:9; 25:31; 34:20; 18:21; Eseg. 15:4,6; 32:20; 23:28). Op die meeste plekke is daar 'n vermenging van die aktiwiteit en passiwiteit van God.

Van de Beek (1984: 152-153) gebruik 1 Kon. 13 om hierdie stelling te demonstreer. Die profeet word deur 'n leeu gedood omdat hy teen God se bevel in, tog brood eet (v.26). Enersyds kan dit beteken dat God hom deur die leeu laat dood omdat Hy hom nie meer beskerm nie. Die gedagte aan God se oordeel en die merkwaardige feit dat die leeu en die esel saam by die lyk staan, spreek egter hierteen. 'n Ander verklaring kan wees dat God hom voor die leeu gegooi het. Die konteks spreek hierteen, want die leeu verslind hom nie soos 'n mens tog sou verwag het nie. In 1 Kon. 13 is dus 'n merkwaardige mengsel van die aktiewe en passiewe, van die vel van 'n vonnis en die laat gebeur van 'n ongeluk. Al sou sommige nog wou reken dat die aktiewe betekenis van *natan* in 1 Kon. 13 oorheersend is,

is die passiewe nuanse in Ps. 81:13 oorheersend.

Van de Beek (1984: 153) sê die eksegeese van hierdie tipe tekste ten opsigte van die aktiwiteit en passiwiteit van God word volgens Van de Beek grootliks beïnvloed deur 'n mens se dogmatiese posisie ten aansien van die almag en die goedheid van God. Vanuit die goedheid sou 'n mens by die outeurs 'n passiewe opstelling van God sien en vanuit die almag 'n aktiewe opstelling van God. Laasgenoemde posisie beperk die betekenis van die Hebreeuse werkwoorde op 'n onaanvaarbare wyse.

Van de Beek (1984: 154) konkludeer dat die idee van die toelating bybelse fundering het en dat dit wel voortkom uit die gedagte van die goedheid van God. Wie sê dat dit 'n eensydige oplossing is, sal dit van alle modelle moet sê. Toelating beteken egter nie dat God net op 'n passiewe wyse by die wêreld betrokke is nie. Aktiwiteit en passiwiteit sluit mekaar nie uit nie. Die passiwiteit van God is 'n aktiewe keuse. Een opvatting van die Saulsgeskiedenis is dat God nie 'n koning wou hê vir Israel nie, maar dat Hy dit wel toelaat (1 Sam. 8). 'n Latere bewerker van die Saulsgeskiedenis dui egter aan dat God die keuse van Israel om 'n koning te hê, wat Hy teen sy sin toelaat, positief gebruik op weg na die heil in die Dawidsgeskiedenis (1Sam.9-11). Die skadu van die "nee" bly oor die Saulsgeskiedenis hang, maar dit word die skadu van die lig van die "ja" van die Dawidsgeskiedenis.

Van de Beek (1984: 155) probeer om verder te beweeg tot by wat hy meen die kernprobleem van die toelating is, naamlik hoe is dit moontlik dat, in die lig van die goedheid van God en die veronderstelling dat Hy die Heer van die wêreld is, die mens kwaad doen en kwaad ondergaan? Hy wil weet hoe om die voorafgaande kwaad te interpreteer. Hier sien 'n mens hoe Van de Beek dieper vrae stel en verder reflekteer vanweë die rasonele vrae van mense wat konsistensie en logika in die gedagtegang soek.

Van de Beek (1984: 155-156) is ook van mening dat die bybelse outeurs nie onderskeid maak tussen voorgrond- en wesensoplossings nie. Die spreke oor God se handeling in die geskiedenis word gedra deur 'n besef van die wese van die handelende God. In die dogmageskiedenis is Marcellus van Ancyra se mening in 344 afgewys dat die triniteit slegs 'n ekonomiese triniteit is en nie 'n wesenstriniteit nie. As God in sy handeling na mense

drie-enig is, is God in sy wese drie-enig. As toelating 'n wettige term is om oor God te praat wanneer dit gaan om sy reaksie op menslike dade, dan gaan die toelating ook aan die menslike dade vooraf. God reageer wel op menslike dade en word daardeur beïnvloed, maar hy word nie daardeur gevorm nie. Eksplisiete uitsprake oor die wese van God is nie algemeen in die Bybel nie, maar waar dit gaan oor die reaksie van God op en sy uitreik na die mens, is daar ook die spreke oor dié God wat alles voorafgaan en omspan. Met behulp van hierdie sterk koppeling van God se openbaring en sy wese op so 'n manier dat daar nie onderskeid tussen openbaring en wese is nie, regverdig Van de Beek die stel van vrae soos: waar kom die oorspronklike kwaad vandaan, wat nou maar net deur God toegelaat word?

Van de Beek (1984: 156-157) sê in die Skrif is daar ook plekke waar die toelating nie 'n reaksie van God is wat mense verdien vanweë hul ontrou nie, byvoorbeeld die verhaal van Job . Ook hierdie preëksistente of transendente toelating het die mengsel van aktiwiteit en passiwiteit van God.

Van de Beek (1984: 157) sê in die klassieke dogmatiek is gepoog om die passiewe element sover moontlik terug te dring uit die toelating. Hepppe praat van die werksame toelating, *permissio efficax*, en sê dat God alle tegniese voorsieninge verskaf wat nodig is vir die bese dade van mense, maar al wat Hy nie aktief skep nie, is die keuse van die mens om verkeerd te doen. Van de Beek noem hierdie weg 'n geleentheidsoplossing waar God se almag op een moment onaktief gestel word en sy goedheid onaangeveg te laat. Hoewel die intensie goed is, gaan die uitwerking daarvan op velerlei wyse mank. Tog moet die idee nie opsygeskuif word nie, veral in die lig van soveel moderne uitwerkinge van klassieke nuanses wat ook die 20ste eeuse mense as 'n positiewe weg in die moeras bly boei.

'n Moderne verwoording van die toelating is volgens Van de Beek (1984: 157-158) dat God aan die mens ruimte gee, die vryheid om te kies om die opdrag van God te gehoorsaam of te negeer. **Robinson** tipeer die wese van gehoorsaamheid in christologiese verband: "He was fallible - yet when the crunch came, He did not fail." Vir sy opvattinge gaan Robinson terug op **Tillich** en **Berkhof**.

In die prosesteologie word die vryheid volgens Van de Beek (1984: 158) gesien as die

moontlikheid tot 'n groter mate van "enjoyment". Dit is die openheid na die toekoms en tegelyk die drywende krag van die geskiedenis waardeur God en mens tot 'n hoër wyse van bestaan kom. God moet die risiko neem om aan die leegte van die niks te ontkom. In die verband verwys Van de Beek veral na **Cobb** en **Griffin**.

Vir Van de Beek (1984: 158-159) is die skepping van die wêreld en meer nog die roeping van die mens tot gehoorsaamheid en liefde, die skerpste vorm van toelating. Die skepping en die mens is iets wat nie binne God se wese bestaan nie, maar wat 'n, eie bestaan het as **creatio passiva**, as 'n "partner". Dit is nie opgesluit binne die perke van God se wil nie. Dat God die mens ruimte gee is liefde. Toelating is dus liefde en nie iets negatiefs, 'n noodoplossing soos die klassieke skolastieke model suggereer nie. Toelating is die liefde van die selfontledigende God wat ruimte gee aan die mens en aan wedersydse liefde. Deur die mens te skape, skep God ruimte vir sy eie liefde vir die mens en ook vir die mens se wederliefde tot Hom. Hoe meer selfstandig die mens word, hoe meer kry hierdie wedersydse liefde gestalte. In die ruimte wat God aan die mens gee in die skepping, kry die liefde reeds gestalte waarin God via Christus verlore nes red.

Van de Beek (1984: 159) haal Brunner aan wat sê die kenosis van Christus aan die kruis begin reeds met die skepping van die wêreld. Die keuse van die mens teen gehoorsaamheid en liefde tas nie die ruimte van God se liefde aan nie. Juis teenoor die ongehoorsame mense wat hulle tot skepper wil verhef en dus die ruimte van die vryheid wat God hulle gee, volledig in beslag neem, word die liefde van God die meeste geopenbaar en ontledig God Homself sover dat Hy afstand doen van alle mag. Die gedagte van die kenosis speel volgens Van de Beek (1984: 160) veral in die Lutherse teologie 'n belangrike rol en is ontleen aan Fil.2:7 waar geleer word dat Christus as die openbaring van die magtige God Homself oorlewer tot op die punt waar alle mag eindig. Hy laat toe dat mense met Hom doen wat hulle wil, net soos met Johannes die Doper (Matt.17:12). Op dié wyse wil God aan mense ruimte gee, naamlik om afstand te doen van al sy mag, en ruimte te gee aan heel sy liefde. Nie God se almag is alomvattend nie, maar wel sy liefde.

Van de Beek (1984: 160-161) dui verder aan dat 'n konsekwente toepassing van die gedagte van die ruimte wat God aan mense gee, as intenste vorm van toelating, nie beteken dat die

almag van God in die niet verdwyn nie. Om afstand te doen aan almag, is 'n groter mag as om dit krampagtig te bewaar. Dit is 'n toonbeeld van God se absolute oormag. Dit is 'n oormag wat weerloos kan wees en gekwets en gebreek kan word, omdat dit nie 'n angstig bewarende mag is nie. Dit is nie die mag van geweld nie, maar van weerlose liefde, in die woorde van **Berkhof**, die weerlose oormag. In die absolute weerloosheid van die dood blyk die oormag van God se liefde en staan Hy oorwinnend op. Die weerlose oormag kan op 'n outoritêre wyse ingevul word, naamlik dat God aan die mens alle ruimte gee slegs omdat Hy weet dat as Hy wil, Hy weer alles reg kan stel as Hy wil. Dit is egter so dat God werklik weerloos wil wees en dat Hy die aanwesige lewende is wat die wêreld voortdurend onder kritiek stel.

Van de Beek (1984: 161-163) sê die deterministiese standpunt van die deïsme dat God aan die begin van die wêreld daar is, maar dat Hy Hom nie verder daarmee bemoei nie, hou nie water nie. God gee weliswaar die eerste stoot, maar Hy laat die wêreld daarna sy eie gang gaan.

Van de Beek (1984: 162) sê God skep die aarde om selfstandig te wees sodat die reëls van die natuur en die vrye keuses van mense geld. Soos by alle ander modelle is die toekoms by die toelating ook oop, maar is dit egter 'n toekoms waarin God betrokke is en tot openbaring kom. **Tillich** sê dat God die mens se bestemming bepaal, maar dat dit gebeur via die mens se selfdeterminasie, oftewel, vryheid. Hy sê voorts dat die vryheid nie absolute vryheid is nie, maar dat God die draende grond van hierdie vryheid is in die polariteit van vryheid en gedetermineerdheid. Die gedagte dat God aan die wêreld volledige vryheid gee, is vir die moderne mens baie aantreklik. Hieroor bestaan bybelse *loci probantia*, byvoorbeeld Ps.8 waar alle dinge aan die mens onderworpe is. Die gedagte dat God slegs aan die begin is en nie aan die einde nie, staan volgens Van de Beek haaks op die eskatologiese gerigte denke van die grootste deel van die Skrif, naamlik die wysheidsliteratuur, die profetiese en nuwetestamentiese boeke en selfs ook die mins eskatologiese boek van die Skrif, Prediker, wat spreek oor die terugkeer tot God (Pred. 12:7). Ook dieselfde Ps.8 skets die mens in sy nietigheid teenoor God.

In die prosesteologie is veel meer ruimte vir die toekoms as in ander konsepte wat ook die vryheid van die mens fundeer in die plek wat God vir hom of haar inruim. God is nie die draende grond van die vryheid nie, maar die uitnodigende roep vanuit die toekoms wat die mens kan volg of ignoreer. Op dié punt verwys Van de Beek (1984: 163) na verteenwoordigers van die prosesteologie, ter wete *Cobb en Griffin en Dingemans*. Die risiko wat God neem is volgens die prosesteologie groter as by Tillich, maar tog is God voortdurend aanwesig as die eenheid van alles wat is en was en die uitnodigende roep van nuwe en hoër realisasie in die toekoms. God se uitnodiging kan gefrustreer word deur die mense se traagheid, maar God is onmiddellik weer by met sy nuwe uitnodiging.

Van de Beek (1984: 163) sê die toelating van God kan nie gevul word op die wyse van die deïsme nie, want hier ontbreek nie alleen die eskatologie nie, maar word God ook irrelevant vir die hede. In Bybels-teologiese sin kan nie 'n sterk saak vir die deïsme uitgemaak word nie. Die toelating van God moet eerder gevul word op die wyse van die ruimte wat God voortdurend aan sy partner gee tot liefde en gehoorsaamheid, oftewel, op die manier van God se weerlose oormag. Aan die negatiewe kant geld ook dat God Hom in toorn van mense kan onttrek en hulle oorgee om na hul goeddenke te handel (volgens Ps.81). Dit is egter nie 'n terugtrek op die wyse van die deïsme waarby God en wêreld geen invloed op mekaar het nie, maar op die basis van 'n innige verbondenheid tussen God en mens. Dit is nie die afwesigheid van die ongeïnteresseerde nie, maar die afwesigheid van die gekrenkte liefde.

Van de Beek (1984: 164-165) vra of die skynbare afwesigheid van God in ons dag nie gesien moet word as die toelating van die eie weg van mense weens hul onbekeerlikheid nie (volgens Hos.11:7). Hoewel Hosea aandui dat God se afwesigheid ten opsigte van Israel nooit die definitiewe vorm van sy relasie tot Israel is nie, en 'n mens ook kan sê dat die kruis nie sy definitiewe relasie met Jesus was nie, neem dit nie die realiteit van God se afwesigheid ten opsigte van Israel of die godverlatenheid van Jesus weg nie. Deur God se terugtrekking wil Hy ons leer om op die weg van liefde en geregtigheid te gaan. Hy vra ook of God se afwesigheid nie dalk 'n guns is nie, omdat sy oordelende teenwoordigheid veel erger kan wees, volgens Amos 5:18, 'n dag van duisternis. In lyn met die tweede Petrusbrief meen hy dat ons hier by die geduld van God terugkom omdat God wil hê dat almal tot bekering moet kom (2Pet.3:9). Toelating beteken God gee ruimte aan die mens wat stof is (Ps.103:8, 14), ruimte in die toorn van sy liefde en die liefde van sy toorn.

Van de Beek het hier weer eens die Skrif, die hedendaagse menslike konteks en vrae van mense oor die lyding sowel as die dogmageskiedenis, as hermeneutiese sleutels gebruik. Soos by hoofstuk 2 aangaande sy metode aangedui is, ontleen hy ruim aan die ontwerpe van ander sistematici. Hy hanteer die lydingsvraag in trinitariese verband, by hierdie model spesifiek ten opsigte van die selfontlediging van God in Christus. By hierdie model wat binne die goedheidsparadigma val, praat Van de Beek plek-plek op die duidelikste oor God se liefde, veral as hy aantoon dat nie God se almag nie, maar wel sy liefde alomvattend is. Aan die ander kant lyk dit tog of hy meen dat die toelatingsmodel goed daarin slaag om God se liefde

te beklemtoon sonder om sy almag af te takel. Hy poog dus by hierdie model binne die goedheidsparadigma om God se almag te handhaaf en laat skemer hiermee sy voorkeur vir die almag bo die goedheid deur. Die feit dat hy nie God se wese en openbaring onderskei nie ten einde die stel van die unde malum-vraag te regverdig, is 'n verdere bydrae tot die negatiewe ontwikkeling in sy teologiese besinning wat uiteindelik 'n rasionalistiese teodisee as produk lewer.

Sy poging om 'n moderne ekwivalent vir die gedagte van die toelating God te gee waarin die besware teen die klassieke formulering nie meer geld nie, is prysenswaardig.

Die volgende model oor die lyding skryf dit toe aan die bose as mag en die Bose as persoon (1984: 165-194).

4.4 Lyding: die werk van die bose en die Bose

In die model wat vervolgens behandel word, dui Van de Beek die bose as mag en die Bose as persoon aan as oorsaak van die sonde. Sonde is nie alleen die resultaat van 'n menslike handeling nie, maar dit is ook daar as gevolg van 'n faktor wat die mens oorstyg. In dié verband verwys Hy na Barth se das Nichtige. Hy skets ook die bose as nie alleen 'n persoonlike mag nie, maar as 'n absolute persoonlike mag.

Soos die sonde kom die lyding ook uit die invloed van die Bose voort. Hy toon aan dat die moderne tyd 'n oplewing in die, wat hy noem, paranormale moontlikhede beleef. Hy tree in gesprek met Bultmann oor die gedagte van ontmitologisering en hoewel hy hom enersyds gelyk gee, dui hy andersyds ook aan dat alle vorme van mitologiese spreke nie laat vaar kan word nie. Hy lewer ook 'n pleidooi vir die praktyk van eksorsisme in die kerk.

Van de Beek (1984: 165-167) verwys na sonde as 'n menslike daad en lyding as menslike skuld. Daar is egter die mag van die kwaad wat sowel die sonde as die lyding in die wêreld bewerk. Sonde is nie iets waaroor die mens bewustelik beskik of waarvoor hulle kies nie. Dit is 'n geheim wat hulle te bowe gaan en wat hulle aanvreet of affekteer. Die simptome word sigbaar in die sondige daade wat mense doen. Die magskarakter van die sonde word

veral gesien wanneer mense dinge doen wat in stryd is met dit wat hulle wil doen en wat hulle as ideaal stel. Sulke dade lei dan tot gevoelens van skuld en magteloosheid. 'n Manier om aan die gevoel te ontkom, is om die nastreef van alle ideale te laat vaar en net jousef te wees. Van de Beek meen egter dat so 'n weg net 'n terapeutiese maar nie 'n etiese oplossing bied nie. Hy noem dat die ideaal wat moet nagestreef word nie vreemd en onnodig is omdat dit die mens tot uitsonderlikheid aanmoedig nie. Tweedens sou dit ook die einde van alle etiek beteken as die gedagte van 'n ideaalbeeld laat vaar word. As die norm nou is dat jy net jousef moet wees, beland mense in 'n nog moeiliker situasie, want dan is hulle die gevangenes van hulle eie gevoelens en drifte.

Die christelike manier om met hierdie mag van sonde om te gaan, sê Van de Beek (1984: 167), is nie om dit goed te noem nie, maar om in erkenning dat jy nie aan die etiese norm beantwoord nie, te weet van vergewing. Vergewing beteken nie dat die sonde nie meer as sonde beskou word nie. Vergewing moedig aan tot 'n nuwe begin (Joh.8). Vergewing is werklike bevryding, want dit is nie alleen vergifnis van 'n daad nie, maar die vergewing van ons onderworpenheid aan die kwaad.

Omdat sonde 'n mag is, kan dit ook die mens se wil en denke so beïnvloed dat sonde nie meer as sonde ervaar word nie. Op dié punt hanteer Van de Beek (1984: 167-168) die vraag oor die kriterium vir wat sonde is. Vir die christelike gemeente is die ideaalbeeld nie die kriterium nie, maar Jesus Christus. Dit beteken nie dat Jesus kasuïsties as voorbeeld nagevolg moet of kan word nie, want nie alleen leer die *Leben-Jesu-Forschung* vir ons dat Jesus se lewe vir ons slegs fragmentaries bekend is nie, maar ook verskil Jesus se situasie van ons situasie, selfs al sou ons 'n gedetailleerde biografie van Jesus het. Om te sê Jesus is die kriterium, beteken nie om Jesus na te boots nie, maar om gegryp te word deur die Gees van Christus en om volgens die kriterium van die Gees te lewe, naamlik God lief te hê bo alles en jou naaste soos jousef. Hierdie kriterium alleen openbaar die sonde in sy magskarakter.

Van de Beek (1984: 168-169) sê die pauliniese literatuur skets ook die sonde as 'n mag wat die mens beheer (Efes. 2:1; Rom. 1:21-23; 5:21; 7:8). Hierdie mag kom enersyds die wêreld binne deurdat die mens homself of haarself daaraan oorlewer en as 't ware die deur

daarvoor oopmaak sodat dit soos 'n vloedgolf die menslike bestaan oorspoel. Dit geld kollektief (Gen. 3; Rom. 5) sowel as individueel, op verborge sowel as konstateerbare wyse.

Die mag van die sonde staan volgens Van de Beek (1984: 169) egter nie alleen nie, maar is saam met die lyding en dood verskillende manifestasies van die een duistere mag van die kwaad wat die wêreld oorheers (vgl. Rom.). Hierdie gedagte vind ondersteuning deur die hele kerkgeskiedenis vanaf Paulus via Augustinus en Anselmus tot by die reformatore en deur hulle na die meeste protestantse konfessies (1984: 169 - 170):

Augustinus sê dat as gevolg van hierdie mag, die situasie sodanig verander het dat die mens nie meer die moontlikheid het om nie te sondig nie - *posse non peccare* - maar slegs die onmoontlikheid om nie te sondig - *non posse non peccare*. Van de Beek verwys na die Romeinebrief waarin die gedagte van die omvattende mag van die sonde breedvoerig uitgewerk is. Hy beklemtoon dat nie net die eerste agt hoofstukke aandag moet geniet nie, maar die hele brief as 'n eenheid ten einde nie die korporatiewe basis van die brief te versmal tot 'n leer oor die toestand van losse individue en sodoende die erfsondeleer te beperk tot 'n individuele psigologie van frustrasie pleks van die beginpunt vir die verkondiging van alomvattende heil nie. In lyn met Rom.5, sê Augustinus dat die mens aanvanklik begenadig was met die *prima gratia* om nie te kan sondig nie - *posse non peccare*. Die sonde van Adam word tot 'n *peccatum haereditarium* en nou kan die mens nog slegs sondig.

Paralel aan die oorgang van moontlike sonde na noodsaaklike sonde, is daar die oorgang van moontlike sterflikheid (*posse non mori*) na noodsaaklike sterflikheid (*non posse non mori*). Anselmus praat van die *necessitas peccardi* en lê meer nadruk op die bewuste keuse van die mens. Deur die korrupsie van sy of haar natuur het die mens sy of haar vermoë om goed te kies verloor. Die skuld van die mens is, as skuld teen God, oneindige, allesomvattende skuld en die Heidelbergse Kategismus antwoord 7, sluit aan by Augustinus. Die Nederlandse Geloofsbelydenis, artikel 15, gaan verder as Anselmus, deur sonde nie alleen as daad te sien nie, maar kinders reeds voor hul geboorte in hierdie verdorwenheid te plaas.

Van de Beek (1984: 170-171) beweer voorts dat die bose nie net die wêreld binnekom as gevolg van 'n menslike beslissing nie. Die bose is 'n mag wat die mense oorstyg en aan hulle voorafgaan. In die verhaal van Gen.3 word die menslike ongehoorsaamheid geïnisieer deur die sprekende slang. Soos agter elke sonde, is verleiding ook agter die oersonde aanwesig.

Das Nichtige by Barth is volgens Van de Beek (1984: 171-172) nie alleen die mag waaraan die mens deur sy skuld vervalle is nie, maar meer nog is dit die duistere leegte wat die hele

wêreld bedreig. Dit is nie preëksistent nie, maar ontstaan gelyk met die skepping. Dit is die verbygane moontlikheid, toe God vir die ander moontlikheid van die goeie skepping kies. Die Nichtige gaan nie die skepping vooraf nie, maar wel die menslike keuse en dit word oombliklik in die menslike keuse geëffektueer. Daar is dus 'n subtiële dialektiek tussen die Nichtige wat aan die mens voorafgaan en die kwaad wat met die menslike keuse saamval, tussen mag en skuld. As teenpool van die goddelike verkiesing oorheers die gedagte van die Nichtige as mag wat die mens wat sy of haar eie verwerping kies, te bowe gaan. God staan aan die mens se kant teen die mag van die duisternis (Efes.2:1; Rom.6; 7:25; 8:1-30) en bevry hom of haar van lyding, dood en sonde.

Van de Beek (1984: 172-173) verwys na 'n Utrechtse predikant wat terminaal siek was, J. van der Werf. Hy antwoord vir Maarten 't Hart, die skrywer van *Een vlucht regenwulpen*, wat later sy geloof in God afsweer omdat hy glo dat God lyding oor mense bring. Van der Werf beklemtoon dat God nie die God is wat mense gebuk laat gaan onder lyding en magtelose skuld nie, maar dat Hy in Jesus Christus die anti-magte bestry. Hy is die God wat aan die anti-magte gestorwe is, maar Hy het die anti-magte in sy dood meegesleur sodat daar straks oorwinning is.

Van de Beek (1984: 173-177) dui voorts aan dat die Bybel nie net oor die kwaad as 'n mag in die neutrum praat nie, maar ook as 'n persoon:

Van de Beek (1984:173-174) staaf hierdie punt veral aan die hand van die bekende Efes.6:11 en 12. Die owerhede, magte, wêreldheersers en bese geeste verwys na bonatuurlike wesens wat poog om die lewe op aarde te beïnvloed. Daar was positiewe wesens, te wete engele, dienaars en bodes van God, (1 Henog; Dan. 10:13; Gen. 18; Rigt. 6:11-24; 13; Num. 22:22-35; 2 Kor. 6:16v; Eks. 11 en 12; Gen. 3:24; Luk. 1; Hand. 12; 27:23), maar ander wesens was negatief, dit wil sê demoniese wesens (Ps. 91:5,6).

Hoewel die Nuwe Testament ewemin 'n uitgebreide demonologie ken as wat dit 'n uitgebreide angelologie ken, is die magte wat dit teen Christus verhef, terdeë teenwoordig. Dié magte is onsigbaar (Efes.6; Rom.8:38,39) of kan dit meester maak van mense en selfs diere (Mark. 5:13; 9:25; 5:3-35; Luk. 9:39). Die mag van Christus oorwin egter die demone (Mark. 1:24) en in die Gees van Christus word demone uitgedryf (Hand. 5:16; 19:13-16) en het die kerk eksorsisme bedryf as uitoefening van die deur Christus verleende volmag.

Van de Beek (1984: 175) noem dat eksorsisme in die moderne tyd in die meeste kerke teruggedryf is of in sy geheel selfs nie meer bestaan nie. Hy verwys na *J.C. Blumhardt* (1805-1880) wat in protestantse kringe nuwe aandag opgewek het vir eksorsisme en wat via sy seun *C.F. Blumhardt* (1842-1919) invloed uitgeoefen het op *Karl*

Barth. In die apokaliptiese literatuur is die bese magte soldate in die leer van die bese, engele van die duiwel, simbolies voorgestel as 'n draak (Openb. 12:7-9; 2 Kor. 12:7).

Naas engele en demone gebruik die Bybel volgens Van de Beek (1984: 175-176) ook sterker mities gelaaië beelde om die mag van die bese aan te dui. Sommige is ontleen aan die skeppingsmites van Babiloniese of ander oorsprong, byvoorbeeld die leviatan as monster of krokodil in die see (Jes. 27) of as bees (Job 40 en 41). Leviatan is soos die Babiloniese Tiamat simbool van die antigoddelike mag wat deur die God van Israel oorwin word (Ps. 104:26). 'n Soortgelyke voorstelling is die oermonster Rahab (Ps. 89:11; Jes. 51:9; Ps. 87:4) wat saam met die leviatan deur God oorwin word (Ps. 74:12-17). Ook die see is beeld van die antigoddelike mag (Ps. 46:3v; 93:3v; 1 Kon. 22:49; Mark. 4:35-41) (1984: 176-177). God heers egter ook hieroor (Ps. 93:2; 89:10,27,30; Openb. 21:1; 15:2). As verwoording van die ang vir die verlies van die grond van jou bestaan is daar 'n parallel tussen die mitiese beelde en die argetipes van C.G. Jung. Die belangrike verskil is egter dat die argetipe tot die struktuur van die menslike siel behoort en dus deel van die mens is, terwyl die oermonsters 'n mag is wat die mens, wêreld en hele skepping bedreig. As mag wat innerlik en Umwelt totaal bedreig, is die oermonsters dus omvattender as die argetipes. As die oerdreiging wat alles omvat, onderworpe is aan die mag van die Heer, soveel te meer die konkrete dreiging van ons dag as manifestasies van die oerdreiging.

Volgens Van de Beek (1984: 177-178) het die kwaad ook die kwalifikasie van een absolute persoonlike mag: die bese is saamgevat in die persoon van die Bese. Die kwaad is nie net die dinamiek van 'n vae krag nie, maar dit dra 'n naam en 'n naam maak iemand tot persoon, tot meer as 'n funksie van die kollektiwiteit. Die Bese is 'n persoonlike mag. Hy is Satan.

Van de Beek sê (1984: 178) die woord satan beteken letterlik aanklaer. Die satan is ook die verleier (vgl. Job). Naas die aardse aanklaer is daar ook die hemelse aanklaer as lid van die hemelse hofhouding. Die hemelse aanklaer word later die teenstander van God wat mense tot kwaad aanhits. Die outeur van 1 Kon. 21 sê dat satan as teenstander van God vir Dawid aanhits om die volk te tel, terwyl die outeur van die parallelle verhaal in 1 Sam. 24 dit aan God toeskryf.

Die Kronieke-skrywer teken die latere ontwikkeling af waarby die satan die teenspreker van God is. In die Qumrantekste word hierdie voorstelling breedvoerig uitgewerk. Van de Beek (1984: 178) reken die gedagte is net gedeeltelik waar dat die dualistiese beeld van God en sy teenstander tydens en na die ballingskap ontstaan het. In ouer tekste is die idee reeds teenwoordig, byvoorbeeld die grootste deel oor die boek Job. Die slang van Gen.3, die leviatan, Rahab en die demoniese see, gaan terug op oeroue motiewe van bomenslike teensprekers van God. Tweedens noem hy dat selfs al sou die idee van die satan as teenstander laat is en oorgeneem is uit die parsisme, dit nie daarom teologies minderwaardig is nie, aangesien die godsdienshistoriese ondersoek van die laaste eeue aandui dat Israel gereeld konsepte uit ander godsdienste gebruik het wat hulle funksioneel gevind het om onder woorde te bring wat hul geloof inhou. Hierin handel Israel nie anders as die kerk nie, wat konsepte van buite oorbeneem en aanneem om die geloof in 'n bepaalde periode beter te verwoord. Israel neem die konsep "satan"

oor en poets in die post-eksilliese periode oeroue motiewe van goddelike teenstanders weer op.

In die tyd van die ballingskap moes Israel volgens Van de Beek (1984: 179-180) sy geloof verwoord teenoor die aanvegting van die Baäl-godsdiens. In die periode na die ballingskap met die universalisering van die Jahwe-geloof, moet die geloof van Israel nou verwoord word, nie teen die aanvegting van 'n kanaänitiese stamgod nie, maar teenoor die mag van die universele kwaad wat staan teenoor die universele God. In hierdie konteks pas die konsep "satan" of die ou mitiese voorstelling van die bese. Alleen in 'n tydperk van die nasionalisering van die godsgeloof, soos voor die ballingskap, toe Israel en die ander klein volkies hul eie kultuur, politiek en godsdiens kon opbou, kon die bedreiging van die geloof afgedoen word met die konsep van 'n buitelandse of nie-volkseie God. As die mens egter daarvan bewus word dat die vreemde God nie bestaan nie, maar die geloof tog bedreig word, ontdek hulle dat die kwaad nie van die andere kom nie, maar dat die oerdreiging aan die wortel daarvan lê en moet teruggegryp word op ou mites of moet nuwe konsepte gesoek word waarvan Satan die mees vrugbare blyk te wees. Die naam Beëlsebul of Beëlsubub wat kom van Baäl-Sebub (2 Kon. 1), word ook vir die Satan gebruik en dui aan dat satan 'n universele konsep is ter vervanging van die eksklusiewe idee dat Baäl die teenspreker van God is. In sowel die Jodendom as Christendom funksioneer die idee van satan as teenpool vir die ware geloof. Slegs in die liturgie van die satansaanbidders, het satan nie 'n sekondêre, van die godsgeloof-afgeleide funksie nie, maar funksioneer dit selfstandig as 'n god.

Van de Beek (1984: 180-181) sê naas die eiename wat gebruik word om die satan aan te dui soos Beëlsebul is daar ook predikatiewe, epitheta soos "verleier" (Openb. 12:9) en die diwels gebruikte seuns van Belial in die Ou Testament. Dit verwys na mense wat hulle aan geen norm steur nie en hulle totaal aan die kwaad oorgee. In die pseudepigrawe en apokriewe is Belial 'n aanduiding van die satan. In 2 Kor. 6:15 kom dié uitdrukking in verbasterde vorm voor as Beliar. 'n Epitheton in lyn hiermee is die Bese wat trag om die mense tot sonde te verlei (Matt. 6:11; Luk. 11:13). Satan is die god van hierdie eeu (2 Kor. 4:4) en is die vyand teenoor God en in sy Christus komende ryk (Matt. 13:28). Hy is die vader van die leuen (Joh. 8:44), die owerste van hierdie wêreld (Joh. 12:31) wat hom verset teen Christus en sy gemeente (Joh. 16:33). Hy is die hoof van die duiwels as werklike agtergrond van die vreemde gode (1 Kor. 10:20) wat mense uitmekaar en mens en God van mekaar verwyder. Binne die Septuaginta beteken diabolos, die een wat die verhoudinge kapot maak, oftewel Widersacher. In die Grieks buite die Septuaginta verwys dit na die lasteraar wat die mens tot skande verlei en is hy 'n huigelagtige aanklaer wat self die sonde uitlok. Die daimonia, oftewel satansengele is onderworpe aan die diabolos.

Christus maak volgens Van de Beek (1984: 181-182) 'n einde aan die heerskappy van die duiwel, maar die gemeente moet voortdurend stry om die verleier te weerstaan (Efes. 6:11v.; Openb. 12:7-9) soos Christus ook moes stry (Matt. 4:1-11). Die feit dat Judas 'n duiwel genoem word (Joh. 6:70) impliseer nie 'n inkarnasie van die duiwel naas die inkarnasie van Christus nie. Judas is net soos Petrus (Matt. 16:23) teken van die demoniese aanwesigheid binne die gemeente van Christus (Joh. 17:12), en al word in hom die Skrif vervul, en al dien hy in sy oorlewering die weg van God, word hy tog in sy negatiwiteit geskilder sonder 'n positiewe uitkoms (Matt. 27:1v; Hand. 1:18-20). Soos by Petrus is die satan teenwoordig in ware gelowiges en poog hy om hulle via die pseudo-christusse te verlei (Matt. 24:24). Die onderskeid tussen ware en valse christene is baie subtiel (Matt. 13:24-30). Die ryk van Christus en die ryk van die owerste van die wêreld loop dwarsdeur die kerk heen. In

hierdie spaningsveld voer die gemeente haar stryd van Gees teen vlees (Matt. 6:13; 1 Pet. 5:8). Die brullende leeu is min te onderskei van die Leeu uit die stam van Juda (Openb. 5:5). Die satan doen hom voor in die gestalte van die engel van die lig (2 Kor. 11:14) en kom in die gedaante van die geregtigheid.

Die gegewens wat tot nou toe onder hierdie model bespreek is, dui aan dat die duiwel die dryfkrag agter die sonde is. Van de Beek (1984: 182) dui aan dat die lyding egter ook soos die sonde, voortkom uit die invloed van die Bose.

In die verhaal oor die volkstelling loop die outeur van 1Kron.21 nie 'n monistiese lyn soos die outeur van 1Sam.24 nie, waar sowel die sonde van Israel as die oordeel van God af kom (1984: 182-183). Die Kronieke-skrywer dui aan dat God wel oordeel, voordat die oorspronklike sonde deur die satan veroorsaak is. Sodoende bewaar hy God se goedheid, maar word God se vryheid in gedrang gebring, want God is vir sy handeling van die duiwel afhanklik. Die duiwel is die *causa prima* en God die *causa secunda*. As instrument op die weg wat satan inisieer, moet God straf as die aanklaer met die feite kom. Van de Beek kwoteer egter vir Sagaria 3 om aan te dui dat die skema verleiding-sonde-oordeel-lyding, nie algemeen erken word nie, want al kom die satan met 'n geldige klag teen Josia as verteenwoordiger van Israel, straf God nie, omdat Hy in sy vryheid verkies om die ketting van sonde en straf te deurbreek.

Van de Beek (1984: 183-184) reken ook dit is nie reg om aan die hand van die voorbeeld van Job te konkludeer dat die lyding oor die algemeen uit die satan se hand kom nie. Die satan se primêre motief was nie om Job te laat ly nie, maar om hom te verlei tot sonde. Verleiding hoef nie net deur lyding te geskied nie, maar ook deur oorfloed en mag soos by die versoeking van Jesus. Soos in alle bybels-teologiese konstruksies blyk ook hier dat daar veel meer openheid as 'n eenvormige struktuur is. Van de Beek (1984: 184-185) sê die feit dat satan die bron van lyding is kom insidenteel in die boek Job voor, maar struktureel word dié gedagte in die Nuwe Testament aangetref, waar die satan die teenstander is van die ryk van Christus. Daar is 'n direkte relasie tussen die sondemag en die daad as kulminasiepunt van die lyding van die wêreld (Jak. 1:15; Rom. 7:24; 8:18,23). Die oordeel van God word nie tussen sonde en dood geplaas nie, want denkend vanuit die magskarakter van die

sonde, dra die gepersonifieerde mag van die kwaad op direkte wyse die dood in hom (Joh. 8:44; Openb. 20:14; 21:1-4). Die leuen van die verleiding bring die dood soos Christus as die Waarheid (Joh. 14:6) die woorde van die ewige lewe het (Joh. 6:68). Satan is ook op dié wyse by die lyding van mense betrokke deurdat hulle aan hom oorgegee word tot loutering van hulle lewe (2 Kor. 12:7-9; 1 Kor. 5:5; 1 Tim. 1:20).

Volgens Van de Beek (1984: 185) verlei die satan dus tot sonde en in sy voetspoor volg die dood; omdat hy die vors van duisternis is, dra hy die hele wêreld van die duisternis met hom saam; hy is diensbaar aan God en die gemeente van Christus om mense te louter.

Van de Beek (1984: 185) meen dat hoewel dit na die Verligting begin lyk het, asof die geloof in die duiwel verdwyn, dit tog in die laaste tyd gebeur dat teoloë en nie-teoloë nie meer vanselfsprekend negatief daaroor oordeel nie. Soos aandag vir die allerlei paranormale moontlikhede toeneem, neem die geloof in paranormale negatiewe kragte ook toe. In sommige charismatiese kringe in die Christendom, bestaan daar skynbaar 'n eksistensiële beleving van demoniese magte. Hoewel 'n negatiewe, ken *Barth* aan die duiwel 'n werklikheidswaarde toe. Van de Beek aanvaar nie *Berkhof*' se idee dat die duiwel slegs 'n voorstelling is wat verwys na 'n agterliggende werklikheid nie, want alle religieuse spreke maak gebruik van verwysende taal en bestaan dus uit voorstellinge. Die onderskeid tussen voorstelling en werklikheid gaan hier nie op nie. *Brunner* beskou die idee van die duiwel onlosmaaklik verbonde met die geloof in Christus.

Van de Beek (1984: 185-186) gaan vervolgens in op die uiters belangrike vraag van die hermeneutiek van die bybelse gegewens oor die satan. Moet ons in die 20ste eeu die satan as 'n onsigbare, maar reële persoon voorstel en moet ons glo aan die bestaan van demone, of moet ons sê dat die bybelse voorstellinge tot 'n kultuur en taalveld behoort wat ons nie net so kan aanneem nie? Is die spreke oor duiwels, demone en oermonsters nie vorm van mitiese spreke, terwyl ons om dieselfde te sê, 'n ander begrippe-apparaat het in woorde wat funksies aandui of in abstrakte begrippe nie? Is die duiwel alleen aanwesig in 'n taal wat verby is of is hy as 'n persoonlike mag onder ons? Van de Beek (1984: 186) meen **Bultmann**, wat hierdie vraag op die mees radikale wyse gestel het, gee ook hierop die radikaalste antwoord as hy sê 'n mens kan nie die elektriese lig en radio-apparaat, die

moderne mediese en kliniese middelle gebruik en gelyktydig glo aan die geestes- en wondere-wêreld van die Nuwe Testament nie.

Van de Beek (1984: 186) meen dat daar wel rede bestaan om soos Bultmann doen, oor te gaan tot die "Entmythologisering" van die oorgelewerde materiaal.

Vir die moderne mens, sê Van de Beek (1984: 186), is die bose as onpersoonlike mag wat sterker as hy is, voorstelbaar, maar die Bose as 'n persoonlike bewuste wil wat die stuwende krag agter die bose is, is onvoorstelbaar. So word ook nie meer gesê dat mense van demone besete is nie, maar hulle het siektes wat soms selfs fisiologiese wortels het. Daar word gepraat van skisofrenie, histerie en epilepsie. Die woord "demonies" word gebruik om ons onmag teenoor die lyding van mense uit te druk, en nie om te verwys na 'n wil buite ons mensebestaan wat dit van ons meester kan maak nie. 'n Mens kan verder ontmitologiseer deur die ekonomiese en politieke strukture te sien as magte wat die wereld beheer. Om agter hierdie strukture 'n mitologiese beeld van 'n duiwel te stel, verhinder 'n mens om die strukture nugter te ontleed, nuanseer en korrigeer. Die feit dat mense ook nie altyd weet presies waar die magsentrum wat beheer oor hulle het, geleë is nie, kan daartoe lei dat 'n bepaalde kultuur of maatskappy as demonies gegroepeer word (1984: 187). Van de Beek sê ook hierdie mitologiese verdoeseling van die werklikheid uit die weg geruim moet word en die kanale van magsuitoefening moet ontdek word binne die sosiologiese en humane werklikheid waarin ons leef. Die verwysing na strukture is ook 'n vorm van mitologiese spreke.

Om werklik te ontmitologiseer beteken volgens Van de Beek (1984: 187) om verby die strukture te beweeg na die mense wat die strukture tot stand bring. Die evangeliste wat Petrus en Judas as die satan en duiwel aandui, ontmitologiseer verder as die moderne mens wat die kwaad in die strukture sien. Van de Beek (1984: 187-188) stem saam met Bultmann dat 'n mens radikaal moet ontmitologiseer. Hy sê dat 'n mens kan van jouself 'n mite maak. As ek 'n verkeerde keuse maak op 'n bepaalde moment, "hier und jetzt" dan is ek die duiwel (1984: 188). As ek hierdie verkeerde beslissing toeskryf aan 'n mag wat buite hierdie moment bestaan, verontskuldig ek myself as mitologiese figuur. Die konklusie is dus duidelik: as ons die duiwel ontmitologiseer, kom ons tereg by onself.

Van de Beek (1984:188) sê *Bultmann* is inkonsekwent as hy die begrip "God" nie wil ontmitologiseer nie. Deur te spreek van God se genade, ontsnap hy tog weer na 'n wêreld buite die eenmalige momentaliteit en maak hy die keuse van die oomblik, afhanklik van 'n mag buite die mens self. Hy redeneer dus eventueel soos *Berkhof* wat sê die voorstelling van die duiwel dien as troos om die mens te bevry van 'n verantwoordelikheid wat te swaar is om te dra.

Van de Beek gaan verder in op die kwessie van ontmitologisering en sê dat alle mitologiese spreke egter nie laat vaar kan word nie (1984: 188).

Hy (1984: 188-189) dui aan dat mitologiese spreke die funksie het om die onsegbare op 'n ander wyse te sê. Hy sê die mense van die vroeëre eeue het ook 'n gesekulariseerde taalveld gehad, maar daar was sake wat vir hul rasonale denke en vir die taalveld van die *causae secundae* te magtig was. Hiervoor was die spreke van die mitologiese taal nodig. Hy sê voorts dat ook die persoonlike beslissing van die moment, der *Entscheidung*, nie so vry is nie, maar dat elke mens wat moet beslis, bepaal word deur wie hy of sy is, sy of haar geskiedenis, sy of haar posisie in die samelewing. Die mikrostruktuur van mense se situasie en die makrostrukture van die wêreldpolitiek en -ekonomie, is 'n mag wat ver bo die mens uitgaan en wat hom of haar bind in sy of haar keuses.

Van de Beek (1984: 189) sê ontmitologisering tot op die persoonlike beslissing is fiksie, 'n utopia wat nie die oë oophou vir die realiteit van die wêreld waarin ons leef nie. Nes die nuwe hemel en die nuwe aarde, is dit 'n eskatologiese situasie wat alleen deur 'n *Umwertung aller Werten* tot stand kan kom. Solank nòg die ontmitologisering nòg die realisering van die godsryk op aarde aanbreek, bestaan die mag : die mite van die struktuur of die mite van die satan. In die eskatologiese visioen van die godsryk is die verborge mag die Bose en in die eskatologiese visioen van die ontmitologisering is die verborge mag die bese van die magte en strukture van die menslike samelewing, die menslike geskiedenis en die menslike gees.

Van de Beek (1984: 189-190) meen ook dat die 19de eeuse optimistiese prinsipe die idee van ontmitologisering aangemoedig het. Volgens dié prinsipe kan alles in die wêreld in terme

van oorsaak en gevolg verklaar word. Die feit dat daar dinge is wat ons nog nie weet nie, is nie 'n prinsipiële grens nie, maar slegs 'n kwantitatiewe gebrek. Tans neem die besef egter toe dat daar naas die kwantitatief onbekende gebied vir ons kennis ook 'n kwalitatief ontoeganklike gebied is, wat alleen met ander instrumente as ons sintuie kennis van te kry is, soos deur die ontvangs van die Gees, deur die menslike ratio wat meer is as die menslike sintuie en deur die menslike gees. Bo die gees van die mens uit is daar dimensies van lewe wat geen oor gehoor, geen oog gesien en in geen mensehart opgekom het nie.

Van de Beek (1984: 190) verwys na 'n stroming in die natuurwetenskap wat sê daar bestaan nie iets soos absolute kennis nie. Teenoor A. Einstein, wat die gedagte van 'n kwantitatiewe gebrek aan kennis beklemtoon, stel hulle die natuurwetenskaplikes van die Kopenhaagse skool, N. Bohr en W. Heisenberg wat beklemtoon dat 'n mens nooit absoluut kan weet nie, maar slegs in relasie tot die dinge waarmee, en die mense met wie jy werk. *Whitehead*, sê die mens maak sy keuse in die verweefdheid van die verlede waarmee hulle verbonde is én die uitnodigende roep van die toekoms. Die keuse wat gemaak is, behoort tot die materiaal vir sy nuwe keuse. Parallele tendense is volgens Van de Beek te konstateer by filosowe wat meer vanuit die menswetenskappe werk. *Horkheimer* soek 'n kritiese dialektiek wat ook krities is ten opsigte van die kritiek op religieuse voorstellinge uit die verlede. Ook die mite van die ontmitologisering moet ontmitologiseer word. *T.W. Adorno* redeneer ook in dieselfde lyn. Van de Beek noem dat hierdie filosowe nie die geloof in mitologiese voorstellinge propageer nie. Hulle het dit teen die oorvereenvoudigde tipe ontmitologisering van Bultmann wat kenmerkend is van die verligte westerse kultuur van veral die sestigerjare. Dié filosowe voer die ontmitologisering tot die einde toe deur.

Van de Beek (1984: 190-191) stel dit dat ons nou 'n periode agter die rug het waarin daar nie plek was vir metafisiese denke nie. As 'n mens egter nie glo aan die bestaan van die duiwel as 'n persoonlike Wil wat die Bose is nie, geld dit eweseer ook van die persoonlike Wil wat God is. 'n Hoogste onsydige abstraksie uit die wese van die wêreld bring ons by die bese en die opperwese, maar nooit by die satan en God nie. Ons kan slegs van buite oortuig word dat satan en God nie net onpersoonlike magte is nie, maar persone wat tot ons spreek. As ons die gedagte aan 'n persoonlike mag laat vaar en ons beperk tot 'n abstraksie van die bestaande werklikheid, sal die bese hoogty vier want ons sintuie oortuig ons dat die laaste

struktuur van hierdie wêreld die van die bese is. Daar is slegs hoop omdat hierdie bese wêreld geoordeel is en omdat die Liefde sterker is as die Bese in dimensies van die lewe wat ons te bowe gaan. Wie glo in die wil van die persoon van God, en God-language nie as 'n vervangbare mitologiese spreke afmaak nie, het volgens Van de Beek (1984: 191) geen rasionele argumente om die satan as persoon af te wys nie.

Van de Beek (1984:191) sê die Ou Testament dui aan dat die God van Israel sterker is as die oermagte. In die Nuwe Testament word die demone uitgewerp deur Jesus of deur ander, in sy Naam en Gees (Luk. 10:18; Joh. 16:11; Fil. 2:9v; Mark. 9:26; Matt. 4:1-11; 1 Pet. 3:19; Efes. 4:9). J.C. Blumhardt sê "Jesus ist Sieger." (1984: 191). Die oorwinning van Jesus sou dan die rede wees waarom ons nie rekening hoef te hou met die satan as persoonlike mag nie. Die oorwinning van Jesus staan egter in die eskatologiese spanningsboog van die "alreeds" en "nog nie" (Rom. 6:12; 1 Kor. 15:26; Hand. 19:13-16; Openb. 20:7). Die oorwinning van Christus is 'n eskatologiese gegewe. Dit beteken dat ons moet leef in die sekerheid van dit wat in Hom geskied het, die "alreeds". Teweens moet ons egter ook leef in die werklikheid van die wag en van die stryd tot Hy sal kom, die "nog nie".

Van de Beek (1984: 192-193) sê dat wat geld vir die mense van die nuwetestamentiese tyd, ook geld vir die mense in die 20ste eeu. Mense word ook in die 20ste eeu beheer deur onbekende magte wat hul lewe kapot maak. Die Derde Ryk van Duitsland is net so demonies soos die keiserryk van die eerste eeu. Barth sê daar is 'n werklike duiwel en 'n werklike hel. Die duiwel is net so reël soos die kwaad in die wêreld reël is.

Van de Beek (1984: 193-194) pleit dus dat ons rekening moet hou met die satan as mag wat die ryk van God aanveg en as 'n persoonlike wil wat mense verlei. Sy bestaan moet nie negeer word nie. Hy moet by sy naam genoem en erken word al lyk dit beangstigend om te spreek oor duiwels en demone. As ons hulle nie erken nie, sit ons met 'n vae onsydige krag wat onbewus tog deurvreet in die menslike siel. Teenoor die naam van die bese magte, staan die mag van die Naam van Jesus, wat nie alleen Heer van die mensewêreld is nie, maar ook oor dié magte wat ons mag en denke ver te bowe gaan. Die gemeente het die wapens teen die Satan (Efes. 6:14-18). Van de Beek (1984: 193) vra dat die vrye gebede in die kerk meer moet aansluit by die sesde bede in die Onse Vader, van verweer teen die Bese. Hy pleit vir

'n nuwe besinning oor die plek van eksorsisme in die kerk (1984:194). As rite in die Rooms Katolieke Kerk sou dit 'n nuwe belewing kry. In protestantse kerke waar dit beperk is tot enkelinge aan die rand van sektarisme, en waar dit 'n esoteriese karakter kry, omgeef met onkontroleerbare geheimsinnigheid, moet dit ook 'n voluit kerklike saak word. Hy pleit vir versigtigheid en vra dat daar kontrole moet wees deur die kerklike gemeenskap. Versigtigheid moet egter nie daartoe lei dat daar glad nie met die sonde omgegaan word nie, want dan doen ons onreg aan aspekte van die christelike geloof.

Van de Beek maak by hierdie model weer eens gebruik van sy hermeneutiese kriteria, te wete die Skrif, die hedendaagse menslike konteks en die dogmageskiedenis. Sy trinitariese benadering tot die problematiek blyk ook duidelik, onder andere ten opsigte van die stryd van Christus en die Heilige Gees teen die Bose.

Die motivering wat Van de Beek gebruik om die persoonlike bestaan van die bose te regverdig, klink weliswaar simplisties en gedwonge, naamlik: omdat God as Persoon bely word, moet die persoonlik bestaan van die satan ook aanvaar word. Aan die anderkant slaag Van de Beek tog daarin om die moderne mense, ook Christene, met hulle onderbeklemtoning van die metafisiese, se oë vir hierdie belangrike saak te open. Veral sy paradigma-benadering, wat alle stemme van die Skrif wil laat hoor - ook die vreemde stemme - is hom hierin tot hulp. Van de Beek se beklemtoning van die persoonlike bestaan van die bose en sy pleidooi vir eksorsisme is tydig, veral in ons dag met sy oplewing van satanisme.

Nadat Van de Beek die rol van die bose en Bose in die lyding aangetoon het, skryf sy volgende model die lyding toe aan die aarde wat van die skepping af boos is (1984: 194-213).

4.5 Lyding kom voort uit die bose aarde

Waar die vorige model aangetoon het dat die satan as 'n mag teenoor God staan wat die lyding teweegbring, dui Van de Beek by die volgende model aan dat die gnostiek, in enger sin, die materie, die aarde as 'n bose mag aandui wat teenoor God staan. Met behulp van die Skrif en dogmageskiedenis en in gesprek met moderne teoloë weerlê Van de Beek die

gedagte van 'n aarde wat kosmologies boos is, maar met bybelse en dogmahistoriese fundering dui hy aan dat die aarde wel in etiese sin verdorwe is as gevolg van die sonde van die mens.

Van de Beek (1984: 194) sê die vorige model oor die satan gaan op 'n dualistiese wyse om met die verhouding tussen God en die kwaad. God is goed en die kwaad kom voort uit 'n mag wat teenoor Hom staan. Daar is geen oorsprongsrelasie tussen God en die kwaad nie. Die kwaad is iets wat God nie wil nie, wat Hy beveg en wat ons ook moet beveg. Binne die dualisme is daar ook 'n ander posisie moontlik as dié van die konsep van die satan. Dit bestaan daarin dat die kwaad met die wêreld self gegee is. Daar is nie 'n bose metafisiese mag wat die wêreld as goeie skepping van God van buite bedreig nie, maar die aarde self is die antigoddelike.

Hierdie gedagte is volgens Van de Beek (1984: 194-195) die meeste ontwikkel in die gnosis, 'n breë stroming in die religieuse en filosofiese denke in die eerste eeu n.C. met 'n hoogtepunt in die 2de eeu n.C. In die resente literatuur word onderskeid gemaak tussen gnosis en gnostiek. Gnostiek verwys na die eksplisiete skoolvorming en die min of meer geïnstusionaliseerde religieuse beweging in die eerste twee eeue. Gnosis is 'n aanduiding van 'n breër beweging wat op die hele denke van die tyd groot invloed uitgeoefen het. Die gnosis was nie aan 'n bepaalde godsdiens gebonde nie en het 'n groot variasie van skole en strominge gehad, waarbinne weer allerlei nuanses moontlik was (1984: 195-196):

Van de Beek (1984: 195-196) wil net fokus op die hoofgedagte soos dit binne die gevestigde skole gestalte gekry het, en soos dit deurgewerk het in die kultuur van dié tydperk. Kenmerkend in die gnosis is 'n skema van teenstelling: lig - duisternis, gees - stof; goddelik - aards. Gnosis is ontleen van die Griekse woord *gnosis* wat kennis beteken. Die normale kennis van elke dag berus op waarneming, ervaring en denke en dit fokus op die stoflike en psigiese wêreld. Hierteenoor staan egter 'n ander vorm van ken, die ware ken, die ken van die gees. Dit is 'n intuïtiewe beskouing van die ware wese van dinge en met name van die ware wese van jouself. Dit is om te weet wat jy in jou eintlike sin is, naamlik 'n gees wat die aardse ver te bowe styg. Dit is kennis wat jy nie kan leer of waarnatoe jy nie geleidelik kan groei nie, maar dit kom as 'n skok oor jou. Dit is 'n plotselinge verandering waardeur jy jouself en die wêreld anders sien en waardeur jy ervaar dat jou gees 'n bron van ewige lig is, ver verhewe bo die aardse materie. Die lig in jou bestaan is deel van die ewige, goddelike lig. Die gees is deel van die ewige Gees. As ons tot gnosis gekom het, gaan ons terug na God, na die ewige bron van ewige lig, totale eenheid, waar al die aardse en materiële tot niet is. Tussen God en die wêreld is daar dus 'n dualisme. Die materiële en psigiese wêreld staan teenoor God en is geskape deur 'n laer God, 'n demiurg.

Van de Beek (1984: 196) sê in die christelike gnosis word die God van die Ou Testament as die demiurg voorgestel. Die materie word geskep om die vonk van die lig daarin te vang. Die materie, die aardse, die liggaamlike en ook die rasionele denke is negatief. Sommige gnostiese sisteme het 'n driedeling waarby die denke hoër is as die materie, maar laer as die gees. So ken die Valentiniane drie groepe mense: *hulikoi*, mense wat louter materieel leef, *psuchikoi*, mense wat oor die dinge nadink en by die kerk hoor, en *pneumatikoi*, mense wat die ware kennis aanskou. Die verskillende gnostiese strominge gee verskillende verklarings vir die ontstaan van die negatiewe. Sommige sê die negatiewe is van die begin af daar. Die geestelike bron is in sigself die swye (*sigè*), die afgrond (*butos*) wat lig uitstraal en so die geestelike wêreld van aeone, laere aardse wesens, waaronder die Logos, vorm. Die wesens het hulle egter gedeeltelik aan die materie verknog en wag op die roep om terug te keer tot vereniging met die Gees.

Ander strominge praat weer van 'n transendente val (1984: 196). Die ewige Gees was omgewe deur transendente wesens soos die Logos, die Sofia en die oermens. Een van dié wesens het geval en die materie geskep, of word as straf daarin gekerker, of word verlief op die materie. So word die mense geskape en dra hulle vonke van die gevalle Wysheid, Sofia in hulle. Die strale van die roep van die Logos moet ons weer wek. In beide sisteme speel die eerste verligte 'n belangrike rol en dan word die ware oorsprong en wese van die mens openbaar. In die christelike gnosis is die persoon van Christus die eerste verligte, wat die Lig van die wêreld is.

Volgens Van de Beek (1984: 196-197) het die gnosis dus 'n eenvoudige oplossing vir die relasie van God en die kwaad. Die kwaad is gebonde aan die materie, aan die aardse bestaan, waarmee God niks te make het nie. Eties gesproke het dit verskillende uitwerkinge: *askese*, my die wêreld soveel moontlik; *libertinisme*, gee jou liggaam maar sy sin en *midde*, maak jou nie moeg om die wêreld te my en gee jou ook nie oor aan sy genot nie, want dit is immers nie eg nie. By al drie gaan dit om veragting van die wêreld. Lyding en skuld het vir die gnosis niks met God te make nie. Slegs die materiële liggaam of aardse siel kan deur lyding en sonde getref word, maar dit is nie wesenlik nie, want dit raak nie die relasie van gees tot Gees nie.

Van de Beek meen dat hoewel die vroeë kerk in die tweede eeu alle gnostiese sisteme afgewys het, hierdie tendense deur die kerkgeskiedenis bly voortleef het tot vandag toe (1984:197-199):

Vele askese is bepaal deur die gedagte dat die aarde minderwaardig is. Ook vandag deel mense die opvatting dat die wêreld 'n wêreld is wat verlore gaan. Die toekoms van die gelowige is dan ook nie die aarde as ryk van God nie, maar die hemel. Die bevryding uit die bese wêreld word volgens Van de Beek (1984: 197-198) op twee maniere verwoord. Die siel gaan na die dood na God en alles word agtergelaat. Die tweede weg sien die saak nie individueel nie, maar sien die wêreld as totaliteit. Hierdie wêreld gaan tot niet en die gelowiges word opgeneem

in die hemel. Hierdie gedagte van die afskryf van die wêreld is nie tot 'n bepaalde kerkgemeenskap beperk nie. In Nederland word dit veral in ultra-gereformeerde kringe aangetref.

Van de Beek sê die moderne vorme van wêreldmyding verskil in een belangrike opsig van die vroegchristelike gnostiek (1984: 198-199). By die gnostiek emuneer die gees uit God en by die moderne modelle is die gees deur God geskape. Die eindbestemming is egter in die gnostiek en moderne modelle dieselfde, naamlik die gees is bedoel om terug te gaan na God. Beide verag die aardse. By beide moet die gees opgeneem word in die goddelike lig. In die eskaton is nie die opstanding van die dode sentraal nie, maar die onsterflike siel. Die ooreenkoms is veral groot as die sondeval by die ultra-gereformeerdes kosmiese trekke kry. Dan is die mens as kollektiewe wese eers mens met God, maar die val het hom of haar gebind aan aardse begeertes. Dit kom digby die gnostiese gedagte dat die siel sy oorsprong vind in God, teenoor die laer aardse stof waaruit die liggaam gevorm is. Van de Beek verwys na *Van Ruler* (1984: 199) wat reken dat die ultra-gereformeerdes se denke oor die sonde waarskynlik bepaal word deur Paulus se uitspraak dat ons "dood" is in ons sonde en misdade. Hy betwyfel dit dat die sonde die lotskarakter gemeen het met die dood.

Van de Beek (1984:199) wys vervolgens daarop dat 'n matiging van die gnostiese model vir lang periodes in die kerkgeskiedenis oorheersend was. Dié matiging bestaan daarin dat die aardse en ligaamlike nie as verkeerd en die hemelse as goed beskou word nie, maar wel dat die hemelse die hoër is en die aardse die mindere. 'n Mens moet primêr besig wees met die geestelike en alleen met die aardse waar dit werklik nodig is. Dié gedagte word gevind in Augustinus se teenstelling van die ryk van God (*civitas Dei*) en die ryk van die aarde (*civitas terrera*), en in sy teenstelling tussen die genietinge van God (*frui*) en die gebruike van die aarde (*uti*); ook in die tweeryke - leer van die lutheranisme, maar eweseer in die bou van luukse katedrale as *domus dei ac porta coeli* te midde van die armoede van die middeleeue.

Van de Beek (1984: 199-200) sê dit is moeilik om die grense van die gnostiek te omlin en te sê waar dit ophou. Die idees van die gnosis vervaag geleidelik via wêreldmyding en askese tot 'n kritiek op aardse strukture. Omgekeerd kan 'n mens ook sê in alle godsdienste is daar altyd 'n relatiewe onderskeid tussen goddelik en menslik, heilig en profaan. Hierby is daar ook by mense 'n verlange na die hemelse toekoms wat uitgaan bo die aardse werklikheid, maar waarin die verligtes in die gees reeds deel. Wanneer die onderskeid tussen goed en kwaad, lig en duister, hemel en aarde, geradikaliseer word tot in die ekstreme, kom 'n mens in die gnostiek tereg. Van de Beek meen dat, hoewel die gnostiek nie as offisiële teologie in die kerk bedryf word nie, die gees van die gnosis tog rondvaar in die kerk.

Van de Beek (1984:200) hanteer vervolgens 'n sterk stroming in die kerk wat dit verset teen die hoog-laag skema en teen die terugtrek van die gelowige uit die wêreld. By name A.A. Van Ruler veg daarvoor dat die aarde erken word as 'n positiewe, deur-God-gewilde saak. Die aarde, die materiële en die liggaamlike het 'n positiewe teologiese karakter. Wat by sy woonplek gebeur, dit is Koningstraat 38, is net so belangrik as wat op Golgota gebeur. Op die oomblik kry *Van Ruler* wat van skerp formuleringe en antiteses hou, se pneumatologie baie meer aandag as sy waardering vir die aarde - nie omdat sy gedagtes hieroor verouderd is nie, maar omdat dit so 'n algemeen aanvaarde gegewe is dat die aarde belangrik is. Die hoog-laag skema word afgewys en die lineêre skema van die geskiedenis, die lyn na die komende godsryk geniet voorkeur.

Van de Beek (1984:200-201) verskil egter van die gedagte dat die lineêre skema tipies Joods is en dat die hoog-laag skema Grieks of heidens is. Volgens hom kom die hoog-laag skema in beide die Ou en Nuwe Testament ook voor, maar met 'n ander betekenis as by die gnostiek.

Hy (1984: 200-201) sê dat by sowel die Jode en Grieke beide hierdie benaderings teenwoordig was. Joodse en Griekse gegewens van dieselfde periodes moet vergelyk word, veral vanaf die begin tot die einde van die laaste millenium voor Christus. So moet die verhale oor die rigters, Dawid en Goliat nie vergelyk word met die filosowe van die Griekse verligting of die stoa nie, maar met Homerus. Prediker moet weer vergelyk word met die Griekse filosowe uit sy tyd. Dan ontdek 'n mens dat die verskille nie so groot is nie en dat die kultuur rondom die oostelike Middellandse-see-bekken in die tyd 'n groter eenheid was as wat mense dikwels veronderstel. Die hoog-laag skema kan dus nie afgewys word op grond van die teenstelling joods-grieks nie. Sowel die skema hoog-laag en die skema van die lyn van die geskiedenis is én joods én grieks en beide is bruikbaar om die heil van God vir die wêreld aan te dui.

In die grootste deel van die Ou Testament, sê Van de Beek (1984:201-202) , is daar nie 'n voorkeur van die hoog-laag-skema bo die lineêre lyn van die geskiedenis nie. Die boek Prediker is egter 'n keiharde struikelblok vir enige teologie wat dit stel dat die hoog-laag-skema nie Joods is nie. In die boek, veral in die twaalfde hoofstuk, word teenoor die

vlugtigheid van die aarde, die onverganklikheid van die gees gestel. Prediker ken die gedagte van die onverganklike menslike gees wat van God kom en tot Hom gaan, teenoor die aardse ydelheid, oftewel, hêbèl, windvlaag, dit wil sê leegheid, sinloosheid, waan, wat met die stof verbonde is. In die Jodendom van die laaste eeue voor Christus het 'n sterker dualisties gekleurde stroming ontstaan waar die siel by die dood die aarde ontstyg en dit as ewig voorgestel word. Die gedagte word reeds in Pred. 12:7 veronderstel waar gepraat word van die terugkeer, sub, van die gees. 2 Sam. 7:16 en Ps. 89:30 ken die gedagte dat die gees uit die ydele bestaan na 'n ewige huis gaan. Van de Beek meen dat Prediker spesifiek eerder 'n sikliese as 'n lineêre skema van die geskiedenis leer.

Van de Beek (1984: 203-204) dui vervolgens aan dat die hoog-laag-skema in die Nuwe Testament nog meer voorkom, veral in die Hebreërbrief. Vir elke aardse saak, byvoorbeeld hoëpriester, is daar 'n hemelse weergawe. Die eindbestemming van die mens word soos in die gnostiek ook as rus beskryf en die voorlopigheid van die aardse bestaan word beklemtoon. Van de Beek meen dat Hebreërs egter nie gnosties is, nie vanweë die volgende redes: In Hebreërs is die hêle mens van die aarde, dit wil sê daar is nie 'n goddelike vonk wat op die aarde in die mens neerdaal nie, en hoewel die aardse bestaan voorlopig is, is dit tog wesenlik as positiewe afskaduwing van die hemel. Die teologie van Johannes Damascenus en veral Pseudo-Dyonisius Areopagita oefen tot vandag toe groot invloed uit op die oosterse kerk en veroorsaak 'n voortdurende haakplek in die ekumeniese gesprek met die westerse kerk. Dié teologie beklemtoon dat die nuwe lewe in die liturgie gevier word en nie in die menslike politieke aktiwiteit nie. As die kerk betrokke raak in aardse aktiwiteite word sy verwyder van die ewige liturgie en is die aarde nie meer binne bereik van God se goedheid nie.

Oppervlakkig beskou, lyk dit volgens Van de Beek (1984: 204-205) asof die Johannes-evangelie die gnostiek aanhang, veral in die gebruik van teenstelling soos heerlikheid en wêreld, gees en vlees. Die feit dat Johannes kosmos pleks van aeon gebruik as aanduiding van die wêreld, dui volgens Van de Beek op 'n verset teen die gnostiek. Anders as by die gnostiek is die wêreld nie 'n vyandige mag teen God nie (Joh. 3:16) en is nie in sigself boos nie. Nog 'n verskil is dat die geestelike mens nie 'n goddelike vonk is wat uit sy kerker bevry moet word nie, maar iemand wat weergebore word. Een van Johannes se radikaalste

antignostiese stellings, is dat hy sê die Logos het vlees geword (1:14). Van de Beek reken (1984: 205-206) Paulus wys ook die gnostiek af. Hy gebruik aeon slegs in temporale betekenis (Rom. 8:18v). Die wêreld is nie in sy oorsprong boos nie, maar as gevolg van die sonde van die mens (Rom. 5). Hy ken nie 'n esoteriese wysheid nie, maar Christus is die ware Wysheid (1 Kor. 1:24). Die situasie lyk volgens Van de Beek dieselfde in die ander nuwetestamentiese geskrifte. Hoewel die teen-stelling stoflik-geestelik, *hulikos-pneumatikos*, 'n belangrike rol in die gnostiek speel, kom die woorde *hulé* slegs een keer in die Nuwe Testament voor (Jak. 3:5) en wel in die betekenis van "hout" of "bos". Die Nuwe Testament ken verder die teenstelling vlees(sarx)-gees. Vlees het dan etiese en nie kosmologiese betekenis nie.

Die Nuwe Testament sowel as die Ou Testament wys dus volgens Van de Beek (1984:206) die gnostiek af. Van de Beek reken dat askese en wêreldmyding 'n legitieme lewensbeskouing kan wees, maar dan nie omdat die wêreld in sy wese boos is nie, dit wil sê kosmologies boos is nie, maar omdat die wêreld eties bedorwe is deur die sonde van die mens. Die Nuwe Testament wys dus volgens Van de Beek (1984: 207) nie asketiese en gnostiese tendense as sodanig af nie, maar slegs die radikalisering daarvan.

Van de Beek (1984: 208-209) bepleit 'n lewenshouding van soberheid en askese, van praktiese dualisme in lyn met Johannes en Paulus, teenoor 'n lewenshouding van kosmologiese dualisme wat beweer dat die wêreld in sy wese boos is. Die praktiese dualisme erken die goedheid van die aarde as skepping van God, maar ook die verdorwenheid daarvan as gevolg van die sonde. Slegs waar die Gees van Christus is, is 'n herskape bestaan en word die mens in die lig gestel. **Noordmans** sê die skepping is 'n plek van lig rondom die kruis van Christus. Die lig is nie geleë in die goddelike vonk van die menslike gees nie, maar in die genade en liefde van Christus. Die skepping as herskepping kom nie tot uiting in aardse glorie nie, maar in die glorie van die gekruisigde, onder die armes en veragtes.

Van de Beek (1984: 209) waarsku egter dat almal die risiko van die verleiding van die wêreld loop, ook die kleines en veragtes wat in hierdie wêreld die teken moet wees van die lig van die kruis. As die monnike byvoorbeeld mag kry verdwyn die meditasie en gebed en tree hulle perverser op as die diktators van die wêreld.

Volgens Van de Beek (1984: 209) as die wêreld geperverteer word deur die sonde, beteken dit nie alleen skuld nie, maar ook lyding, soos gesien in die vervolging van christene (Ps. 56). Die aarde self is egter ook 'n plek van lyding volgens die beskouing van die praktiese dualisme (Ps. 90:10). By die praktiese dualisme hoort daarom (1984: 210-211) die verlange na die hemel (Fil. 1:23; Heb. 11:13-16). Die dualisme het naas die askese altyd die verwording van die libertinisme in sig. Dit het egter ook die diepe eerbied vir die wonder dat God die verlore aardse mense deur die Gees van Christus maak tot 'n kind van Hom om te deel in die hemelse lig. Die praktiese dualisme vra nie na die oorsaak van die kwaad in die verlede nie. Dit fokus op die realiteit van die hede en meer nog op die hoop op die toekoms. Dit vra nie "waarom" nie, maar eerder "hoe lank nog". Omdat God ons egter deur die lyding bystaan en ons die vergesig gee op ewige vreugde (Joh. 16:33; Luk. 15:20-24; Openb. 21:4; Rom. 8:18), kry ons die moed om dit in die wêreld uit te hou.

Van de Beek (1984: 211) verwys na Marcion wat geleer het dat die Skepper - God van die Ou Testament 'n ander God as die God van die christelike kerk is. Van de Beek verwys ook na die verhouding van Marcion en Barth onderskeidelik, met die gnostiek, asook na die ooreenkomste en verskille tussen Marcion en Barth (1984: 211-213).

Die gnostiek berus volgens Van de Beek (1984: 211) op 'n kosmologiese dualisme, 'n hoog-laag-skema sonder historiese voortgang. Marcion gaan egter uit van 'n historiese dualisme, 'n vroeër-later, oud-nuut-skema. Die kerk het Marcion na veel verdeeldheid afgewys, veral omdat die Christendom deur Jesus en die tradisie waarin Hy geleef het verwortel is in Israel.

Van de Beek (1984: 212) verwys na *Von Harnack* wat Marcion aanvanklik relatief positief beoordeel en selfs parallele met Luther trek. Dié positiewe waardering is egter later aangeveg. Hy verwys na die dissipel van Marcion, *Apelles*, wat die skepping en genade terugvoer op een beginsel, maar tog probeer om in navolging van Marcion die spanning tussen beide te handhaaf. *Blackman* bied 'n meer resente visie op Marcion. Die gedagte dat die kwaad nie 'n selfstandige posisie is nie, maar slegs 'n negasie van die goeie, is nie tipies gnosties nie, maar kom in die gnostiek slegs in ekstreme vorm voor.

Van de Beek (1984: 212) sê die leer van das Nichtige van *Barth* vertoon trekke van die

kwaad as negasie. Das Nictige is die deur-God-verbygegane moontlikheid. Hoewel die nag nie das Nictige self is nie en tot die goeie skepping behoort, is dit wel aan die rand van das Nictige. Daar is ooreenkomste tussen die teologie van Barth en die van Marcion. By beide is die christologiese konsentrasie. Vanuit hierdie hoek reken Van de Beek kan Barth as selfs meer gnosties as Marcion voorgestel word, want Marcion handhaaf darem nog die siening dat die wêreld buite Christus deur 'n ander God geskape is, terwyl Barth sê alles buite Christus is vervallenheid aan das Nictige. Deur laasgenoemde verloor die kwaad en ook die sonde sy aktiewe karakter. Die verkiesing en verwerping word sodanig in Christus gekonsentreer dat die menslike verantwoordelikheid in die gedrang kom.

Van de Beek (1984:213) reken daar is naas die ooreenkomste egter 'n groot verskil in die teologiese grondstrukture van Barth en Marcion. Vir die gnosis is die kwaad die suiwer afwesigheid van God. Vir Barth kom dit op 'n vreemde wyse, via 'n omweg voort uit God. Das Nictige is nie louter positief nie, maar ook nie louter negatief nie, want dit is 'n aktiewe daad van God, al is dit 'n daad van sy nie-wil, van sy linkerhand. Vir die gnosis is ieder bestaan buite God reeds wegswerwe van die lig. Vir Barth is bestaan buite God geen afval nie, maar die basis van die versoening en die basis van die verbond. Vir hom, anders as vir die gnostici, is die aan das Nictige-vervalle wêreld die "aussere Grund des Bundes." Marcion sien die skepping, slegs in 'n negatiewe lig, maar by Barth roep die skepping die verwerping op in haar verkiesende karakter. Daarmee is die verwerping nie meer loutere verwydering nie, maar 'n posisie wat dien tot die glorie van Christus.

Met sy posisie is Barth in lyn met die klassieke gereformeerde teologie. Van de Beek (1984: 213) verwys na **Heppe** wat sê dat die kwaad nòg iets positiefs, nòg iets louter negatiefs is. Dit is 'n *privatio iustitiae*, 'n gebrek aan geregtigheid, maar dit is ook 'n *actuosa privatio*, 'n berowing. Barth en die gereformeerde tradisie verskil daarin dat laasgenoemde die stellende aspek van die kwaad veral in die menslike daad sien, terwyl Barth dit sien in die goddelike verbygaan aan die verworpe moontlikheid, dit wil sê as 'n negatiewe daad van God.

Op grond van die Skrif en tradisie verwerp Van de Beek die leer dat die wêreld in kosmologiese sin wesenlik boos is en sodoende die lyding meebring. In soverre die wêreld

eties boos is as gevolg van die mens se sonde, bring dit lyding voort. Op treffende wyse dui hy aan dat daar tog ruimte is vir die praktiese dualisme wat die goedheid van die aarde as skepping van God beklemtoon en die verdorwenheid daarvan as gevolg van die mens se sonde. Die gnosis, in enger sin, se beskouing van die lyding het dus nòg bybelse nòg dogmahistoriese wortels.

Die laaste model onder die goedheidsparadigma werk met die gedagte dat God anders is as mense en mense se voorstelling van Hom (1984: 213 - 243).

4.6 Lyding en die Gans Andere

By hierdie model beklemtoon Van de Beek die belangrikheid van die konstruering van 'n nuwe godsbeeld in die lig van die massale lydingservaringe van hierdie eeu. Hy dui op grond van die Skrif en in gesprek met ander bekende teoloë van die twintigste eeu, veral Barth, aan dat God anders is as die tradisionele opvatting van 'n onbeweeglike, onveranderlike God. Hy toon aan dat God in Christus nie lyding uitdeel nie, maar dat Hy tot by mense in hul lyding kom. Hy skets God ook as die meelydende, meestrydende en oorwinnende God. Hy wys ook op moderne teoloë wat God nie as die bron van alles skets nie, maar wel as die doel waarnatoe alles streef.

Van de Beek (1984: 213-240) sê die idee dat God absoluut Een is, dat Hy die ware syn is, dat sy eienskappe die ekstrapolasie tot in die absolute van die mens se positiewe eienskappe is, is problematies. By verskillende mense is die eienskappe, soos liefde en vryheid, relatief en soms selfs teenstrydig. Dit lei dikwels tot 'n psigologiese konflik. By die Een God, is die eienskappe egter ook nie absoluut nie, want as God byvoorbeeld vir liefde kies, is die keuse vir haat uitgesluit en is God se vryheid om te kies, nie meer absoluut nie. In die godsbegrip van een, allesomvattende God, is daar dus 'n logiese konflik. God is òf absoluut een, maar dan kan Hy nie alle eienskappe op absolute wyse omvat nie, òf God omvat alle eienskappe op omvattende wyse, maar dan is Hy nie absoluut Een nie. As God werklik Een en allesomvattend is, het Hy ook die negatiewe eienskappe van die mens in absolute vorm. So 'n posisie staan in konflik met God se ander eienskappe en dit pas ook nie by die beeld van God wat ten grondslag van die konsep van God as die absolute Syn lê nie, naamlik dat God

in die betreklikheid en chaos van die wêreld die een vaste punt, die een vaste wese is.

Van de Beek (1984: 214-216) sê die mens se worsteling met die lyding ontstaan vanweë die filosofiese idee van God as die God wat absoluut magtig en absoluut goed is. Hierdie filosofiese paradigma is nie net die spelery van 'n geleerde in sy of haar studeerkamer nie, maar dit is die grond waarop mense staan en waarin hulle met hul daaglikse lewe en al die ervarings daarvan, 'n basis vind om hul bestaan te verwerk. Soos in hoofstuk 2 aangedui is, ontleen Van de Beek die begrip "paradigma" aan *T.S. Kuhn*.

Vir Van de Beek (1984: 217) is die christelike teologie te ryk om met net een paradigma te funksioneer. Die teologie soek na 'n paradigma om die verskynsel van die laaste eeu met die klem op die selfstandigheid van die mens asook die opkoms van die natuurwetenskappe te verdiskonteer.

Die teologie moet volgens Van de Beek (1984:217-218) die kollektiewe ervarings van lyding van die mens van die twintigste eeu in 'n sinvolle teologiese denk-kader kan plaas, anders sal mense hulle afwend van die teologie en van die kerk. Hierdie ervarings kan nie in die ou godsbegrip van vroeëre eeue ingepas word nie. Nie alleen 'n nuansering van hierdie godsbegrip is nodig nie, maar wel 'n totale omkeer. Van de Beek sê dus die teologie van die 20ste eeu moet na 'n nuwe paradigma soek. 'n Verandering van paradigma vind nie individueel plaas nie, maar is by voorkeur kollektief.

Karl Barth wat sy teologiese loopbaan aan die einde van die Eerste Wêreldoorlog begin het, het volgens Van de Beek (1984: 218) 'n groot invloed op die godsbegrip van die twintigste eeu gehad. Volgens Barth moet ons God nie sien as die absolute ekstrapolasie van menslike moontlikhede nie, maar ons moet uitgaan van die konkrete openbaring van God in Jesus Christus. In die Barmen-verklaring van 1934, wys hy en ander teoloë die verbinding van christelike geloof en menslike mag totaal af.

C. Blumhardt het volgens Van de Beek (1984: 218-219) 'n invloed op hierdie afwysing deur Barth van 'n verbinding van die idee van God met die *super-keiser of super-Führer*. Vir Blumhardt is die menslike vlees soos dit in die menslike egoïsme tot uiting kom, die

vernaamste weerstand teen die komende godsryk. Die geloof moet dus nie gerig wees op dit wat mense tot stand bring, ervaar of in hul psiges voel nie, maar alleen op Jesus Christus. Die enigste openbaring van God vind ons in die Woord, wat Jesus Christus is, via die Skrifte wat van Hom getuig. Barth en Gogarten verskil, volgens Van de Beek (1984: 219), fundamenteel oor die begrippe "abstrak" en "konkreet". Barth sê dit wat ons uit ons menslike werklikheid haal, is abstrak. Dit is slegs ons idee van God, en nie God self nie. Konkreet is die God wat daar is in sy geskiedenis in Jesus Christus. Vir Gogarten is dit wat konkreet is allereers ons aardse werklikheid waarin ons lewe. God en die verhaal oor Jesus Christus as God se openbaring, is abstrak as God nie verbonde is aan en herkenbaar is in die politieke, sosiale en psigologiese struktuur van die mensewêreld nie.

Van de Beek (1984: 219-220) sê die probleem waartoe beide posisies lei, is enersyds dat God slegs die projeksie tot in die oneindigheid van onself is en dat Hy dus geen God is nie, of andersyds dat God absoluut transendent, die gans Andere, is, en dus ontoeganklik is vir aardse kennis. 'n Moontlike oplossing wat egter nie water hou nie, is dat die transendente God wel geken kan word in die persoonlike geloofskeuse van die mens. As slegs die persoonlike keuse beslissend is vir geloof in God, kan dit ook nie vir God poneer nie, want dié keuse, ook die geloof, is *diesseitigs*, is 'n psigologiese gebeure. Ook die Woord is diesseitig as dit gedink of uitgespreek word. Trouens, Jesus is in die menslike wêreld 'n menslike fenomeen. Absolute transendensie lei tot absolute skeptisisme waaruit die geloof ook nie kan help nie. 'n Poging om die probleem van die afstand tussen God en mens dialekties op te los, werk ook nie, want in die dialektiek word alle grense oorbrug en kry ons 'n verloëning van God en mens.

Van de Beek (1984: 220-222) meen die oplossing is nie in die denke nie, maar in die geskiedenis van die ontmoeting tussen God en mens waarby die transendente Hom aan die mens openbaar en dus nie meer transendent is nie. Ons leer ken God deur Jesus Christus en nie deur abstrakte ideë oor almag en goedheid nie. In Jesus Christus is die natuurlike teologie omgekeer. Die inkarnasie en selfontlediging van Jesus Christus (Fil. 2:6-9) dui dan dat die sonde teenoor God staan. God het geen magslus en egoïsme nie. Sonde is teen God se wil en wese. God vernietig die sonde, nie deur geweld nie, maar via die oormag van sy liefde deur self in sy Seun die oordeel te dra. Die sonde van die sondaar ontkragtig nie God

se liefde nie, maar bevestig dit alleen. Wanneer Jesus bid: " Vader vergeef hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie" (Luk. 23:24) is hulle onkunde nie alleen geleë in die feit dat hulle deur hul haat verblind is nie, maar veral daarin dat hulle deur hulle dade die God van liefde dien. Kajafas weet nie dat hy met sy oordeel oor Jesus (Joh. 11:50,51) besig is om die liefde van God te bevestig in 'n priesterlike en profetiese funksie nie. Dit is die wonder van die vreemde God dat in Hom die verworpe goddeloses die uitverkorenes is en die uitverkorenes die verworpenes. Die verworpe Saulus was die verkorene om die verworpe Messias van die uitverkore Israel aan die verworpe heidene te bring. God kan Homself slegs verkies deur Homself te verwerp en diegene wat Hy kies deur Hom te laat verwerp.

Van de Beek (1984: 222) meen dat ons ten opsigte van die sonde dus kan sê dat dit nie voortkom uit God se wil nie, maar desondanks is dit diensbaar aan die openbaring van die heerlijkheid van sy liefde. Dit geld ook vir die lyding. Die klassieke gereformeerde tradisie leer dat alles, ook die lyding, uit God se hand kom, soos Van de Beek by die almagsparadigma aangedui het. Van de Beek (1984: 222-223) sê die opvatting berus egter op ons idee van God en nie op God soos Hy konkreet in Jesus Christus is nie. In Christus deel God nie lyding uit nie, maar het Hy in ons lyding by ons gekom. In die ware humaniteit van God in Christus Jesus, die Gekruisigde, word die krag van die lyding gebreek deur die nabyheid van die liefde. Nie net alleen aan die kruis nie, maar in sy hele lewe, dui Jesus aan dat God nie die lyding wil hê nie. God is nie die Übergott wat tot die Übermensch nader nie, maar Hy is die God van Jesus Christus, wat tot die swakkes nader.

Afgesien van die sosiale lyding, waar mense as eensames in die steek gelaat word, is daar ook die fisieke lyding wat tot die dood lei. Van de Beek verwys na Barth se gedagtes oor die dood (1984: 223-224). Vir Barth is die dood die grens wat God skepselmatig aan die mens gee. Mense ly ook net vanweë 'n fisiese gebrek of siekte omdat hulle gemeet word aan die ideaalbeeld van Athene of die Renaissance en nie aan Jesus Christus die swak en bang mens van Golgota, wat eintlik die ware mens is nie. In Hom weet ons die gebrekkige mens is die mens van God (Jes. 42:19; 53:7). Ware menswees beteken nie om groot en in alle dinge ewewigtig te wees nie. Lying is nie 'n onmenslike saak nie, maar so oermenslik soos Jesus die Lydende. Lying is dus nie kwaad nie, maar hoort by die menslikheid van die mense van God. So min as God die God van ons ideaal is, so min is die mens die mens van

ons ideaal. God en mens is te vinde in Jesus Christus. Barth sien die dood ook as vervreemding en absolute verlatenheid, as gerig, as onmoontlike moontlikheid wat verbonde is met das Nichtigte, die deur-God-verbygegane-moontlikheid. Die dood is dan dat ons daar is waar God ons nie wil hê nie en waar Hy nie kan kom nie. Jesus Christus wat ter helle neergedaal het, wat die goddelike gerig gedra het en die verwerping en verlorenheid ondergaan het, het die dood van sy krag beroof. In die dood is ons saam met Christus wat die dood ontnem het van sy oordelende karakter van absolute vervreemding.

Volgens Van de Beek (1984: 225-226) het Barth baie beteken vir kerk en teologie. Die feit dat hy nie praat van God as die almagtige, alomvattende Opperwese nie, maar as die Vader van Jesus Christus wat die dood beveg en oorwin het, het pastorale waarde vir mense wat nie meer die geloof in die godsbestuur soos bely in Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus kan aanvaar nie. As daar gepraat word oor die verhouding tussen God en die lyding, leer Barth, moet ons uitgaan van die konkrete God. Ons moet egter ook uitgaan van die konkrete situasie van sonde, lyding en dood. As ons verder gaan, begin spekuleer ons. In die lig van Jesus Christus word ons konkrete situasie geopenbaar as 'n onmenslike situasie, en in dié situasie wil God egter konkreet aanwesig wees omdat Hy die God is wat anders is.

Volgens Van de Beek (1984: 226-227), het Jürgen Moltmann hierdie gedagte nog verder uitgewerk as Barth. Moltmann reken dat Luther sy gedagtes die meeste beïnvloed het. Hy ontleen ook aan teoloë soos Barth en Pannenberg en die filosowe van die Frankfurtse Skool (Adorno en Horkheimer) en van E. Bloch. Vir Moltmann is christelike teologie, teologie van die hoop. Dit is gefundeer in die opstanding van die gekruisigde Christus. Moltmann reken dat die kerk uit vrees vir teopasgitisme nooit erns gemaak het met die belydenis dat Jesus God is nie. God is nie 'n affeklose, onbewoë wese nie, maar Hy is 'n God met 'n hart. Hy is nie 'n "*ens independens*" - 'n onafhanklike, ewige wese nie, maar 'n God met ang en pyn. Moltmann gaan verder as die kenotiese opvattinge dat God Hom slegs ontledig van sy heerlijkheid. Sy ontlediging is dan slegs 'n daad van ontferming terwyl sy almag sy eintlike wese is. Lying, kleinheid en swakheid is egter vir Moltmann deel van die wese van God. As ons dié feit ontken, doen ons onreg aan God se openbaring in Jesus Christus en het ons met 'n afgod, met ons eie beeld en menslike gelykenis van God te make.

Van de Beek (1984: 227-228) sê God is die lydende God en is volgens Moltmann die verworpene tussen die uitgeworpenes, vertraptes en klasloses buite die gevestigde orde van die menslike maatskappy waar range en stande, posisie en waardigheid jou menslike betekenis bepaal (Heb. 13:11-13). Hoewel 'n saak uitgemaak kan word vir die gedagte dat God slegs die God van die verworpenes is, veral n.a.v. 1 Kor. 1:28; Matt. 20:16; Luk. 16:23, beteken die belydenis dat Jesus God is, egter ook dat Hy nie alleen die verworpene is nie, maar wel die lydende verworpene. Hy is dus elke mens se God, want watter mens is daar wat nie ly nie? Verder as die uitstoting en die lyding gaan egter die dood., God het Hom nie aan die dood onttrek nie, maar ook in die dood is God die konkrete God wat een is met hulle wat ten dood gedoem is (Ps. 139:8). Die vroeë kerk het adopsianisme en dosetisme afgewys en konsekwent volgehou dat die aardse Jesus met sy konkrete geskiedenis wat uitloop op lyding en dood die ware God is.

Van de Beek (1984:228-229) meen die vroeë kerk het nie altyd presies dieselfde aksent as Moltmann gelê nie, In die vroegste periode, veral by Paulus, speel die gedagte dat die Gekruisigde, God se openbaring is, wel 'n belangrike rol (1 Kor. 1:23). Later, by Athanasius en Cyrillus van Alexandrië speel die gedagte van die ewige lewe 'n rol en kan die ewige lewe alleen deur die gemeenskap met God ontvang word en moet die vlees van Christus wat ons in die nagmaal ontvang, dus waarlik goddelik wees. Soos by hulle is ook by Barth die inkarnasie van groot belang. God is in Christus werklik aanwesig soos veral weerspieël in Joh. 1:14. By Moltmann is die kruis egter sentraal en vir hom is Jesus se uitroep in Mark. 15:34 'n kernteks. Dit is vir Moltmann die sentrum van die trinitariese gebeure waarin die lydende mensheid in Christus opgeneem is.

Luther is volgens Van de Beek (1984: 229) van mening dat die verlatenheid van God aan die kruis van die enigste ware God, Jesus Christus, nie deur middel van die menslike logika deurgrond kan word nie. Hy is van mening dat God nie deur die menslike logika te ken is nie, maar juis in die kontradiksie. God is in die wêreld aanwesig "*sub contraria specie*", dit wil sê in die teenoorgestelde gelaat. Sy mag is aanwesig as swakheid, sy glorie as veragting, sy lig as duisternis, sy toorn as 'n kruis. Van de Beek verwys na *Weier* wat meen dat die verborge God by Luther geen ander God is as die *deus revelatus* in Christus nie. Hy is slegs verborge vir die natuurlike mens wat God uit die wêreld wil aflei. Op die verborge wyse

van die kruis openbaar Hy Hom as die enigste ware God, wat daarom alleen in die geloof te ken is, en nie volgens ons menslike logika nie.

Van de Beek (1984: 229-230) spreek die vraag aan wat vra hoe dit moontlik is dat hierdie gebroke wêreld 'n wêreld is van goddelike aanwesigheid. Die wêreld dui slegs God se aanwesigheid aan en is slegs 'n teken, 'n vraag, 'n verwysing na wat nie sigbaar is nie. In die natuur is die algemene almag van God vaag aangedui, maar in Christus blyk die ware wese van God se almag. Juis in die kruis is die openbaring van God die meeste **sub contraria specie** as God sy aanwesigheid laat blyk in die gekruisigde en vervloekte. Vanuit die Gees van God word die dwaasheid van die kruis verstaan as wysheid en word verstaan dat al die smarte van die wêreld daarin saamkom, dat al die waarom's van die wêreld saamgevat word in Jesus se waarom. Aan die kruis word die toorn van God geopenbaar oor die wêreld, maar ook die feit dat God hierdie veroordeelde wêreld red deur in haar totale verloreheid in te gaan. Van de Beek (1984: 230) sê alle waarom's van die wêreld skreeu om die barmhartige God en aan die kruis van Christus kom dit saam. In die duisternis en lyding van die wêreld is daar die roep na die teenoorgestelde God en in die duisternis en lyding van Christus is die teenoorgestelde God teenwoordig (Jes. 57:15). As Jesus God is, God se openbaring aan die goddeloses, dan openbaar God Hom in die lydende, in die vervloeking, in die kruis. So verwys elke kruis in hierdie wêreld na die een kruis van die gekruisigde God. Wie God in hierdie wêreld soek, moet Hom nêrens ander soek nie as in die kruis, in die lyding, in die dood. Lying en goddelikheid hoort bymekaar en is slegs teenstelling vir hulle wat nog nie die neerbuigende dwaasheid van God in die kruis van Christus deur die geloof leer ken het nie.

Volgens Van de Beek (1984: 230-231) meen Moltmann dat hy hom in sy spreke oor die lydende God afwend van 'n tradisie wat eeue lank in die kerk oorheers het. Mense wat so oor God praat is afgewys as kettters, oftewel patripassioniste, bv. Petrus Volla, 'n prediker van die 5de eeu. Die vraag is egter of die gedagte van die lydende God en die konsentrasie van die godsleer op Jesus wel 'n afwending is van die christelike geloof en van die leer van Jesus wat niks anders wil doen as om aan die Vader wat meer is as Hyself, gehoorsaam te wees nie (Joh. 14:28).

Van de Beek ondersoek nou of die gedagte van die lydende God 'n afwending van die christelike geloof is. Hy doen dié ondersoek aan die hand van die Skrif, dogmageskiedenis en die gedagtes van Moltmann (1984: 230-237).

Van de Beek (1984: 231-232) sê die modaliste het in 200 n.C. beweer dat Christus God is in die gestalte of modus van die lyding. Die modaliste soos Zephyrinus word as kettters veroordeel omdat hulle beweer dat God die Vader gely het. In die 4de en 5de eeue beklemtoon die Alexandrynse christologie ook die wesenseenheid van Christus met die Vader. In die 6de eeu aanvaar keiser Justinianus en dus ook die kerk die formulering van die skitiese monnike dat slegs een van die Heilige Drie-eenheid gely het. In navolging van die Griekse kerkvaders van die 4de eeu word daar in die triniteitsleer 'n groot onderskeid gemaak tussen die persone. Cyrillus van Alexandrië het reeds beklemtoon dat Christus waarlik God is met 'n menslike natuur. Sedert die 4de eeu word dit sterk beklemtoon dat slegs God die Seun na die vlees ly en nie God die Vader nie, soos dit ook verwoord is in Sondag 10 van die Heidelbergse Kategismus waar die teenstelling godheid-mensheid gebruik word.

Moltmann bring volgens Van de Beek (1984: 232) die gedagte van die lydende God in 'n sterk trinitariese kader. Lyding hoort tot die wese van die triniteit waarin die Seun moet sterf aan die Vader. Maar op daardie selfde moment sterf die Vader ook aan die Seun. By Barth, waar die klem op die trinitariese kader minder sterk is, is die gedagte nog sterker dat Jesus God is. Deurdat hy dit egter meer op die inkarnasie betrek en nie op die kruisiging nie, is die ooreenkoms met die patripassionisme volgens Van de Beek minder opvallend, al is daar vanuit ortodoks-gereformeerde kringe so 'n verbinding gekonstateer. Ook Luther se weerstand teen patripassionistiese formuleringe is geringer as die van latere ekumeniese konsilies. Luther ruil die aristoteliaanse-skolastieke idee van God in vir 'n emosionele godsbegrip en bo alles is God vir hom slegs te vinde in Christus.

Vervolgens kyk Van de Beek (1984: 232-233) hoe die Ou Testament en Nuwe Testament as geskrifte wat die kern is van die christelike tradisie, waar Jesus Christus die sentrum is, oor God se lyding spreek. Die idee van 'n affeklose God hoort nie by die profete nie, maar eerder by die stoã wat die apatheia van die affeklose mens as hoogste humaniteit vereer (Hos.

11:8). Die profete praat van 'n emosionele, bewoë, toornige, selfs grimmige, barmhartige, meelydende God. In Jesus Christus herken die vroeë kerk die bewoë God van Israel. Veral word die feit gesien in die tekste waar tegelyk oor Christus se goddelike eer en lyding gepraat word (Fil. 2:6-11; Kol. 1; Openb. 1:15 saam met Openb. 5:5v).

Van de Beek (1984: 233 - 234) gaan in op die betekenis van 1 Kor. 2:8 wat handel oor die heerlijkheid van Christus. Saam met Hand. 7:2 en Efes. 1:17 skryf hierdie teks die heerlijkheid van die God van Israel toe aan Christus. Hy sê 1 Kor. 2:8 sou enersyds so kon uitgelê word dat daar slegs 'n indirekte verband tussen die kruisiging en heerlijkheid van Christus is. Trouens, Fil. 2:9-11 bevestig dat Christus die heerlijkheid eers op grond van die kruisiging ontvang. In 1 Kor. 2 gaan dit egter daaraan dat die wysheid van God nie te vinde is in aardse roem (*kauchēma*) of eer (*doxa*) soos die Korinthiërs gemeen het nie, maar die wysheid van God is die dwaasheid van die kruis. In die verkondiging van die wysheid gaan dit nie om tekens of wysheid van mense nie (1 Kor. 1:22), maar om die kruis van Christus. Dáár blyk Gods wysheid en word die goddelike geheimenis geopenbaar. Die ware teofanie is die teofanie van die gekruisigde. Die lyn van 1 Kor. 1 en 2 is nie veel anders as Der Gekreuzigte Gott van Moltmann nie. Ook die verheerliking op die berg as teofanie, is die begin van die lydensgeskiedenis en nie van mag en glorie nie. Die teofanie loop uit op die kruis net soos Johannes sê dat die verhoging van die Seun van die Mens die kruisiging is (Joh. 3:15).

Naas die lyn dat die goddelike die gekruisigde is, identifiseer Van de Beek (1984: 234-236) in die evangelies ook gedagtes wat Jesus skets as die lydende mens. Slegs via die gemeente wat Jesus as die verheerlikte bely, sou 'n mens kon vermoed dat hier van die lydende God gepraat word. Uit Matt. 26:36-46 blyk daar self niks van preëksistensie, goddelikheid of van post-eksistente heerlijkheid nie, maar word van Christus gepraat as 'n lydende mens met wie vele kan simpatiseer. Die perikoop is egter ook opgeneem in die kader van die sinoptiese evangelies met hul proloë oor goddelike ingryping, met in die sentrum die teofanie en belydenis dat Jesus die Christus is en met as konklusie die verskynings van die verre Heer. Matt. 26:36-46 vertel van die Heer se lyding en ang. By geen ander brief is die twee lyne so verweef soos in die Hebreërbrief nie, naamlik die lyn van die goddelike verlosser wat ly (Heb. 1:1-12) en van die menslike Jesus wat een is met ons in die ang (Heb. 4 en 5).

Hebreërs stel eksplisiet wat Mattheüs en Markus impliseer. Die nuwetestamentiese getuienis dui dus daarop dat God Hom in Jesus Christus, die gekruisigde, lydende en biddende mens manifesteer.

Van de Beek sê as God die lydende is, die tekens van sy teenwoordigheid op aarde nie te vind is in mag, skoonheid en prestasie nie, maar die lydende, verdrukte en hulpbehoewende mens verwys na God (1984: 236).

In die gebroke mens is God volgens Van de Beek (1984: 236) meer aanwesig as in die massale erediens. Die een beker koue water wat ons gee, die een gevangene wat besoek word, die een traan wat gedroog word, dáár ontmoet ons God (Matt. 25:40). *Levinas* sê, volgens Van de Beek, God is teenwoordig in die menslike gelaat van die ander. Alle ideë en teorieë verwyder ons van die konkrete werklikheid waarin ons God ontmoet. God is nie die algemene nie, maar Hy is die besondere, wat aanwesig is in hierdie konkrete, besondere situasie van die een gelaat wat ons raaksien. Hiermee is ons terug by die oeroue tradisies van Israel. Dit is die gebroke krag van Deutero-Jesaja wat die vroeë christelike gemeente raaksien in Jesus Christus. Hierdie tradisie het *Schwartz-Bart*, volgens Van de Beek (1984: 236) opnuut onder woorde gebring. In die konsentrasiekampe sien die Jode die goddelike aanwesigheid in die volstrek teenoorgestelde, in die gelaat van die sterwende broeder. In die poorte van die hel is die God van Israel. *Van Roon* sê, volgens Van de Beek (1984: 236) die leed en martelaarskap as kentekens van God se verkorenes en bemindes is een van die diepste waarhede van die Heilige Skrif.

Van de Beek (1984: 237) toon aan dat God nie net die meelydende God is nie, maar ook die meestrydende God. Hy stry met en vir mense. Hy is ook die oorwinnende God. Die oorwinning word nie bely op grond van 'n konstruksie van 'n almagtige opperwese nie, maar op grond van God se daede. Net soos die lyding en stryd is die oorwinning dus ook konkreet. As dit 'n troos in lyding is dat God meely, is dit 'n troos omdat die lydende verheerlik is. Beide lyne, meely en oorwin, hoort saam.

Moltmann behandel volgens Van de Beek (1984: 237) die eerste lyn in sy *Der Gekreuzigte Gott* en die tweede in sy *Theologie der Hoffnung*. Die volgorde is net soos die van die

nuwetestamentariese gemeente.: vanuit die belydenis van Christus as die verheerlikte Heer volg die tradisie van die lydende Heer. Hy is die opgestane, maar Hy is die opgestane gekruisigde. Sy opstanding bevestig dat Hy die Seun van God is (Rom.1:4). Van de Beek (1984: 237) sê Pannenberg lê in sy christologie nog meer die aksent op die opstanding van Christus. Hy sê in die opstanding blyk die godheid van God. Deur God se opwekking van Christus uit die dode word die geskiedenis gestel in die lig van die apokaliptiese oorwinning van God oor die magte. Die opvatting van Pannenberg hang daarmee saam dat hy die toekoms sien as oordeel oor die geskiedenis, dit wil sê die nuwe gebeurtenisse bepaal die betekenis van die vroeëre. So bepaal Gods handeling in die opstanding van Jesus die betekenis van Jesus se lewe en sterwe.

Die feit dat God met en vir sy volk stry is volgens Van de Beek (1984: 237-238) 'n grondgegewe in die tradisie van die belydenis van Israel. Dit word weerspieël in die bevrydende daade van God ten opsigte van die verdrukke Israel in Egipte. God se reddende daade word op indrukwekkende wyse in die liedere van Israel uitgedruk (Eks.15:2,11; Rigt.5; Ps.18 en 118). Ander verhale druk uit dat God met sy volk is en dat Hy die oorwinning gee via menslike lis of menslike stryd (Jos.8; Rigt.7; 1Sam.17; Ps.118:10v). Omdat Hy die oorwinning gee, is daar psalms waarin daar geroep word om bevryding (Ps.22:2; 25:1; 27:11,13; 3:7).

Die Nuwe Testament sien Jesus as die vervulling van die messiaanse koning, sê Van de Beek (1984: 238-239). Hy is die verdrukke, maar as die verdrukke is Hy die verkorene, of eerder omgekeerd, omdat Hy die verkorene is, is Hy die lydende. Die verdrukke is egter Hy wat God aan sy sy het, ook as die hele wêreld teen Hom is. Hy spreek die woorde in Ps. 22 (Mark. 15:34), maar sy weg eindig in die maaltyd met Gods volk (Ps. 22:23-32; Luk. 24:30-35). Hy is die oorwinnaar (Ps. 118; Mark. 14:26). Die steen wat die bouers verwerp het, het die hoeksteen geword (Ps. 118:22; Hand. 4:11). Hy sit aan Gods regterhand (Ps. 110:1; Hand. 2:34). Hy bestry en oorwin alle vyande totdat die laaste vyand, die dood, oorwin is (1Kor.15:25-27). Die interesse van die geloof gaan nie uit na die vraag waar die kwaad vandaan kom nie, maar dit gaan uit na Jesus Christus, wat die Heer is, die oorwinnaar uit die verdrukking. Komende uit die groot verdrukking, mag die gelowiges met die Lam wat geslag is, die bruilof vier (Openb.19:6-10). Uit die bloed van die wêreld is hulle verenig tot

die lewe van die volk van God op die grote paasfees.

Van de Beek (1984: 239) sê vir Van der Werf beteken die regering van God dat Hy die mag van die sonde en lyding bestry en oorwin. Geloof is geloof in God wat ons in ons nood naby is, as die Een wat in ons lyding ly en in Wie se lewe ons die oorwinning voor ons geteken sien.

God is naby waar mense die kwaad beveg. Wiersinga sê lyding word sinvol as mense die handskoen daarteen opneem. God is dáár, waar christene in sagmoedigheid daar is vir andere, waar hulle in hulle aanwesigheid die stomme massiwiteit van die lyding deurbreek deur 'n stem te wees in die swye, 'n moontlikheid tot relasie en tot bevryding. Van de Beek (1984: 239-240) sê as Wiersinga in navolging van Sölle dit het oor die uitdaging in die lyding bedoel hy daarmee iets anders as die uitdaging waaroor Cobb spreek. By Cobb is die uitdaging, soos die lyding, deur God gewil om die wêreld meer profiel te gee. Vir Wiersinga is die lyding nie deur God gewil nie, en is dit in sigself absurditeit. In hierdie absurditeit word ons egter in die navolging van Christus uitgedaag om ons nie by die chaos neer te lê nie, maar die kruis vrugbaar te maak vir ander. Wiersinga sê selfs die sinlose lyding word in sy sinloosheid begrens deur die aantrekkingskrag van 'n gemeenskap wat die lyding opneem, wat dit betrek in die gebed van 'voorbede' en wat gaan werk aan prevensie en strategie. Van de Beek (1984: 240) sê God is daar waar die gesindheid van Christus is (Fil.2:5-8). God is in die menslike gelaat van die ander. Hy is ook in die hande wat die trane van die gelaat van die ander afdroeg. Hy is nie in die hand wat slaan sodat die trane kom nie. Slegs daar waar die gebroke oë en die menslike mededoë wat dit self opoffer tot die dood toe, mekaar ontmoet, is die God van Israel.

Van de Beek (1984: 240) sê 'n ander moontlikheid van denke oor God om nie oor God te dink as die begin van alles, die causa prima, nie, maar eerder as die doel waarnatoe alles streef. Hy verwys na vier verteenwoordigers van hierdie benadering naamlik Teilhard de Chardin, Karl Rahner, W. Pannenberg en J.B. Cobb.

Hy meen (1984: 240-241) die mees geëksponeerde verteenwoordiger van hierdie tipe teologie is Teilhard de Chardin. Hy sê God het nie die aarde as 'n afgeronde pronkstuk gemaak nie.

Die aarde is eerder 'n begin. Dit is nuwe materiaal wat nog moet gevorm word tot sy eindbestemming. By die eindbestemming, die punt omega, is die aarde die deur-God-bedoelde-aarde. Op dié weg na dié punt hoort die geskiedenis van stryd, van "struggle for life", van die evolusieproses. Daarby hoort die dood, angs en lyding. Eers as die eindpunt bereik is, weet ons wat God se wil is en ken ons sy wese omdat ons dan aan sy wese beantwoord. In Christus het die beslissende deurbraak gekom. Hy is die eersteling van die nuwe skepping, en Hy word deur die hele mensheid gevolg. Tot aan die vervulling van die hele aarde deur die werklikheid wat Christus is, moet die proses van 'struggle for life and the survival of the fittest' nog deurgaan totdat omega 'n totale realiteit is.

Volgens Van de Beek (1984: 241) word soortgelyke gedagtes deur Karl Rahner, wat 'n transendentale christologie voorstaan, ontwikkel. Die mens is op God aangewese sonder om Hom te vind, maar in Christus word die vervulling van die werklikheid wat die mens soek, gestalte gegee. Hy is die mens in Wie God naby is, in Wie die transendentaliteit die transendensie ontmoet. Van de Beek meen van Teilhard de Chardin en Rahner kon gesê word dat hulle die ou skema, natuur - bonatuur in 'n nuwe kleed invoer. Hy meen egter dit is 'n positiewe verwikkeling dat hulle 'n ou tradisie kreatief verwerk ten einde nuwe dinge te sê in 'n tyd wat nuwe besinning vra.

Hulle gedagtes is egter volgens Van de Beek (1984:241) nie van die skema natuur - bonatuur afhanklik nie, want mense wat uit 'n heel ander tradisie stam, byvoorbeeld W. Pannenberg en J.B. Cobb, ontwikkel soortgelyke gedagtes. Die geskiedenis is vir hulle 'n oop gebeure wat pas vanuit die toekoms sy betekenis kry. Pannenberg sê die hede word nie net deur die verlede bepaal nie, maar veral deur die toekoms. Die eskaton sal wys wat het van die geskiedenis as God se geskiedenis geword. In die opstanding van Christus het God egter reeds 'n bewys van sy godheid gegee en dit is die bewys dat die toekoms van die wêreld God se toekoms sal wees. By Cobb is die toekoms nog meer oop. God is die nooiende stem wat vanuit die toekoms roep na nuwer, ryker moontlikhede. Dit is nie seker wat die toekoms presies sal wees nie, maar die doel is 'n maksimum van vreugde en 'enjoyment'. Om die doel te bereik moet ons die risiko's van die geskiedenis neem, terwyl ons hoop kry in die voorbeeld van Christus wat alle risiko's geneem en 'n maksimum aan vreugde ontvang het.

By al vier hierdie teoloë is God meer die toekoms as die bron en na Van de Beek (1984:241-242) se mening is Jesus op een of ander wyse die prolepse van die eskaton. By al vier hoort die stryd wat die lydende wêreld voer tot die wese van die geskiedenis wat lei na die eskatologiese vervulling van die mens van God in God en die God van mense in mense. Van de Beek (1984: 242) sê dié konsepsies is optimisties gekleur. Na kritiek dat hy die werklike mag van die duisternis onderskat deur die sonde slegs as weerstande op die weg van die evolusie te sien, is Teilhard de Chardin minder optimisties as in sy oorspronklike werk. Ook by Rahner word 'n evolusionistiese-optimistiese transendentalisme geleidelik vervang met 'n sterker christologies-bepaalde teologie waarby Christus die vervulling is van die tevergeefs vraende mens. Volgens Van de Beek (1984: 242) is die christologie meer sentraal by Pannenberg as by Cobb, waar dit feitlik slegs 'n aanhangsel blyk te wees.

Van de Beek (1984: 242-243) meen dat 'n mens hoofsaaklik drie weë kan gaan met bogenoemde konsepsies.

Eerstens (1984: 242) kan die probleem van die goedheid en almag omseil word deur te sê dat God nie buite nie, maar in die geskiedenis is. Die geskiedenis is nie bepaal deur 'n doelstelling wat God vooraf gegee en wat vervul moet word nie. Die geskiedenis is heeltemal oop en die toekoms dui aan wat die sinvolle van die geskiedenis is. Die gang van die geskiedenis is egter volledig willekeurig. Wanneer omega aanbreek, moet die eindkonklusie van die geskiedenis nie wees dat die geskiedenis sinloos was nie. Daarom is Christus vir al vier hierdie teoloë so belangrik. In Hom is daar reeds die deurbraak van die vervulling en dus van die willekeur, sinloosheid, frustrasie en moedeloosheid.

Tweedens noem Van de Beek (1984: 242-243) dat daar 'n Wil is wat die doel gestel het en die geskiedenis op weg na daardie doel in die oog hou. Die vraag wat Van de Beek stel, is waarom God die geskiedenis langs die weg van soveel lyding tot haar doel laat kom. As jy sou antwoord: omdat God dit so gewil het, is jy by dieselfde probleem as wat die model wat God as die pottebakker voorstel, oproep. Of jy dit uit die hoek van die einde of van die begin sien, bly dit die vrye wil van God, hoe Hy handel.

Derdens noem Van de Beek (1984: 243) dat die vryheid van die geskiedenis belemmer word

as dit aan 'n voorgeskrewe doel gebind word. 'n Mens sou dit ook so kon sien dat die einddoel nie vooraf bepaal is nie, maar dat dit in Christus gegee is. Die toekoms mag dus in die lig van Christus gesien word. Veral by die eerste drie teoloë lê hierdie moontlikheid. Terwyl Christus by Barth van die ander kant af kom, beantwoord Hy by hierdie teoloë aan die weg wat die geskiedenis gaan en aan vrae wat mense oproep. Tereg sê Van de Beek as egter in gedagte gehou word dat volgens Barth die skepping "äussere Grund des Bundes" is, dit 'n vraag is of die verskil so groot is. In beide gevalle is die skepping op Christus aangewese en sonder Hom is dit leeg en 'n sinlose frustrasie.

By die teoloë wat hier bespreek is, kom Christus volgens Van de Beek (1984: 243) nie noodsaaklik of outomaties uit die mensheid op nie. Die feit dat Christus die nuwe mens is, is 'n "zūfallige Geschichtswahrheit", 'n geskenk wat ons aangebied word. By Barth, aan die ander kant, is die wêreld reeds daar ter wille van die gebeure van die koms van Christus. In die skepping is die verbond reeds gegee.

Om op te som: By hierdie model maak Van de Beek ruim gebruik van die siening van belangrike teoloë van die twintigste eeu. Hy verwys ook na die kollektiewe ervarings van lyding, naas die individuele ervaring daarvan. Ingevolge sy breë beskouing van lyding behandel hy selfs ook die dood. Sy trinitariese hantering van die lydingsvraag skyn ook deur.

Van de Beek ondersteun op grond van die Skrif die verandering in die godsbeeld wat in die teologie van die 20ste eeu, veral onder leiding van Barth, plaasgevind het. Veral die massale lydingservarings van hierdie eeu noodsaak 'n nuwe godsbeeld, 'n nuwe paradigma waarin die lydingsvraag op 'n nuwe wyse hanteer word. Wanneer Van de Beek sy eie paradigma konstrueer, ontwikkel hy ook 'n nuwe godsbeeld. Wanneer ons sy paradigma ondersoek, sal die volgende aspekte in gedagte gehou moet word: stel Hy ook God se goedheid bo alle twyfel soos die meeste teoloë wat hy by hierdie model behandel het wel doen? Gaan die interesse van die geloof vir hom ook, soos byvoorbeeld vir Barth, uit na Jesus Christus en nie uit na die vraag waar die kwaad vandaan kom nie? Indien die vraag negatief beantwoord word, is hy op die terrein van spekulasie. Watter invloed het sodanige spekulasie en rasionalisme dan op sy uiteindelijke ontwerp? Is hy konsekwent in die toepassing van die gedagte dat in Christus die ware wese van God blyk asook die positiewe betekenis van God

se almag?

4.7 Opsomming

In hierdie hoofstuk het Van de Beek vyf beskouinge van die lyding binne die goedheidsparadigma behandel. Lyding is die gevolg van: die mens se sonde; die toelating van God; die bese as mag en persoon; die bese materie. Laastens hanteer hy die lydingsvraag in terme van die godsbeeld van die beweeglike, veranderlike God van die twintigste eeu.

Hoewel dit inderdaad is soos Van de Beek self sê, naamlik dat die vrae by hierdie paradigma minder intens is as by die almagsparadigma, stel Van de Beek tog ook hier vrae wat, indien gepoog word om dit logies te beantwoord, die gevaar inhou om 'n mens tot spekulasie en rasionalisme te verlei. By die model oor die toelating vra hy byvoorbeeld waar dié kwaad vandaan kom wat nou maar net deur God toegelaat word. In hoofstuk 6 van hierdie studie word vasgestel hoe Van de Beek hierdie vrae uiteindelik hanteer en watter implikasies dit vir sy teologiese ontwerp, veral vir die pastorale waarde daarvan inhou.

Soos by die almagsparadigma bevestig Van de Beek deurgaans my eie vertrekpunte soos in die inleiding van hierdie studie aangedui, naamlik: trinitariese hantering van die lydingsvraag, breë beskouing van die lyding, gebruik van die paradigma-benadering, hermeneutiese sensitiwiteit en pastorale bewoënhed.

In die volgende hoofstuk word Van de Beek se eie paradigma, wat reeds in hoofstuk 2 van hierdie studie kortliks weergegee is, in behandeling geneem. Dit kom hoofsaaklik voor in hoofstuk 4 van sy boek, *Waarom, wat as primêre bron van hierdie studie dien* (1984: 244-338).

HOOFSTUK 5

Die almagtige, goeie God en die lyding

In die ontwikkeling van sy ontwerp wat in hierdie hoofstuk aan die orde kom, wil Van de Beek 'n paradigma konstrueer wat ons in staat stel om die lydingsvraag op 'n sinvolle wyse te hanteer met behulp van die twee bybelse paradigmas wat hy identifiseer, sonder dat die paradigmas net los langs mekaar staan of dat daar tussen hulle gekies word. Die teoretiese begroning vir sy paradigma is kortliks weergegee in hoofstuk 2 van hierdie studie (28-31).

5.1 Die verhouding tussen die paradigmas

Die verskillende modelle wat Van de Beek (1984: 244-5) behandel, dui aan hoe mense op outentieke wyse op heel verskillende maniere kan omgaan met die problematiek van die lyding in relasie tot God. Elke model, behalwe miskien die gnostiek in engere sin, het bybelse fundering en kan dus op die waarheid aanspraak maak. In elke paradigma lê iets van die omgang van God met die mens. Hy reken derhalwe dat daar nie 'n keuse tussen die verskillende paradigmas gemaak moet word nie. Hiermee bepleit hy egter nie 'n situasie waar die modelle los langs mekaar staan en elkeen maar kan sê wat hulle wil nie. Die teologie moet juis die uitsprake wat Christene maak krities evalueer. Die weg wat hy kies, is dat die verhouding tussen die verskillende paradigmas aangedui moet word.

Tussen enkele modelle binne die twee paradigmas is daar 'n *logiese* verband (1984: 245), byvoorbeeld, God is die kastydende Vader en die gedagte dat die mens die oorsaak van die kwaad is. Tussen ander modelle kan egter, volgens Van Beek, geen logiese verband gelê word nie, byvoorbeeld die gedagte dat alles uit God se hand kom, enersyds, en die gedagte dat God geen siekte gee nie, andersyds.

'n *Dialektiese* verhouding (1984: 245-247), waar paradigmas bewus langs mekaar staan met gelyke gewig, selfs al weerspreek hulle mekaar, is sinvol, juis omdat God so groot is en nie in ons gedagtes vasgevang kan word nie. Dialektiek is goed, omdat dit 'n

kritiese funksie het en alle -ismes en verstarring teenwerk. Absolute dialektiek (1984: 247) moet egter verwerp word, sê Van de Beek, want dit is die suster van die negatiewe teologie waarin geen positiewe, geldige uitspraak oor God gemaak kan word nie. Absolute dialektiek is die einde van die teologie en van die belydenis van die gemeente. Die probleem met 'n dialektiese verband is dat daar geen kritiese instansie is wat die begrippe beperk nie, en derhalwe kan daar geen finale beslissings gemaak word nie.

'n *Ruimtelike verhouding* (1984: 248), waarvolgens God Hom aan verskillende mense verskillend openbaar, bevredig volgens Van de Beek ook nie. Dit werk nie alleen willekeur in die hand nie, maar doen ook nie reg aan die belydenis dat God Een is nie (Deut. 6:4).

Vervolgens dui Van de Beek (1984: 248-249) aan dat God Self die kritiese instansie is waaraan die ordening van die modelle getoets moet word. Dié standpunt lei weer tot 'n sirkelredenasie, want slegs God is normatief vir Wie God is. Die kriterium waaraan God egter wel kenbaar is, is die handeling van God in die geskiedenis van Israel en Jesus Christus. God is die konkrete God van die geskiedenis, dus God is Jesus Christus. Hierby moet die volgende in gedagte gehou word (1984: 249-250):

- (1) Afgesien van God se daad in Jesus Christus was daar ook ander daade in die geskiedenis van Israel wat ander unieke gebeure weerspieël en wat nie maar net 'n swak duplikaat is van die handeling in Jesus Christus nie.
- (2) God se aktiewe handeling en spreke (*creatio activa*) vind weerklank in gebeurtenisse in die wêreld (*creatio passiva*), wat elkeen afsonderlik sy eie werklikheidswaarde het.
- (3) Ook die gebeure van die menslike oortuiging, dit is die mens se ervaring of belewenis van God se daad, maak deel uit van die openbaringshandeling van God.
- (4) God se handeling gaan vandag ook voort. Die teologie moet die verhouding aandui tussen die hedendaagse gebeure in die wêreld en die handeling van God in die verlede. Die relasie tussen vandag se aktuele gebeure en die normatiewe gebeure in die verlede moet aangedui word. Die belydenis van die kerk staan tussen hede en verlede, en dit staan onder die kritiek van beide God se daad in

- die verlede en die hedendaagse gebeure.
- (5) Die verhouding tussen God as absolute syn met absolute goedheid en absolute almag enersyds, en Jesus Christus andersyds, moet aangedui word. Blykens die getuienis van die Nuwe Testament en die christelike tradisie is hierdie relasie nie suiwer negatief nie, maar het Jesus en die Opperwese, dit is God met die gelaat van die Romeinse keiser, met mekaar te make.
- (6) Die feit dat Jesus beantwoord aan die idee wat mense van God het, is nie net 'n taalkundige saak nie, maar is deel van die aardse werklikheid wat uit God se hande kom. Dit is 'n selfstandige gebeure. Dit is deel van die *creatio passiva*. Op die gebeure dat sommige mense God sien as die ewige, onafhanklike Opperwese sal die belydenis van die gemeente moet ingaan, asook op die feit dat in die wêreld wapens is en die gebeure dat miljoene mense in die naam van Christus gedood word.

Volgens Van de Beek (1984: 251-252) het die verhouding tussen die verskillende modelle te make met die verhouding tussen die verskillende daade van God, of na die passiewe kant met die verhouding tussen die belewenisse of ervaringe van dié daade. Om uit te gaan van die daade van God, impliseer 'n kronologiese verband tussen die modelle. Dit impliseer nie 'n logiese verband waarvolgens een model noodwendig voortvloei uit 'n ander nie. Hoewel die geskiedenis 'n voortgaande karakter het, is dit nie 'n reguit lyn sonder wisselinge nie, maar 'n welomskrewe doel, 'n voortgaande lyn. As ons uitgaan van God se daade, gaan ons uit van die geskiedenis van God se daade en gaan ons dus uit van die geskiedenis van God.

God is die God met 'n geskiedenis, wat Hy met mense gaan, maar wat Hy Self ook gaan, van sy een daad na die volgende. God is die lewende God. Hy is die *actus purissimus*, die allersuiwerste daad. Omdat sy daade nie opgaan in een daad nie, is die verhouding van God tot die wêreld nie op een wyse te verklaar nie. Elke daad het sy eie karakter, dit wil sê mense spreek voortdurend anders oor God. God se verhouding tot die wêreld en tot skuld en lyding kan dus nie op net een wyse beskryf word nie. Om egter willekeur uit te skakel en wel 'n sinvolle uitspraak te maak, moet daar tot 'n relasie tussen alle daade gekom word as 'n

geskiedenis wat mense met God deurloop.

5.2 'n Nuwe paradigma: Die veranderlike God

Van de Beek (1984: 252-266) probeer vervolgens aantoon dat 'n mens tog toegang kan kry tot 'n sinvolle omgang met die verhouding tussen God en die kwaad deur God as veranderlik voor te stel. Hy (1984: 252-253) meen Marcion was daarin verkeerd dat hy gesê het die God van die Nuwe Testament is 'n ander God as die God van die Ou Testament. Die kerk het bewus gekies vir die identiteit van die Vader van Jesus Christus met die God van Israel. Die kerk het gesê dat God Een is en Marcion derhalwe afgewys. Marcion het egter wel in dié opsig gelyk gehad, naamlik daarin dat God anders is.

Van de Beek (1984: 253) verwys na die feit dat die grootste deel van die dogmageskiedenis die standpunt gehandhaaf het dat God 'n ewige, onveranderlike wese is, sonder vroeër en later, sonder toe en nou, sonder nou en straks. Wie aan hierdie fundamentele gedagte van die teologie torring, haal die basis van die sekerheid van die wêreld weg.

Die probleem ten aansien van die verhouding tussen God en die kwaad kom vir Van de Beek (1984: 253) voort uit die teenstrydigheid tussen die premisse "God is almagtig" en "God is goed". Van de Beek meen egter dié probleem geld slegs as beide tydloos langs mekaar staan. As die tydsfaktor egter bygereken word, kan God wissel in wat Hy is. Dan is Hy vandag nie 'n ander God as gister nie, maar wel anders. Dit beteken nie dat God byvoorbeeld eers almagtig was en nou goed is nie. So 'n aanname is 'n uitspeel van sy eienskappe teen mekaar en lei tot die ontgoddeliking van God waar sy wese in 'n aantal los eienskappe gesplits word. As die veranderlikheid van God aanvaar word, kan daar nie meer in absolute terme oor die almag en goedheid van God gepraat word nie, maar net soos dit op 'n bepaalde moment tot uitdrukking kom, met ander woorde slegs in die openbaringe van almag en goedheid in die geskiedenis kan die almag en goedheid van God afgelees word.

Daar bestaan nie 'n eksterne norm nie, maar God Self is die kriterium vir goed en kwaad,

mag en onmag, sê Van de Beek (1984: 254). Wat goedheid op 'n bepaalde moment is, word bepaal deur God se handeling op daardie moment. Omdat toegang tot God se wese alleen deur sy daad verkry word, is die geskiedenis van God se handeling die enigste norm vir goed en kwaad. As die uitroei van die Amalekiete op Gods bevel (1 Sam. 15:3) in die elfde eeu voor Christus in die eerste eeu ná Christus as boos gereken word, kan so 'n beoordeling alleen gemaak word op grond van God se nuwe handeling in Christus. Die norm vir die goedheid van God verander dus met die geskiedenis van God se handeling, of passief gestel, met die geskiedenis van sy openbaring. Die daad van die 11de eeu v.C. is dus nie nou sleg op grond van 'n eksterne kriterium wat verhewe is bo God nie.

Van de Beek (1984: 254-256) weerlê die teenwerping dat hierdie siening slegs geld vir die kennis wat mense, in hierdie geval Samuel, op 'n bepaalde moment van God het, maar nie van God Self nie. Hy sê daar moet tussen drie fases onderskei word, te wete (a) die wese van God, (b) die openbaring van God en (c) die opdrag van Samuel, dit is die profetewoord as die menslike verwoording van die Woord van God. Die profetewoord is veral bevestig in die openbaring van God in Jesus Christus. Hoewel tussen die profetewoord en die openbaring van God onderskei moet word, kan die twee nie van mekaar geskei word nie. Daar moet ook onderskei word tussen die wil van God as weerspieëling van sy wese en die wil van God as weerspieëling van sy openbaring. Dié twee kan egter ook nie van mekaar losgekoppel word om sodoende die etiese karakter van God se wese te beskerm nie, want dit sou juis die teenoorgestelde impliseer, naamlik dat hoewel God in sy hart weet dat dit verkeerd is, Hy steeds die opdrag gee dat mense vermoor moet word. Tweedens sou so 'n loskoppeling van wese en openbaring beteken dat God verborge bly agter sy openbaring en dat ons Hom nie wesenlik leer ken deur sy openbaring nie. Derdens staan so 'n loskoppeling ook in opposisie met die feit dat ons niks anders van God weet as dit wat Hy aan ons openbaar nie. Ons kan dus niks sê oor 'n wese agter die openbaring van God nie. Die bestaan van so 'n wese wat anders is as die openbaring word weerspreek deur die bybelse getuienis dat God sy hart aan die mens blootlê, byvoorbeeld Jesus se woorde in Joh. 15:15 en die spreke van die profete oor God se hart en ingewande met betrekking tot Israel. In hoofstuk 6 sal geargumenteer word dat Van de Beek te min onderskei tussen die openbaring en wese van God.

Van de Beek (1984: 256-258) toon aan dat die veranderlikheid van God nie beteken dat sy eenheid opgehef word nie. God se verskillende dade beteken nie dat Hy uit verskillende losstaande momente bestaan, sonder eenheid in sy wese nie. God se eenheid is egter nie 'n absolute eenheid sonder lewe nie, maar 'n lewende eenheid wat meervoudigheid impliseer. Die oomblik as God handel, selfs al is daardie handeling al van ewigheid af voorgeneem, tree daar verandering in. Dan is daar 'n verskil tussen vroeër en later, dan skep Hy die tyd en tree die tyd die ewigheid binne. Dit geskied nie alleen in die wêreld nie, maar ook in die hemel. Dieselfde geld van sy openbaring. Met elke openbaring kom iets nuuts aan die lig, nuwe relasies en hiermee saam selfs veranderinge in vennote. Die eenheid van God is dus geleë in die eenheid van sy dade. God openbaar Hom "tegelyk" in woorde en dade. In al hierdie *debârîm* is nie net voortdurende wisselinge nie, maar ook 'n konstante. Naas veranderlikheid is daar onveranderlikheid, naas diskontinuiteit, kontinuïteit. Van ewigheid af is daar 'n konstante in God se spreke en handeling. By hierdie konsistensie, oftewel trou, staan of val die godheid van God. Die eenheid van God is nie 'n abstraktum nie, maar dit is die eenheid van sy trou. As God nie meer trou aan Homself is nie, het Hy die werk van sy hande laat vaar en is Hy irrelevant. Die grootste aanvegting van Israel se geloof en ons geloof vandag ontstaan op daardie moment as ons nie hierdie konsistensie in God se spreke en dade kan ontdek nie.

Van de Beek sê (1984: 258-259) die konstante in God se wese blyk in die keuse wat Hy vir Israel maak. Slegs nuwe dade van trou bevestig die godheid van Israel se God (Deutero-Jesaja 36:19; 37:19; 63:19). Daar is dus eenheid in God se handeling, maar dit is geen massiewe eenheid nie. Eenheid is die konstante van sy trou, maar dit is 'n konstante in voortdurende wisseling. Hierdie konstante word aangeveg tot by die afgrond, totdat God dan opnuut weer sy trou bevestig. Van de Beek (1984: 259) sê Berkhof beskryf die ervaringe van gelowiges met God as 'n kumulatiewe proses in die geskiedenis. Al hierdie ervaringe kan God egter nie poneer nie. Dié ervaringe is handeling van God. Dit kan die geloof van die mens falsifieer of bevestig. Elke nuwe daad van trou bevestig die geloof.

Van de Beek (1984: 259-261) konkludeer dat God onveranderlik is in sy trou en

voortdurend veranderlik in sy openbaring. Die Bybel praat nie van Hom as die ewige, onveranderlike, onbeweeglike, affeklose nie. Hy is egter die emosionele God, vol stemminge en wisselinge. Hy is 'n God met 'n siel, voortdurend in beweging. Hy is die lewende God in sy geskiedenis met die mens. Hosea 11 is byvoorbeeld 'n heftige profetewoord as 'n heftige godswoord van 'n heftig bewoë God.

Die woordjie "berou" reflekteer volgens Van de Beek (1984: 261-264) wisselwerking wat bestaan tussen die eenheid van God se beloftes en dae, enersyds en die verandering in sy beloftes en dae, andersyds, as weerspieëling van die verandering van sy wil en sy gemoed. Tereg blyk God se onberoulikheid in die trou van sy verkiesing (Num. 23:19 vir Israel; Ps. 10 vir die Priesterkoning). Sy onberoulikheid blyk ook uit sy toorn (Hos. 13:14; Eseg. 24:14). Beide die genade en toorn kan onberoulik wees (Sag. 8:14,15). 1 Sam.15 dui aan dat God onberouvol is (v.39), maar ook dat Hy wel berou het (verse 11 en 35). Onberoulikheid dui op 'n grondhouding van strukturele aard, waarop allerlei veranderinge in keuses kan plaasvind. Onberoulikheid duur egter nie ewig nie, wel net 'n langer periode (1984: 262). Die tekste wat egter praat oor God se berouvolheid is by verre in die meerderheid, volgens Van de Beek (1984: 262-3). Hy het berou omdat Hy die mens geskape het (Gen. 6:6). Hy het berou oor sy toorn (Amos 7:3; 1 Sam. 24:16; 1 Kron. 21:15; Ps. 106:45). As daar bekering is, het God berou (Jer. 8:8,10; 26:3,13 en 19; Joël 2:13; Deut. 32:36). Ps. 90:13 is 'n gebed dat God berou moet hê. Jona het probleme met God se berou (3:10; 4:2). God se berou kan egter ook ophou (Jer. 15:6; Eseg. 24:14) In die hele Ou Testament sê slegs Matt. 3:6 (eksplisiet) en Ps. 77:11 (implisiet) dat God onveranderlik is.

Van de Beek (1984: 265) meen dat daar 'n voortgaande openbaring van God is, 'n toevoeging deur God by die kennis wat die kerk van Hom het. Hierdie voortgang is egter nie lineêr op weg na 'n voorafbepaalde doel nie. Die grafiek van die geskiedenis is nie 'n lineêre lyn of die stygende tak van 'n parabool nie, maar eerder 'n grillige lyn waarop geen enkel formule toe te pas is nie. Die weg van God met die wêreld is 'n sigsag-gang, 'n weg van hoop en wanhoop, bloed en tranes en tegelyk die weg van lag en lewe. Die geskiedenis is 'n doolhof waarin baie weë doodloop en waarin sommige verbreed tot 'n ruim pad waarop die geskiedenis moet voortgaan. Hierdie geskiedenis is egter 'n

weerspieëling van God se hand, wat op die basis van al die wisselende daade 'n oervaste konsistente trou vertoon, waarin Hy Hom gebonde hou aan sy belofte aan Abraham.

Die gedagte dat God 'n veranderlike God is, wat voortdurend wissel in sy oordele en 'n grillige gang deur die geskiedenis gaan, is volgens Van de Beek (1984: 265) huiweringwekkend. Die mens se geskiedenis is egter 'n geskiedenis van lyding en skuld, 'n geskiedenis wat huiweringwekkend is. As God nie te make het met lyding en skuld nie, kan tereg gevra word, meen Van de Beek (1984: 266) of Hy nog wel die God van die wêreld is. Hy meen dat ook die vreugde en versoening huiweringwekkend is. Trouens, God se hele geskiedenis met die mens is mysterium tremendum ac fascinosum. Wie kan die geheim ontdek van die versoening en van die vreugde in die mensehart, van die lewe self?

Hy (1984: 266) konkludeer dat wie te midde van die chaos en beweging van die geskiedenis na 'n onbeweeglike soek, om orde te gee, nie na die God van Israel soek nie, maar na 'n menslike postulaat. God is nie die onbeweeglike nie. Hy is die wisselende God van die lewe, maar in die wisseling die God van die onveranderlike trou aan die geskiedenis van die lewe wat Hy skep. Vervolgens skets Van de Beek God as die handelende en reisende God met onbegrensde moontlikhede (1984: 266-72).

5.3 God die Vader - Die onbegrensde moontlikheid

Vir Van de Beek is God nie alleen veranderlik nie. Trouens, sy veranderlikheid suggereer dat Hy onbegrensde moontlikhede het waaruit Hy kan kies (1984: 266-268). Vir hom staan dit vas dat God die Gans Andere is wat Hom nie laat vasvang in ons konstruksies en sisteme nie. Hy is outonoom en vry in sy handeling en keuses. Verskeie Bybeltekste demonstreer dat ons die godsbestuur nie kan deurgrond nie: Jer. 45:4 "Wat Hy gebou het, breek Hy af; wat Hy geplant het, ruk Hy uit." Die geskiedenis van die brutale generaal Jehu wat geprys word wanneer hy die hele huis van Agab en die Baälpriesters uitroei (2 Kon. 9 en 10); die dood van eenhonderd vyf en tagtig duisend Assiriërs ter wille van 'n handjievol Jode (2 Kon; 10:35); God se keuse vir die ontroue Israel wat gesimboliseer word in die huwelik van Hosea met 'n hoer (Hos. 1-4).

Van de Beek (1984: 268) vra egter of jy 'n God wat so veranderlik is en wat alle moontlikhede het, nog kan vertrou. Hiermee saam moet ook gevra word wat die verskil is tussen God en die toevallige verloop van gebeurtenisse. Ontbreek daar nie 'n kritiese instansie waaraan wêreldgebeure en menslike handeling as neerslag van Gods weg getoets moet word nie? As alle momente los staan, wat is dan die kriterium waarvolgens sy handeling beoordeel word, behalwe dat iemand op 'n latere stadium anders dink? En ook hierdie later stadium word weer gevolg deur 'n nuwe keuse. Daar is dus 'n behoefte aan 'n vaste punt in die geskiedenis, 'n vaste punt in die handeling en spreke van God waaraan die res gemeet kan word. As dié punt ontbreek, is geen etiek, geen daad in die geskiedenis, geen God moontlik nie.

Hy (1984: 268-71) probeer hierdie vrae soos volg te antwoord. Selfs al sou God berou het, bly die feit staan dat Hy gehandel het. Selfs al sou Hy sy keuse later verander, bly die feit staan dat Hy gekies het. Selfs as Hy later uitruk wat Hy geplant het, bly Hy die kiesende God, want dan kies Hy vir die ander moontlikheid. Hy is onveranderlik 'n handelende en kiesende God. Sy nuwe keuse is egter nooit lynreg teenoor sy vroeëre keuse nie. In sy nuwe keuse neem Hy altyd iets van die oue saam. Die vroeëre keuse word nie net as herinnering gesien nie, maar ook in die realisering van die nuwe keuse word iets van die oue ingedra. In die sondvloedverhaal het God spyt dat Hy die mens geskape het en kies Hy om die mens te vernietig.

Hy laat egter 'n res oorbly waarmee Hy 'n nuwe begin maak. As die weg tot die menseloosheid geopen is, kies God deur die krisis van die menseloosheid heen vir die mens. Sy woorde is betroubaar juis omdat dit deur die loutering van die krisis heengaan (Spr.30:5). Hy kies teen die chaos en vernietiging en bly getrou aan die skepping wat Hy begin het. Voor die sondvloed het God nog die vryheid gehad om die aarde aan die magte van die chaos oor te gee, maar in die Noagitiese verbond bind God Hom aan sy keuse vir die wêreld. Die potentia absolutus is nou beperk deur die potentia ordinata. Die keuse wat God maak word Hom egter nie van buite opgelê nie, maar dit kom voort uit sy wese. Hierdie keuse dra die stempel van die ewigheid, maar ook hierdie tyd, die tyd van genade dring in die ewigheid deur.

Op hierdie punt verwys Van de Beek (1984: 271) na die leer van Coccejus oor die twee verbonde, waarin hy die wisselwerking tussen aarde en hemel, tyd en ewigheid uitwerk. As die werkverbond met Adam verbreek word, vind die eerste afbou daarvan plaas in die sondeval, in die tyd. Die tweede afbou van die werkverbond is die fundering van die genadeverbond, die *pactum salutis*, tussen die Vader en die Seun in die ewigheid. Op dié aardse gebeure van die sonde volg 'n besluit in die ewige Raad van God. Die vorming en realisering van die genadeverbond vind plaas in hierdie wisselwerking tussen aardse krisisse en hemelse beraadslaginge wat tegelyk die ewigheid in hom omdra. Die ewigheid van God word gevorm in sy werke in die tyd. God se keuse vir die skepping is 'n ewige keuse wat nie meer ter diskussie kom in God se ewige Raad, en tussen God en mense nie. God kies vir die lyn van die genade. Die lyn van genade word getrek telkens wanneer God die genade in nouer kringe bevestig, bv. in die keuse vir Abraham deur wie alle volkere geseën sal word (Gen. 12:3), nadat die mensheid in verskeie volkere verdeel is (Gen. 11).

Vir Van de Beek (1984: 271-272) is die geskiedenis van Israel die geskiedenis van die handelende God, wat sy trou bevestig, nie op 'n vanselfsprekende wyse nie, maar van krisis tot krisis langs die rande van die ondergang, ook langs die bestaanskrisis van die ballingskap, maar steeds weer gered, omdat God nie sy volk in die steek wil laat nie, want God het altyd weer berou oor sy toorn. Die keuse vir die res van Israel is nie uit teoretiese oorweginge nie, maar dit dui aan dat die woorde en daede van God gelouter is deur die krisis heen. Israel is as 'n stuk brandende hout uit die vuur geruk (Sag. 3:2). Na die ballingskap is daar 'n nuwe verbond vir Israel (Jer. 31:31-34), 'n nuwe handeling van God (Jes. 43:9-21) nie alleen vir Israel nie, maar vir alle volke (Jes. 49:6).

Van de Beek (1984: 272) sê die kiesende God met onbeperkte moontlikhede wend Hom toenemend tot genade en redding, nie op 'n harmonieuse wyse nie, maar wel op die wyse van die grillige God van die wêreld in 'n hopelose sigsag-lyn. In al die wisselinge hou God egter vas aan die beslissinge wat sy trou bevestig. Hy toon vervolgens aan hoe hierdie trou sy kulminasiepunt bereik in God se keuse vir Jesus Christus (1984: 272-285).

5.4 God die Seun: Die Beslissende Keuse

Daar is gang in die geskiedenis na die definitiewe wending waar die laaste beslissende keuse in Jesus Christus val. Jesus bevestig volgens Van de Beek (1984: 272-273) in sy gemeenskap met die allerdiepste sondaars dat God kies vir die troue res van sy volk, dat God 'n keuse vir genade maak. In Jesus se kruisdood en godverlatenheid (Matt.26:46) kom die tradisie van trou onder die allerlaaste, allerergste krisis te staan, die krisis van die afwys van die verlore nes, die krisis van die dood. Hier lyk dit asof daar 'n breuk is in God se handeling en word sy godheid bedreig. Tot nou toe was daar altyd die res waaraan God sy konsistensie bevestig het, maar nou is die genadelyn gebreek, nou loop die weg van die skepping, van Noag, Abraham en Dawid, die weg van die profete dood. Nou is dit op aarde en in die hemel selfs stiller as toe Hosea geswyg het na sy oordeelsprediking.

Maar ook hier bevestig God volgens Van de Beek (1984: 274-275) die woord wat deur die profete verkondig is (Hos.6:2; 11:8; Jes. 53:4,12) as Hy Jesus opwek uit die dood. Op pasc bevestig Hy dat Hy red waar geen redding moontlik is nie. In sy keuse vir Jesus Christus het God nie net langs die afgrond gegaan nie, maar deur die afgrond heen, deur die dood van die krisis, van die vervloekte, die dood van diegene teen wie God "nee" gesê het, die dood van Hom wat vereenselwig is met Jakob en Juda, tollenaars, hoere, onderdrukkers en verraaiers, heidene en goddeloses. Deur die allerdiepste krisis sê God, na rype beraad "ja" vir hierdie vervloekte. God red selfs wie Hy verwerp het. Hy het weer berou. Hy kan verander van oordeel, maar juis daarin bly Hy tot die allerlaaste toe getrou aan die keuse wat Hy maak. Hy kan Jesus selfs nie in die hel vergeet nie. Hy kan Hom nie losmaak van Jesus nie, nie omdat Hy daartoe gedwing word nie, maar vanweë sy eie hart en weë.

Dit is, volgens Van de Beek (1984: 275-276), nie reg om net te sê dat slegs Jesus die kruisweg gekies het en dat God Hom vervolgens uit die dood red nie. Dit is ook waar, maar naas hierdie feit is daar die gedagte van die Johannes-evangelie wat hierdie feit oortref, naamlik dat God Self vir Jesus gestuur het om alles van die Vader openbaar te

maak. Jesus se verhoging aan die kruis is die laaste openbaring van die Vader. Aan die kruis word Jesus se wese verhoog, soos die slang in die woestyn (Joh.3:14). Sowel Jesus as God se keuse is nie vanselfsprekend nie, maar een van sware stryd. Jesus bid eers 'n gebed onder bloed, sweet en tranen (Mark. 14:32-42) en dit kos drie dae van beslissing voor dit pase word.

Van de Beek sê (1984: 276-277) deur ware stryd, waar God deur God verlate is, kies God vir die behoud van die goddelose. As God Homself met Jesus identifiseer, identifiseer Hy Hom met die gekruisigde. Wat die mense Jesus aangedoen het, het hulle God aangedoen. Hy het Hom dit Self laat aandoen. In hierdie keuse vir Jesus bevestig God helder en omvattend wat in die verlede reeds onderliggend teenwoordig was. Jy herken die God van Noag, maar op meer intense wyse. Dit is dus nie soos Marcion dink dat ons met 'n ander God te doen het nie. In die ewige eenheid van God aan die begin kon Hy volgens Van de Beek (1984: 277) alles omvat, kon Hy nog die weg gaan wat Hy wens. Wat goed was, was wat God was en wat God wil. Met dat Hy handel, kies God. Steeds kies Hy om te wees wat Hy was en wil wees. Hy kies die *pactum salutis* en die ewige trou aan die mensheid. Hy kies om die God te wees van die res van Israel. Hy kies vir Jesus Christus (1984: 277). By elke keuse word 'n ander weg verwerp tot Hy Hom definitief uitspreek in Jesus Christus. In Jesus Christus word alle ander moontlikhede verwerp vir die godheid van God. Slegs so wil Hy en kan Hy voortgaan as God. Jesus Christus is die norm binne God waaraan die godheid van God gemeet word.

Van de Beek (1984: 277-278) sê vanuit hierdie kriterium kom ook die voorafgaande handeling en keuses van God in 'n nuwe lig. Die opdrag aan Saul om die Amalekiete uit te roei is nou deur God self afgewys. Die grootste konsistensie as trou van God aan die wêreld tot die allerlaatste in Jesus Christus is tegelyk die grootste verandering waarin alle ander keuses wat gemaak is, nou onder die goddelike "nee" kom. Met die toeluit van hierdie moontlikhede verander daar wesenlik iets in God Self, want God se wese en openbaring kan nie geskei word nie. Ons kan ook sê omdat die kruis van Christus, bevestig in die opstanding, beslissend is vir die wese van God, die werk van Christus ewigheidswaarde het, met ander woorde dit raak die Ewige. Dit verander die relasie

tussen God en mense tot een van versoening (2Kor.5:19).

In die keuse vir Jesus Christus begrens God volgens Van de Beek sy wese (1984: 278-281). Alle beslissinge in die hemelse Raad (Job 1 en 2; Sag. 3; Gen. 1:26; 6:1) wat nie met hierdie keuse ooreenstem nie, word afgewys. In hierdie Raad is hemelse wesens, engele asook "seuns van God" as eienskappe of beslissings van God, wat as buffer dien tussen God en mens. God gaan nie in die hemelse wesens op nie. Dié wesens is enersyds goddelike aanwesigheid en tegelyk nie die volheid van God nie. God het vele moontlikhede, want Hy het vele seuns. God is óók die engel wat Israel red (Eks. 33:1-6; 14-17). Hy is óók die doodsengel in die Assiriese leër (2 Kor. 19:35). Hy is ook die lewensgees onder Agab se profete (1 Kor. 22:19-23), maar óók die stem van die waarheid in die mond van Miga (1 Kon. 22:28). In die keuse vir Jesus Christus, word een van God se seuns, die satan wat die mens aankla en verlei (Job .1; Sag.3) afgewys (Luk.10:18; Openb. 12:7-11; 20:1-3). Na Jesus kan die satan geen mens meer verlei tot sonde en gevolglike straf nie (1 Kon. 21:1). Nog minder kan God iemand verlei soos in 2 Sam 24:1, maar slegs Jak. 1:13 is nou moontlik, naamlik dat God niemand tot versoeking bring nie.

Met die afwys van die satan as aanklaer meen Van de Beek (1984: 280) word dit wat nog voorheen vir God 'n begaanbare weg was, definitief boos en word die aanklaer die duiwel. In Christus kom straf, verleiding en aanklag in 'n definitiewe negatiewe lig. In die Ou Testament kon nog gepraat word oor die vele seuns van God. In die Nuwe Testament kan slegs van die Seun van God gepraat word. Enige ander weg vir die wêreld as die weg van Jesus Christus word 'n sataniese weg, wat God nie meer wens nie, nooit sal wens en nooit meer kan wens nie. In Jesus Christus woon die volheid van die godheid ligaaamlik (Kol. 2:9). Hy is die laaste Woord en die beslissende Woord van God. Hy is die Seun, die eniggeborene. Hy is die waaragtige God en die ewige lewe (1 Joh. 5:20).

Vervolgens toon Van de Beek dat die feit dat God veranderlik is en Hy finaal kies vir die mens in Jesus Christus, nuwe lig werp op die verhouding tussen die verskillende modelle (1984: 281-283):

Ons is nou nie meer die klei en God die Pottebakker in absolute sin nie. Sedert Jesus Christus het God nie meer die vryheid om met mense om te gaan soos Hy wil nie. Dit beteken egter nie dat God se vryheid beperk is nie, want geen eksterne mag het Hom tot dié keuse gedwing nie, maar Hy het in vryheid vir hierdie weg gekies, gedwing deur die liefde van sy hart. Rom. 9 is nie te lees sonder Rom. 10 wat handel oor die reverdiging deur die geloof nie, en Rom. 11 wat aandui dat God sy volk nie verstoot nie, maar Hom oor hulle ontferm (1984: 281).

Die voorsienigheid van God is nou ook nie meer voorsienigheid in die algemeen en na willekeur nie, maar voorsienigheid wat nie anders kan handel en spreek as in die Gees van Jesus Christus nie (1984: 281).

God is ook nie meer die straffende Regter nie (Gen. 15:16; 18:32; 19:24v), maar Hy het die gerig aan Jesus Christus oorgegee (Hand. 17:31), die Een wat die sonde gedra het, die Een wat sonde vergeef en siekes genees (Mark. 2:1-12), die Een wat nie op sonde reageer met vuur uit die hemel nie (Luk. 9:52-56), die Een wat nie veroordeel nie, waar almal onder die oordeel staan (Joh. 8:11) (1984: 281).

Die kastyding van die Vader is nie meer los te sien van die God wat Self ons sonde gedra het en deur sy wonde vir ons genesing bring nie (1984: 281).

As 'n mens die kwaad in die wêreld sien as menslike skuld, kan ons nie die mens los sien van God wat in menslike gelaat op Homself die verantwoordelikheid van die menslike skuld geneem het nie (1984: 282).

As ons die satan as 'n demoniese mag in stryd met God sien, moet ons weet dat hierdie mag slegs God se kettinghond was en dat dit deur God afgewys is. So seker soos God ja sê vir Jesus Christus, sê Hy nee teen die demoniese magte van lyding, sonde en dood (1984: 282).

As ons praat oor die toelating van God, dan laat Hy geen ander dinge toe as dit wat die realisering van sy ryk in Jesus Christus dien nie (1984: 282).

God se almag beteken nou nie meer dat God alles kan in die algemeen nie, maar dat Hy alles realiseer wat Hy wil. Sy almag is gebonde aan die liefde van Christus (1984: 282).

Van de Beek sê ook die goedheid van God is nie 'n volstreekte oop goedheid nie, maar die deur-die-kruis-van-Christus-ge vulde goedheid (1984: 282).

Van de Beek dui dus op baie duidelike wyse die implikasies van die keuse van God vir Christus aan: die modelle staan nou in 'n nuwe lig; die goedheid van God moet in die lig van die kruis van Christus verstaan word; en belangrik, die almag van God kry 'n baie positiewe betekenis, want die almag is gebonde aan die liefde van Christus. In hoofstuk 6 sal aangetoon word dat Van de Beek nie hierdie prysenswaardige gevolgtrekking deurtrek in die finale teologiese ontwerp wat hy konstrueer nie. Veral die volgende argument van Van de Beek (1984: 282) dat God getrou moet wees aan die hele geskiedenis wat Hy gegaan het en aan al die moontlikhede waarmee Hy begin het, lei tot die onderbeklemtoning van die keuse vir Christus in sy ontwerp.

Van de Beek (1984: 282) meen dat hoewel dié model, dat God anders is, die enigste is wat oorbly, dit nie los gesien kan word van die ander modelle nie. Die God wat in Christus kies, kan nooit los gesien word van die God wat aan die begin alle moontlikhede gehad het nie. Ons doen nie reg aan die hele geskiedenis wat God gegaan het as ons slegs sê God is Jesus Christus en Jesus Christus is God nie. God het 'n geskiedenis agter die rug waarin Hy voortdurend afstand doen van Homself, van alle moontlikhede wat Hy gehad het tot slegs die een moontlikheid oorbly, naamlik die keuse vir Christus. 'n Geskiedenis waarin Hy die eerste keuse wat Hy maak, bevestig tot die einde toe, naamlik die keuse vir die skepping wat die keuse is vir die mens. God is Jesus Christus sowel as God is die allesomvattende bron is te weinig vir die christelike belydenis.

Volgens Van de Beek (1984: 282-283) is die christelike belydenis dat die almagtige God, Skepper van hemel en aarde Hom in sy Seun Jesus Christus uitgespreek het as die God wat die God van genade wil wees. Die potentia ordinata kry alleen sy profiel as hy as realisering van die potentia absoluta gesien word en die potentia absoluta is nooit los te sien van die vulling wat dit kry in die potentia ordinata nie. Dié twee staan nie dialekties

langs mekaar nie, maar wel kronologies na mekaar. Alleen so doen ons reg aan God as die lewende God met 'n geskiedenis. In die geskiedenis gebeur iets, nie 'n stryd tussen God en 'n anti-god nie, maar in die geskiedenis sien ons die weg wat God wil gaan in sy trou aan die mense, waarin Hy Homself verloor en Homself vind in sy Seun Jesus Christus. Die menslike wêreld is nie die ewige sirkelgang van die sikliese wêreldbeeld, of die ewige heen en weer van die dialektiek nie. Dit is die geskiedenis van die handelende God, wat radikaal nuwe dinge doen, maar wat tewens radikaal trou is aan die werk van sy hande. God se trou aan die keuse vir Christus is dus vir Van de Beek nie ware trou nie, want dit impliseer ontrou aan die ander moontlikhede waarmee Hy begin het en wat die geskiedenis tot by Christus gevier het. Derhalwe moet God ook trou bly aan die ander moontlikhede.

God wil en kan nooit meer die wêreld los sien van Christus nie, sê Van de Beek (1984: 283). Die enigste wyse waarlangs God Hom tot die wêreld rig, is langs die weg van Jesus Christus. Die geheimenis waarvan Efesiërs praat (Efes. 1:9), beteken nie dat God vooraf reeds geweet het wat alles in Christus geskenk word nie, maar dit nou eers openbaar nie, want dit sou beteken dat die hele heilsgeskiedenis tot by Christus slegs 'n willekeurige speletjie is. Die geheimenis verwys na alles wat God in sy diepste wese is en wil wees wat egter eers in die loop van die geskiedenis vervuld in Christus gestalte kry. Efes. 1 wys op die konsistensie in Gods handeling, van vóór die grondlegging van die wêreld af (1:4), maar die konsistensie word pas werklikheid in die Geliefde (1:7), in die Seun van sy liefde in Wie die verlossing is (Kol. 1:13v) deur sy bloed (Efes. 1:7).

Die weg wat op Christus uitloop was volgens Van de Beek (1984: 283-284) al latent teenwoordig in die res van Israel; toe God in Rehabeam nie die huis van Dawid verwerp het nie (1 Kon. 11:13; 12:17); toe Abraham geroep word as seën vir al die volkere (Gen. 12:3), tot sy vervulling in Jesus Christus (Efes. 2:14-22). Reeds in die noagitiese verbond en die oerbefoel is dié weg teenwoordig. Efesiërs en Kolossense sien die weg ook verder terug : Reeds in die skepping van die wêreld waarin God vir die mens kies, sien jy Jesus Christus raak en geen ander God nie. In God se eerste woord "Daar is lig" spreek reeds die Lig van die wêreld as sy Woord. Nou word geopenbaar dat Christus die Skepper van die wêreld is. God maak nou die keuse wat Hy reeds van ewigheid af in

Hom dra. Dit was geen kousale noodsaaklikheid vir God om te kom tot Jesus Christus nie. Hy kon tot op die paasmôre die ander weg gaan, maar sy keuse vir Jesus Christus is 'n reële beslissing waarin Hy alle ander weë afwys. Dit is geen kousale noodsaaklikheid nie, maar die realiteit van sy geskiedenis waarin die konsistensie van sy keuse, beginnend by die allereerste, gestalte kry as sy trou. As God dit van ewigheid so wil hê en Hy in wese so is, is dit omdat God trou is aan Homself en daarom aan die wêreld.

Van de Beek beklemtoon die eenheid tussen Vader en Seun (1984: 284-285). In Jesus Christus kies God Homself, daarom is die verkorene, Jesus Christus, die ware God en geen andere as Hy wat kies nie. Beide is dus Een en dieselfde. Tegelyk kan van die Verkorene, Jesus Christus, nooit gepraat word sonder die Kiesende wat Hom kies uit al die moontlikhede wat sy vryheid bied nie. Oor die Vader en die Seun moet gepraat word as twee, nie naasmekaar bestaande, afsonderlike gode nie, maar eerder ná mekaar: Die kiesende Vader wat Homself kies in die verkose Seun. Oor die Seun kan dus nie alleen gepraat word nie. Hy bly tot in ewigheid die deur-die-Vader-verkorene. Die keuse en die geskiedenis van God word altyd in die godheid van God saamgedra. So bly God in ewigheid die Vader en die Seun, ook as die Vader alles, tot die laaste van sy wese, aan sy Seun oorgee.

Hoewel Van de Beek sê God se keuse vir Christus is die finale en beslissende, lei sy siening van God se trou tot 'n onderbeklemtoning van die keuse vir Christus. Ware trou vir Van de Beek word nie net gesien in die keuse vir Christus nie, maar ook daarin dat aan al die ander moontlikhede, keuses en handeling van God asook aan die prosesse van die wêreld tot by die eskaton trou gebly moet word.

In sy pneumatologie wat vervolgens aan die orde kom, word hierdie gedagtegang voortgesit (1984: 285-306).

5.5 God die Heilige Gees - Die Realiseerder

Van de Beek dui vervolgens die rol van die Heilige Gees in sy eie paradigma aan. In Christus is God se keuse definitief gemaak. God wil die sondaars red, siekes genees en

aan mense die ewige lewe skenk. Maar juis daar waar God se keuse definitief op die genade val, sê Van de Beek, neem die kwaad toe. Wanneer God in Jesus Christus tot die allerlaaste kies vir die lewe en vir die versoening van mense word alles wat die heelheid van mense bedreig en die vrede van hul bestaan aantast, tot 'n anti-goddelike mag wat God definitief verwerp het. Christus sit aan God se regterhand as die Heer aan Wie se voete alles onderwerp is (1 Kor. 15:27). Van de Beek worstel egter juis met dié uiters belangrike vraag dat daar na die opwekking van Christus en sy heerskappy aan Gods regterhand steeds sonde, lyding, gebrokenheid en dood in die wêreld is. Hy reken tereg dat die antwoord op hierdie vraag beslissend is vir die christelike teologie (1984: 285-286).

Van de Beek meen die Nuwe Testament ken ook die problematiek dat daar na Christus se opstanding nie 'n definitiewe deurbreek van God se koninkryk na die wêreld is nie (1984: 287). Die eskaton het nie onmiddellik aangebreek nie. Paulus sê dat die eskaton nie onmiddellik kom nie, maar op daardie moment as dit nie verwag word nie (2 Thess.4:13-5:3). Die Petrusbrief sê dat God tyd nodig het vir die eskaton omdat Hy wil hê dat almal tot bekering moet kom (2 Pet.3:9). Lukas noem die tyd tussen die opstanding en die eskaton die tyd van die sending waarin die keuse van God in Jesus Christus aan die hele wêreld bekendgemaak moet word (Handelinge). Van de Beek (1984: 110-111) sê oor hierdie gebeurtenis moet 'n getuienisverhaal vertel word - getuienis dan nie net as preek nie, maar as betroubaar verslag doen (testari). Hierin is dus wel ook 'n element van aanskoue.

Die verkondiging van die evangelie is volgens Van de Beek (1984: 287-288) vir Lukas nie 'n menslike nie, maar wel 'n goddelike inisiatief. Dit is die werk van die Gees. Derhalwe is die tyd van die sending ook die tyd van die Gees. Die Gees is goddelike aanwesigheid wat as vuur en wind verskyn as die tekens van die teofanie (Ps. 18:9.11). Die sending is die werk van die Gees (Hand. 7:55; 7:51; 13:2; 13:4; 16:6v.) Die boek Handelinge is die boek van die Gees en die geskiedenis van die kerk is die geskiedenis van die Gees. Die Gees maak God se beslissing in Jesus Christus aan die wêreld bekend deur middel van mense via die menslike geskiedenis. Die Gees het tyd nodig. God werk eenmalig en maak eens en vir altyd op 'n bepaalde moment sy keuse, maar Hy werk ook

in 'n proses. Deur die verkondiging word God se keuse vir die wêreld aan die wêreld bekendgemaak en bly dit nie opgeslote in die ewige Raad van God nie. Die geskiedenis van die verkondiging van die evangelie is volgens Van de Beek (1984: 288) net so goddelike werk soos die geskiedenis van die kruis en opstanding.

Van de Beek (1984: 288) meen die keuse van God om God te wees op die wyse van Jesus Christus sluit die keuse van God in om God te wees op die wyse van die Heilige Gees. Die keuse van God in Jesus Christus is die beslissende keuse om die mens tot die allerlaatste te aanvaar. Die keuse van God in die Gees is om mense te laat deel in hierdie beslissing. As mense nie daarin deel nie, is dit nie 'n beslissing vir mense nie. God se keuse vir mense is 'n keuse vir die menslike gekiedenis. God gaan in in die geskiedenis van mense. Hulle word sy tempel, sy woonplek (Efes. 2:22).

Deur die Gees word die nuwe bestaan in Christus, die nuwe lewe na die wil van God wat in Christus aan die lig gekom het, nie alleen verkondig nie, maar volgens Van de Beek (1984: 289) ook gerealiseer in die wêreld. Dit word gesien in die wonderwerke van die apostels (Hand. 3; 5:12-16; 19:12; 9:36-42; 20:9-12), in die oorwinning oor die bose magte (Hand. 28:3-6), in die nuwe relasies tussen mense (Hand. 4:32-37), in die uitdeel van die gawes wat Christus aan mense gee (Efes. 4:7-13) deur die Gees (1 Kor. 12:4-11).

Die mens moet deur die hele proses gaan om te bereik wat Christus reeds is. God Self realiseer aan die wêreld die beslissing wat Hy neem in Christus. Daarom is Hy ook betrokke in die proses waarin mense betrokke is. As God nie aan mense realiseer dat Hy gekies het om aan die mens trou te wees nie, word die keuse óf onwaaragtig óf God is nie by magte om te realiseer wat Hy gekies het nie, om te realiseer wat sy diepste wese is nie. In beide gevalle is God se godheid op die spel. In die eerste geval is Hy nie konsistent nie en val sy eenheid weg. In die tweede geval is daar 'n mag sterker as Hy.

God is volgens Van de Beek (1984: 289) dus nie alleen die bron van alle dinge, die absolute vryheid en onbegrensde moontlikheid nie. God is ook nie alleen die keuse wat Hy maak in Jesus Christus om definitief die God van mense te wees nie. God is ook die God wat in die proses van die geskiedenis sy beslissinge realiseer as die Heilige Gees.

Dit is die grondstruktuur van die dogma van die Triniteit. Dit is een en dieselfde God, maar alleen deur al drie in die oog te kry word reg gedoen aan die lewende God wat die kerk bely en in Jesus Christus ken. Hy is die Vader as onbegrensde moontlikheid, die *fons divinitatis*, die bron waaruit alle dinge kan ontspring. Hy is ook die Seun, die beslissende keuse, sonder Wie God geen God kan en wil wees nie. Hy is ook die Gees, die drywende krag van die realisering van God se keuse sonder Wie die godheid van God in Jesus Christus nie kan bestaan nie. God is dus vir Van de Beek (1984: 289) moontlikheid, keuse en realisasie.

Van de Beek (1984: 289) sê die Gees is nie 'n nuwe gegewe sedert pinkster nie, maar is die aanwesigheid van God van die begin af. Elke begin wat kom is deur die Heilige Gees. Die keuse vir die skepping van die wêreld word deur die Gees gerealiseer. Die Gees skep lewe (Gen.1:2, 2:7; Ps. 104:29v). Dit is die beslissende krag wat die wêreldgeskiedenis lei, wat die profete laat praat en die konings besiel. Elke keuse van God is in sy realisering 'n keuse van God om God te wees op die wyse van die Heilige Gees, as die God wat die krag is om 'n skepping, om lewe tot stand te bring. Die Gees is God tot in die alleruiterste - God wat lewe is - pure acte. Die godheid van God hang net soveel af van die Gees as wat dit afhang van die Vader. In God se eerste keuse vir die mens lê sy definitiewe keuse vir Christus reeds aan. In die asem van God in Adam, lê die uitstort van die Gees op alle vlees reeds aan. In die eerste keuse van God vir die wêreld lê die skeppingsmiddelaarskap van Christus reeds aan. So lê in die sweef van die Gees oor die waters die Gees reeds aan wat die skepping vervul en reikhalsend uitsien na die eskaton (Rom. 8:19).

Die weg wat God neem tot die beslissende keuse in Christus, is volgens Van de Beek (1984: 290-291) die weg van die Gees. Ontvang van die Heilige Gees, as realisering van 'n goddelike keuse, word Christus gebore. Tegelyk is die Gees egter ook die gestuurde van die Vader en die Seun, toe God besluit om die Gees te stuur waardeur sy Seun ontvang word. Hierdie wisselwerking tussen Vader, Gees en Seun word in die klassieke dogmatiek uitgedruk in die formule *opera ad extra sunt indivisa* - God se hele wese werk mee in alles wat Hy doen tot die wêreld. Die Seun word opgewek deur die Vader in die krag van die Gees, maar Hy staan ook aktief op. Die Gees word gestuur deur die Vader

en Seun, maar Hy stuur Self die apostels uit. Die Gees is God wat die geskiedenis van God se handeling realiseer na Christus toe. God is trou aan die proses wat Hy begin het toe Hy die aarde en die aardse tyd in aansien roep deur die asem van die Gees. Daarom is die Gees van die begin af die Gees van Christus. In hoofstuk 6 sal vasgestel word of Van de Beek hierdie eenheid in die Triniteit konsekwent handhaaf en of dit weerklank vind in sy finale ontwerp.

Van de Beek (1984: 291) sê die weg na Christus is nie 'n vooraf vasgelegde weg nie. Dit is alleen terug te lees vanaf Christus en is nie vooraf gewaarborg nie. Dit is 'n kronkeling geslinger tussen moontlikhede wat tot onmoontlikhede word. Die verwerpe keuses is ook weë wat die Gees realiseer. Sowel die water van die sondvloed as die asem van die Gees is God se werk. Die Gees besiel konings vir 'n taak (1Sam.16:13) en maak hulle ongeskik daarvoor (1Sam.16:14-23). Dit is die Gees van die waarheid (Joh.16:13), maar tevore was 'n Gees van God uitgestuur wat 'n leuengees was in die raad van Agab se profete (1 Kon. 22:21v). Die Gees skep en laat verdor gras (Ps. 103:15v).

Van de Beek (1984: 291-292) sê óók vandag realiseer die Gees via die onberekenbare sigsag-lyn van die geskiedenis die heil in Christus. Die Gees moet ons op die hoogte van Christus bring. Die Gees moet ons na die eskaton voer wat in Christus vas besluit is. Op die wyse van sy keuse in die Seun is God se trou aan die wêreld en Homself reeds geopenbaar, maar op die wyse van sy krag in die Gees, moet sy trou nog bevestig word. Daarom leef die wêreld in 'n oop situasie na die toekoms toe, maar die doel is nie oop nie. Die doel kan slegs die ryk van vrede in Christus wees. Daarop kan en sal God nie terugkeer nie. Die weg na die doel is oop. Soekend gaan die Gees sy weg. Omdat die doel bekend is, is die weg van die Gees enersyds makliker, maar andersyds is die weg van die Gees na Christus moeiliker, omdat die moontlikhede van die Gees beperk is tot slegs die een, naamlik die heil in Christus.

Van de Beek sê (1984: 292-293) die heil word deur die Gees gerealiseer deur 'n proses in die menslike geskiedenis. In hierdie realiseringsproses word alle moontlikhede van God wat die geskiedenis tot by Christus beweeg het, opnuut gebruik. Hierdie realisering van die heil om mense tot op die hoogte van Christus te bring, vind plaas via lyding en dood.

Na pase het God se merkwaardige weg met die mens nie verander nie, maar in God het iets verander. Hy kies finaal vir ons heil. Daar is dus hoop, want sedert pase weet ons en sedert pinkster hoor ons dat hierdie sigsag-weg deur duisternis uitloop op die heerlijkheid. As die weg van Jesus, gelei deur die Gees, na die heerlijkheid die weg van lyding en ondergang was, is die weg van lyding en ondergang die beste waarborg vir die heerlijkheid van die wêreld. Ook hierin blyk dat die Gees die Gees van Christus is, en nie 'n vreemde Gees nie.

Met verskeie stellings wat Van de Beek hier maak, bring hy vraagtekens oor die heilsbetekenis van die keuse vir Christus. Hy sê dié keuse maak sake vir die Gees moeiliker, omdat die Gees se vryheid nou ingeperk word tot net een moontlikheid, naamlik die keuse vir Christus. Van de Beek suggereer dat die Gees ontrou sal wees aan die geskiedenis as Hy net met die keuse vir Christus werk. Hierdie aanvegbare argumentasie van Van de Beek dat die Gees ter wil van sy eie vryheid en ter wille van sy trou aan die geskiedenis nie net God se keuse vir Christus moet realiseer nie, maar dat dit al die ander moontlikhede waarmee die Vader begin het, in ag moet neem, kom verder onder skoot in hoofstuk 6, waar aangedui word watter negatiewe gevolge dit vir sy uiteindelijke ontwerp inhou.

Van de Beek (1984: 293-294) voel enersyds dat daar sedert pinkster 'n toename in die heil is, dat daar meer tekens van die koninkryk is, soos gesien in die christelike kultuur en tradisie: skilderkuns, sosiale stelsel, musiek, filosofie, boukuns, tegniek, medisyne en veral die kerk wat eeue getrotseer het. Aan die anderkant vra hy of die christelike kerk en kultuur nie juis die bevryding van geknegtes teengewerk het nie. Bowendien was daar reeds voor pinkster positiewe dinge wat tekens van die koninkryk genoem kan word, bv. Abraham se versorging van sy slawe (Gen.21:14), Amasia se barmhartigheid teenoor moordenaars (2Kon.14:6), Plato se filosofie wat net so diepsinnig soos dié van Pascal is, die sosiale wette van Levitikus wat nie slegter as dié van Den Haag is nie. Hy argumenteer selfs dat daar eerder 'n toename in die kwaad na pinkster is. Deur die tegniese ontwikkeling kan die mens nou duisende tegelyk doodmaak. In die moderne oorloë sterf miljoene mense. Die wêreld loop die risiko van totale vernietiging. Die leefklimaat van die uithoeke van die aarde word bedreig. Nie slegs enkeleinge nie, maar

hele volke en kontinente word uitgebuit en verkrag.

Van de Beek (1984: 294-295) sê in die lig hiervan kan dus gekonkludeer word dat die realisering van die heil uitbly. Die realisering van die heil is aktiewe goddelike handelingte waarin God werklik aanwesig is, en nie slegs 'n skepselmatige ontvouing van 'n voorafgegewe goddelike sekerheid nie. Dit is dus nie 'n voorafgeprogrammeerde rekenaarband wat afgedraai word nie. God het tot die einde toe besluit vir die wêreld. Aan Jesus Christus het Hy sy keuse tot die einde toe waar gemaak, maar Hy moet dit nog aan die wêreld vervul. Die toekoms is dus oop. Die feit dat die realisering van God se keuse uitbly en nie ondubbelsinnig in die toekoms voorlê nie, is 'n aanvegting van buite, van die wêreld, en van binne, van christene self, vir die christelike teologie en vir die godheid van God.

Van de Beek dui egter vervolgens redes aan waarom 'n mens, ten spyte van die uitbly van die realisering van die heil, steeds in God moet glo (1984: 295-6). God is getrou soos bewys in die geskiedenis van Israel, in die opwekking van Jesus Christus, in die kerk van sondaars wat na tweeduisend jaar nog nie ondergegaan het nie, in Abraham se nageslag, Israel, wat na vierduisend jaar nog nie vernietig is nie ten spyte van vervolging, in die wêreld van diktators, slawehandelaars en atoombombabrikante wat nie na God vra nie, maar tog nie vernietig is nie. Die feit dat God wel geduld beoefen met hierdie kerk, Israel en wêreld, is egter 'n bedreiging vir sy godheid. Die trou van God is wel goed, maar is verkeerd in sy teendeel as in die trou die keuse van God vir liefde, geregtigheid, vrede en lewe nie bevestig word nie.

'n Verdere rede vir hoop (1984: 296-297) is weliswaar nie die positiewe tekens met hul ambivalensie nie, maar die feit dat God sy trou en godheid langs die rand van die afgrond, deur die ondergang en gebrokenheid heen en nie in 'n reguit lyn nie, bewys. Slegs een gesin oorleef die sondvloed, Israel word gered uit slawerny, Dawid word koning as hy by die Filistyne woon (1Sam.29) en Jesus Christus word deur die godverlatenheid heen opgewek uit die dood. Van de Beek maak die stelling dat as die Here van die kerk en wêreld die heerlikheid bereik wanneer dit nie verwag word nie, naamlik deur die godverlatenheid heen, die kerk en wêreld die heerlikheid ook nie anders kan bereik as

deur die godverlatenheid heen nie (Joh.15:20). In die weg wat die Gees in die wêreld gaan, word die weg van die Seun herken. Die Gees is die Gees van Christus wat die weg van Christus aan die wêreld realiseer. Deur die geloof is ons met Christus gesterwe en begrawe. Ons sterf egter ook aan onself sodat Christus in ons gestalte kry en ons met heerlijkheid beklee word (2Kor.4:7-5:10). Die ondergang van die wêreld is die begin van die heerlijkheid (2Pet.3:10-13).

Die derde en wesenlike rede om steeds in God te glo, volgens Van de Beek, is die feit dat God ons steeds bly aanspreek, selfs al pleit alles teen Hom. Die Gees werk in mense die geloof in die verborgenheid van die godverlatenheid (1984: 297).

Vervolgens dui Van de Beek (1984: 297-298) aan waarom die weg van God se koninkryk nie 'n reguit lyn is nie, waarom die Gees soekend en in 'n sigsag-lyn die heil realiseer: Omdat God in die geskiedenis so gedoen het, is daar alle rede om te verwag dat Hy weer so sal doen. 'n Tweede rede is die feit dat Christus se weg nie 'n reguit lyn was nie, maar dit het via die kruis en verlatenheid na vreugde gegaan, via die oordeel na die heerlijkheid. 'n Derde argument is die volgende : As God die God is wat kies vir die absoluut verlorene, kon sy keuse nooit anders geopenbaar word as deur die godverlatenheid heen nie. Die genade word juis absolute genade as daar geen draad te vind is waaraan dit kan hang nie. Absolute redding is juis daar waar mense absoluut verlore is. Is die afgrond waardeur die Gees die wêreld lei, nie juis die basis waarop die godheid van God in Christus berus nie? Dit is inderdaad 'n riskante basis, want as die Gees die wêreld in die afgrond laat, is dit die einde van die wêreld en van God. Met minder kan dit egter nie. Alleen so kan God volgens Van de Beek die reddende God wees, die absolute Redder, nie omdat Hy moet nie, maar omdat Hy so wil.

Tot nou toe het Van de Beek (1984: 298) die vraag waarom daar nog lyding en sonde na pase is benader vanuit die gedagte dat die Gees ons op die hoogte van Christus moet bring op dieselfde weg waarlangs Christus gegaan het. Die essensiële verskil is egter dat Christus reeds die weg gegaan het en ons Hom slegs navolg. Hy probeer nou dieselfde vraag op 'n heel ander manier beantwoord. Die Gees moet naas die realisering van die keuse in Christus, ook met al die ander moontlikhede waarmee die Vader begin het en ai

die Gees-geïnisieerde prosesse wat die geskiedenis tot by Christus gelei het, werk.

Die opstanding van Jesus Christus wys God is tot die allerlaaste trou aan die keuse wat Hy maak (1984: 298-299). God kies egter nie net nie. Hy realiseer ook. Hy is nie net Seun nie, maar ook Gees. As Hy besluit, kom daar iets uit sy hande voort - daar is 'n *creatio passiva*. In die wêreld is God teenwoordig op die wyse van die Gees, as die krag wat lewendmaak en 'n proses aan die gang sit. Die geskiedenis van die handeling van die Gees as weerspieëling van die geskiedenis van die keuse van God lei na Jesus Christus en die afloop van hierdie geskiedenis is die konsistente weg van God wat na die redding van die wêreld voer. Daar is egter ook ander prosesse, byvoorbeeld die uitroei van die Amorieë en Amalekiete, wat as realisering van 'n goddelike inisiatief die werk van die Gees is. Van de Beek sê (1984: 299) as God trou aan Homself is in Jesus Christus, is Hy ook trou aan die Gees en al die prosesse wat begin is in die wêreld van 'trial and error'. Dan is Hy trou aan die 'struggle for life' en 'survival of the fittest' - aan die uitstorting van sy toorn en aan die sonde van mense. As die Gees trou is aan die werk van sy hande is Hy ook trou aan die afgewese mislukkinge vandaar die teenwoordigheid van lyding na paise.

Werklike trou van God is volgens Van de Beek (1984: 299-300) dus nie dat Hy vir genade kies en alle prosesse van ongenade laat vir wat dit is, asof die krag van die Gees te ontken is nie. God kies wel vir liefde en genade, maar Hy het nie alleen met sy eie hart te make nie, maar ook met die realiteit wat Hy verwek deur die Gees. Die trou van God beteken dus pneumatologies dat Hy moet voortgaan met alles wat Hy begin het: sonde, dood, siekte en lyding, trou aan die mens wat kies en verkeerd kies, wat hoop en wanhoop, wat vreugde het en verdriet - en nie trou aan 'n abstraksie van die mens nie. Na paise is die mens nie saam met Christus in onverganklikheid verheerlik nie. Hy word gered, maar nie asof sy of haar verantwoordelikheid uitgeskakel word en hy of sy nie denkend en willend is soos die Gees hom of haar geskape het nie.

Die Gees se byna onmoontlike taak is om reg te doen aan sy krag wat Hy op velerlei wyse geëffektueer het en reg te doen aan God se keuse vir Jesus Christus. Hy het dus met twee sake te doen wat gerealiseer moet word, te wete die onherroeplike voortgang van die

proses van die geskiedenis van die wêreld wat nie afgebreek kan word sonder om God se trou aan die wêreld tot niet te maak nie, en andersyds die absoluut kritiese instansie van die kruis en opwekking van Christus waarin alle ander weë onder die oordeel gestel word (1984: 300).

Van de Beek (1984: 300) konstateer dat slegs die Gees beide kan realiseer, maar Hy skakel die mens, die hele skepping en alles wat Hy begin het daartoe in. Alles moet nou dien om die keerpunt en die eindpunt van die geskiedenis, te wete God se keuse in Christus te vervul. Die Gees gaan uit van die Vader (*e patre*) deur die Seun (*per filium*), met ander woorde die werk van die Gees met al die onbegrensde moontlikhede van God loop via die beslissing van Golgota. Die westerse kerk het selfs gesê dat die Gees uitgaan van die Vader en die Seun (*e patre filioque*), dit wil sê die werk van die Gees is nooit meer los te sien van die beslissende keuse van God nie en dié keuse is mede die drywende krag van die geskiedenis van die wêreld. *E patre filioque* het te make met die binnetrinitariese uitgaan van die Gees en nie die sending van die Gees op pinkstersondag nie en is net soos die spreke oor die wesenstriniteit 'n poging om aan te dui dat God Hom in sy openbaring werklik openbaar en dat daaragter nie nog 'n hoër goddelike wese is wat van ons verborge is nie.

Van de Beek sê (1984: 300-301) die mens word nie op die hoogte van Christus gebring deur 'n oorrompeling wat oor hom of haar kom nie, maar via die verkondigde evangelie en konkreet geformuleerde paranese, waarvoor hy of sy bewus en geformuleerd kies. Nie net die individuele mens of mensheid moet gered word nie, maar die hele wêreld ook. Van de Beek (1984: 301) sê aangesien die Gees getrou is aan dit wat Hy begin het, is dit nie benede sy maat om psigologiese en sosiale strukture, om al die moontlikhede wat mense in hul omdra, selfs siekte en dood, in te skakel en diensbaar te laat wees aan God se komende ryk nie. Omdat Christus op die hoogte is van suiwer, vry gekose liefde en totale opoffering ter wille van die heil, is dit wel benede Christus se maat.

Hierdie argumentasie van Van de Beek neig te veel na skeiding, pleks van onderskeiding, tussen die werk van Christus en die werk van die Gees en dit bring die Eenheid van die Triniteit in gedrang.

Van de Beek (1984: 301-302) konstateer voorts dat alle modelle wat tot nou toe behandel is, funksioneel is in die weg van die Gees. Die Gees gaan 'n vreemde sigsag-lyn deur die geskiedenis op soekende wyse. Die toekoms is oop, maar die Gees gaan sy soekende weg gerig op die doel wat wel bekend is.

Van de Beek (1984: 302) noem dit 'n huiweringwekkende gedagte dat alle dinge in die wêreld ingeskakel is in die komende Godsryk (Rom. 8:28). Die mensheid word gered met hul hele tradisie, geestelike strukture en sosiale verbande. Net so word die kerk gelei en gered met sy hele tradisie, geskiedenis van geweld en verburgerliking. Die Gees lei die kerk by die apostelvergadering in Jerusalem (Hand.15:28), sowel as by die rowersinode van Alexandrië in 449n.C. waar nie die geesteskrag van die vromes nie, maar wel die knuppels van die monnike die beslissings bepaal. Die oue word ingeskakel in die weg van die ryk van God.

Alles werk mee ten goede, nie alleen die ontdekking van penisillien nie, maar ook die atoombom. Dit is betreurenswaardig, maar God gaan deur met hierdie wêreld waar sulke dinge plaasvind of Hy gaan glad nie deur met die wêreld nie. As ons die redding van die wêreld as die uiterste konsekwensie van God se trou sien, dan is die weg via bloed, sweet en tranes, via menslike en onmenslike prosesse, die enigste weg.

Van de Beek (1984: 303) sê dit is nie traagheid nie, maar Gründlichkeit van God om tyd te gebruik om te kom tot die voleinding. Hy wil dat almal tot bekering kom (2Pet. 3:9). Die Gees het die tyd van die rus van God, wat rustig, soekend en tastend sy weg kan gaan, sonder om haastig te wees, maar in die vastheid van sy trou. Om met dié prosesse van die skepping iets te bereik is tyd nodig.

Van de Beek (1984: 303) probeer vervolgens om op besware teen hierdie benadering te antwoord, naamlik dat dit 'n verregaande spekulatiewe konstruksie is en dat God te menslik voorgestel word as die soekende God, terwyl dit beter is om ons te hou aan die openbaring in Jesus Christus.

Hy beantwoord die beswaar dat hy te menslik oor God praat deur die beklemtoning van

al drie naamwoorde in die frase: God se openbaring in Christus (1984: 303-304). In *Christus* val die definitiewe beslissing ten aansien van die godsleer. Dit is waarlik *openbaring*, want God raak in Christus werklik die mens aan en die Gees van Christus is God in ons, tot in die diepste van ons bestaan na siel en liggaam, tot in ons hele werklikheid. *God* openbaar Hom in alle moontlikhede sonder begrensing, in absolute vryheid waarin Hy onafhanklik sy weg gaan. God openbaar Hom in menslike kaders en is kenbaar in menslike kaders, woorde en gebeurtenisse (Joh.1:14). Die mens vertoon 'n struktuurooreenkoms met God in geloof sowel as bestaan.

Om op menslike wyse oor God te praat, is dus volgens Van de Beek (1984: 304) nie oneerbiedigheid nie, maar doen reg aan die belydenis dat God onse God is en nie vreemd aan ons gebly het in Christus deur die Heilige Gees nie. Dit doen ook reg aan die wyse waarop Israel oor God gepraat het. Die mens is die beeld van God en nie omgekeerd nie. Hy het die inisiatief en is die handelende, maar in sy inisiatief en daad is Hy werklik teenwoordig.

Die eerste beskuldiging van spekulasie beantwoord hy deur (1984: 304-305) te sê dat elke teoloog en selfs elke christen ten opsigte van selfs die eenvoudigste belydenis soos Jesus is die Heer, 'n model soek waarin hy of sy die openbaring probeer orden. Hoe meer jy van die heil wil verwoord, hoe gekompliseerder word jou model. Die teologie moet na 'n model soek waarbinne die oorfloed van Skrifgegewens verdeel oor tientalle outeurs en twee testamente tesame met die wêreldgeskiedenis van eeue en 'n onverwerkbare berg materiaal uit die wêreld waarin ons leef, georden kan word. In die lig van nuwe gebeurtenisse en nuwe lig op die eksegetiese moet daar altyd na 'n beter model gesoek word. In die christelike teologie is Christus (as plaasbekleder, inisiator of voorbeeld) die sentrum rondom wie alle gegewens gegroepeer word.

Naas Christus, moet die wêreld van natuurwetenskappe, politiek en van die voorstellinge van die menslike gees waarby taal 'n rol speel, ook in ag geneem word. Van de Beek (1984: 305-306) kies nie vir 'n enkele sentrum nie, maar vir verskeie sentra, want hy skep 'n model wat aan verskillende aspekte reg doen, te wete die absolute vryheid van God wat onbegrensde moontlikhede het, die definitiewe beslissing in Christus as keerpunt en

eindpunt van die geskiedenis, die werklikheid van mense in die hede en verlede se ervaring van lyding en skuld, die oop situasie wat die geskiedenis is. Die toekoms sal dit wat gewees het, bevestig of ontken en eers as die geskiedenis afgesluit is, kan definitiewe konklusies gemaak word. Deur die Gees werk die Vader en Seun tot nou toe en het die rus nog nie aangebreek nie. Solank God handel en met handelende mense voortgaan, is daar steeds verrassings, maar die kern van alle verrassings is reeds gegee in Jesus Christus, naamlik God is die Redder van die wêreld.

Van de Beek (1984: 306) wil in sy ontwerp aan soveel as moontlik gegewens reg laat geskied. Hy vind in die paradigma-benadering 'n goeie meganisme om dié doel te bereik. In die Skrifgegewens ontdek hy dat God se weg so boeiend en wisselend is dat dit nie in een punt kan saamvloei nie. Soos by hoofstuk 2 aangedui word is sy ontwerp nie heeltemal nuut nie, maar is dit eerder 'n collage van allerlei ander ontwerpe waar ontleen is aan Augustinus, Calvyn, Barth, Van Ruler, Moltmann, Pannenberg, terwyl sommige nog ander verbintenisse kan sien.

In hoofstuk 6 word geargumenteer dat Van de Beek, ten spyte van hierdie verweer, tog 'n rasionalistiese teodisee met die beeld van 'n huiweringwekkende God ontwerp. Hy kom tot so 'n resultaat omdat hy nie genoeg klem gee aan die algenoegsaamheid van die openbaring in Christus nie, maar omdat hy op 'n rasionalistiese wyse ook reg wil laat geskied aan die rasionalistiese vrae van sommige mense oor die lyding. Hoofstuk 6 dui aan dat Van de Beek dit uit die oog verloor dat die meeste lydende mense, veral gelowiges, nie die waarom-vraag stel om 'n rasionele antwoord te kry nie. Van de Beek, wie se ontwerp baie deur die rasionalisme beïnvloed word, sou goed doen om op sy eie waarskuwing ag te gee, te wete hoe meer jy van die heil wil verwerk, hoe gekompliseerder word jou model.

Van de Beek fokus vervolgens op die rol van die mens in die realisering van die heil (1984: 306-321).

5.6 Die mens as protesteerder en onderhandelaar

Van de Beek (1984: 307-308) dui aan dat die keuse van God vir Jesus Christus sowel die keuse van die Vader as van die Seun en die Gees is. Die Gees is ten volle betrokke in die verlossing in Jesus Christus. Tegelykertyd is Hy die gestuurde wat die werk van Jesus Christus, God se keuse vir die mens, aan die wêreld bekendmaak. Hy wat die Seun in die wêreld bring en as die krag van God Hom uit die dood opwek, gaan met dieselfde krag in sy eie goddelike keuse die wêreld in. Die Gees is die Trooster. Hy is die goddelike krag wat die genade van God, die redding uit die skuld, die bevryding van siekte, die oorwinning oor die dood gestalte gee en realiseer in die wêreld. Hy doen dit nie in 'n reguit lyn nie, maar in 'n voortdurend wisselende weg, 'n sigsag-koers wat die Gees soekend, bouend, brekend, uitrukkend en weer inplantend gaan.

Van de Beek meen egter (1984: 307-308) die mens hoef hierdie weg nie maar net passief as liefde te aanvaar nie vanweë twee redes. Eerstens omdat die weg van God deur die Gees 'n oop weg is. Die proses is nog in volle gang. Tweedens moet die mens saamdink en saampraat oor die realisering van God se ryk, omdat mense met hul denke en vermoëns om te spreek en te kies die werk van God se hande is deur die Gees, en omdat die mens deur die Gees op die hoogte van God se trou gebring is. Die mens is as denkende, pratende en kiesende mens betrokke in die realisering van die godsryk en juis dit is die fundering van die godheid van God. Die mens is of denkend en sprekend betrokke in die realisering van die godsryk of hy of sy is daar glad nie in betrokke nie. Die Gees bewerk die koms van die godsryk deur sprekende en denkende mense.

Meedink en meepraat is vir Van de Beek (1984: 308) allereers meedink en meepraat met God. Meepraat is nie maar net napraat nie. Ons praat saam met God oor die realisering van sy trou aan ons, en as ons nie innerlik, bewustelik daarmee eens is nie, dan is dit geen trou aan ons nie, maar aan 'n projeksie van ons. Van de Beek (1984: 308) sê *Van Ruler* praat van resiprositeit tussen die mens en die Gees. Hy sê hoewel die Gees ons nog nie in die eskatologiese volheid lei nie, ons tog nou alreeds op sinvolle wyse kan meedink oor die weg van God. Van de Beek se kritiek is egter dat Van Ruler die Gees en die mens as konkurrente sien, terwyl dit eerder waar is en heeltemal tereg so, dat die Gees

deur die mens werk en die draende grond is van alles wat ons dink en is. Hy staan veral krities teenoor Van Ruler se stelling dat resiprositeit nie ter sprake is by die moment van die wedergeboorte nie en sy stelling dat die inwoning van die Gees by die mens met stryd gepaard gaan - so asof die Gees en mens teenoor mekaar staan.

Om saam met God te dink en praat is vir Van de Beek (1984: 309) om te bid. Bid is nie 'n mistieke versinking in Christus waarin ons geborge voel nie. Mistiek is altyd slegs 'n tydelike gestalte van rus. Dit kan egter nie meer as 'n moment wees nie, want God is in Jesus Christus nie die stilte van die ewige swyg nie, maar Hy is die kiesende, handelende en sprekende God. As die mens swyg om na die Woord te luister, is dit nie om maar net die stilte te ervaar nie, maar om die evangelie wat ons voortdra te hoor. God is nie die God van die stilte nie, maar van die geskiedenis waarin dinge moet gebeur en Hy betrek die mens by hierdie geskiedenis. Wie kies vir suiwer passiwiteit, kies nie vir die mens vir wie God kies nie.

Bid is dus bewus geformuleerde gebed. Die mees eenvoudige gebed van die mens wat die evangelie gehoor het, is volgens Van de Beek (1984: 310-312) "laat U koninkryk kom". Dit is die begin van die christelike gebed waar ons instem met God se keuse dat Hy die wêreld red. Anders gestel, die erkenning van Jesus as Heer is die begin van die geloof. Hierdie bede is egter nie net passiewe instemming nie. Dit is ook 'n aktiewe vraag of aansporing tot God om sy goddelike krag aan te wend om die ryk te realiseer. Dit is 'n gebed dat die Gees die wêreld omvorm na die beeld van Christus. Waar mense, Christene sowel as nie-Christene, hul nood van sonde, skuld, siekte en dood uitspreek en na die heelheid smag waarvoor God kies in sy trou aan Jesus Christus, roep hulle om die realisering van die ryk van God en formuleer hulle deur die Gees die keuse wat gemaak moet word (1984: 310).

Aan die een kant is die mens se gebed om die koms van die ryk belangrik, aangesien dié ryk nie daarsonder sal realiseer nie. Aan die ander kant is dit volgens Van de Beek (1984: 311) egter slegs 'n druppel in die emmer en is dit nie die allesomvattende gebed van die godsryk nie. Die mens se gebed moet egter opgeneem word in al die gebede van die hele skepping van God. Slegs deur die Gees is dit moontlik. Die verlange van die

skepping is die Gees se verlange (Rom. 8:26). Die Gees realiseer die ryk, maar doen nie alles op een slag nie. Hy werk in 'n proses in die geskiedenis waarin voorrang gegee word aan sekere sake terwyl ander moet wag. Soos die Gees moet ons die tyd hê en wag sodat ek nie 'n voorsprong geniet ten koste van die andere en die ryk en myself nie. In die realisering van die ryk volgens die Gees sê Van de Beek (1984: 312) kan gemeenskap en individu nie van mekaar losgemaak word nie.

Wanneer ons bid "Laat U wil geskied" soos Jesus in Getsemané (Matt.26:39) is dit volgens Van de Beek (1984: 312) 'n reële medeling aan God dat Hy met die nood rekening moet hou, maar tegelyk die erkenning dat die wyse waarop Hy dit moet oplos slegs deur die Gees voorsien kan word. Die mens se redding kan nie plaasvind ten koste van die ander, of ten koste van God se weg met die hele skepping en ten koste van God Self nie. Gebed is die eerbiedige vraag aan God om met ons nood rekening te hou en vir ons 'n teken van genade te gee. Ons bid egter in verbondenheid met die gemeenskap van die wêreld en hoe meer ons in ons gebede die ander sien, des te meer spreek ons in die Gees van die koninkryk.

Om te bid "laat u wil geskied" beteken volgens Van de Beek (1984: 312) nie om ons nood net te noem en dit dan passief aan God oor te laat nie. Ons moet reël saamdink en saambid. Ons wat weet van God se keuse in Jesus Christus sal dit met God eens moet word. Ons moet Hom oortuig of Hy vir ons dat dié weg wat die Gees in die geskiedenis gaan, die goeie weg is. Van de Beek noem voorbeelde uit die Ou Testament van hierdie wyse van omgaan met God waarin mense wens en selfs eis dat die menslike realiteit in ooreenstemming moet wees met die goddelike reg, wil en beslissinge.

Die eerste voorbeeld is die gesprek van Moses en God in Eks.32 en 33. Hier word God deur die mens oortuig (1984: 313-316):

Hierdie hoofstukke weerspieël die beweeglikheid van God, sy weg deur die geskiedenis en tegelyk die rol wat die mens daarin kan speel. Vanweë Israel se sonde is God kwaad en beskou Hy hulle nie meer as sy volk nie (32:7). God is nie 'n onafhanklike wese, 'n mens independens, nie. Menslike handeling veroorsaak dat Hy nie alleen sy planne verander nie, maar selfs sy vroeëre besluite in 'n nuwe lig stel. Wat ook treffend is, is die feit dat die goddelike beslissing in die mens se hande geleë is, want God se versoek aan Moses (32:10)

impliseer dat die realisering van God se toorn in Moses se hande is. Moses pleit vir die volk aan die hand van argumente: Hulle is God se volk wat Hy bevry het (32:11). Die Egiptenare sal hulle daarin verlekker as Israel tot niet gaan (32:12). Derdens wys hy op God se belofte aan die aartsvaders (32:13). God het nou berou oor die oordeel wat Hy oor die volk wou bring (32:14). Hierna tree Moses, die reddende advokaat as harde regter op en beveel hy die leviëte om as voorbeeld sommige van die wederstrewige Israëliëte te dood (32:27) (1984: 313-314).

Van de Beek (1984: 314-315) gaan nou verder in op die verloop van die verhaal. Hoewel God inwillig om Israel nie te vernietig nie, handhaaf Hy nou egter 'n afstand as Hy sy engel stuur om met hulle te trek, terwyl Hyself nie saamgaan nie (32:34), ten spyte van hulle berou (33:4). Moses betoog egter dat as God genadig is, Hy nie halfhartig kan wees in sy keuse vir Moses en Israel nie (33:12,13). Wanneer God vra of Hy moet saamgaan (33:14) antwoord Moses bevestigend, aangesien Israel se verkiesing alleen werklikheid word in die teenwoordigheid van God. God reageer positief op Moses se versoek (33:17).

As God 'n soekende God is, konkludeer Van de Beek (1984:315), as God 'n lewende God is, as God 'n God van mense is, is die mens wat aan God en sy handeling en beloftes vashou, tot groot dinge in staat. Jak.5:17v impliseer dat elke mens se gebed die krag van Elia se gebed kan hê. Ook Moses se gebed is nie uniek nie, maar christene is selfs 'n fase verder, want waar Moses slegs die verkiesing van Abraham en die bevryding uit Egipte as basis het, het christene die belydenis dat God Christus uit die dood opgewek het en dat ons in Hom God se kinders is. Van de Beek verwerp die stelling dat Eks.32 en 33 'n primitiewe of antropomorfe wyse van spreek oor God is. Dié gedeelte weet terdeë van die glorie en heiligheid van God (33:5, 20,23, ; 34:20). Die mens mag spreek en onderhandel met die ontoeganklike Heilige. Die onsigbare Heerlike laat Hom deur een mens oortuig en die weg aanwys. 'n Mens kan met God onderhandel, pleitend vir die ander, vir jouself, pleitend vir God Self. Mense is eerder te teruggetrokke teenoor God as te brutaal. Mense vrees God se heiligheid of onderskat die betekenis van hul gebed, miskien omdat hulle nie self daarin glo nie (Jak.1:5-8). Christene kan God oproep om tekens van die komende goderyk te gee, om sy keuse in Christus te bevestig deur dit waar te maak. Van de Beek noem nog twee voorbeelde in die Ou Testament waar God Hom deur mense laat oortuig dat hulle gelyk het, naamlik Hiskia ten opsigte van wie die godspraak verander word en wat langer gespaar word na sy gebed om genesing (Jes. 38:1-5). Tweedens is daar Jabes wie se gebed verhoor word wanneer hy byna selfsugtig vra dat God hom oorfloedig moet seën en beskerm teen alle smart (1 Kron. 4:9v).

Van de Beek sê daar is egter ook voorbeelde in die Bybel waar die mens nie gelyk gegee word nie (1984: 316-319), onder andere Moses by Meriba en Job .

Die resiprositeit tussen God en mens is volgens Van de Beek (1984: 316-317) is 'n teonome resiprositeit, want hoewel die mens saampraat val die eintlike beslissing by God. Omdat Moses by Meriba nie die trou aan God bewys wat nodig is nie, besluit God dat hy nie die volk die beloofde land mag inlei nie (Num.20:12) ten spyte van sy sterk pleidooie (Deut.3:25,26). 'n Tweede voorbeeld waar die mens nie gelyk gegee word nie, is dié van Job. Hy aanvaar sy lyding nie passief nie, maar sê dat God hom onreg aangedoen het (16:12,17). Hy rig

hom tot God sodat God aan die mens reg doen teenoor God self en sodat God reg doen, tussen die mens en sy of haar aaste (16:19-21).

Die getroue mens in die boek Job is volgens Van de Beek (1984: 317-319) nie Job se vriende wat God se beleid passief goedkeur en God wil verdedig nie, maar die mens wat God tot verantwoording roep. Job se trou bestaan daarin dat hy God nie afsweer nie, maar dat hy dit met God wil uitveg. Slegs God kan sake regstel. Ten slotte moet Job erken dat God gelyk het, naamlik dat God ondeurgrondelik is en word Job oortuig (42:2,3b,6). Hoewel Job God nie werklik begryp het nie, het hy tog meer van God begryp as sy vriende (42:7). Diegene wat die twisgesprek met God aangaan, doen meer reg aan Hom as diegene wat sy beleid by voorbaat goedkeur. Toe hy God van wanbeleid beskuldig het, het Job God nie onreg aangedoen nie. Hy het alleen die grootheid en vryheid van God nie onderken nie.

Van de Beek (1984: 319) reken dit sou verkeerd wees om te dink dat Christus al ons vrae en verdriet, skuld en onskuld by ons oorgeneem het en ons dus nie dieselfde stryd as Job en Moses hoef te voer nie. Paulus het steeds sy doring in die vlees gehad en het soos Moses 'n nee as antwoord gekry (2Kor.12:7-9). Die vervolgte kerk in Openbaring moet wag voordat God sake in orde sal stel (6:10,11).

Na pase, na God se definitiewe keuse in Christus teen lyding, moet God volgens Van de Beek (1984: 319-21) nóg meer tot verantwoording geroep word, aangesien die realisering van sy keuse nie plaasvind nie. Om opstandig te raak teen God is nie sonde nie, maar is 'n oop weg tot God waardeur Hy tot verantwoording geroep word oor ons en ander se leed. Wie hom passief neerlê by die gang van die wêreld doen God onreg aan in sy keuse vir Jesus Christus. Ons sonde en dié van die wêreld moet ons nie van die twisgesprek weerhou nie. Ons moet vra waarom God ons nie van die mag van die sonde bevry nie (Jes. 63:17) en ons moet soos Moses voorbidding doen. Die God van Jesus Christus moet opgeroep word teen die God wat die wêreld laat ly. Hoewel talle gebede nog onbeantwoord is en die toekoms nog oop is, is dit geen rede om gebed op te gee en die geloof af te sweer nie. Dit sal dan ook die afsweer van die hoop van die wêreld en die enkeling impliseer. Die enigste hoop vir die wêreld is God in Jesus Christus. Óf God moet laat blyk Wie Hy is óf die wêreld is verlore.

'n Mens identifiseer jou met die rol van gebed as onderhandeling, protes, appél, voorbidding en instemming soos Van de Beek dit op aangrypende wyse skets. Die volgende gedeelte fokus op die rol van die mens se daad in die realisering van die heil

(1984: 321-327).

5.7 Die mens as medewerker van God

Die Gees handel nie bo-oor die wêreld heen nie, maar met die inset van alles wat God in die wêreld begin het, ook die mens. As mense opgeneem is in die realisering van die ryk gaan hulle volgens Van de Beek (1984: 321) met God meehandel. Wat die verhouding tussen God se handeling en die mens se handeling betref, hanteer hy (1984: 114) dit anders as die Dordtse Leerreëls. Die Dordtse Leerreëls leer dat geloof en heil van Godswêë is en dat dit die mens vooraf en te bowe gaan, maar wat skuld en ongeloof betref het die mens 'n vrye keuse en hiervoor is hy of sy wel verantwoordelik. Van de Beek meen egter dat wat geloof, heiliging en die komende koninkryk betref, daar baie ruimte vir die menslike inisiatief is, spesifiek die deur-die-Gees-geleide mens. Wat sonde en lyding betref is hy supralapsaries en het hy begrip vir die geheimenis wat ons te bowe gaan, maar tegelyk verloor hy nie uit die oog dat ons skuld God tot die kenosis dwing omdat ons Hom sy plek in ons en om ons misgun nie. Van de Beek maak dus veel meer ruimte vir die menslike betrokkenheid in die realisering van die heil as die Dordtse Leerreëls.

Alle mense, nie net christene nie, is in Jesus Christus geroep tot daad van barmhartigheid, want God se ryk in Jesus Christus geld vir die hele wêreld. Die Gees is nie in die kerk opgesluit nie. Elke daad van genade is 'n stap op die weg na die heil, 'n daad van die Gees. Sommige daad is volgens Van de Beek (1984: 322) duidelik herkenbaar as daad wat deur die Gees gedra word, onder andere wanneer mense opoffer in belang van ander, hulle ontferm oor uitgeworpenes en beywer vir die genesing van siekes, wanneer hulle na vrede tussen volke soek volgens die weg van die vrederyk, wanneer hulle in die Naam van Jesus weier om voor die magte van die wêreld te buig.

Van de Beek (1984: 322-323) meen die teenstelling tussen daad wat heeltemal inpas by die ryk van Christus, enersyds, bv. genade, opoffering en liefde en daad wat die ou aardse strukture bevestig, andersyds, byvoorbeeld geweld en egoïsme is 'n skynteenstelling. Net soos Christus Heer van die wêreld is en christologie christologie van die op-die-wêreld-

betrokke God is, is christelike etiek etiek van die koninkryk wat in die wêreld inbreek. Christene maak in hulle keuses en handeling gebruik van aardse strukture byvoorbeeld taal, psigologiese metodes van beïnvloeding en tegnieke. Dit is egter belangrik van watter tegnieke gebruik gemaak word en op welke wyse. Elke keuse dra egter skuld in hom. As in Suid-Afrika teen onderhandeling en lydelike verset gekies word vir die gewapende stryd, word talle onskuldiges gedood. As daar egter teen die gewapende stryd gekies word, sal onskuldige mense langer ly en gedood word onder die onregverdige regime. Wie etiese keuses maak, maak sy of haar hande vuil, want geen beslissing en handeling is op die toonhoogte van die beslissing van God in Jesus Christus nie.

Daar is volgens Van de Beek (1984: 324-325) geen vaste reël wat as onwrikbare gebod in alle situasies toepasbaar is nie, selfs nie eens die gebooie van die dekaloo nie. Sifra en Pua lieg tereg vir die Farao (Eks.1:18-21); Ehud vermoor die besete diktator tydens 'n vertroulike gesprek (Rig.3:12-30). Tamar verlaag haar tot prostitusie (Gen.38). Die handeling moet altyd geplaas word in die raamwerk van die totaal van moontlikhede en verantwoordelikhede wat die mens het. Mense moet soos die Gees, nie skroom om hulle hande vuil te maak nie, maar alles gebruik wat in die wêreld is. Die vraag is egter nou: as alle menslike handeling gebruik maak van metodes wat benede die maat van die koninkryk en derhalwe skuldig is, is elke etiese handeling dan nie negatief en is etiese handeling dus nie 'n utopia nie? Dit is so dat daar geen absolute etiek is nie, maar dit wil nie sê dat daar geen absolute norm is nie. In die absolute sin is daar geen etiese handeling moontlik nie. Die Gees verhef ons nie bo die aarde en die aardse geskiedenis nie. Waarom dit in die etiek gaan, is of die keuse relatief meer of minder diensbaar is aan die bereik van die doel, naamlik die koninkryk van God. Die kriterium waaraan christelike handeling getoets word, is of die koninkryk daarmee nader kom.

Van de Beek (1984: 325) is van mening dat die christelike etiek hom nie net uitspreek oor christene se handeling nie, maar oor dié van alle mense, want die koninkryk geld vir die mensheid.

Van de Beek (1984: 325) reken, omdat geen enkele keuse of handeling die koninkryk volkome bring nie, geen handeling tot op die laaste grond te verdedig is nie en daar altyd

iets oop bly. Die omgekeerde is ook waar, naamlik dat geen handeling die koninkryk volkome terughou nie. Elke handeling het dus iets goeds in hom. Christelike etiek is etiek waar die verskillende keusemoontlikhede afgemeet moet word. Die vraag is nie of my keuse goed is nie (dit sal ongetwyfeld die geval wees), maar of daar nie 'n beter keuse moontlik is nie. As daar 'n beter keuse moontlik is, is die gemaakte keuse verkeerd al is dit ook hoe fraai. Anders gestel, al is jou keuse ver benede die maat van Christus, is dit die regte keuse as daar nie 'n beter een moontlik was nie. Die doel van dié menslike handeling is die koninkryk van God wat die mense red.

Hieruit vloei vir Van de Beek (1984: 325-326) die volgende kriteria: Keuses word verwerp wat nie rekening hou met die aarde of menslike samelewing nie asook keuses wat die heil bevorder van slegs een groep, volk of maatskaplike klas terwyl ander agterbly; elke keuse wat nie by die mees agtergeblewene begin nie, is 'n foutiewe keuse. Die menslike bestaan vertoon vele aspekte: ekonomies, sosiaal, psigologies, polities, ensovoorts. Elkeen sal sy aspek van die koninkryk moet deel met die ander en mekaar dien op die weg na die regverdigheid van die ryk.

Vanweë die relatiewiteit van die keuses en die ingewikkelde struktuur van die menslike maatskappy is dit volgens Van de Beek (1984: 326) moeilik om te bepaal watter keuses die ryk dien. Ons individuele sowel as kollektiewe daade moet gemeet word aan die keuse van God vir Jesus Christus en die belofte van die koninkryk. In die geordende samelewing waar die beoordeling by die regterlike mag berus, sou die christelike etiek eis dat hierdie kriterium geld ten opsigte van die regterlike mag, sowel as die wetgewer. Aangesien die staat nie sy eie norm is nie, kan dit onder kritiek gestel word. Die kritiek kan so fel wees soos dié van Ehad teenoor Eglon (Rigt.3). Hierdie kritiek moet egter ook beoordeel word en selfs hierdie beoordeling is weer te meet aan die koms van die ryk en is dus oop vir kritiek. Die proses van handel en verantwoording bly 'n oop proses solank mense handel. Solank die laaste oordeel nie val nie, bly die menslike oordeel 'n soekende proses. Die definitiewe oordeel moet tot dan uitbly, maar dit beteken nie dat ons nie ons voorlopige en relatiewe oordeel mag en moet uitspreek nie.

Die mens oordeel, volgens Van de Beek (1984: 326-327) nie op sigself nie, maar hy of

sy is ingeskakel deur die Gees wat oordeel. Die Gees brand soos vuur (Hand.2:3; Jes. 4:4) en oortuig van sonde, ongeregtigheid en oordeel (Joh.16:8). Hy getuig van Christus en stel die kerk en wêreld onder kritiek (Openb. 2:4; 3:15v; 13; Hand.5:1-11). As die beoordeling plaasvind volgens die absolute norm van die koninkryk, is dit altyd veroordeling. As die beoordeling egter plaasvind volgens die relatiewe norm van die realiserende koninkryk, is dit 'n aansporing aan mense om hulleself en mekaar te ondersoek, of hul dade dade is van die Gees van Christus.

Aangesien die Gees die drywende krag van die wêreld en haar geskiedenis is, beoordeel Hy nie net die wêreld nie, maar volgens Van de Beek (1984: 327) ook Homself. In Job se oproep word God tot oordeel opgeroep oor God Self en daarin is die oordeel van die mense gefundeer (Job 16:19-21). Die laaste oordeel is dus nie net 'n oordeel van God oor mense nie, maar die oordeel van God is ook 'n oordeel oor God Self. Die Vader en Seun beslis dan oor die werk van die Gees wat deur Hulle gestuur is, soos die Vader en Gees op Golgota en pase beslis het oor die werk van die Seun wat deur hulle gestuur is. In die beslissing oor die werk van die Gees is die heil of onheil van die wêreld geleë sowel as die beslissing oor die godheid van God. *Laus dei en salus populi* is onlosmaaklik met mekaar verbonde.

Na hierdie prikkelende afdeling oor Van de Beek se etiek van die koninkryk van God, en die belangrike rol van die mens, word die plek van die eskatologie in sy denke vervolgens weergegee (1984: 327-328).

5.8 Die onseker toekoms

Van de Beek (1984: 328-329) meen dat eskatologiese uitsprake in 'n dubbele sin geloofsuitsprake is. Eerstens omdat alles wat ons oor God en die wêreld kan sê, gegrond is in die geloof dat God daar is en dat Hy 'n relasie met die wêreld het. Tweedens beteken dit dat alles wat ons oor die eskaton sê gebaseer is op die vertrouwe dat God sy keuse in Christus sal waar maak. Eskatologiese sekerhede is christologies gefundeerde sekerhede. Pneumatologies, in die sin van realisasie, is daar niks met sekerheid oor die toekoms te sê nie. Die weg van die Gees is 'n oop weg. Rom. 8:18-30 spel uit dat net

soos die skepping, ook die gemeente reikhalsend uitsien na die realisering van die bevryding (v.23) wat in Christus gegee is en waarin die Gees ons laat deel(v.22). Ons hoop en bid op 'n soekende wyse (v.26), maar die Gees help ons mee (v.26). Die werkwoord *sunantilambanò* dui aan dat ons en die Gees saamwerk en druk die gemeenskaplikheid sowel as die distansie uit tussen ons en die Gees.

Van de Beek (1984: 329) sê die Gees en die kerk sien uit na die verheerliking (Openb. 22:17). Teen die agtergrond van 'n wêreld wat gebuk gaan onder lyding (Rom. 8:8), klink die sekerheid van Rom. 8:31-39. 'n Sekerheid wat nie bestaan in 'wishful thinking' nie, maar wel geleë is in God wat ons in Christus liefhet. Dit word op verskeie maniere bevestig (1984: 329-330):

Op grond van God se keuse tot die allerlaaste toe vir ons in Jesus Christus in die verlede, op grond van sy dae van trou in die verlede kan ons die gegronde verwagting hê dat daar geen magte is wat die realisering van sy keuse kan verhinder nie en dat die verheerliking sal volg.

Die sekerheid van die toekoms is ook geleë in die feit dat daar tussen ons en Christus 'n analogie en selfs 'n parallellie is. Soos Hy via lyding tot verheerliking gekom het, kan ons ook weet dat die lyding wat ons in hierdie aeon ervaar nie vertwyfeling aangaande die komende verheerliking bring nie, maar is dit eerder vir ons 'n teken van hoop, 'n teken dat ons nie essensieel tot hierdie aeon behoort nie, maar tot die aeon van Hom wat aan hierdie aeon gestorwe is.

God het ons die geloof in Christus gegee deur die Heilige Gees via die tradisie. Deur sy Gees bevestig God volgens Van de Beek (1984: 330) sy keuse vir ons. Hy sal dit dus ook tot die einde toe doen. Die volharding van die heiliges, die *perseverantia sanctorum*, is nie 'n statiese opvatting oor die heil nie, maar vloei voort uit die hoor van die evangelie as die weg wat die Gees in die wêreld gaan.

Die Gees wat die heil realiseer is volgens Van de Beek (1984: 330-331) die Gees van Christus. Sy sug is gebaseer op die keuse van God in die opstanding en verheerliking van

Christus. Hy is nie alleen 'n meehelper nie, maar die onderpand (2Kor.1:22; 5:5; Efes.1:14), die eerste gawe (Rom. 8:23). Soos Christus die eersteling is van die godsryk (1 Kor. 15:20,23) is die Gees die eersteling in ons bestaan, die begin van die toekoms. As die Gees die parakleet is en Christus die regter, kan die oordeel nie meer willekeurig uitval nie.

Laastens is die sekerheid van die toekoms ook daarin geleë dat die Gees tussen Christus en die gemeente nie slegs 'n rasonale relasie wat uit blote refleksie en konkluderings bestaan, bewerk nie. Dit is eerder 'n relasie van die hele persoon waarin ons hele bestaan met Christus verweef is. In dié relasie is dit onvoorstelbaar dat Christus verheerlik sou word sonder dat ons daarin deel. As ons die heerlijkheid nie ontvang nie, is dit tegelyk die ondergang van Christus en 'n negatiewe oordeel oor die godheid en trou van God. Dan sou God teruggaan agter pase waar Hy sy goddelike trou definitief bewys het (1984: 331).

Van de Beek (1984: 331) konkludeer dat die eskatologie dus christologies gefundeer is en teweens pneumatologies bevestig is. Tegelyk is dit pneumatologies oop vir soverre die realisering nog moet plaasvind en in soverre die oordeel 'n werklike oordeel is as 'n goddelike beslissing. Alle uitsprake oor die eskaton moet christologies wees.

Van de Beek (1984: 331) adresseer die vraag oor die verhouding tussen die kontinuïteit van die geskiedenis en die diskontinuïteit van die eindoordeel. Hy konstateer dat historiese en eskaton nie teenoor mekaar gestel moet word asof die een mensewerk en die ander God se werk is nie. Die godsryk lê in die verlengde van en is die vervulling van hierdie geskiedenis waarin mense leef en waarin Christus plek het en dit is die werk van God se hande. Die eskaton is 'n daad van God, dit is die goddelike beslissing van die laaste oordeel waarin die wêreld finaal tot sy bestemming kom. Of dit bereik word via 'n revolusionêre of evolusionêre weg, moet oop bly. Dit is die toekomstige beslissing van God.

Soos Barth ter wille van die vryheid van God die *apokatastasis pantoon* (dit is die herstel van alles en almal) vanuit die christologie afwys, doen Van de Beek dit vanuit die

pneumatologie (1984: 332). Hoewel die Gees alles waarmee God begin het, in die realisering saamneem, word daar steeds weer keuses gemaak. Wie die uitslag van hierdie proses voorspel, loop die Gees vooruit. Die apokatastasis pantoon is ook 'n fiksering van God se beslissing in die laaste oordeel, waardeur dit nie meer goddelike oordeel is nie.

Van de Beek (1984: 332-333) verwys na die Nuwe Testament wat verkondig dat die toekoms van mense tweeledig kan wees. Dit praat van die negatiewe oordeel oor die mens (Matt.25:33; Openb. 20:10; 21:8). Hierdie verkondiging is egter nie 'n beskrywing van 'n definitiewe toestand in die toekoms nie. Dit is eerder 'n moment in die proses van die Gees waarin alles, ook die duisternis, ondergang en toorn 'n rol speel op weg na die finale oordeel. Naas die element van negatiewe oordeel, is daar eweneens elemente van die allesomvattende betekenis van Christus en sy heil in die verkondiging van die Nuwe Testament. Die hele skepping wag op die openbaarmaking van die kinders van God (Rom. 8:19-22). Christus is die kosmiese Christus in Wie alles geskape is (Efes. en Kol.). God wil dat alle mense gered word (1Tim.2:4). Beide hierdie weë moet verkondig word, anders verloor die prediking sy klem en funksie om die realiserende ryk bekend te maak. As dit nie gefundeer is in God se beslissende keuse vir mense in Jesus Christus nie, verloor dit sy krag.

Van de Beek (1984: 333) gaan vervolgens in op *Paul Tillich* se uitwerking van die apokatastasis wat impliseer dat die lyding en die dood saamgeneem word in die eskaton, maar in die sin dat die lyding aanvaar is en die angel dus daaruit is. Sodra 'n mens die dood oorwin, is die dood 'n broer. Sodra mense alles berustend uit Gods hand aanvaar, is daar geen leed meer nie. Absolute gehoorsaamheid is tegelyk absolute vryheid. Waar heteronomie en outonomie saamval, daar is die teonomie, wat tegelyk die eenheid is van alles wat bestaan. Heteronomie sowel as outonomie bring vervreemding. Christus het oorwinning oor die vervreemding behaal deur sy volkome oorgawe.

Teen hierdie gedagte van Tillich, meen Van de Beek (1984: 333), pleit die Nuwe Testament-tekste wat praat van die oorwinning oor die dood en oor die heerlijkheid wat nie bestaan in die aanvaarding van die lyding nie, maar juis die teenstelling van die lyding

is. Wie hierdie terminologie sou wou aandui as 'n kultiese toonbeeld om die onuitspreeklike uit te spreek, sal volgens Van de Beek 'n geweldige hermeneutiese swaai moet maak. 'n Tweede argument teen hierdie gedagte is die feit dat die geskiedenis van betekenis ontdaan word asof daar in die geskiedenis geen keuses deur God gemaak is nie. In 'n model wat uitgaan van die oorwinning oor die eksistensiële vervreemding wat uit die nie-aanvaarde skepselmatige eindigheid voorkom, is daar nie plek vir die gedagte van 'n keuse van God en derhalwe 'n reële christologie nie. 'n Reële christologie is ook nie te rym met die opvatting dat God slegs die grond is van alles wat bestaan nie, die 'being itself', soos *Tillich* sê.

Omdat die realisering van die godsryk die werk van die Gees is wat nog onafgehandel is, meen Van de Beek (1984: 333-334) dat daar geen uitsprake oor die details van die ryk gemaak kan word nie. As die antwoord op die vraag oor die apokatastasis oop bly, moet alle ander antwoorde nog meer oop bly. Hoe die godsryk sal lyk, kan slegs in beelde verwoord word. Selfs nie in ons denke kan ons daarvoor beskik nie. Die ryk is "wat geen oog gesien het, en geen oor gehoor het en in geen mensehart opgekom het nie" (1 Kor. 2:9). Elke kultuur het sy eie beelde: die ryk Jerusalem van Jesaja se tyd het die beeld van die idilliese landlewe (Jes. 11:6-9); die arm Efese het die beeld van die Jerusalem met goue strate en poorte van pèrels (Openb. 21:18-21); Jerusalem het 'n sterk muur met twaalf fondamente en twaalf poorte (Openb. 21:12-14).

Openb. 21:25-27 dui weer aan dat die poorte nie gesluit word nie, omdat daar geen diewe en rowers is nie. 'n Beeld wat op die oog af hierdie een weerspreek, maar tog ook op die veiligheid in die ryk dui, is dié in Sag.2:1-5 wat aandui dat daar geen mure is nie.

Die godsryk kan volgens Van de Beek (1984: 334) ook in apokaliptiese beelde aangedui word, maar dit noop tot soberheid, aangesien die beelde nie as 'n ontologiese beskrywing van die nuwe aarde gesien moet word nie. Dit is bv. nie 'n aardse luilekkerland nie.

Oor die godsryk kan volgens Van de Beek (1984: 334-335) ook per analogie gepraat word. In die Nuwe Testament word dit aangedui met die begrippe nuwe hemel en nuwe aarde. Daar is identiteit omdat daar van hemel en aarde gepraat word, maar die adjektief

"nuwe" dui op 'n ander werklikheid wat slegs analogies weergegee kan word. Ons sekerhede aangaande die godsryk is sekerhede per analogiam, deur die geloof: omdat God in Christus vir die mens gekies het, is daar die verwagting dat Hy ook in die toekoms vir die mens sal kies. Naas die *analogia fidei* is daar ook die *analogia entis*. Die sinstruktuur van Christus kom ooreen met dié van die wêreld in die godsryk. Dit is 'n analogie wat dui op gelykheid en verskil. Hy is die Hoof en ons sy lede.

Die fundamentele gegewens van die godsryk onder die heerskappy van Christus wat die essentialia van ons bestaan raak, is volgens Van de Beek (1984: 335-336) die oorwinning oor die dood en ander vyande wat in dieselfde vaarwater is, te wete siekte, verdriet, vervreemding en angs, dit wil sê die ewige lewe; tweedens, die vergewing van sonde en die bevryding van skuld en angs; 'n derde gegewe wat nie eksplisiet in die Apostolicum aangedui word nie, is die sekerheid van die ryk, of anders gesê, die onomkeerbaarheid van die proses. Die godsryk is die resultaat van goddelike daade. Dit is 'n goddelike keuse waarop God nie terugkom nie. Die ryk is onthef van die ambivalensie van die keuse waardeur die geskiedenis van die wêreld voortgedryf word. Ook is die motto tot handeling weg, want handeling is die effek van die keuse van iets anders as wat is. Dit is die ryk van, nie stilte nie, maar die rus van die vreugde oor wat tot stand gebring is.

Van de Beek meen (1984: 336) dat die mens ook oordeel in die eskaton (1 Kor. 6:2). As die mens nie eens is dat dit goed is nie, is die ryk nie goed nie. As God in die laaste oordeel die wêreld regverdig, regverdig die wêreld God. Waar die angs verdwyn vir die dood en skuld, waar die ambivalensie van die keuse geen plek meer het nie, is die vryheid, die volkome nuwe samelewing, die nuwe skepping, die nuwe aarde.

Van de Beek (1984: 336-337) sê soos 'n nuwe aarde kom, kom daar ook 'n nuwe hemel. God en mens is saam betrokke in die geskiedenis. God en mens gaan hulle vreemde sigsag-koers. Hy is 'n God van mense. Sy geskiedenis is 'n geskiedenis van mense en mense se geskiedenis is 'n geskiedenis van Hom. In die nuwe aarde waarop mense woon, kan net analogies gepraat word ten opsigte van die ou aeon. So kan net analogies gepraat word van God wat in die nuwe hemel woon, ten opsigte van sy vroeëre daade.

Aardse gebeure, sê Van de Beek (1984: 337), word in die hemel voorberei. 'n Nuwe aarde is dus net moontlik as daar 'n nuwe hemel is. Openb. 21:1 dui aan dat die see, wat van ouds af as 'n vyandige mag teenoor die skepping gesien is, nie meer daar sal wees nie. Uit die see kom die bees voort wat hom teen God verhef (Openb. 13). Openbaring dui ook aan dat die satan in die poel van swawel en vuur gewerp word. Ook 1 Kor. 15:24 dui aan dat die magte wat vyandig teenoor die ryk is, tot niet gemaak sal word. Van de Beek (1984: 337) kwoteer *U. Wilckens* wat op grond van 1 Kor. 15:24 meen dat ook die engele nou tot niet gemaak is. Van de Beek reken dat in die lig van die bese magte en die see wat geen plek meer het nie, 'n mens tog kan vra of die engele, wat die afstand tussen God en mens aandui, nog 'n plek en funksie het. Engele hoort by die spannende stryd van die wêreldgeskiedenis. In die nabyheid van God by die mense soos Openb. 21 en 22 aandui, is daar nie plek vir engele nie. In sy visioen oor die vrederyk noem Openbaring wat elders so baie daaroor praat, nie engele nie.

Omdat die hemel nie net op hemelse wesens dui nie, maar volgens Van de Beek (1984: 337-338) ook op God, is God ook soos die nuwe hemel vernuwe in sy relasie tot die mens en Homself. Hemel en aarde, God en mens kom tot oorwinning en glorie. God en mens is nou in 'n nuwe relasie van die intense nabyheid waar die tempel, son en maan nie meer nodig is nie (Openb. 21:22v). As God alles is en in almal (1 Kor. 15:28) is dit nie net die vervulling van die mens in sy bevestiging deur God nie, maar is dit ook die vervulling van God as die Een uit Wie en deur Wie alle dinge is (Rom. 11:36). Die vreugde van die mens is die vreugde van God. Van de Beek (1984: 338) sê as die mens se tranes afgevee word, word God s'n afgevee. As die lydende mens verrys in heerlijkheid, is hy of sy verbonde met die gekruisigde God wat sy heerlijkheid vervuld sien. As die sug van die lydende mensheid oorgaan in die loflied van die liefde, swyg die onuitspreeklike sugte van die Gees wat as die liefde van die Vader en die Seun die liefde gerealiseer sien in die mense.

Hoewel 'n mens jou breedweg kan vereenselwig met Van de Beek se uitsprake oor die eskatalogie, is daar een aspek wat vrae oproep. Hy maak die stelling dat die eskatalogie christologies gefundeer is. En dan gaan hy voort: Pneumatologies, in die sin van realisasie, is daar egter niks met sekerheid oor die toekoms te sê nie. Hierdie laaste

stelling bring 'n waas van onsekerheid, nie alleen oor die toekoms nie, maar veral oor God se heilsbedoeling vir die mens soos gereflekteer in sy keuse vir Christus. Die feit dat die volle realisering van die heil nog uitbly kan nie onsekerheid oor die feit bring dat God dit wel op sy tyd sal doen nie.

Tot nou toe is in die ontleding van sy werk reeds op vroeë gewys wat deur Van de Beek se paradigma opgeroep word. In die laaste hoofstuk van hierdie tesis word Van de Beek se paradigma krities ondersoek. Daar word eerstens gekyk na sy hermeneutiese metode, waarna sy godsleer onder die loep kom. Laastens word die pastorale waarde van sy ontwerp beoordeel.



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

HOOFSTUK 6

Die huiweringwekkende God (nòg almagtig, nòg goed) en die lyding

In hierdie hoofstuk word Van de Beek se eie paradigma of toegangsweg geëvalueer. Afgesien van verskeie bronne wat gebruik word, word die evaluering gedoen met inagneming van die historiese en sistematiese uiteensetting van hoofstuk 1 van hierdie studie, asook die voorlopige suggesties wat in die inleiding gemaak is.

Die *hermeneutiese beginsels* (6.1) wat deur Van de Beek gebruik word, word eerstens ondersoek. Daar sal onder andere gekyk word na sy keuse van hermeneutiese sleutels en sy rangskikking daarvan. Die feit dat hy, anders as die meeste teoloë, skynbaar die menslike ervaring belangriker ag as die dogmageskiedenis sal ondersoek word. Daar sal ook vasgestel word of die feit dat hy die paradigma-benadering gebruik om aan soveel as moontlik gegewens reg te doen, nie tot biblisisme en fundamentalisme lei nie.

Die kritiese kyk na sy *godsleer* (6.2) sal die grootste gedeelte van hierdie ondersoek uitmaak. Dit is nodig, omdat die godsleer nie alleen in die moderne teologiese debat sentraal staan nie (Durand 1976: 9), maar ook in die paradigma wat Van de Beek ontwikkel. Daarby meen Van den Brink (1990: 12) dat die godsleer nie alleen die tradisionele locus is waarin die teodisee-vraag tuishoort nie, maar dat dit ook eenvoudig die plek is waar die vraag na die moontlikheid van die kwaad die meeste voelbaar is. Van den Brink haal Stendahl aan wat sê dat dit vir vele mense geld dat ten opsigte van die kwaad die enigste verskoning vir God die feit is dat Hy nie bestaan nie.

Na die aandag aan die hermeneutiek en godsleer van Van de Beek, word die **pastorale waarde** (6.3) van sy werk beoordeel en word konklusies gemaak in verband met die belangrikheid van die bydrae wat hy lewer in die besinning oor hierdie "vraag van alle eeue".

6.1 Hermeneutiek?

By die evaluering van Van de Beek se hermeneutiek word die kritiek van verskeie teoloë in berekening gebring.

Wiersinga (1986: 31-37) reken dat Van de Beek meer aandag aan sy hermeneutiek in breër en enger sin moes gegee het.

Ten opsigte van die eksterne hermeneutiek (1986: 31-33) het hy 'n probleem met die verhouding wat Van de Beek tussen die eerste drie hermeneutiese kriteria lê, te wete die Skrif, die hedendaagse konteks en die dogmageskiedenis. Hy verwys na die feit dat die hedendaagse konteks by die meeste gereformeerde teoloë hoogstens die derde belangrikste kriterium is, terwyl dit by Van de Beek belangriker is as die dogmageskiedenis wat normaalweg in gereformeerde kringe die tweede kriterium na die Skrif is. Hy staaf sy punt deur daarop te wys dat Van de Beek na die Skrif as normatiewe gebeure in die verlede en die hedendaagse konteks as aktiewe gebeure nou verwys. Die dogmageskiedenis staan dan onder kritiek van beide hierdie gebeure.

Wiersinga het egter nie net 'n probleem dat Van de Beek die hedendaagse konteks 'n hoër prioriteit as die dogmageskiedenis gee nie. Wiersinga meen ook dat Van de Beek, anders as wat die materialistiese, feministiese en swart eksegetiese aandui, te min maak van die idee dat ons eie kontroversiële konteks 'n belangrike rol speel in die beoordeling van die Bybelse konteks. Hierdie tweede kriterium van Van de Beek moet syns insiens skerp gedefinieer en beter uitgewerk word. Hoewel Van de Beek in die rangskikking van die hermeneutiese sleutels, die hedendaagse konteks oorbeklemtoon, onderbeklemtoon hy dit, volgens Wiersinga, in die beoordeling van die Bybelse konteks.

Wiersinga maak voorts ook die stelling dat die paradigma van God as Bron van alle dinge deur die Skrif as kriterium ondersteun word, terwyl die hedendaagse konteks as tweede kriterium Van de Beek se paradigma van God wil nie die kwaad nie, ondersteun (1986: 33).

Wat die interne hermeneutiek betref, meen Wiersinga (1986: 33-35) dat Van de Beek nie genoeg maak van Christus as norm-binne-die-norm nie, uit vrees dat God se handeling wat ons as negatief beoordeel, byvoorbeeld die inisiëring van die kwaad en die stuur van lyding, hul geldigheid sal verloor. Van de Beek slaan nie ag op die gelaagdheid waarvoor Berkhof met sy hermeneutiek van die vier kringe pleit nie. Wiersinga konkludeer dat Van de Beek 'n ongenuanserde beroep op Bybeltekste doen. So staan Van de Beek by die idee van ewige straf, al stry die hedendaagse mens se ervaring daarteen. Hy som tekste wat die kwaad aan God toeskryf te oppervlakkig op. Sy simmetrie dat as God 'n Persoon is, Satan ook 'n persoon is, gaan ook nie op nie.

Wiersinga (1986: 35-36) meen ook Van de Beek is verkeerd as hy suggereer dat 'n selektering in tekste neerkom op 'n aanpassing aan ons moderne belewingswêreld met die konsekwensie dat God moet beantwoord aan ons idees en opvattings oor Hom. Hy meen Van de Beek maak nie genoeg van die beginsel van teks met teks vergelyk nie. Hy skenk nie genoegsame aandag aan die dekodering van Bybeltekste met binnebybelse kriteria nie, byvoorbeeld Hosea 6:6; vgl. Matt. 9:13; 12:7 :- "In liefde het Ek behae en nie in slagoffer nie". Hierdie ongenuanserde Skrifberoep lei, volgens Wiersinga, daartoe dat van die kwaad as skuld en die kwaad as lyding te veel in kollektiewe sin gepraat word (1986: 36-37). Daar is nie genoegsame onderskeid tussen die sonde as eie daad en sonde as kollektiewe skuld, as persoonlike sonde en as erfsonde nie. Net so is daar ook nie genoeg onderskeid tussen Jesus se lyding as daad en mense se lyding as lot nie. Van de Beek se globalisering van die lyding het tot gevolg dat hy God meer agter die lydingslot van mense sien staan as agter die lydingsdaad van Jesus. Miskotte (1986: 95-96) meen ook dat Van de Beek verskillende Skrifgedeeltes "brokkelrig" bymekaar sit en dat alle tekste ewe veel gewig dra. Hy stel openbaring en ervaring, getuienis aangaande Gods daad en die daad self, te veel op een lyn. Hy maak te min van die kerugmatiese gehalte van die Bybel en die hiërargiese verhouding tussen verskillende bybelse gegewens.

Van de Beek reageer direk op dié kritiek (1986: 107-109) die verhouding tussen sy eksterne hermeneutiese kriteria betref, is sy uitgangspunt dat as mense se ervaringe nie in die Skrif te herken is nie, die Skrif dan niks vir hulle te sê het nie. Dan kan hulle tereg vra of God werklik die God van hierdie wêreld is. Hierdie pastorale oorweging van Van

de Beek dat mense hulle ervarings in die Skrif moet kan raaksien, verklaar waarom eerstens die Skrif en daarnaas die menslike ervaring vir hom die belangrikste kriteria is. Vir hom staan die idee dat die Skrif reeds hedendaagse mense se ervarings artikuleer, voorop. Dat die hedendaagse konteks saam met die Skrif kritiek lewer op die dogmageskiedenis is sekerlik ook nie vreemd nie. Dit is immers 'n gereformeerde beginsel dat die dogma nie 'n onfeilbare geloofswaarheid is nie, maar dat daar nuut na die belydenis gekyk moet word in die lig van die Skrif en veranderde omstandighede (vgl. Schulze 1978: 18-19).

Dit is dus my oordeel dat daar nie in beginsel probleme met Van de Beek se rangskikking en gebruik van die drie eksterne hermeneutiese kriteria en sy groot klem op die menslike ervaring is nie. Dit sal egter in die gedeelte oor die godsleer blyk hoe Van de Beek se beklemtoning van die ervarings van mense so beheersend word dat dit negatief inwerk op sy godsleer en hele paradigma.

Wat die interne hermeneutiek betref, meen Van de Beek dat dit nie voldoende is om op die interne kritiek van die Skrif te let nie, want dan het jy weer 'n kritiese instansie nodig om skeidsregter te wees tussen, byvoorbeeld, die woorde van Jesus en dié van die Ou Testament (Matt. 5:21v). In so 'n geval kan datering - hoe later hoe beter - dalk die kritiese instansie wees, maar dit sou nie bevredig nie. Van de Beek kies vir die weg wat in die reël deur die hedendaagse bybelse teologie gegaan word, naamlik dat die hermeneutiese sleutel dit is wat dit in die Skrif so oorweldigend opdring dat alles daardeur belig en geleidelik selfs oorstraal word. Die sleutel is dan Jesus Christus en die opstandingsverhaal, of nog duideliker, die Persoon van Jesus Christus. Van de Beek meen dat hy nie biblisties of fundamentalisties is nie. Hy wil juis die vreemde tekste laat spreek ter wille van mense se vreemde ervarings en sodoende die kerk se belydenis teenoor Marcion handhaaf dat God Een is.

'n Mens is tog van mening dat Van de Beek inderdaad nie die Skrif biblisties en fundamentalisties hanteer nie, dat daar tog nie 'n totale afwesigheid van teks-met-tekstvergelijking en dekodering van tekste met binne-bybelse kriteria is nie. Sy sterk pastorale motief dat ook die vreemde tekste en daaruit-vloeiende modelle gehoor moet word, kan

dalk tot sulke kritiek teen sy hermeneutiek aanleiding gee. Trouens, Van de Beek gebruik juis die paradigma-benadering om aan al die gesigspunte van die Skrif reg te laat geskied. Berkhof (1986: 48-49) meen dat die gevaar telkens dreig dat Van de Beek se betoog biblieties kan aandoen, omdat sy twee leeropdragte, dogmatiek en bybelse teologie, soms dreig om deur mekaar te loop. Hy is egter nêrens fundamentalisties nie, want hy erken die verskeidenheid in die Skrif en hy pas die histories-literêre metode toe. Berkhof meen verder dat Van de Beek nie, soos vele toonaangewende moderne teoloë, kies vir hermeneutiese verwysingspunte bo die tekste uit wat tot buiksprekery of projeksie kan lei nie. Voorbeelde van hierdie verwysingspunte is die godsbeeld van die profete, psalms en sommige tora-verhale, die "historiese Jesus", en die godsbeeld van die pauliniese kerugma. Berkhof meen Van de Beek ontwikkel eerder 'n koördinerende, selfs kronologies-kombinerende heilshistoriese kader waarin Jesus Christus as die normerende sentrum funksioneer. Dit is my mening dat Van de Beek in die ontwikkeling van sy eie paradigma tog probeer om die tekste en modelle vanuit God se keuse vir Christus te interpreteer.

Waardering moet ook gekonstateer word vir Van de Beek se gebruik van Kuhn se paradigma-benadering in die teologie. Dit is 'n meganisme wat help dat reg geskied aan die rykdom en verskeidenheid van die Skrif se gegewens aangaande die lydingsvraag, asook aan die kompleksiteit van mense se ervaring van lyding. In sy werk bly Van de Beek deurgaans getrou aan hierdie benadering.

In die volgende gedeelte sal dit blyk hoe Van de Beek se poging om ter wille van die lydingservaringe van mense teologies konkreet te wees, lei tot die ontwikkeling van 'n twyfelagtige godsbeeld waarin sy hermeneutiese beginsels, wat in sigself nie problematies is nie, verkeerd toegespits word.

6.2 Godsleer?

Vervolgens ondersoek ons Van de Beek se godsleer. Volgens Durand (1976: 9) staan die godsleer in die 20ste eeu weer in die brandpunt van die teologiese diskussie nadat dit in die geskiedenis van die teologie, veral in die na-reformatoriese teologie, nie altyd die

geval was nie. Anders as tevore word die teologiese besinning tans gekenmerk deur die basiese oorweging dat die teologie te alle tye die eenheid van God se wese en sy openbaringswerke moet handhaaf. Vroeër het die fatale kloof wat geslaan is tussen God se wese en sy werke, tussen Homself en sy openbaring, daartoe gelei dat die godsleer dikwels slegs 'n steriele onderdeel van die dogmatiek was met weinig of geen verband met die ander leerstukke nie. Hierdie ontwikkeling moet beslis verwelkom word, want in die teologie gaan dit ten slotte om God. Die godsleer vorm die hart van die kerk se dogmatiese besinning. In die godsleer val daar beslissinge wat al die ander leerstukke op een of ander wyse beslissend bepaal. Die nuwe klem op die eenheid van God en sy werke het daartoe gelei dat die godsleer 'n groter beweeglikheid verkry het, dat dit nouer geïntegreer word met die ander leerstukke en dat dit weer eens begin funksioneer as die sentrale leerstuk binne die geheel van die dogmatiek.

Nadat die teologiese besinning oor God min of meer 'n vaste vorm aangeneem het, en daar weinig sprake van enige denk-eksperimente buite die reeds gevormde raamwerk was, beweeg die moderne teologiese diskussie weg van die spekulatiewe middeleeuse godsleer. Ook in die moderne diskussie rondom die lyding vind, volgens Durand (1976: 93) 'n totale omwenteling in die godsbeeld plaas wat nog steeds besig is om voltrek te word. Veranderinge word aangebring aan godsbeeld wat so lank gegeld het, waarvolgens God bo alle lyding en verandering verhewe is.

In die paradigma wat Van de Beek ontwikkel ten opsigte van die lydingsvraag staan die godsleer inderdaad sentraal en vind daar 'n verskuiwing in die tradisionele godsbeeld plaas, veral ten opsigte van die onveranderlikheid van God. Aangesien Van de Beek die lydingsvraag in trinitariese verband hanteer (vgl. Van den Brink, 1990: 26), kom sy christologie en pneumatologie by sy godsleer aan die orde. Van de Beek se uitgangspunt dat God onveranderlik is in sy trou, maar wel veranderlik in sy openbaring is, is bepalend vir beide sy godsleer en vir die ontwikkeling van sy nuwe paradigma oor die lydingsvraag sowel as vir die mate waarin sy paradigma 'n hulpmiddel is vir die pastor wat met mense in lyding werk.

Veral Wiersinga trek skerp te velde teen Van de Beek se godsleer (1986:37-44).

Wiersinga meen dat Van de Beek die kernagtige sin "*God is anders*" nie soos Barth verstaan nie (1986, 37-9). Vir Barth is God prinsipiëel anders as die opvattinge en religieuse voorstellinge van die breë stroom van die menslikheid. God kan slegs geken word in die kruis en opstanding van Jesus Christus. Vir hom is die predikaat en subjek onomkeerbaar in die sin: God is Jesus. Vir Van de Beek, daarenteen, is God slegs toevallig anders as die hedendaagse visie op die lydende God. Omdat God absolute vryheid het met onbegrensde moontlikhede en God doen wat Hy wil, is God ook anders as wat Hy Hom in Christus toon. Vir hom is die subjek en predikaat onomkeerbaar in die sin: Jesus is God. God is die veranderlike God wat as almagtige God onbegrensde moontlikhede het.

Wiersinga stem met Van de Beek se uitgangspunt saam dat God wesenlik veranderlik is. Vir Van de Beek is die wisselende dade van God die enigste kriterium vir die kenbaarheid van God. Wiersinga meen dat Van de Beek die riskante weg van vele nuwere teoloë gaan met sy konsep van God-in-die-geskiedenis waarvolgens God verander in sy dade en met gebeurtenisse wat op mekaar volg en waarvolgens daar 'n voortdurende wisseling in God se planne, gevoelens en handeling is. Vir Wiersinga is dit ook noodsaaklik om af te stap van 'n verstarde tydlose Godsbeeld en om oog te kry vir die bybelse teologie waarin God saamtrek met sy volk, bewoë is met die slagoffers, berou het, van besluit verander en nuwe moontlikhede aanbied. Die grens van hierdie veranderlikheid is ook by Van de Beek geleë in die feit dat God onveranderlik is in sy gevoelens vir mense en sy bedoelinge met die wêreld, dit wil sê, in sy trou, in sy ondubbelsinnige bondgenootskap. Wiersinga se kritiek is egter daarin geleë dat hy reken 'n bedryfsongeval plaasvind as Van de Beek die grilligheid van God in die godsbeeld van die veranderlike God opneem (1986:39).

Wiersinga toon dan aan watter negatiewe invloed dít op Van de Beek se hele paradigma het (1986: 39). Volgens Wiersinga verwys Van de Beek met "grilligheid" na die vryheid van God. Hy meen dat die absolute vryheid van God wat Van de Beek in sy paragraaf oor die Pottebakker bespreek, eerder aan willekeur grens. In God se keuse vir Christus lyk dit of daar iets wesenlik in God se vryheid verander - in hierdie keuse sien Van de Beek 'n *domesticatie* van God se *potestas absoluta* of *inordinata* - maar tog het die merkwaardige weg van God met die wêreld, ook ná Pase, ná hierdie keuse, nie verander

nie. Die grilligheid van God blyk ook uit sy openbaring in Christus, want dit is 'n openbaring uit alle moontlikhede, sonder begrensing, in absolute vryheid, waarin Hyself onafhanklik sy weg gaan. Ook in Van de Beek se siening van die Drie-eenheid, wat Wiersinga die engel van sy godsbeeld noem, lyk dit vir Wiersinga asof die grilligheid van God die konstante van sy trou aantast. In terme van Van de Beek se kronologiese orde sou 'n mens verwag dat die moontlikheid by die Paasmôre moet val, aangesien God dan 'n keuse vir Christus maak uit al sy moontlikhede. Die moontlikheid blyk egter aanwesig te bly tot aan die eskaton. Oor die realisasie van die keuse vir Christus kan niks met sekerheid gesê word nie en dus is die toekoms volledig oop. Wiersinga konkludeer dat vir Van de Beek God se trou aan sy vryheid groter is as sy trou aan sy keuse en Hy is dus nie die God wat ondubbelsinnig op ons heil uit is nie.

Wiersinga (1986:39-40) meen vervolgens dat Van de Beek se klem op die grilligheid van God meebring dat hy nie reg laat geskied aan God se goedheid nie: Die eienskappe, almag en goedheid, vertoon nie die simmetrie wat op grond van die dubbele reeks modelle verwag kan word nie. Die algemene menslike draagvlak is veel kleiner by die goedheid as by die almag van God. As gevolg van die asimmetrie behandel Van de Beek eerstens die almag van God. Dit is in die hele opset van sy boek karakteristiek dat hy by die algemeen-menslike begin en by die spesifiek christelike - en dan nie eers volmondig nie - eindig, meen Wiersinga. Van de Beek kies ook nie onomwonde vir die posisie dat iets goed is, omdat God dit wil nie, want, sê hy, in die Bybel word nie alles goed genoem nie en in die Bybel soos vir die kerk word God se goedheid gevul met liefde, genade en redding.

In die paragraaf oor God se veranderlikheid word goedheid wat aan God se wil gebonde is, egter problematies as Van de Beek, onder andere na aanleiding van die voorbeeld van Amalek aandui dat God se goedheid wissel met sy daad. Hoewel Van de Beek later sê dat die uitroei van Amalek, nie meer as norm geld nie, na God se keuse vir Christus waardeur God Hom voortaan laat normeer, is dit te betwyfel of dit wel so funksioneer by Van de Beek. Wiersinga het ook 'n probleem met Van de Beek se stelling dat mense moeite het met die ruheid en wreedheid van sommige Ou Testamentiese verhale soos dié van Jehu, omdat hulle norme vir goed en kwaad verskil van God se keuses en oordele.

Vir hom is hierdie polarisasie waar die mens se halfsagte mentaliteit gebruik word as verskoning vir God se wrede opdragte en daede te goedkoop.

Wiersinga (1986: 41) aanvaar ook nie Van de Beek se siening dat na God se keuse vir Jesus Christus, alle ander moontlikhede nie verby is nie, maar dat die Gees naas die proses van Jesus Christus ook ander prosesse moet realiseer, soos die van Amalek en Jehu, omdat Hy daarmee begin het. Hy bevraagteken die siening dat die Gees, wanneer Hy mense red, trou moet bly aan mense se geestelike struktuur, tradisie en sosiale verbande. Hy vra of die Gees hieraan ontrou is as Hy die kwaad stop. Vir hom is dit 'n siniese stelling wat in die naam van God se trou aan mense en hulle werklikheid 'n effektiewe heilsbedoeling ontkragtig.

Wiersinga (1986:41-2) dui voorts die ondermynende implikasies aan wat Van de Beek se voorbehoud ten aansien van 'n reële verandering van God na 'n volledige binding aan sy goedheid in Christus, inhoud vir die paragraaf oor Jesus Christus as die keuse van God. Vanweë twee redes word die modelle oor die lyding, behalwe die laaste een: God is anders, nie definitief en grondig gewysig vanweë God se keuse vir Jesus Christus nie.

Eerstens geld hierdie modelle onverkort in hul toepassing op Jesus Christus. Alle straf en boosheid kom op Hom neer en Hy is die voorwerp van voorsienigheid, toelating en pottebakkersvryheid.

Tweedens geld die modelle ook vir ons en ons wêreld omdat die Gees nie somaar gedeprogrammeerd is nie. Alles is funksioneel in die weg van die Gees. Hieruit konkludeer Wiersinga soos volg: Hoewel Van de Beek Jesus se lyding as plaasvervangende soendood aanvaar, plaas hy tog die feitelike gang van die geskiedenis van die laaste tweeduisend jaar op die rekening van die Gees. Van de Beek se trou én aan die dogma én aan die reële geskiedenis bring die "reeds" en die "nog nie" in 'n spanning wat nie te verdra en te integreer is nie.

Die waarde van Christus as die definitiewe binding van Gods vryheid en vulling van sy goedheid vertoon 'n dubbelsinnigheid, wat nie weg te redeneer is met oplossings soos

"eenheid in pluriformiteit" of "ons sal dit in die eskaton verstaan" nie. Dit is goed dat Van de Beek vashou aan die eenheid van Gods openbaring en wese, maar as die openbaringe so teenstrydig is, is dit 'n vraag of dit nog om dieselfde wese gaan, oordeel Wiersinga (1984: 41-42).

Wiersinga (1986: 42) meen Van de Beek werk met 'n eenheids-konsepsie van die geskiedenis as heilsgeskiedenis. Dit blyk veral uit die gedeelte oor die skeppingsmiddelaarskap van Christus, waar aangedui word dat God van ewigheid af die keuse vir die Seun in Hom dra, maar dié feit word eers later duidelik wanneer die Christusgeheim geopenbaar is. Wiersinga reken dit kan impliseer dat die goedheid van God 'n wesentliker laag in God is as dit wat aan die mense geopenbaar is. Aangaande die toekoms, sê Van de Beek, is daar vanuit Christus sekerheid, maar pneumatologies onsekerheid. Wiersinga meen by Van de Beek is God en die Gees so afhanklik van menslike gebeure en gaan God en die Gees so gebuk onder hierdie ambivalente mag, dat die troos dat God vir mense kies en dat die Gees na die waarheid lei, drakrag verloor. Dit is 'n te groot prys om God se vryheid veilig te stel. Dit lyk eerder na onvryheid.

Wiersinga (1986:42) vereenselwig hom met die volgende siening van Van de Beek: Die Gees maak God se keuse vir Christus bekend en realiseer die heil, naas sy voortgaande werk aan die ander moontlikhede waarmee die Vader begin het. Soos Israel via 'n sigsaglyn van wisselvallige goddelike dade tot die hoogte van Christus gebring is, doen die Gees met ons ook. Die doel is vas in Christus, maar die weg van die kerkgeskiedenis is sigsaggend soos die weg van die Bybelgeskiedenis. Wiersinga verskil egter van die siening van Van de Beek dat dit blyk dat Gód so handel (1984:247) en dat die Gees die weg van bloed en tranes goed kan gebruik (1984:302).

Wiersinga (1986:42-43) meen die inskakeling van soveel kwaad is vir Van de Beek nie *Umlenkung* nie, maar *permissio activa*, aktiewe toelating. Van de Beek is te eufemisties en stel sake te fraai voor. As voorbeeld noem Wiersinga Van de Beek se stelling dat dit wat die Gees uitruk, nie maar net na die vullisblik van die geskiedenis gaan nie. Dit staan in teenstelling tot Rom.9 wat aandui dat die verworpenes tog in die vullisblik kom. In die aangesig van soveel ellende doen sinne soos: "Die Gees het die tyd", "ons moet nie na

'n millenium kyk nie, want God kyk nie na 'n millenium nie" en "die Gees het geen haas nie" wreed aan. Die disintegrerende invloed van die ambivalente beeld van die Gees, blyk uit die paragraaf oor die etiek waar Van de Beek aandui dat Christene net soos die Gees hulle weg in "trial and error" gaan. Wiersinga bevraagteken Van de Beek se stelling dat die voordeel van mense se teenstrydige keuses en handelingte daarin geleë is dat verskillende keuse mekaar korrigeer en dat verhoed word dat 'n moontlike verkeerde keuse uitgevoer word. Wiersinga meen dat 'n verkeerde keuse oor iets soos kernwapens katastrofaal kan wees. Verder bevraagteken hy dit dat mense en ook die Gees prinsipiëel so dubbelsinnig kan wees soos Van de Beek beweer.

Hoewel Van de Beek nie 'n antwoord wil gee en ook nie 'n keuse tussen die twee modelle-reekse wil maak nie, gee hy, volgens Wiersinga (1986:43-44), tog 'n antwoord en kies hy vir die eerste reeks modelle: "God as Bron van alle dinge". Dit blyk duidelik uit sy belydenis aan die einde van sy behandeling van die eerste reeks: "Al sou Hy my vir ewig in die hel werp, dan sou ek Hom nog loof" (1984:118). Wiersinga meen dat Van de Beek poneer dat God die Bron van alle dinge is, maar dat hy dit nie ondubbelsinnig stel dat God die kwaad nie wil nie. Van de Beek (1984: 215) sê dat die grillige God wat die wa van die wêreld voer waarheen Hy wil, huiweringwekkend lyk, maar dat die huiweringwekkende wêreld waarin ons leef 'n huiweringwekkende God nodig het. Wiersinga kan nie aanvaar dat God op hierdie kompromitterende wyse deel in die huiweringwekkendheid nie, ook al is Hy intens daarby betrokke as die lydende, bondgenootskaplike en uiteindelik oorwinnende God. Wiersinga kan ook nie aanvaar dat Van de Beek die huiweringwekkendheid van die godsbestuur korreleer met die huiweringwekkendheid van die versoening nie. Die geheim van die versoening is tog nie in 'n pakket van ondeurgrondelikheid wat op dubbelsinnigheid neerkom nie. Eweseer kan Van de Beek se stelling dat absolute verlorenheid die enigste basis is vir absolute genade en redding, nie aanvaar word nie (1984:298). Anders as wat Van de Beek beweer, gaan God nie rakelings langs die rand van die afgrond nie (1984:296). Ten slotte oordeel Wiersinga dat die Godsbeeld van die huiweringwekkende God tot die einde bly staan, ondanks 'n versluiserende formulering soos "Hy is daarby betrokke" of "Hy het daar mee te make". Vir Wiersinga is God wel anders. Nie anders as die goeie nie, maar anders as die almagtige God wat Van de Beek skets.

Kortom, die kern van Wiersinga se kritiek op Van de Beek se godsleer is die feit dat Van de Beek 'n keuse maak vir die almag van God en dat hy, ten einde God se vryheid onaantasbaar te stel, nie God se goedheid, trou en heilsbedoeling ondubbelsinnig handhaaf nie. Aan die einde laat Van de Beek ons staan met 'n huiweringswekkende God oor wie se vryheid selfs ook vrae hang. Die inperking van die vryheid word veral daarin gesien dat die Gees verplig is om naas die realisering van die heil in Christus ook die ander moontlikhede waarmee die Vader begin het, te realiseer.

Die negatiewe gevolge hiervan vir die pastoraat aan lydende mense is duidelik. Hierdie aspek kom egter later aan die orde.

Vervolgens word aangetoon hoe die kritiek van ander teoloë op Van de Beek se godsleer raakvlakke het met dié van Wiersinga.

Berkhof (1986:49-50) meen dat Van de Beek se siening dat daar iets wesenliks in God verander het nadat God se weg met Israel 'n geslote weg geword het (1984:277), ongehoorde taal oor die veranderbaarheid van God is en dat hyself op veel gedempter toon daaroor praat. Berkhof het probleme met Van de Beek se stelling dat gebeure soos die sondvloed, die ondergang van Korag en die uitroei van volkere kronkelweë van God is, keuses wat later deur die Gees verwerp word (1984:291). Vir hom is dit 'n onoortuigende argument wat nie aantoon wat dit is wat die Almagtige tot "doodlopende sloppen" noop nie. Berkhof meen hierdie ekstreme infralapsaristiese denke is alleen te fundeer op die teenstand van die vrye mens wat steeds hinderpale op God se weg plaas en dan moet God langs kronkelweë en op die wyse van "trial and error" gaan. Daarnaas kan ook aan die element van evolusie in die kultuur gedink word. God pas Hom telkens by die situasie aan, volgens Calvyn se *accommodatio*. By Van de Beek is slegs aansette van hierdie antwoorde, maar sy eintlike dryfkrag is die vrymag van God.

Berkhof (1986:50) meen net soos Wiersinga dat die vrymag van God by Van de Beek aan willekeur grens, veral omdat Van de Beek die mens en die geskiedenis as eie beweegkrigte naas en onder God sien. In pneumatologiese verband, in die stukke oor gebed en etiek, erken hy die saamspeel en teenspeel van die mens, maar in die

hamartiologiese en heilshistoriese verbande bly dit op die agtergrond. Van de Beek bevestig dat hy die weg van die Dordtse Leerreëls in teenoorgestelde rigting loop. Wat betref die geloof en heiliging en die komende koninkryk is daar ruimte vir die menslike inisiatief, maar op die punt van die sonde en lyding is hy supralapsaries (1986:114). Van de Beek maak wat Berkhof betref, dus te min van die weerstand van die vrye wil van die mens.

Berkhof (1986:50-51) gaan in op die stelling van Van de Beek oor die skeppingsmiddelaarskap van Christus waar hy aantoon dat God in Christus die keuse maak wat Hy al van ewigheid af in Hom dra, maar dat Hy nog tot Paasmôre die ander weg kon volg. Hoewel Van de Beek God volop in die geskiedenis wil betrek, sonder om die eenheid en konsistensie van sy heilsplan prys te gee, klink hy volgens Berkhof verwarrend en selfs teenstrydig. Lank voor die geskiedenis as proses daar was en lank voor die mense hulle teen God verset het met hulle sonde en vryheid, staan die ewige raadsbesluit in Christus vas (Efesiërs 1). Wie so vanuit die ewigheid die geskiedenis inkyk, word volgens Berkhof 'n oortuigde supralapsaris, wel nie soos Maccovius nie, maar op die wyse van Barth in KD I, 2. As Van de Beek dié weg loop, sal hy God se "trial and error" tot iets onnodigs en verwarrend maak. Hy wil egter nie, daarom laat skiet hy die draad van Christus se skeppingsmiddelaarskap en die komplement daarvan, naamlik die preëksistensie van die Gees wat van Christus uitgaan, gou. Hoewel hy sê die Gees het tot die einde toe besluit, volg hy dit op om te sê die afloop is vir God nog oop. Berkhof (1986:51) meen skrywer en leser raak hier verward in teenstrydighede, al soekend tussen infra- en supralapsarisme. Die saamsien van almag en liefde, van ewigheid en geskiedenis, lyk nie of dit werk nie.

Berkhof (1986:51-52) konkludeer dat die kader waarin Van de Beek skuld en lyding stel, te ver staan van die bed van vertwyfelde mense. Waar hy in die behandeling van die twee reekse modelle baie oog het vir die worsteling van mense, gaan hy in die behandeling van sy eie paradigma 'n ander kant uit, behalwe in die stuk oor gebed. Rom. 8:31-39 as motto vir sy slotgedeelte oor die eskatologie fungeer nouliks.

Ook vir Berkhof stel Van de Beek God dus te willekeurig voor en word God se keuse vir

Jesus Christus ook nie genoegsaam beklemtoon ten einde dubbelsinnigheid en teenstellinge uit die weg te ruim en sodoende naby die bed van lydende mense te kom nie.

Ook Van Genneep lewer kommentaar op Van de Beek se godsbeeld (1986:53-60). Vir hom is Auschwitz, Verdun, Hirosjima en Soweto nie sigsagbewegings van God nie, maar nederlae van God. God is nie soos Van de Beek Hom voorstel dronk of grillig nie, maar eerder 'n verloorder (1986:53). By Van de Beek is God op 'n te direkte wyse teenwoordig in die geskiedenis (1984:54). Van de Beek se godsbeeld stem volgens Van Genneep enersyds ooreen met die klassieke ortodoksie en sy sigsag is 'n moderne weergawe van die klassieke voorsienigheidsgeloof waarby die grilligheid van God voorkom uit 'n proses in God Self. Die grilligheid van God is die grondgevoel of basiservaring van sy ontwerp waaruit ander aspekte duidelik word. Die ander kant van sy godsleer is die feit dat die mens mondiger geword het en dat 'n ongewoon groot rol aan die mens toegeken word. Van Genneep opponeer Van de Beek se gedagte van 'n vreemde, grillige God, Wie se almag aan sy goedheid voorafgaan en wat in sy almag onbetroubaar is, en nog ander kante kan uitgaan, maar in Jesus Christus sy definitiewe keuse vir die mens gemaak het en Homself daaraan genormeer het. Net soos Van Genneep, saam met Barth, sê dat die verbond aan die skepping voorafgaan, sê hy teenoor Van de Beek dat God se goedheid aan sy almag voorafgaan en eers in die geheel geopenbaarde koninkryk sal sy mag sigbaar word. Daar moet erken word dat God in hierdie bedeling weerloos lyk en dat Hy alleen stry vanuit die almag van sy liefde 1986: 55-56).

Van Genneep (1986: 56-57) beoordeel die kronologie wat Van de Beek in die Triniteit aanbring en meen dit is 'n fasering van die Triniteit wat sy afspieëling vind in die daade van God. Hierdie daade is baie, dit is getemporiseer en ook nie altyd dieselfde nie. Van Genneep meen God is nie veranderlik nie en dat Van de Beek met sy leer van God se veranderlikheid die Ou Testament tot Vorstufe maak en sodoende die wins wat Miskotte en Barth gebring het, tot niet maak. Hy laat ons ten opsigte van die verhouding tussen die Ou Testament en Nuwe Testament terugval in die skema van belofte-vervulling, wet-evangelie of in sy terme, moontlikheid teenoor keuse en realisasie. Miskotte het die volstreekte gelykwaardigheid van die testamente in hui gesamentlike betrokkenheid op die

tyd van die openbaring beklemtoon. Die getuienis van die Ou Testament voltrek dit in die tyd van verwagting en die van die Nuwe Testament in die tyd van die herinnering. Beide het nie die heil nie, maar betuig en verkondig dit.

Barth sê die geskiedenis van Israel sê vorher wat die geskiedenis van Christus nachher sê. Daarmee word die weg geopen vir 'n nuwe-Israel-teologie wat origins nog altyd in *statu nascendi* is, en waardeur die kerk hopelik op die duur die ware dimensies van haar katolieke fundamente leer ontdek.

Van Gennep (1986: 57-58) stem ook nie met Van de Beek saam dat die openbaring van God die einde van sy transendensie of verborgenheid beteken nie. Die christologiese titels openbaar sowel as verhuil. Die openbaring in Christus is met die Messias-geheim omsluit. Die Konsilie van Chalcedon sien Jesus as *vere deus vere homo*, wat ongeken en geken en op fundamentele wyse die Ander is. Dit lyk vir Van Gennep ook te veel asof Van de Beek die krag van die Gees en die gang van die menslike geskiedenis laat saamval en dat dit moeilik is om die verskil tussen God en die toevallige loop van die geskiedenis te sien. Van de Beek wek die suggestie dat die Gees die sinlose lyding van mense in iets sinvol kan omskep. Van Gennep meen Auschwitz en Hiroshjima is totale en onbegryplike nederlae waaruit niks goeds kan voorkom nie. Hy verwys na Sölle wat sê: "Geen hemel kan so iets soos Auschwitz meer goed maak nie" (1973:114). Enige teologie wat hierdie dramas probeer plaas doen onreg aan al die mense wat daaraan ten onder gegaan het. Die sigsagbeweginge van die Gees waarvan die lyding ook deel is, is opgeneem in die proses van God met die wêreld. Selfs die mees sinlose is deel van die proses. Van Gennep meen Van de Beek se denke toon ooreenkomste met die van J.B. Cobb vir wie Van de Beek self aanhaal en wat sê die lyding is 'n uitdaging wat deur God gewil is om die wêreld meer profiel te gee. Hy toon selfs verwantskap met Moltmann by wie die lyding tot die wese van die Triniteit behoort. Vir Van Gennep doen hierdie hegeliase oplossing van die lyding nie reg aan die lyding en aan die menslike bestaan nie. Die uitgangspunt van Van de Beek en soveel ander teoloë wreek dit hier: "As God daar is, dan is Hy ook almagtig, anders is Hy geen God nie."

Van Gennep is dus ook van oordeel dat Van de Beek voorkeur verleen aan God se almag, dat hy God as grillig voorstel, dat, hoewel hy dit duidelik nie ten doel stei nie, Van de

Beek tog poog om 'n antwoord te gee op die lydingsvraag en dat Van de Beek, soos Wiersinga en Berkhof ook meen, God se handeling en die mens se geskiedenis te veel laat saamval.

Heering (1986:67-68) meen ook dat Van de Beek selfs ten spyte van Hitler, Stalin en die atoombom die almag van God wil handhaaf en dat hy die idee van die oormag van God soos bepleit deur Buber en andere afwys. Met oormag word bedoel dat God in die lyding naby is, dat Hy meely en dat Hy ook die laaste woord het. Heering (1986:71) meen Van de Beek funksioneer met 'n geskiedbeskouing waar daar nie ruimte is vir 'n aparte heilsgeskiedenis nie en dat daar na Christus geen nuwe gebeure is nie, maar dat daar voortaan slegs herhaling is. Die geskiedenis is met Christus afgesluit tot die voleinding en daar gebeur dus niks nuuts nie.

Ter Schegget (1986:19-28) is van oortuiging dat Van de Beek 'n nuwe model wil ontwikkel, nie omdat die bestaande modelle ontoereikend is nie, maar bloot omdat hulle pre-Auschwitz is. Volgens hom gee Van de Beek vorm aan 'n nuwe godsbegrip - 'n veranderende, wordende God waarin ook die gruwelikste ervaringe ingepas kan word. Hy praat van 'n teologiese antwoord op Auschwitz deur 'n nuansering van die godsbegrip (1984: 218).

Volgens Van de Beek moet die hele proses van die wêreld in 'n teologiese konsep opgeneem word, nie slegs as een moment in die hede nie, maar met heel die geskiedenis. Vir Ter Schegget (1986: 22-24) beteken die uitspraak: die wêreld as *creatio passiva* weerspieël veranderinge, wordinge, beslissinge in God Self. Van de Beek se triniteitsleer korrespondeer hiermee. Ter Schegget wys daarop dat Miskotte in 1921 gesê het die leer van 'n wordende God is 'n poging om tydlose Syn te verbind met die sin van ons groei en lyding in die tyd. By Van de Beek is 'n leer van die wordende God: God is nie net die komende nie, maar die veranderende, tot nuwe keuse-komende, wordende God wat as die trinitariese God tegelyk moontlikheid, keuse en realisasie is. Die leer van die trinitariese wordende God word bemiddelend ingeskuif tussen die lyding en dreigende ondergang van die mens, enersyds, en die onafhanklike Opperwese, andersyds. Sodoende word God, of die idee wat die meeste mense van God het as die onafhanklike Opperwese,

beskerm eerder as wat mense bemoedig word om met die lydingsvraag voor God te leef. Die leer bring ook mee dat God, in die lig van sy openbaring, nie langer as die Transendente beskou word nie en dat die immanensie van aardse kennis opgehef word. Dit gebeur by iemand wat teologiese ontologie en teologiese gnoseologie so na aan mekaar trek en wat pretendeer dat godskennis op wetenskaplike niveau moontlik is (1984: 24-25).

Soos Wiersinga meen Ter Schegget (1984: 25-28) ook dat Barth anders reflekteer oor die andersheid van God as Van de Beek. Vir Barth het dit nie net gegaan om die korreksie van 'n godsídee nie, maar om die teenspreek van die mag van 'n nuwe religie in opmars. In Van de Beek se leer van die trinitariese wordende God word God se subjektiwiteit wat bo alle dialektiek verhewe is, opgehef in die dialektiek van die proses. Op die manier projekteer ons onself in die oneindige. Terwyl Van de Beek se projeksie ons uit die werklikheid uit voer, begin Barth se geloofs-kritisisme in die openbaring, open dit ons oë vir wat werklik geskied en voer dit ons so in die werklikheid in. Ter Schegget meen dat Barth se posisie tot skeptisisme kan lei, maar dan nie absolute skeptisisme nie, maar wel relatiewe skeptisisme. En die krag van hierdie relativering wat hang aan die besondere karakter van God se absoluutheid, van sy volstreekte bedoeling, help ons om te glo in God se Woord. Vanweë God wat Hom in Christus openbaar is ons ondanks alles selfs in die diepte nie sonder *fiducie* nie. In Christus wat deur sy vriende verloën is, deur die godsdienstiges verraai is, deur die mag van die politiek verpletter is en wat uit die dood opgewek is, blyk dit dat God in ons bly glo, dat Hy vir ons *pistos* is. Hieroor kan teologies nie veel meer gesê word nie. Hierdie fiducie ondanks die nihilisme is geen geestelike besit nie, maar 'n verrassing van Hom wat grondeloos in ons midde is, sonder afkoms of geslagsregister, nie volgens enige voorskrif van die wet nie, maar kragtens 'n onvernietigbare lewe (Heb. 7:16).

Ter Schegget meen dus dat Van de Beek met 'n nuwe paradigma van 'n trinitariese-wordende God 'n antwoord op wetenskaplike niveau probeer bied wat ten opsigte van die lydingsvraag nie bevredig nie.

Ook volgens Miskotte (1986:92-102) kies Van de Beek vir die eerste paradigma "God as Bron van alle dinge" wat die almag van God as uitgangspunt neem. Goedheid is vir Van

de Beek nie te sien in 'n liewe Heer wat alles laat begaan nie, maar hy huiwer nie om te sê dat God sonde straf nie. Miskotte meen ook soos die meeste ander kritici, veral Ter Schegget, dat Van de Beek God verkeerdelik nie as die Komende nie, maar as die Wordende skets. Alles is uit Hom, deur Hom en tot Hom, maar nooit is Hy deel van wat is en word nie. Die wêreldproses is geen verlengstuk van sy Naam nie. Mense word ook nie geroep om die Koninkryk te verwesenlik soos Van de Beek meen nie, want dit is 'n saak van die soewereiniteit van die Komende.

Miskotte (1986: 96-97) identifiseer 'n evolusie in Van de Beek se triniteitsleer waarvolgens God evolueer van donker na lig, mag na liefde, wat meer en meer immanent word in die proses van die geskiedenis. Die verbondenheid van Vader, Seun en Gees is geleë in 'n proses van Gods selfbeperking, waarin Hy telkens iets uit 'n vorige fase van sy ontwikkeling saamneem.

Die werk van die Vader en Gees is hoofsaaklik donker werk terwyl die keuse vir die Seun van heel eie aard is. Aan die een kant kies die Vader in Jesus vir die definitiewe selfbeperking in liefde, maar aan die ander kant is die Seun nie meer as 'n wissel, 'n koerskorreksie in die sigsagkoers van Gods heilshandeling nie. Miskotte meen dat daar te min eenheid in Van de Beek se triniteitsleer is. Hy bespeur 'n desetisme in Van de Beek se christologie aangesien te min gemaak word van God se keuse vir Christus (1986: 97). In hierdie ontwerp ontbreek die volle konsentrasie op Gods eenheid in Christus te veel. In die Vader is die almag gesitueer met donker en willekeur. Deur vir Jesus te kies laat God sy verlede agter, maar vervolgens duik in die werk van die Gees die dubbelsinnige Godsgelaat van die begin weer op. Die Gees is druk aan die realiseer, maar te veel lyk dit asof die Gees vergeet wat agter lê, te wete die werk van Christus en te veel lyk dit asof die harde aardse werklikheid die eintlike werk van die Gees is en te min word dit in gedagte gehou deur Van de Beek dat die Gees ook skeiding maak en werklik herskeppend besig is in die donker van lyding en skuld. Van de Beek se poging om die hele marcionitiese spanning vas te hou in die eer, magtige God van die Bybel is prysenswaardig, maar hierdie eenheid staan te ver van die eenvoud en enigheid van Israel se God (1986: 101). Die ou reël in die triniteitsleer - die werk na binne is gedeel; die werk na buite is ongedeel (*opera ad intra sunt divisa; opera ad extra sunt indivisa*) - is

onvoldoende gerespekteer. Die unieke keuse vir Christus is te veel geskei van die "moontlikheid" enersyds, en die "realisasie" andersyds. Waar hierdie reël geskend word, beland jy in in die valkuil van die willekeurige monisme. Van de Beek se ontwerp bring hom, volgens Miskotte, naby so 'n valkuil.

Miskotte (1986: 99) meen ook dat God se vryheid by Van de Beek aan willekeur grens, omdat hy te min maak van die bybelse beskouing dat God se vryheid deur die verbond gevul en bepaal word. Wie oor Gods werk in die geskiedenis reflekteer, sal dit in die eerste plek vanuit die verbondsgeskiedenis met Israel moet doen. Wat die verhouding tussen Gods werk en mensewerk betref, handhaaf Miskotte die siening dat die onderhouding van die *creatio passiva*, die eenmaal geskapene, die vrye werk van God is wat wortel in sy genade. Mense spreek nie alleen nie, maar in die krag van Gods Gees moet hulle duidelik hul keuses bepaal en profeties asof met Gods mond kritiek op die bestaande uitspreek. Sodra die *creatio passiva* opgevat word as ontologies noodsaaklik, dreig die kritiese aspek van God se handeling om onder te gaan in 'n kritieklose deel hê aan en deel uitmaak van die bestaande prosesse.

Miskotte (1986: 102) betreur ten slotte die feit dat Van de Beek vanuit God se "moontlikheid" dink en nie gewoon vanuit "God is lig" dink nie, waarvolgens die bese nie uit God kom, soos Van de Beek plek-plek suggereer nie, maar waarvolgens God gesien word as in protes teenoor die bese, in stryd teen die lot, teen onreg en onmenslikheid.

Miskotte (1986: 102) meen Barth se weg van das Nichtige met die uitgangspunt "die almag van die liefde" staan verder van die valkuil as Van de Beek se ontwerp met die uitgangspunt "die liefde van die almag". By laasgenoemde posisie is daar altyd die risiko dat die almag gedag word aan Gods aangesig verby. Hy pleit dat alle spreke oor die almag en oormag van God laat vaar word, maar dat gespreek word oor die Naam van God soos in Christus geopenbaar: almagtige Liefde, onveranderlik Trou.

Soos die meeste van die ander kritici identifiseer Miskotte ook by Van de Beek 'n wordende, eerder as komende God, asook 'n evolusie of wording in die triniteit wat nie

te verdra is nie. God en geskiedenis, God se werk en mensewerk word volgens hom ook te veel op een lyn gestel. 'n Belangrike aspek wat hy bybring is dat die verbondsgeskiedenis van Israel nouliks funksioneer by Van de Beek, veral in die konteks van God se vryheid. Hy meen ook dat Van de Beek se paradigma nie werklik nuut is nie, hoofsaaklik omdat te min gemaak word van God se verbond wat kulmineer in die kruis van Christus.

Dit is duidelik dat al die kritici op Van de Beek se godsleer bymekaar aansluit en dat daar 'n groot mate van eenstemmigheid by hulle bestaan. *Opsommenderwys* kom hul kritiek hierop neer: Hoewel hy poog om dit nie te doen nie, kies Van de Beek vir die eerste paradigma wat God se almag as uitgangspunt neem. Die feit dat hy die almag as het ware verdedig lei tot probleme in sy godsleer. Ten einde God se vryheid te handhaaf word God te willekeurig, huiweringswekkend en grillig voorgestel.

God se goedheid en sy keuse vir Christus word onderbeklemtoon. Dit bring mee dat, alhoewel sy idee van die veranderlikheid van God algemene byval vind, kritici egter nie kans sien vir 'n gedagte van veranderlikheid waar die onveranderlikheid ten opsigte van trou aan die heil van die mens nie duidelik en ondubbelsinnig gehandhaaf word nie.

Hy laat God se handeling en die menslike geskiedenis, heilsgeskiedenis en menslike geskiedenis te veel saamval. God word as 'n wordende, evoluerende, ontwikkelende God voorgestel wat nie alleen skriftuurlik nie te regverdig is nie, maar wat ook God se definitiewe keuse vir die mens se heil onder verdenking bring.

Hoewel almal eens is dat hy die lydingsvraag wel trinitaries hanteer, is daar in sy triniteitsleer te min eenheid, veral tussen Vader en Seun en Gees en Seun.

Van de Beek maak te min van die feit dat God se vryheid deur die verbond gevul en bepaal word.

Die feit dat hy die lydingsvraag op rasionalistiese niveau wil beoefen, lei tot spekulasie.

Boonop stel hy God se openbaring en wese op so 'n wyse gelyk dat nie langer van die transendensie van God en die immanensie van aardse kennis gepraat kan word nie.

Die kritici moet gelyk gegee word dat Van de Beek, hoewel hy pretendeer om dit nie te doen nie, tog kies vir die eerste paradigma met God se almag as uitgangspunt. Hy sluit sterk aan by die klassieke leer oor die almag, soos verwoord deur veral Augustinus, Calvyn en Sondaar 9 en 10 van die Heidelbergse Kategismus. Hy wil graag hierdie almag veilig stel en word veral in die lig van die lydingsvraag 'n *advocatus Dei* by die mense. Hy wil aantoon dat die almag steeds bely kan word ten spyte van al die faktore wat dit in die twintigste eeu bykans onmoontlik maak.

Terselfdertyd wil Van de Beek net so die goedheid van God met gelyke gewig handhaaf. Ook op hierdie punt moet die kritici gelyk gegee word dat Van de Beek nie genoeg klem aan die goedheid van God, soos gereflekteer in sy keuse vir Christus, gee nie. 'n Mens het waardering vir Van de Beek se oogmerk om beide die almag en goedheid van God te handhaaf. Daarby verstaan 'n mens ook hoekom hy so sterk poog om die almag veilig te stel op intellektuele wyse want die klassieke leer oor die almag word in die twintigste eeu sterk bevraagteken.

So kritiseer Anne Case-Winters (1990:9) die tradisionele leer oor die almag en noem sy die volgende besware daarteen: Die belydenis van God se almag kan nie versoen word met die konsep van ware menslike vryheid nie. As God so totaal in beheer is, verloor mense hul outonomie en menslike handeling hul betekenis. As mag so aan God toegeskryf word, het dit die newe-effek dat ook menslike mag gesakraliseer word en dat menslike mag wat lei tot onderdrukking en ongeregtheid gelegitimeer word. Die godsdienstige geldigheid van die belydenis van God se almag word ook twyfelagtig in die aangesig van die teenwoordigheid van die bose in die wêreldproses. Sy (1990:201-6) meen Calvyn se siening van almag as mag in die modus van dominerende en beheer bring probleme van koherensie en religieuse geldigheid mee en daarby vererger dit die teodiseevraag.

Die pogings van Barth om hierdie probleme van die klassieke model op te los deur die

skopus van God se mag te verklein, bevredig ook nie. Barth praat van God se vrywillige selfbeperking van sy mag en hy sien ook vir Christus as die beliggaming van goddelike mag. Christus met sy lydende liefde, kwesbaarheid, nederigheid en swakheid is die enigste gids na wat mag is in verhouding tot God. Case-Winters meen dat Barth nie hierdie gedagte konsekwent volhou nie en die inkarnasie en kruisgebeure word in die lig van mag in die modus van dominerend en beheer hanteer. Met behulp van die metafisiese raamwerk van die prosesteologie en die beelde en temas van die feministiese teologie meen Case-Winters om 'n raamwerk oor almag te ontwikkel wat vir Calvin en Barth nie moontlik was nie vanweë die beperkinge van die klassieke metafisika. Sy ontwikkel 'n nuwe betekenis van mag (1990: 231) waarvolgens almag beteken: die mag om alles te beïnvloed en deur alles beïnvloed te word. Die insigte en beelde ontleen aan die feministiese teologie verleen aan mag 'n karakter wat lewegewend en wêreldontwikkend is. Die mag opereer op 'n sinergistiese wyse: dit funksioneer saam met ander magte en dit "empower" eerder as om te "overpower". Die etiek wat dit vergesel is een van solidariteit eerder as gehoorsaamheid.

Beide Case-Winters en Van de Beek wil die konsep van almag moderniseer ter wille van die moderne mens. In die proses staan veral Case-Winters krities teenoor die tradisionele beskouing en ontwikkel sy 'n model waaraan verskeie vrae gestel kan word, byvoorbeeld is God nog in beheer, het Hy nog die laaste sê, word die mens en ander magte se rol nie oorbeklemtoon nie, word God nie op spekulatiewe wyse te onseker voorgestel nie en lei sodanige onsekerheid oor aardse heerskappy nie tot onsekerheid oor die mens se heil nie? Daar is reeds gewys op die vrae wat Van de Beek se modernisering van die almag-konsep by verskeie teoloë oproep en die negatiewe implikasies wat dit vir sy godsleer en gepaardgaande daarmee vir die pastoraat aan die lydende mens inhou.

Hoewel 'n mens Van de Beek se pogings waardeur wonder jy of hy nie eerder oorweging moet skenk aan die weg wat Jonker aandui nie (1982a: 19-25). Kragtens die belydenis van die voorsienigheid van God is daar veral in die kerke van gereformeerde belydenis uitgespreek dat God heerskappy voer oor die skepping as geheel, maar in die besonder oor die gelowiges en hul lotgevalle (Heidelbergse Kategismus, Sondae 9 en 10, en N.G.B. Art. 12 en 13). 'n Verskynsel soos siekte en lyding kom uit die hand van God tot ons.

Die gereformeerde belydenis het egter ook beklemtoon dat siekte, lyding en dood iets is wat vreemd is aan God se goeie skepping en as sodanig nie deur God gewil word nie en ook nie in Hom hulle oorsprong vind nie. God wil egter ook die lyding in die sin van die reaksie van sy heilige liefde of toorn teen die sonde. Hy laat toe dat die magte van vernietiging in sy goeie skepping woed sodat die sonde se vrug openbaar kan word. Hierdie magte is egter nie aan die bestuur en regering van God ontruk nie, maar God regeer oor die kwaad en maak dit, teen die bedoelinge daarvan in, diensbaar aan sy eie plan en geregtigheid. God se regering oor siekte, lyding en dood staan uiteindelik in diens van sy liefde en goedheid, wat by God nie in stryd is nie, maar saamval met sy geregtigheid en heiligheid. Die kerk het dus die gelowiges tradisioneel geleer om alles wat in hierdie lewe oor hulle kom, gelowig te verstaan as komende uit die hand van God en sy beskikking oor hul lewe; die kerk het mense geleer om in diepe ootmoed voor God te kom, in die erkenning dat Hy die reg en die mag het om oor ons te beskik volgens sy wil en raad, dat ons voor Hom op niks aanspraak kan maak nie, omdat ons vanweë ons sonde nie iets anders verdien as om te ly onder die gevolge van ons eie sonde en die van die wêreld nie.

Jonker (1982a: 20-21) meen dit is egter nie waar dat die voorsienigheidsleer van die kerk God ooit gesien het as 'n wrede despoot wat apaties en ongenaakbaar, of soos Dorothee Solle dit selfs formuleer - op 'n sadistiese wyse die mense oorgee aan sinlose lyding nie. Die kerk het nooit getwyfel dat dit God se liefde is wat agter alle dinge aanwesig is nie, selfs al is dit vir ons onverstaanbaar en onverklaarbaar dat Hy bepaalde dinge toelaat. Volgens die Skrif is die groot antwoord op die waarom-vraag gegee in die liefde van God as sy heilige liefde wat langs 'n weg wat vir ons verstand te hoog is, die kwaad vernietig en veroordeel juis daar waar dit skynbaar sy hoogste suksesse behaal. Jonker is van mening dat die volgende aksente bo alles jou tref as 'n mens leer hoe Augustinus, Calvyn en almal wat binne hul groot tradisie staan, handel oor die probleem van God se almag of voorsienigheid en die lyding. Dit gaan daarin om 'n diep religieuse instelling. Die mense wat gelowig op hul knieë staan, kan nie rus vind in hulle lyding nie, tensy hulle dit in laaste instansie in die wil van God self vind. Hulle sal geen rus kan vind nie, tensy hulle kan weet en vertrou dat hulle uiteindelik nie te make het met die mense wat hulle sekere dinge aandoen, of met die noodlot of die toeval wat wrede dinge oor hul weg

gebring het, of met die natuurlike verloop van die natuurwetmatighede nie, maar met God self. Slegs mense wat hulleself weet in die hande van die almagtige en genadige God, kan uiteindelik soos Jesus agter alle "tweede oorsake" in die lydensweg heenstoot tot op die Vader en hulle lyding verstaan as die beker wat die Vader aan hulle gee om te drink.

Jonker (1982a: 24-25) betreur die feit dat Calvyn in sy leer oor die voorsienigheid nie beter daarin geslaag het om alles op Christus te betrek en daarom ook die voorsienigheidsleer eerder vanuit die beloftes van God, as vanuit bepaalde elemente daarvan in kombinasie met 'n wysgerige al-oorsaaklikheidsleer op te bou nie. Hy haal Woelderink aan wat sê dat 'n mens nie vanuit die voorsienigheidsleer soos dit vanuit Gods beskikking oor alle dinge alleen verstaan word, weet of God vir of teen jou is nie. Daarvoor moet 'n mens na die kruis van Christus kyk, waarin God eens en vir altyd aan ons die versekering gee van sy ewige liefde in die Seun van sy welbehae. Jonker meen dat daar ook meer gemaak kan word van die oorwinning van Christus oor die dood en die feit dat die verlossing wat ons deelagtig is nie net iets van die siel is nie. In hierdie tussentyd waarin ons leef, moet ons onself nie fatalisties neerlê by die mag en gevolge van die sonde nie, maar ons moet leer om gelowig met ons lyding om te gaan, en dit beteken dat ons daarmee moet deurstoot tot op die wil van God.

Ondanks die swakhede van Calvyn se model, voel Jonker (1982a: 25) hom daarin beter tuis as in die van sommige moderne teoloë. By Calvyn is daar tog sprake van 'n sekere paradoksaliteit. Hy sien dat God soms wil wat Hy nie wil nie en hy worstel daarmee tot op 'n punt waar dit soms lyk asof hy hom in teensprake verstrik. Jonker verkies dit liever as die eenvoudige oplossings wat soms in die moderne teologie en in alle gevalle in die arabaptisme aangebied word. Dit lyk vir hom soms asof die moderne teologie geen ander raad het met die verhouding tussen God en lyding as om dan maar aan die almag van God af te knibbel om liever aan die mens so 'n groot deel van die verantwoordelikheid as moontlik te gee, en soms selfs soos Berkhof weer die kategorieë van noodlot en lot in te voer nie.

Ek oordeel dat hierdie kritiek ook op Case-Winters se model van toepassing is, veral in soverre sy in haar poging om 'n positiewe betekenis aan die almag-konsep te gee, die

almag van God verklein en die rol van die mens vergroot tot op die vlak, nie van gehoorsaamheid aan God nie, maar wel van solidariteit.

Die groot probleem met Van de Beek se paradigma is die feit dat hy nie kan volstaan met die mate van paradoksaliteit in die model van iemand soos Calvyn nie. Met sy uitstekende denkvermoë poog hy om hierdie paradoksaliteit te oorstyg en is hy pastoraal-gemotiveer om ter wille van die lyding van mense en ter wille van die rasonele vrae van mense oor die lyding, 'n paradigma oor die lydingsvraag te ontwikkel wat ongelukkig lei tot die godsbeeld van 'n grillige, huiweringwekkende, wordende, ontwikkelende evoluerende God van Wie 'n mens nie seker is dat Hy uit ewige liefde vir die mens kies in Jesus nie. So 'n onseker God staan inderdaad ver van die bed van die lydende mens.

Van de Beek se paradigma bring nie net twyfel oor God se keuse vir die mens se heil nie, maar ook oor God se almag. Sy triniteitsbeskouing dat die Gees vooraf geprogrammeer is en dat die Gees, ondanks die keuse in Christus, nie anders kan as om te werk met al die moontlikhede waarmee die Vader begin het nie, ook die moontlikheid van lyding, lyk al te veel asof dit die vrye keuse en die almag van God beperk - iets wat Van de Beek juis ten volle wil handhaaf. Die feit dat die Gees met ander moontlikhede, behalwe die keuse vir Christus moet werk, impliseer dat God nie die mag en vryheid het om sy keuse keuse vir Christus die finale en enigste te maak nie. Die beperking van God se almag word ook daarin gesien dat God te afhanklik gesien word van menslike handeling en gebeure in die wêreld en die feit dat heilsgeskiedenis en wêreldgeskiedenis nie genoegsaam onderskei word nie.

Jonker (1982a: 15-16, 23) kritiseer Wiersinga en ander moderne teoloë dat hulle die trou en die tugtiging van God wegsyfer uit hulle beskouings oor die lydingsvraag en dat hulle God dus op 'n eensydige wyse benader waarin nie al die registers van die Skrif oopgetrek kan word nie, want dan kom daar geluide uit wat nie inpas by die eensydige Godsbeeld van die moderne teologie nie. In die model van Wiersinga word alles weggeredeneer wat nog meer oor God gesê kan word as dat Hy 'n liefdevolle Vader is wat met alle mense mee ly in die raaiselagtige situasie van sonde en lyding. Die rol van mense in die lyding

deur middel van strukture van onderdrukking en uitbuiting word volgens Jonker in die moderne teologie beheersend gemaak met die motief om God sover as moontlik daarbuite te hou. By Wiersinga wat vanuit die staanspoor kies vir die goedheid van God word soos by soveel ander moderne teoloë die almag van God onder-beklemtoon terwyl die rol van die mens in die lyding te veel aksent kry.

Hoewel Van de Beek dit as onverhandelbare uitgangspunt beskou om aan beide die almag en goedheid vas te hou en om nie, soos Wiersinga en sovele moderne teoloë, slegs God se goedheid as uitgangspunt te neem en daarmee saam sy toorn en tugtiging te elimineer nie, geld die kritiek teen hulle oor hul hantering van God se almag en die mens se verantwoordelikheid, ook ten opsigte van Van de Beek se paradigma. Daar is reeds aangetoon hoe hy aan God se almag afknibbel. Hy gee egter ook 'n te groot rol aan die mens. By hom speel die mens nou wel nie 'n belangrike rol in die bring van lyding nie, maar die rol kry te veel klem in die realisering van die heil, aangesien God se verhouding met die menslike geskiedenis so sterk beklemtoon word dat dit lyk asof God afhanklik is van menslike handeling en gebeure.

Die kritiek teen Van de Beek gaan egter selfs verder as die teen Wiersinga. Waar iemand soos Wiersinga darem nog God se goedheid bo alle twyfel laat staan, het ons reeds aangetoon dat by Van de Beek God se goedheid ook onseker is. Van de Beek ontwerp 'n godsleer wat ons met twyfel laat oor beide God se almag en goedheid.

Die rede waarom Van de Beek se paradigma hierdie ongelukkige wending neem is daarin geleë dat Van de Beek op rasionalistiese wyse verder reflekteer en verklaar waar hy dalk al moes geswyg het. Hy eerbiedig nie die wet van die curiositas nie, soos aangedui by 3.5 van hierdie studie. Hierdie keuse word gereflekteer in die modelle oor die godsbestuur (3.6) en veral die vrye God (3.7). Dié keuse oefen ook invloed uit op sy behandeling van die goedheidsparadigma, spesifiek op die model oor God se toelating (4.3). Dié keuse eis veral sy tol wanneer Van de Beek sy eie godsleer ontwikkel.

Kuiper (1984:75-78) meen Van de Beek gaan verder omdat hy konkreet wil wees. Vir Van de Beek is die teologie konkreet as sy haar uitspreek oor al die kontemporêre gebeure

in die geskiedenis as modus van God se handeling, waaruit God in sy relasie tot die werklikheid kenbaar word. Anders word God irrelevant en sal andere as die teologie die geskiedenis en menslike gebeure van lyding verklaar terwyl die teologie haar greep op die geskiedenis verloor. Kuiper (1986: 95) verskil van die siening en toon aan dat die teologie ook die plekke moet aanwys waar geswyg moet word, nie alleen uit onmag of omdat sy nie beter kan nie, maar juis omdat sy "*honest to God*" wil wees, en ook "maar" teologie is, dit wil sê die spreke oor God probeer verklaar, regverdig en toets, maar nie die ganse historiese gebeure as weerspieëling van die daade van God te regverdig nie. Hy meen dit is nie moontlik om soos Van de Beek probeer doen tegelyk konkreet en omvattend te wees nie.

Hy (1986: 76) wys op talle probleme: begrippe soos "gebeurtenis" en "daad" het meer analise nodig as wat Van de Beek daaraan gee. Hoe saamgesteld uit 'n reeks gebeurtenisse kan een gebeurtenis nog wees om as een gebeurtenis deur te gaan? Wat beteken kousale verbande tussen gebeurtenisse vir die mate waarin een gebeurtenis "'n eie werklikheidswaarde" en dus 'n eie betrokkenheid op God het? In hoeverre is 'n gebeurtenis as "daad van God" isoleerbaar van gebeurtenisse waarmee hierdie daad van God-gebeure in verband staan. Kuiper meen dat Van de Beek se siening van teologiese konkreetheid die teologie uitlewer aan die historici. Hy haal 'n opmerking van James Barr aan: "*If God really acted in history, and if history is to be so very central, then the history involved must not be the history as the documents confess it but the history as it really happened.*" Hy meen Van de Beek lê 'n illegitieme band tussen gebeurtenisse in die geskiedenis en die daade van God en hy praat van normatiewe gebeurtenisse in plaas van normatiewe interpretasies of normatiewe verhale.

Kuiper (1986: 76-77) vra as dit die taak van die teologie is om die ervaringe van Verdun en Auschwitz in te pas in 'n teologiese denkkader ten einde die teologie teen abstraksie te beskerm, om wie se ervaringe dit dan gaan, die van die slagoffers of diegene wat die verhale en interpretasies daarvan lees. Van de Beek maak volgens Kuiper te min van die feit dat ons ten opsigte van die Bybel en ten opsigte van die geskiedenis alleen via die interpreterende verhaal toegang het tot die ervaringe van andere. Hierdie interpretasie het haar eie konkreetheid, maar val nie saam met die konkreetheid van die oorspronklike

ervaringe of die van die gebeure nie. Van de Beek se onsoorgvuldige redenasie word gesien in die feit dat hy alle interpretasiemodelle van die verhouding tussen God en die lyding outentiek noem, dat hy dit nie net as soekontwerpe gebruik soos kuitert nie, maar dat hy uit die outentisiteit aflei dat die modelle ook te make het met die verhouding tussen die dae van God.

Kuiper (1986: 76 -78) sê wie hulle met die oog op teologiese konkretheid op die geskiedenis beroep, op die feitlikheid van gebeurtenisse kan nie anders doen as om selektief te werke te gaan en die skyn van willekeur op hulle te laai solank hulle hul nie inspan om die selektiwiteit te verantwoord nie, of hulle sal minder selektief en dan ook minder konkreet te werk gaan omdat hulle nie alles kan inpas in een teologiese konsep nie. Hy meen dit is nie 'n skande vir 'n teoloog en vir die teologie om met so 'n res te bly sit nie. 'n Mens het selfs nie 'n ervaringsteologie van die dae van God nodig om hierdie res te verwyder nie.

In terme van Kuiper se kategorieë konkreet-omvattend kan ons sê: Van de Beek wil beide konkreet en omvattend wees. Die poging misluk. 'n Teoloog soos Wiersinga is minder omvattend (hy kies slegs vir God se goedheid), maar hy is dan meer konkreet. 'n Mens sou liever vir die weg van Jonker en Calvin wou kies, naamlik wees omvattend (dit wil sê) handhaaf beide almag en goedheid), maar weet dan die mate van konkretheid sal nie so baie hoog wees nie, daar sal 'n sekere mate van paradoksaliteit wees. Hierdie soort konkretheid is vir Van de Beek nie voldoende nie. Hy wil verder gaan en beland dan in die vaarwaters van die rasionalisme en die spekulatiewe.

Ter Schegget (1986:20-21,24) is van mening dat waar Van de Beek sê in Auschwitz is die lydingsvraag so oorweldigend dat ons dit nouliks kan hanteer, die "nouliks kan hanteer" in beginsel 'n stap is in die rigting van teodisee en spekulasie. Hy meen Van de Beek wil die onoplosbare lydingsvraag tog beantwoord deur die lydingservaringe sinvol te plaas in 'n teologiese denkkader. Hierdie beweging na spekulasie doen afbreek aan die pastorale sy van die boek. Die skrywer word eerder 'n *advocatus dei* onder die mense, as 'n *advocatus hominum* by God. Hy gee vanweë sy spekulatiewe denke vorm aan 'n nuwe godsbegrip - 'n veranderende, wordende God, waarin ook die gruwelikste ervaringe

in te pas is. Op onverbloemde wyse praat hy van 'n teologiese antwoord op Auschwitz deur 'n nuansering van die godsbegrip. Hy beantwoord uiteindelik die waarom-vraag met 'n teologiese teorie. Sy antwoord beskerm God teen hierdie vraag eerder as wat hy mense bemoedig om met hierdie vraag voor God te leef. Ter Schegget (1986: 20) sê 'n teologies-leerstellinge, spekulatiewe antwoord op die waarom-vraag is onvoldoende. Die waarom het die karakter van 'n skreeu. Slegs Van de Beek se gedeeltes oor die twis met God is digby hierdie skreeu.

Ons kan dus konkludeer dat die godsleer van Van de Beek ons vertel van 'n God oor wie se almag sowel as goedheid twyfel bestaan, omdat Van de Beek die beweegruimte wat die Skrif aan die teoloog gee oorskry en op rasionalistiese, teoretiese en spekulatiewe wyse die lydingsvraag probeer beantwoord. Hoewel hy dit nie so bedoel nie, kom hy baie naby daaraan om 'n teodisee te ontwikkel. Ter Horst (1986: 16) haal die beeld aan wat Küng gebruik om Leibniz se teodisee te beskryf: die waarde daarvan vir die lydende mens is ongeveer dieselfde as 'n lesing oor lewensmiddele-tegnologie vir mense wat omkom van honger en dors. In die laaste gedeelte sal ons nou trag om vas te stel wat die pastorale waarde van Van de Beel se paradigma is, veral in die lig van die redelik eenvormige kritiek op sy hermeneutiek en veral sy godsleer sowel as die siening dat sy paradigma neig in die rigting van 'n rasionalistiese teodisee. Is sy werk slegs 'n lesing oor lewensmiddele-tegnologie vir mense wat omkom van honger en dors?

6.3 Pastorale betekenis

Ten einde van waarde vir die pastoraat te wees, is daar verskeie kondisies waaraan 'n dogmatiese besinning oor die lydingsvraag moet voldoen. In hierdie afdeling sal ons na hierdie maatstawwe kyk en Van de Beek se paradigma in die lig daarvan ondersoek.

"Pastoraat" word hier veral gebruik binne die konteks van Heitink (1979: 75) se definisie: Onder pastoraat as hulpverlening verstaan ons, dat 'n pastor 'n helpende relasie aangaan met mense om, in die lig van die evangelie en in verbondenheid met die gemeente van Christus met hulle 'n weg te soek in geloofs- en lewensvrae.

Hierdie definisie suggereer al reeds sekere kriteria waaraan 'n dogmatiek wat tot diens van die pastoraat wil wees moet voldoen: Die evangelie is normatief in so 'n besinning. Die verbondenheid aan die geloofsgemeenskap is belangrik. Vir geloofs- en lewensvrae, waarvan die lydingsvraag die intenseste is, word nie eenvoudige, logiese antwoorde gegee nie, maar saam met lydendes word 'n weg gesoek om die vrae te hanteer. In die onderstaande uiteensetting kom hierdie kriteria weer ter sprake.

Dogmatici en veral teoloë op die terrein van die pastoraat is dit eens dat die waarom-vraag nie op 'n teoretiese, rasionalistiese, spekulatiewe wyse gestel moet word nie.

Berkouwer (1950: 295-300) trek te velde teen 'n rasionalistiese, godsdienswysgerige of natuurlike teodisee. Hy sê 'n teodisee word 'n natuurlike teodisee as daar vanuit die destruktiewe ervaringswerklikheid tot 'n logiese aanvaarbare God gekonkludeer word. Daar kan slegs sprake van teodisee wees as die geloof in Gods regverdigheid as vertrekpunt en nie as eindpunt geneem word nie. Berkouwer (1950: 296) verwys na Kuyper wat meen dat die oogmerk van 'n teodisee nie moet wees om God se regverdigheid te bewys of te verklaar nie, maar om dit onverkort hoog te hou en die mens tot erkenning daarvan te bring.

Louw (1985:31) meen dat teodisee as 'n totaal omvattende sinontwerp nie pastoraal daarin slaag om die totale mens troos te bied nie. Teodisee as 'n teorie of rasionele verklaringsbeginsel bied nie ware uitsig en troos nie. Die probleem by die teodisee is dat daar probeer word om vanuit die gebroke werklikheid te dink. Die grense wat die menslike skuld aan die denke stel, word oorgesteek. By wyse van 'n deduktiewe denkmodel wil die mens dan logies opklim tot God. Vanuit hierdie God wat as eindproduk van die denke regverdig verklaar is, word dan induktief na die werklikheid teruggedink. God word voor die forum van menslike rede aanvaarbaar gemaak.

Volgens Louw (1985: 31-32) is die doel van die Skrifopenbaring nie om God se soewereiniteit as 'n abstrakte verklarings-prinsiep te sien nie. Soewereiniteit staan ten diepste met God se barmhartigheid, genade en goedertierenheid in verband. Die groot probleem in 'n teodisee is dat dit op grond van die spanning: God wil lyding - God wil

nie die lyding nie, tot 'n rasonale spanning tussen Gods almag en liefde konkludeer, terwyl die sake nie teenoor mekaar staan nie, maar 'n wesenlike deel is van God se totale heilsopenbaring in die geskiedenis. Die waarheidsmoment in beide moet gehandhaaf word.

God wil die lyding net in soverre as wat lyding en kwaad met God se toorn en gerig in verband staan en God die lyding dienstig maak aan sy heilswil. God kan die kwaad omkrink op 'n nie-dialektiese wyse en ter hand neem om dan ondanks lyding, nogtans sy genade te handhaaf. God se vyandskap oor ellende loop via die gerig en toon dat ten spyte van die feit dat God die lyding wil as iets wat Hy in diens neem, Hy dit in sy toorn as straf op die sondeval nie wil nie. Dat God die lyding nie wil nie, word nie net in sy medelye en patos met die lydende mens gedemonstreer nie, maar ook in Sy toorn, oftewel sy gekwete liefde. Hierdie toorn word konkreet gedemonstreer in die aard van die verbondsooreenkoms tussen God en sy volk asook in die plaasvervangende lyding van Christus, die Middelaar. God se lyding, sê Louw (1985: 32-33), is eksklusief verbondsyding en Middelaarsyding. 'n Teologiese evaluering van die lyding wat van pastorale betekenis wil wees, moet aansluit by 'n christologie wat erns raak met die Middelaarsyding van Christus en 'n pneumatologie wat erns raak met die inwoning van God via sy Gees in die mens. Die Heilige Gees ontsluit Christus se verlossing vir die mens sodat die proses van singewing en sinneming moontlik word. Hierdie sinvolle ontsluiting van Christus se lyding beteken nie 'n rasonale antwoord vir die menslike denke nie, maar behels 'n radikale verandering van beide hart en denke.

Binne die konteks van die trou van God, die verbond van God en die lewende teenwoordigheid van God, hoef die pastoraat, volgens Louw (1985: 33-34) nie die waarom-vraag direk te beantwoord nie. Die waarom-vraag kan gesien word as 'n aanklag gedurende lyding met as voorveronderstelling die geloof in Gods trou en sy teenwoordigheid. Dit is 'n aanduiding van 'n antisipatoriese hoop met behulp waarvan die gelowige te midde van lyding geduldig kan volhard. Die aanklag is 'n hoopvolle kommunikasiegebeure binne die gemeenskap met God en medegelowiges en dit het terapeutiese implikasies vir die gelowige.

In aansluiting hierby meen Ter Horst (1986:11-18) dat die waarom-vraag met verskillende bedoelinge gestel kan word. Hy konstrueer 'n kontinuum waarop die verskillende bedoelinge georden word. By die een uiterste posisie van die kontinuum word die vraag uit blote geïnteresseerdheid en verwondering gevra. Aan die ander kant van die kontinuum word die vraag gestel uit diepe wanhoop en radelooshied. Dit wat as voldoende antwoord geld by die eerste uiterste is ongeldig in die buurt van die wanhoop- uiterste. Die waarom-vraag by die wanhoop- uiterste soek nie 'n antwoord nie, maar is eintlik 'n noodkreet om hulp sowel as 'n protes. Rationele antwoorde is hier onvanpas, maar wat verlang word is die hulpaksie van die geloofsgemeenskap wat as troosgemeenskap funksioneer - 'n gemeenskap wat gevoelig is vir mekaar en vir die behoeftes van die lewe van elke dag, en wat uitdrukking gee aan die grondvorme van menslike omgang en troos.

Hauerwas (1990, inleiding) meen dat al sou 'n mens ook in staat wees om die waarom- vraag met 'n rationele verklaring te beantwoord, dit geen troos sou bied aan lydende mense nie. Hy is vas oortuig dat die siekte en dood van kinders meebring dat hierdie vraag op sy dringendste gestel word. Die weg wat gevolg moet word is *"to name the silences such illness creates"*. Die God wat deur Christene aanbid word *"can give a voice to that pain in a manner that at least gives us a way to go on."* Hy meen ons kan nie bekostig om verklarings oor die bese te gee nie, as wat ons nodig het, 'n gemeenskap is wat in staat is om ons leed te absorbeer. Hauerwas (1990:144-150) verwys na Wolterstorff wat sê lyding en leed isoleer die lydende mens. Hierdie isolasie kan alleen oorkom word as daar gedeel word in die lydende mens se leed en nie deur middel van valse en maklike antwoorde of troos nie. Hauerwas haal Wolterstorff aan wat soos volg reageer op goedkoop troos: *"Death is awful, demonic. If you think your task as comforter is to tell me that really, all things considered, it's not so bad, you do not sit with me in my grief but place yourself off in the distance away from me. Over there, you are of no help. What I need to hear from you is that you recognize how painful it is. I need to hear from you that you are with me in my desperation. To comfort me, you have to come close. Come sit beside me on my mourning bench."*

Ook Lindijer (1986: 83-88) meen mense stel nie die waarom-vraag om 'n daarom-

antwoord te kry nie, maar hulle gee hiermee uiting aan gevoelens van wanhoop, verlatenheid en selfs skuld. Die pastor moet vir die lydende mense 'n tog-genoot wees wat hulle in aanraking bring met die God wat in Jesus Christus Hom op 'n onbegryplike wyse oor die menslike bestaan ontferm. God gee iets beters as antwoorde op wêreldsbeskoulike vrae. Hy gee Homself. In die kleinheid van die menslike ontmoeting tussen pastor en lydende, word die nabyheid en trou van die Allerhoogste weerspieël.

Uit hierdie uiteensetting blyk dit dat 'n dogmatiese besinning oor die lyding wat die pastoraat tot diens wil wees aan die volgende kriteria moet voldoen:

- Dit moet nie poog om 'n teoretiese, logiese en rasionalistiese verklaring vir die lyding te bied nie.
- Dit moet nie probeer om via die menslike denke God se regverdigheid veilig te stel nie, maar dit moet beide God se almag en goedheid as vertrekpunt neem en handhaaf.
- God se toorn as gekwete liefde wat konkreet gedemonstreer word in die aard van die verbond en middelaarswerk van Christus, asook 'n pneumatologie wat erns maak met die lewende teenwoordigheid van God by die mens sowel as klem op die misterie van God se goedertierenheid, barmhartigheid en trou wat groter is as die onverklaarbaarheid van die lyding, is elemente wat van wesenlike belang is vir so 'n besinning.
- In noue aansluiting hierby moet beklemtoon word dat God se soewereiniteit ten diepste in verband staan met sy barmhartigheid, genade en goedertierenheid.
- In so 'n besinning moet die oogmerk van die waarom-vraag nie gesien word as 'n soeke na logiese verklarings nie, maar ten diepste as 'n protes, as 'n kreet om hulp, as 'n hoopvolle soeke na gemeenskap met God en die geloofsgemeenskap. Teen hierdie agtergrond word die pastorale waarde van Van de Beek se bydrae vervolgens ondersoek.

Berkhof (1986:47) meen Van de Beek se boek oor die lyding is 'n teologiese gebeurtenis van groot gewig. Van de Beek het die moed om hierdie "verleëmakende" onderwerp aan die orde te stel. Die vraag: As daar 'n almagtige en liefdevolle God is, waarom is die

wêreld dan so wreed en sleg?, word by gemeentelede meer bespreek as enige ander teologiese onderwerp. Terwyl vele dogmatieke senuweeagtig hierdie onderwerp omseil gaan Van de Beek frontaal daarop af. In 'n latere werk van Van de Beek blyk ook die erns wat Van de Beek met die lydingsvraag maak (1985:12-13). Berkhof bewonder Van de Beek se deurdagte durf, kritiese skerpsinnigheid, die helderheid van sy betoog en sy pastorale invoelingsvermoë. Sy werk is 'n dogmatiek in die ware sin van die woord, want nadat hy die werke van groot teoloë soos Barth, Miskotte en Noordmans geïnterpreteer het, spreek hy ook self uit wat hy meen in ons tyd namens God as waarheid gesê moet word.

Berkhof meen voorts dat Van de Beek die pastoraat ook daarin tot diens is dat hy mense met hul sorg in die wyer teosentriese verbande plaas (1986: 52).

Ook Wiersinga (1986:29-31) het waardering vir die pastorale dimensie van Van de Beek se werk. Van de Beek het baie tyd in hierdie boek ingestee. Daar is baie dogmatiek- en preekstof. Hy meen ook dat die hele werk 'n pastorale toonsetting het. Van de Beek plaas hom telkens in die skoene van die lydende mens en daarby probeer hy om aan teenoorgestelde gesigshoeke reg te doen. Hy verloor die mens wat deur skuld en lyding getref is, nie een moment uit die oog nie. Hy probeer sowel die sogenaamde klein, as die sogenaamde groot lyding in hul eiesoortelike gewig te handhaaf, sonder om die een of die ander te relativeer deur gemaklike vergelykings - die gebruik van die objektief "huiweringswekkend" onderstreep die feit. Van de Beek het 'n groot gevoeligheid vir die verskillende voorstellinge en modelle waarin lydende mense hul troos vind. Hy waardeer die feit dat Van de Beek hom in die skoene van lydende mense plaas geweldig baie, want hy meen dat die verplasingsvermoë vir pastorale teoloë geld, maar baie selde vir dogmatici. Wiersinga noem ook dat Van de Beek eerbiedig werk met die stof wat hy hanteer. Die eerbied blyk wanneer hy die vraag stel na die oorsprong van die kwaad, die vraag na die absolute relasie tussen God en die kwaad. Van de Beek noem dan dat jy op hierdie punt heilige grond betree en dat jy 'n oomblik van eerbiedige stilte moet handhaaf. Hy handhaaf hierdie selfde eerbiedige stilte as hy God se toelating behandel. Wiersinga meen hierdie pouses is nodig omdat denke oor God altyd iets spekulatiefs en pretensieus inhou.

Van Genneep (1986: 54, 62-63) meen dat Van de Beek hom oral in sy boek op die pastorale terrein begeef. Van de Beek het verbluffende oorsig oor die stof. Hoewel daar veel denkwerk agter sit, is sy formuleringe eenvoudig. Hy teologiseer met die oog op praktiese probleme en haal voorbeelde uit die persoonlike en politieke pastoraat aan. Hy lê al sy kaarte op die tafel en hanteer voortdurend tekste wat normaalweg aanstoot gee. Die boek het volgens hom vele mooi gedeeltes wat dui op die insig wat Van de Beek se ortodokse wortels hom gee. Hy skryf met begrip en oorspronklikheid oor byvoorbeeld die gnostiek, die praktiese dualisme en die perversie van die sonde. Van de Beek sê dat God aan die kant van die verdruktes staan, maar hy kon dit dalk in sy sistematiese verwerking dieper laat deurklink het. Hy neem die menslike geskiedenis *au serieux* op, soos weerspieël in sy infralapsariese opvatting van die geskiedenis. Hoewel Van Genneep, soos dit uit die gedeelte oor die godsleer blyk, origins van Van de Beek verskil, beskou hy sy werk as die van 'n meester.

Ter Schegget (1986: 19-20) bewonder ook Van de Beek se hoë denkvermoë. Sy teologie wil in diens van die pastoraat staan en kan tereg 'n pastorale dogmatiek genoem word. Hoewel hy diep vrae stel, is hy nêrens swaarmoedig nie. Sy werk straal jeug en moed uit sonder om oppervlakkig te wees. Die skryf van hierdie boek is nie hoofwerk nie, maar 'n daad van die hart.

Miskotte (1986: 89-92) meen Van de Beek se teologie-beoefening is direk en oop. Hy bied dogmaties, eksegeties en pastoraal baie aan. Die menslike ervaring van lyding is vir hom 'n belangrike kriterium. Hy beoefen teologie betrokke op die politiek en maatskaplike werklikheid. Sy pastorale ondervinding blyk in die boek.

Al vind Heering (1986:71) die werk van Van de Beek uit 'n godsdienstswygerige hoek onbevredigend, vind hy dit vanweë die pastorale bewoënheid, die teologiese deurdenke en die vele deurdringende oorweginge, 'n pragtige boek. Dit is vir Heering (1986: 64-65) 'n werk wat helder geskryf is, wat 'n sistematiese opset het met 'n sentrale en aktuele tema. Dié werk wat getuig van groot denkkrag en inlewingsvermoë in die lyding van mense is vir hom 'n model van pastorale en apologetiese teologie.

Hierdie positiewe kommentaar van verskeie teoloë bevestig Van de Beek se pastorale motief en breë beskouing van lyding.

Aan die positiewe kant sou 'n mens ook verder kon verwys na die feit dat Van de Beek nie poog om, soos Rabbi Kushner (1981) en vele moderne teoloë, lydende mense te troos met die idee van 'n God oor wie se almag twyfel bestaan, maar wie se goedheid bo verdenking is nie. (Vergelyk Kushner se stelling op p. 21 van hierdie tesis.) Hoewel Wiersinga (1986: 30) wonder of Van de Beek nie mense wil troos met die teenoorgestelde gedagte dat 'n mens jou lyding kan verdra solank dit net nie mense is wat jou dit aandoen nie, is dit beslis nie Van de Beek se oorspronklike oogmerk nie. Dit is prysenswaardig dat Van de Beek, getrou aan die paradigma benadering, beide die almag en goedheid van God as vertrekpunt neem in die ontwikkeling van sy eie paradigma en dat hy nie vooraf 'n keuse tussen die twee maak nie. Ook die feit dat hy dit in sy bedoeling (vgl. hoofstuk 2 van hierdie tesis) uitspel dat hy nie die lydingsvraag wil beantwoord nie, maar dat hy mense wil help om met hierdie vraag na God te gaan is te waardeer. Daarby het hy ook deurgaans oog daarvoor dat troos aan die lydende mens binne die konteks van die geloofsgemeenskap moet plaasvind. 'n Mens kan dus konkludeer dat Van de Beek se paradigma van baie groot waarde vir die pastorale begeleiding aan die lydende mens is.

In die beoordeling van sy godsleer het dit egter duidelik geblyk dat sy godsbeeld negatiewe implikasies vir die pastoraat inhou. Van de Beek bied aan ons die beeld van 'n God oor wie se almag en in besonder goedheid daar vraagtekens hang. So 'n godsbeeld bied nie ware troos aan lydende mense nie.

Ter Schegget (1986: 20-21) meen dat alhoewel Van de Beek nie die waarom-vraag wil beantwoord nie, hy uiteindelik tog doen wat hy eintlik nie wil nie. Van de Beek noem dat daar aan Auschwitz en Verdun 'n plek gegee moet word in die teologiese denkkader. Hy wil tog die lydingsvraag teologies beantwoord en wil nie maar net probeer om te leer om met die onopgeloste en onoplosbare vrae te lewe voor Gods aangesig in 'n vrugbare praxis nie. Ter Schegget meen ook dat as Van de Beek beweer dat die vraag oor die lyding in Auschwitz so oorweldigend is dat dit nouliks hanteer kan word, die "nouliks" alreeds die weg open na teodisee en spekulاسie. Die beweging na spekulاسie doen afbreek

aan die pastorale waarde van die boek. Die skrywer word 'n advocatus dei by die mense in plaas van 'n advocatus hominum by God. Volgens Ter Schegget ontwikkel Van de Beek sy paradigma met die oog op 'n gemeente waar die lydingsvraag verstaan word as 'n vraag na die sin, na die redelikheid van die lyding in die raam van die leer.

'n Mens kan nie anders as om saam met Ter Schegget die indruk te kry dat Van de Beek tog poog om die waarom-vraag te beantwoord en dat hy dit op 'n rasionalistiese wyse doen nie. Ter wille van die lydingservaringe van mense en inderdaad ook ter wille van mense wat 'n rasonele verklaring vir die lyding soek, begeef Van de Beek hom uiteindelik op die terrein van die rasionalistiese en spekulatiewe, soos dit duidelik blyk in die godsleer wat hy ontwikkel.

As Van de Beek se paradigma beoordeel word aan die hand van die kriteria waaraan 'n dogmatiek moet voldoen ten einde die pastoraat tot diens te wees, blyk dit dat sy werk tog nie heeltemal geslaagd is nie: veral uit sy godsleer blyk duidelik dat hy 'n teoretiese, logiese en rasionalistiese verklaring vir die lyding probeer bied; dat hy God se regverdigheid via die menslike denke wil veilig stel; dat hy afbreek doen aan God se goedheid soos veral gesien in die feit dat hy dit nie onomwonde stel dat God sy finale keuse in Christus gemaak het nie, maar dat daar ook nog ander moontlikhede is wat die Gees in berekening moet bring; dat hy dit nie duidelik stel dat God se soeweriniteit ten diepste in verband staan met sy goedheid nie; dat hy die waarom-vraag nie deurgaans sien as 'n kreet om hulp, as 'n hoopvolle soeke na gemeenskap met God en die geloofsgemeenskap nie, maar as 'n soeke na logiese verklarings. Van de Beek laat ons uiteindelik met 'n God oor wie se almag sowel as goedheid twyfel bestaan. Met die verkondiging van so 'n God kan die pastor nie troos bring aan lydende mense nie. So 'n God staan, soos Berkhof(1986: 51-52) sê, inderdaad ver van die bed van lydende mense.

Ten Slotte

Van de Beek se boek is inderdaad 'n merkwaardige werk. Dit is 'n nuwe bydrae in die besinning oor die verhouding tussen God en die lyding. Sy werk het inderdaad my insig in hierdie problematiek verdiep. Groot waardering bestaan vir die eerlike wyse waarop

hy die vrae met pastorale bewoënhed behandel, vir sy motiewe, vertrekpunte, metode en die hantering van so baie stof, asook vir sy gebruik van die paradigma-benadering ten einde aan alle gesigspunte reg te doen.

Elke mens, en veral elke teoloog moet egter besef daar is 'n grens aan die menslike denke, daar is 'n punt waar nie alleen 'n pouse gehandhaaf moet word soos Van de Beek sê nie (1984:76-80), maar waar geswyg moet word en waarvandaan nie verder gegaan moet of kan word nie. Wie dan wel verder gaan, met watter goeie motief ook al, beland dan soos Van de Beek op die terrein van die spekulatiewe en rasionalistiese en ontwikkel 'n paradigma wat nie ware troos, hoop en sekerheid bied nie.



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

BIBLIOGRAFIE

- Berkhof, H 1963. **The catechism in Historical Context. The Catechism as an Expression of our Faith, in Essays on the Heidelberg Catechism, p. 76-122.** Boston and Philadelphia: United Church Press
- Berkhof, H 1979. **Christelijk Geloof.** Leiden: Callenbach.
- Berkhof, H 1986. Over Van de Beek's 'Waarom?' in: **Nogmaals Waarom.** p. 47-52 Leiden: Callenbach.
- Berkouwer, GC 1950. **De Voorzienigheid Gods.** Kampen: Kok (Dogmatische Studiën)
- Bernstein, RJ 1979. **The Restructuring of Social and Political Theory.** London: Methuen
- Bosch, DJ 1991. **Transforming Mission - Paradigm Shifts in Theology of Mission.** New York: Orbis.
- Case-Winters, A 1990. **God's power.** Westminster: John Knox.
- Durand, JJF 1974. **Kruisteologie en die lydende God.** Bellville: Bellgraphic
- Durand, JJF 1976. **Die lewende God.** Pretoria: NGK Boekhandel
- Durand, JJF 1978. **Die Sonde.** Pretoria: NGK Boekhandel
- Gerstenberger, ES 1980. **Suffering.** Nashville: Abington
en Schrage, W (Biblical Encounters Series). Vertaal: Steely, J E
- Goldammer, K 1962. Theodizee, in: **RGG Vol.VI, 739-40,** Tübingen: Mohr, JCB
- Hauerwas, S 1986. **Suffering Presence.** Edinburgh: Clark.
- Hauerwas, S 1990. **Naming the Silences.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Hedinger, U 1972. **Wider die Versöhnung Gottes Mit dem Elend.** Zürich: Theologischer Verlag.
- Heering, HJ 1986. Vanuit godsdienswijsgerige optiek, in: **Nogmaals Waarom.** p. 64-71. Leiden: Callenbach.

- Heitink, G 1979. **Pastoraat als Hulpverlening, Inleiding in de pastorale Theologie en Psychologie.** Kampen: Kok
- Heppe, H 1978. **Reformed Dogmatics.** Baker.
- Heyns, JA 1982. **Teologiese etiek.** Pretoria: NG Kerkboekhandel, Transvaal.
- Jonker, WD 1982a. Enkele opmerkings oor die probleem: God en siekte, in: **Dominee en Dokter by die siekbed.** p.12-27. Kaapstad: NGK Uitgewers.
- Jonker, WD 1982b. Prediking in die lydenstyd, in: **Riglyne vir lydensprediking,** p. 216-24. Kaapstad, NGK Uitgewers, red. Burger et. al.
- Kuiper, EJ 1986. Olga's verzuchting, in: **Nogmaals Waarom.** p.72-8. Leiden: Callenbach.
- Kushner, HS 1981. **When bad things happen to good people.** New York: Shoken.
- Lindijer, CH 1986. Pastorale omgang met waarom-vragen, in: **Nogmaals Waarom.** p. 79-88. Leiden: Callenbach.
- Louw, DJ 1982a. Pastoraat as oorwinningsorg - oor die pastorale waarde van vreugde en humor in lyding, in: **Dominee en dokter by die siekbed,** p.178-99. Kaapstad: NGK Uitgewers.
- Louw, DJ 1982b. **Pastoraat en Lyding.** Stellenbosch: NGK Uitgewers.
- Louw, DJ 1985. **Sin in lyding.** Kaapstad: Lux Verbi.
- Miskotte, HH 1986. Donker Godsgelaat, in: **Nogmaals Waarom.** p. 89-102. Leiden: Callenbach.
- Moltmann, J 1972. **De gekruisigde God.** München: Kaiser.
- Ricoeur, P 1986. Evil, a challenge to philosophy and theology, in: **Gottes Zukunft.Zukunft der Welt,** p.345-61.
- Schulze, LF 1978. **Geloof deur die eeue.** Pretoria: NGK Uitgewers.
- Shrey, HH 1962. Theodizee, in: **RGG. vol. IV,** p.740-43, Tübingen: JCB Mohr.
- Smit, DJ 1982a. Enkele teologiese opmerkings rondom die pyn-verskynsel, in: **Dominee en dokter by die siekbed.** p.46-50. Kaapstad: NGK Uitgewers.

- Smit, DJ 1982b. Romeine 8:31-39, in: **Riglyne vir lydensprediking**, p.216-24. Red. Burger et. al. Kaapstad: NGK Uitgewers.
- Smit, DJ 1987. **Hoe verstaan ons wat ons lees?** Kaapstad: NGK Uitgewers.
- Surin, K 1986. **Theology and the problem of evil**. Oxford: Blackwell.
- Ter Horst, W 1986. De Waarom-vraag in het leven van alle dag, in: **Nogmaals Waarom**. p. 11-9. Leiden: Callenbach.
- Ter Schegget, GH 1986. Theologische vragen aan Dr A. van de Beek, in: **Nogmaals Waarom**. p. 19-28. Leiden: Callenbach.
- Tilley, TW 1991. **The Evils of Theodicy**. Washington: University Press.
- Van de Beek, A 1980. **Die menselijke persoon van Christus**. Leiden: Callenbach.
- Van de Beek, A 1984. **Waarom? Over lijden, schuld en God**. Leiden: Callenbach.
- Van de Beek, A 1985. **Tussen Traditie en Vervreemding**. Leiden: Callenbach.
- Van de Beek, A 1986. Om de levende God, in: **Nogmaals Waarom**. p.105-23. Leiden: Callenbach.
- Van den Brink, G 1990. Theodizee en Triniteit, in: **Theologia Reformata**, xxxiii nr. 1, p. 7-27.
- Van Gennep, FO De verborgen macht van God, in: **Nogmaals Waarom**. p. 53-63. Leiden: Callenbach
- White, REO 1979. **Biblical Ethics. The Changing continuity of christian ethics**. Vol. 1. Paternoster.
- Whitney, BL 1989. **What are they Saying about God and Evil?** New York: Mahwah, Paulist Press.
- Wiersinga, H 1986. Hoe anders is God? in: **Nogmaals Waarom**. p. 29-44. Leiden: Callenbach.

SUMMARY

This study examines Abrahams van de Beek work about the relationship between God and suffering. The following factors indicate the importance of his contribution:

- His compassion for suffering people is reflected in his work which strive to be of service to the pastorate.
- He has a broad view of suffering and deals with all facets of suffering:
physical, psychic, individual and collective.

When he deals with political and social suffering he regularly refers to the South African situation.

- He is the first theologian from the Netherlands to apply the famous paradigm theories of Thomas Kuhn to the field of theology.
- He uses the following important hermeneutical criteria: The Old and New Testament, the modern human context and the history of dogma.
- He deals with the question from a trinitarian perspective.
- He is in dialogue with various theologians.

Chapter 1 of this study refers briefly to the most important phases, persons and systematic positions in the development of the theodicy question.

Chapter 2 briefly investigates Van de Beek's person, his purpose, method and results.

Chapter 3 deals with the first paradigm about the theodicy that he discovers in the Bible and in people's experience of suffering. The following views of suffering fall under this paradigm which takes God's omnipotence as starting point:

God uses suffering as a means of discipline and instruction; God uses suffering to achieve a good purpose; suffering is the result of God's punishment of sin; in terms of God's providence He is the source of all things, also suffering; God is the Potter who acts autonomously and freely.

Chapter 4 deals with Van de Beek's second paradigm which takes God's goodness as starting point. This paradigm has the following views of suffering: Suffering is the result of the evil as power and Evil as person; according to the gnosis suffering is the result of the evil, ungodly earth as part of creation; suffering should be understood in the light of the fact that the goodness of God differs from the goodness of human beings and from the view human beings have about it.

In Chapter 5 it is shown how Van de Beek deals with the question of suffering. He describes the relationship between the two paradigms by developing a doctrine of God with the following elements: God is involved in history as the changeable triune God. He is the Father with unrestricted possibilities, the Son as decisive choice of the Father and the Spirit as the One Who realizes the choice of the Father. Before he gives his views on eschatology he also indicates the role of human beings as one of praying and cooperating with God.

Chapter 6 is an evaluation of Van de Beek's theological design. His hermeneutics, doctrine of God and the value of his work for the pastorate is critically evaluated. The following conclusion is reached:

Despite the appreciation for the positive aspects of his work, as indicated at the beginning of this summary, he, however, does not remain loyal to his own purpose, namely not to give a rational answer to the question of suffering. He in fact develops a rationalistic theodicy and constructs an image of God as One Who is neither omnipotent nor good, and Who consequently causes you to hesitate. He brings doubt over God's goodness when he overaccentuates God's freedom to the point where it looks as if God is acting at will.

At the same time God's choice for salvation does not function properly. Van de Beek describes the relationship between the acts of God and the acts of human beings in a way that makes God look dependent on human beings. This together with his view that the Spirit, while realizing the choice of God for Christ, is forced to use until the eschaton all the possibilities with which the Father originally started, restricts God's omnipotence. The negative implications of this doctrine of God for the pastorate is indicated.

is volgens die gnostiek die gevolg van die bese, anti-goddelike aarde wat met die skepping ontstaan het; Lyding moet in terme daarvan verstaan word dat God se goedheid anders is as dié van mense en as mense se siening daarvan.

In Hoofstuk 5 word die weg waarlangs Van de Beek die lydingsvraag hanteer, uiteengesit. Hy dui die verhouding tussen die almags- en goedheidsparadigmas aan deur 'n godsleer te ontwikkel met die volgende elemente: God is betrokke in die geskiedenis as die veranderlike drie-enige God. Hy is die Vader met onbegrensde moontlikhede, die Seun as die beslissende keuse van die Vader en die Gees as die realiseerder van die Vader se keuse. Afgesien van sy eskatologiese beskouing dui hy ook die rol van die mens aan as een van bid en saamwerk met God.

Hoofstuk 6 is 'n evaluering van Van de Beek se teologiese ontwerp. Sy hermeneutiek, godsleer asook die pastorale waarde van sy werk word krities beoordeel en die volgende konklusie word gemaak:

Hoewel daar waardering bestaan vir die sterk punte van sy werk, bly Van de Beek egter nie trou aan sy verklaarde bedoeling nie, naamlik om nie 'n rasionele antwoord op die lydingsvraag te gee nie. Hy ontwikkel in der waarheid 'n rasionalistiese teodisee en konstrueer in die proses 'n beeld van God as die Een wat nóg almagtig, nóg goed en dus huiweringwekkend is. Hy bring vraagtekens oor God se goedheid omdat die vryheid van God vir hom so beheersend word dat dit 'n waas van willekeur oor God se handeling bring. Terselfdertyd word die keuse van die Vader vir die Seun op so 'n wyse onderbektoon dat die heilsimplikasies van hierdie keuse nie na behore funksioneer nie.

Die feit dat Van de Beek die verhouding tussen God se handeling en die handeling van die mens op so 'n wyse voorstel dat dit lyk asof God afhanklik is van die mens, asook sy siening dat die Gees in die realisering van die keuse vir Christus al die moontlikhede waarmee die Vader begin het, móét gebruik tot by die eskaton, plaas 'n beperking op God se almag. Die negatiewe implikasies van hierdie godsbeeld vir die pastoraat word aangedui.