

DISSIPLINE AS MODUS VAN MORELE VORMING.

‘n Sistematies- teologiese ondersoek

HENDRIK CORNELIUS JACK



Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch

PROMOTOR: Prof. Nico Koopman

Maart 2007

VERKLARING

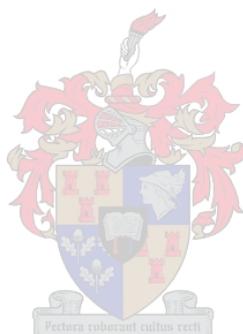
Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening:

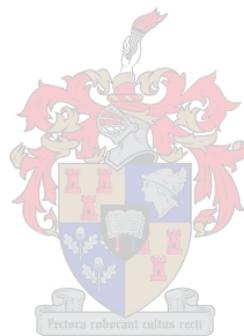
.....

Hendrik Cornelius Jack

Datum:

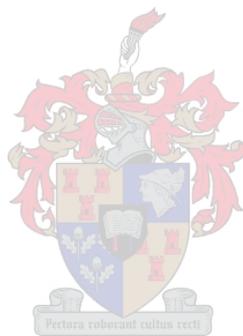


VIR: MIRIAM, HEINMIR EN HILMIR



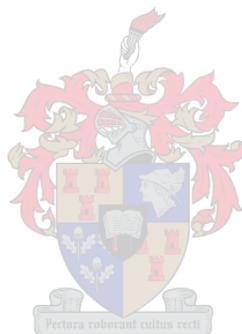
DANKBETUIGING

- My gesin (Miriam, Heinmir, Hilmir) en beide families. Dankie vir julle bystand, gebede, aanmoediging en opofferinge.
- My kollegas, vriende en huidige gemeente (V.G.K. Beaufortwes-Oos), die kerkraad en lidmate, vir hulle aanmoediging, gebede en ondersteuning.
- Alle dank en waardering aan die Universiteit van Stellenbosch se biblioteekpersoneel en die Teologiese Fakulteit se personeel vir u hulpvaardigheid, te alle tye.
- In die besonder, al my dank en waardering aan 'n vriend, kollega, teoloog en promotor, prof. Nico Koopman, vir sy noukeurige en toegewyde begeleiding.
- Aan almal wat oor die jare heen bydraes gelewer het tot die vorming van my gedagtes en die uiteidelike afronding, versorging en publikasie van hierdie proefskrif. My opregte dank.
- Ek is besonder dankbaar teenoor die Universiteit van Stellenbosch, byname die Fakulteit Teologie wat my die geleentheid gebied het om die insigte oor moraliteit wat in hierdie verhandeling vervat is, na te vors.
- Aan God alleen die eer, vir die insig en wysheid wat Hy my gegee het om hierdie studie te kan doen, dat ek hierdie kennis kan gebruik om 'n beskeie bydrae te lewer om heilsame moraliteit in Suid-Afrikaanse samelewing te help skep.



Erkenning van finansiële steun

Finansiële steun gelewer deur die Beyers Naudé Sentrum, die Algemene Jeugkommissie van die Nederduits Gereformeerde Kerk, die Nasionale Navorsing stigting en die Kuratorium van die Nederduits Gereformeerde Kerk.



OPSOMMING

Hierdie studie poog om 'n weg te vind waarlangs Suid-Afrikaanse kerke, spesifiek die plaaslike gemeente, 'n bydrae kan lewer tot die aanspreek van die moraliteit krisis in Suid-Afrikaanse samelewings.

a) Die plaaslike gemeente het 'n onontbeerlike rol te speel in morele vorming, spesifiek dissipline as modus van morele vorming. Deur gebruik te maak van praktyke, onder andere aanbidding, sakramente, gebed en die kerklike tug, kan die plaaslike gemeente met groot vrug 'n bydrae lewer om heilsame moraliteit te skep.

b) Benewens die rol van die plaaslike gemeente in morele vorming, het die Heilige Gees ook 'n enorme rol te speel in die morele vormingsproses. Deur die Heilige Gees word ons verander en vernuwe. Ons begin om met karakter te leef, wat beteken, ons begin uit te leef dit wat goed, reg en wys is in enige konkrete situasie. Dus ons word morele mense.

In hoofstuk een van die studie word die agtergrond van die morele krisis bespreek. 'n Uiteensetting van die omvang van die morele krisis word gebied. Verskillende oorsake en manifestasies van dié morele krisis word bespreek. 'n Bespreking van verskillende response vanuit die samelewing op hierdie morele krisis word gegee. Die potensiaal van die kerk ten opsigte van morele herstel word bespreek. In hierdie hoofstuk word ook aangetoon dat die kerk by morele vorming betrokke moet wees, aangesien die drie-enige God in die wêreld en in samelewings betrokke is.

In hoofstuk twee word 'n breedvoerige bespreking van die 1998 werk, *Formation of the Moral Self*, van Johannes Van der Ven, gebied. Van der Ven is die teoloog wat een van die omvattendste besprekings oor dissipline as modus van morele vorming gee. Die metodologie wat hy gebruik in sy siening van morele vorming, spesifiek dissipline, kan die kerk in Suid-Afrika help om haar eie raamwerke en riglyne vir dissipline te ontwikkel. Die ander modi, naamlik sosialisering, waarde-oordrag,

morele ontwikkeling, waarde-verheldering, emosionele vorming en karaktervorming, word ook bespreek om 'n beter begrip te kry van sy siening oor die tema van morele vorming. In hierdie hoofstuk word die denke van enkele Suid-Afrikaanse gedragswetenskaplikes bespreek, om aan te toon in hoe 'n mate hulle met kern elemente in Van der Ven se verstaan van morele vorming en dissipline ooreenstem.

In hoofstuk drie word geargumenteer dat Van der Ven se teorieë oor morele vorming, veral dissipline, van groot waarde kan wees vir die kerk, veral die geloofsgemeenskap. Van der Ven se insigte oor morele vorming, spesifiek dissipline word in ekklesiologiese en pneumatologiese kaders aangetoon. In hierdie bespreking word dit benadruk dat die plaaslike gemeente en die Heilige Gees 'n enorme rol te speel het in morele vorming, spesifiek dissipline.

In die slothoofstuk word konkrete voorstelle gemaak oor die rol van die plaaslike gemeente en die Heilige Gees in die vorming van dissipline. Hierdie studie poog om riglyne en raamwerke vir die kerk daar te stel met die oog op haar taak om die ontwikkeling van dissipline te bevorder en by te dra tot heilsame moraliteit in Suid-Afrika.

10 Sleutelwoorde

1. Van der Ven
2. Moraliteit
3. Modi
4. Morele vorming
5. Karaktervorming
6. Dissipline
7. Selfregulering
8. Praktyke
9. Plaaslike gemeente
10. Heilige Gees

SUMMARY

This study intends to find a way through which South African churches, specifically the local congregation, can make a contribution to addressing the morality crisis in South African society.

a) The local congregation has an indispensable role to play in moral formation, specifically in discipline as mode of moral formation. Through the use of practices such as worship, the sacraments, prayer and church discipline, the local congregation can make a great contribution to healthy morality.

b) Beside the role of the local congregation in moral formation, the Holy Spirit also plays an enormous role in the process of moral formation. Through the Holy Spirit we are changed and renewed. We begin to live with character, which means, we begin to live out the good, right and the wise in any concrete situation. Thus we become moral people.

The background of the moral crisis is sketched in chapter one of this study. An outline about the extent of the moral crisis is given. Various causes and manifestations of the moral crisis are discussed. The various responses of society to this moral crisis as well as the potential of the church to address these problems is discussed. In this chapter it is also shown that the church should be involved in moral formation, because the triune God is actively involved in the world and in societies.

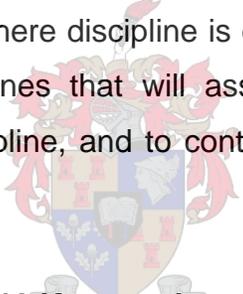
A detailed discussion of the 1998 work of Johannes Van der Ven, *Formation of the Moral Self*, is given in chapter two. Van der Ven is the theologian who presents one of the most detailed discussions of discipline as mode of moral formation.

The methodology which he uses in his theories of moral formation, specifically discipline, could assist the church in South Africa to design her own framework and guidelines for enhancing discipline. Other modes, namely socialization, transmission, development, clarification, emotional formation and education for

character, are also discussed in order to give a better understanding of his views on the theme of moral formation. In this chapter, the views of some South African behavioral scientists are discussed to indicate how they agree with key elements in Van der Ven's understanding of moral formation and discipline.

In chapter three the writer argues that Van der Ven's theories of moral formation, especially discipline, are of great value to the church, especially the local congregation. Van der Ven's insights on moral formation, specifically discipline, is shown in ecclesial and pneumatological frames. In this discussion it is emphasized that the local congregation and the Holy Spirit play an enormous role in moral formation, specifically in discipline.

In the last chapter, concrete proposals are made about the roles of the local congregation and the Holy Spirit where discipline is concerned. This study strives to formulate frameworks and guidelines that will assist the church in her task to enhance the development of discipline, and to contribute to redemptive morality in South Africa.



10 Key words

1. Van der Ven
2. Morality
3. Modi
4. Moral formation
5. Character formation
6. Discipline
7. Self-regulation
8. Practices
9. Local congregation
10. Holy Spirit

INHOUDSOPGAWE

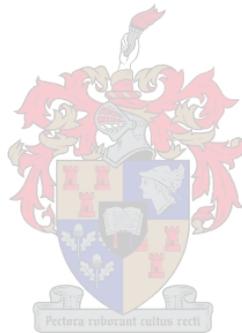
<u>HOOFSTUK 1:</u>	MORELE VERVAL – ‘n UITDAGING AAN KERK EN1
	SAMELEWING	
1	Inleiding	1
2	Oorsake van die krisis	4
3	Manifestasies van die krisis	11
4	Response uit samelewing	13
5	Die kerk en morele herstel	15
6	Vraagstelling van studie	42
7	Metodologie	43
8	Struktuur van studie	44
<u>HOOFSTUK 2:</u>	DISSIPLINE AS MODUS VAN MORELE VORMING46
1	Inleiding	46
2	Intellektuele biografie van Van der Ven.....	46
2.1	Persoonlike gegewens van Van der Ven	46
2.2	Sentrale temas en metodologiese uitgangspunte	48
	Van Van der Ven 	
2.2.1	Moraliteit	48
2.2.2	Godsdiens	53
2.2.3	Opvoeding	58
2.2.4	Kommunikasie.....	61
3	Modi van morele vorming	63
3.1	Sosialisering	66
3.1.1	Inleiding	66
3.1.2	Sosialisering en Internalisering	66
3.1.3	Sosialisering van die dialogiese Self	70
3.1.4	Die morele self en sosialisering	79
3.1.5	Konklusie	82

3.2	Waarde-oordrag	83
3.2.1	Inleiding	83
3.2.2	Morele pluraliteit	83
3.2.3	Morele rasionaliteit	85
3.2.4	Morele komplimentariteit	86
3.2.5	Konklusie.....	90
3.3	Morele –ontwikkeling	90
3.3.1	Inleiding	90
3.3.2	Fases van morele ontwikkeling.....	91
3.3.3	Geregtigheid in Kohlberg se teorie	93
3.3.4	Konklusie	94
3.4	Waarde-verheldering	94
3.4.1	Inleiding	94
3.4.2	Konsistensie in waarde-verheldering	96
3.4.3	Waarde-verheldering as hermeneutiese proses	97
3.4.4	Waarde-verheldering as kommunikatiewe proses	99
3.4.5	Konklusie	102
3.5	Emosionele vorming	102
3.5.1	Inleiding	102
3.5.2	Die morele relevansie van emosies	103
3.5.3	Aanleer van emosies	109
3.5.4	Konklusie	111
3.6	Karaktervorming	111
3.6.1	Inleiding	112
3.6.2	Karakter	114
3.6.3	Karakter en die Laaste Oordeel	121
3.6.4	Konklusie	124
3.7	Dissipline	125

3.7.1	Inleiding	125
3.7.2	Aard van dissipline	127
3.7.3	Doel van dissipline	129
3.7.4	Interaksie tussen dissipline en self-regulering	131
3.7.5	Gees waarin dissipline moet ontwikkel	134
3.7.6	Konklusie	142
3.8	Opvoeding: 'n Suid-Afrikaanse Gedrags- wetenskaplike siening	143
3.8.1	Inleiding	143
3.8.2	Ooreenstemmende kernelemente	143
3.8.3	Konklusie.....	146
3.9	Terugskouing op hoofstuk	147
<u>HOOFSTUK 3:</u>	DISSIPLINE AS EKKLESIALE EN PNEUMATO- LOGIESE PROSES	149
1	Inleiding	149
2	Dissipline as ekklesiale proses	150
2.1	Definisie van praktyke	150
2.2	Verskillende praktyke	153
2.3	Belangrikheid van praktyke	167
2.4	Die aanleer van praktyke	172
2.5	Konklusie.....	177
3.	Dissipline as pneumatologiese proses	177
3.1	Die Gees verander en vernuwe mense	177
3.2	Die Gees omvorm en verander mense tot goeie dade	220
3.3	Konklusie:.....	236
4	Terugskouing op hoofstuk	237
<u>HOOFSTUK 4:</u>	DIE ROL VAN DIE PLAASLIKE GEMEENTE EN VAN	239

DIE HEILIGE GEES IN DISSIPLINE

1	Inleiding	239
2	Die plaaslike gemeente se werksaamhede	239
	verryk deur die sosiale wetenskappe	
3	Die rol van die plaaslike gemeente in dissipline	243
4	Die rol van die Heilige Gees in dissipline	248
5	Konklusie	257
6	Terugskouing op studie	259
	BIBLIOGRAFIE	261



HOOFSTUK 1

MORELE VERVAL – 'n UITDAGING AAN KERK EN SAMELEWING

1. Inleiding

In hierdie inleidende hoofstuk kom die volgende sake aan die orde: 'n bespreking van die voorkoms, oorsake en gestaltes van morele probleme in die Suid-Afrikaanse samelewing, response op die morele probleme vanuit die samelewing, die kerk se roeping ten opsigte van morele probleme, sowel as die vraagstelling, metodologie en struktuur van die studie.

Birch en Rasmussen (1989:66) sê in hulle boek getiteld, *Bible and Ethics in the Christian Life*, dat James Wilson daarop gewys het dat samelewings deur talryke publieke krisisse gekonfronteer word. Ons samelewing beleef ook morele krisisse¹.

Die Suid-Afrikaanse nuusblad, *Rapport*, het op 17 Maart 2002 'n berig van 'n skool opvoeder, Elsa Wessels, geplaas waarin sy 'n versoek rig aan die Wes-Kaapse Minister van Onderwys om iets te doen aan die morele verval in skole. In hierdie skrywe het sy spesifiek verwys na twee skole in die Wes-Kaapse Provinsie, onder andere, Maitland en Delft. Sy meld dat laasgenoemde nie meer 'n skool genoem kan word nie. Sy wys daarop dat by dié twee skole geen sprake van enige dissipline is nie. Opvoeders word in klaskamers en toilette toegesluit en vandalisme en diefstal is aan die orde van die dag. Alles word afgebreek. Die toestande by dié twee skole kan geheel en al as chaoties beskryf word, deurdat die buite-aansig van die skoolgeboue vuil, vervalte, met ruit lose vensters en deure is. Volgens haar is die algehele gebrek aan dissipline en gesagserkenning by dié twee skole so erg dat sommige leerders nie eens skroom om opvoeders en mede-leerders met bende-geweld te dreig nie.

In 'n Suid-Afrikaanse tydskrif, getiteld *DeKat* (Desember 2000), verwys Johann Hamman van die Paarl, eweneens na 'n artikel van Netanja van der Westhuizen,

¹ Daar word kennis geneem van die besware teen die woord 'morele krisisse', maar in hierdie studie word die woord gebruik om die erns van hedendaagse probleme aan te dui, en nie om alarmisties en sensasioneel te wees nie.

waarin sy noem dat sommige meisies by skole die bedreiging van seksuele geweld as normaal aanvaar het. Van der Westhuizen het ook in haar artikel genoem, dat sommige leerders bende-verkragting as 'cool' beskou.

Theunis Engelbrecht noem op sy beurt in sy artikel, getiteld *Van ashoop na Hoop*, ook in *DeKat* (Januarie 2001:32), dat 'n vriend van hom die volgende stelling gemaak het oor die morele verval in Suid-Afrika. Volgens hom het sy vriend genoem dat Suid-Afrika in 'n morele vryval is, die inwoners van die land kan as 'n uisvoos nasie beskryf word. Die velle van mense word met elke nuusflits al hoe dunner en dunner. Volgens sy vriend is korrupsie, moorde, politieke geweld, rassistiese voorvalle by skole, strukturele geweld en verbale geweld aan die orde van die dag. Die vraag word deur sy vriend gestel: watter hoop is daar, veral as na die kinders in die land gekyk word?

David Gill (2000:11), redeneer ook soos Engelbrecht in sy boek getiteld, *Becoming Good* dat die mens vandag in 'n etiese wildernis lewe. Hy beskryf hierdie etiese wildernis as wild, ongetem en as 'n onvoorspelbare landskap. Gill (2000:11) noem dat hierdie wildernisse as dreigende, gevaarlike plekke beskou kan word waar mense maklik verlore kan raak of ernstig beseer kan word. Hy beskryf die uitwerking wat hierdie wildernis lewe² op mense het soos volg: "the stresses of wilderness life do not always bring out the best in people, its explorers sometimes turn on, attack or even abandon each other" (Gill 2000:11). Vir hom is die etiek vandag nie 'mooi' nie, dit wil sê, dit is rof, hard en somtyds lelik. Wat die sosiale terrein betref, is hy van mening dat die etiese chaos meer sigbaar is. Daar is 'n groeiende tendens onder mense om al hoe meer te verskil oor dit wat reg of verkeerd is. Hy noem: "when these disagreements are not merely intellectual but lead to actions that impact others, the wilderness can get downright ugly" (Gill 2000:13). Gesprekke tussen mense word vervang deur vyandige retoriek, propaganda en beskuldigings. Hy noem dat ander mense, onder andere prokureurs, politici en die howe ingeroep

2 Gill (2000:11-12) noem dat die begrip 'etiek' en 'moraliteit' vir hom dieselfde betekenis het. 'Etiek' of 'moraliteit' het te make met dit wat goed en sleg, reg en verkeerd is. Die begrip 'wildernis' beteken dat hierdie etiek in woelinge en chaos verkeer, nie net tussen professionele etici en moraliste nie, maar ook tussen gewone mense. Hy noem: "we all try to figure out what we ought to be and what we ought to do". Volgens hom is die woord 'ought' sentraal in 'etiek'.

moet word, omdat morele gesprekvoering gefaal het. Indien hierdie genoemdes self faal, is die enigste uitweg om te onttrek of om gewelddadig te word.

Lewis Mudge (1998:17) redeneer in dieselfde rigting as Gill. In sy boek getiteld, *The Church as Moral Community*, noem hy dat die mens tans in 'n chaotiese morele wêreld leef. Hy sê dat: “conservatives and liberals tend now to agree that Western societies no longer represent (if they ever did) coherent orderings of life compatible as a whole with Christian faith. These societies today seem devoted mainly to the pursuit of wealth and power for the few and media manipulation for the many” (Mudge 1998:17).

Johannes Van der Ven (1998:1) beklemtoon eweneens in sy boek getiteld, *Formation of the Moral Self*, dat die Westerse samelewing 'n morele vakuum of morele krisis beleef, wat gekenmerk word deur verwarring, relativisme, laksheid en agteruitgang. Om hierdie stelling te staaf het hy verwys na 'n insident wat in 1994 plaasgevind het, waar twee seuns van 10 jaar en 11 jaar in Chicago in Amerika die 5-jarige Eric Morris van die 14e verdieping afgegooi het toe hy nie vir hulle lekkers wou steel nie. Die wrede moord op Erik Morris was die 48ste geval van kinders onder die ouderdom van 15 jaar wat op hierdie wyse gesterf het. Die openbare mening in Amerika was een skok en verslaentheid (1998:81). Van der Ven (1998:81) wys daarop dat die voormalige president van Amerika, Bill Clinton, tydens 'n toespraak genoem het dat kinders na volwassenes opkyk vir voorbeeld en leiding. Volgens Clinton is volwassenes afwesig in hulle kinders se lewe as dit by voorbeeld en leiding kom.

Op sy beurt wys Kevin Walsh (1991:5) in sy boek getiteld, *Discipline for Character Development* ook daarop dat die Amerikaanse kultuur 'n krisis beleef. Volgens hom het die Amerikaanse kultuur sekere waardes en norme wat belangrik is vir sy bestaan. Die huidige jongmense leef in 'n tyd waar groot besluite geneem moet word betreffende hul toekomstige kultuur. Hy noem dat: “there is the ominous responsibility to reconstruct lost morals and values in the society or perhaps face the steady disintegration of the 'American way of life' (1991:5). Walsh oordeel dat die

huidige lewe in Amerika met gevaarlike neiginge en nihilistiese apatie gevul is.

Stanley Hauerwas (1981) noem in sy boek getiteld, *A Community of Character*, ook dat die moderne gesin deur 'n krisis gaan. Hauerwas (1981:155) beklemtoon dit dat die gesin as waardevol beskou kan word in die vorming van morele mense. Die rol wat die gesin speel in morele vorming, het 'n groot terugslag beleef toe aspekte, onder andere egskeiding, vrou-en kindermishandeling, pligsversuim, die twyfelagtige pogings tot die bevryding van vroue en die voorkoms van seksuele onsedelikheid, na vore gekom het. Volgens hom: "is it alleged that we are living at a time when there is a breakdown of morality, or rather that a hedonistic self-fulfilment ethic has replaced past commitments to duty and responsibility, and family is among the first and the most important casualties of this breakdown. This usually sets the stage for a call to return to traditional values in an effort to save the family from the acids of immorality" (1981:155). Hauerwas (1981:155) is van mening dat deur die gesin te red, die samelewing ook gered sal word.

Hierdie kort uiteensetting toon aan dat hedendaagse samelewings talle morele probleme ervaar. In die res van hierdie hoofstuk word 'n beskrywing gegee van enkele oorsake (2) en manifestasies (3) van hierdie morele krisis. Daarna word 'n oorsig gebied van enkele response op hierdie problematiek vanuit die breë samelewing (4) en die kerk (5). Die potensiaal en gebreke van die kerk ten opsigte van die aanspreek van die morele krisis, deur middel van die proses van morele vorming, word kortliks belig. 'n Pragmatiese en teologiese rasionaal word voorsien vir die betrokkenheid van die kerk by morele vorming, spesifiek by dissipline as modus van morele vorming. Daarna word die navorsingsvraag, hipotese, metodologiese en hoofstukindeling van die studie uiteengesit.

2. Oorsake van die krisis

Die volgende outeurs beskryf die oorsake van die morele probleem wat ons tans ervaar.

Vic en Thea Brink (1999:26) noem in hulle boek getiteld, *Ouerskap in die Nuwe Millennium*, dat die elektroniese revolusie wat die Suid-Afrikaanse gesinne in die laat sewentig-en tagtig jare getref het, een van die oorsake was van die verval van tradisionele waardes van gesinne. Van die elektronika wat genoem kan word, is onder andere: 'walkmans', videomasjiene en rekenaar- en elektroniese speletjies. Volgens hulle het hierdie elektronika die plek van die afwesige ouer ingeneem. In die meeste gevalle is die ouer wel teenwoordig, maar is hulle meer op die agtergrond, wat as emosionele afwesigheid beskryf kan word (1999:27).

DeVries (1994:51) wys in sy boek getiteld, *Family Based Youth Ministry*, ook daarop dat die media, veral die televisie, 'n groot bydrae tot die vorming van waardes by jongmense lewer. Hy beskryf die rol wat die televisie in kinders se lewe speel, soos volg: "even the TV-guide has acknowledged that the more children are isolated from their parents, the more susceptible those children are to the power of the television" (DeVries 1994:51). Hy verwys na 'n insident waar die 14-jarige Rod Matthews, 'n vriend in 'n bos met 'n bofbalkolf doodgeslaan het. Rod was deur 'die dood' wat op die televisie verskyn het, gefassineer. Die sielkundige wat hom ondersoek het, het hom as 'n 'moreel- benadeelde' beskryf, omdat hy nie die verskil tussen dit wat reg en dit wat verkeerd is, kon onderskei het nie. Volgens DeVries (1998:53) kan die oorsaak van Rod se optrede beskou word, as die: "extreme result of a society that has abandoned its responsibility for teaching moral values to its children".

Die lewe of samelewings is nie staties nie. Daarom vind daar gedurig veranderinge plaas. Mense moet gedurig aanpassings maak om tred te hou met die versnelde veranderinge. Anderson (1992:17) noem in sy boek getiteld, *A church for the 21st century*, dat die omvang van hierdie veranderinge geweldig groot is. Daar is reeds voorspel, dat hierdie veranderinge beloop om veel groter te wees as die uitvinding van die drukpers en selfs die Industriële Revolusie. Hy beskryf die wyse waarop hierdie veranderinge gehanteer moet word soos volg: "the only way to cope and be effective during this period of structural change in society is to change some of the ways we view our world and the church" (1992:17,18). Veranderinge wat in samelewings plaasvind, het 'n negatiewe uitwerking op die lewe van mense. Die

veranderinge van vandag is meer ontwrigtend³ en dit skep ook meer onsekerheid as veranderinge wat in die verlede plaasgevind het. Die uitdaging vir mense en samelewings, is dus om dié veranderinge te kan hanteer. Indien mense en samelewings nie die veranderinge, veral dié wat aan die begin van die 21ste eeu plaasgevind het, kan hanteer nie, skep dit krisis.

Gill (2000:15) redeneer in dieselfde rigting as Anderson dat veranderinge in die moderne wêreld so vinnig gebeur dat mense nie daaraan gewoon kan raak nie. Daarom het mense nie genoeg tyd om behoorlik met mekaar in gesprek te tree nie. Hy sê dat: “the speed and intensity of modern life leaves little time for deep study and reflection or honest, tenacious conversation” (Gill 2000:15). Volgens hom het die mens die vermoë ontwikkel om vele sake teen ‘n hoë spoed, in sommige aspekte van die lewe, te hanteer. Volgens hom benodig etiese oorweginge en oordeel egter baie tyd, iets wat vandag as ‘n skaarsheid beskou kan word. Hy oordeel dat dit die beste is om: “to stick with the simple certainties of our ‘gut feelings’ or our little enclave and avoid both self-examination and the rigors of two-way conversation with those of different perspectives”. Volgens hom kan die mens nie besluit om die wêreld te stop om af te klim nie, maar ‘n uitweg moet gevind word om kwaliteit-tyd en ruimte te soek vir diep oorweginge en morele oordeel (Gill 2000:15).



Walsh (1991:11) noem eweneens dat die morele krisis waarin Amerika tans verkeer deur politieke en ekonomiese veranderinge veroorsaak is, veral na die Eerste Wêreldoorlog, die Groot Depressie, die Tweede Wêreldoorlog, die Koreaanse en Viëtnamese konflikte en die gierigheid van die jare 80. Die tegnologiese veranderinge wat plaasgevind het, het veroorsaak dat ‘n nuwe vorm van waardes en norme, naamlik afbrekende materialisme, ontstaan het. Walsh (1991:11) wys daarop dat Robert Hutchins, in die middel van die 20ste eeu die volgende stelling gemaak het: “at the root of the present troubles of the world we must find a pervasive materialism, a devastating desire for material goods, which sweeps everything

3 Regele (1995:24) noem in sy boek getiteld, *Death of the Church*, dat die ontwrigting en onsekerheid aan twee faktore toegeskryf kan word: “First, it is global rather than local. In the past social change happened in larger or smaller regional pockets. ... second, the rate of social change moves at supersonic speed compared to the rate of change in the past. We have less and less time to reflect on the changes occurring around us”.

before it, up to, and perhaps over the verge of abyss. Since the desire for material goods is unlimited, it cannot possibly be satisfied. Everybody cannot possibly have everything he (sic) wants”.

Beare en Slaughter (1993:19) noem in hulle boek getiteld, *Education for the 21st Century*, dat die veranderinge van die Post-Industriële samelewing, ‘n groot rol te speel het in die lewe van mense. Hulle wys eerstens na die geïndustrialiseerde kultuur wat sal bepaal hoe ons samelewings, rykdom en leef patrone sal ervaar. Tweedens noem hulle die toestand van die planeet en sy delikaat gebalanseerde ekologie, wat mense oral dwing om globaal te dink en derdens dat ons verby wetenskaplike metodes as die enkele manier van kennisverwerwing, gevorder het (1993:19). Wetenskaplikes beweeg nou na ‘n integrasie van die empiriese, rasonele en geestelike dimensie in ‘n meer gebalanseerde kennis konsep. Volgens hulle het die post-industriële staat verby die gemeenskap ontwikkel, waarin fabrieks produksie ‘n bestaan stempel afdruk op die meerderheid van die gemeenskap (1993:20). Die gemeenskap ondergaan tans ‘n nuwe groot oorgang in sy geskiedenis, in effek soortgelyk aan die aanloop tot die Renaissance of die Reformasie. Groot skaalse fabrieks produksie en die vervaardigings industrie is nie meer die invloedrykste werkgewers van lande se arbeidsmag nie. Hoe en waar ‘n mens jou inkomste verdien, beïnvloed jou lewenspatroon, byvoorbeeld waar jy jou huis koop, wat jy kan koop en jou hele lewenstyl.

Alan J. Roxburgh (1993) noem weer in sy boek getiteld, *Reaching a New Generation, Strategies for Tomorrows Church*, dat die aanbreek van moderniteit die lewe van mense radikaal verander het. Hy is van mening dat die periode vanaf Francis Bacon, tot in die laat sewentiende eeu, die intellektuele klimaat van die Weste verander het. Hierdie tydperk word ook as die wortel van moderniteit beskou (1993:32). Volgens hom was die moderne wêreldbeskouing oorheers deur die intellektuele vermoëns van mense onder andere Bacon, Descartes en Newton (1993:32). Hy noem dat hierdie drie bekend gestaan het as die onheilige drietal wat die Westerse wêreld kom verander het. Roxburgh (1993:32) wys daarop dat Kant moderniteit beskryf het: “as the emancipation from all that controlled human life

apart from the mind's rational capacity to know and the will's capacity to make and control".

Hy noem verder dat moderniteit beskou kan word as die periode waar die mensdom homself of haarself losgemaak het van die eie matige beheer van die irrasionele, mites en bygeloof en die oorheersing van eksterne magte (1993:32). Roxburgh (1993:32) meen dat outonomie die doel en betekenis van die menslike identiteit oorgeneem het. Hy noem verder dat tegnologie en wetenskap die moderne era beheer (1993:36). Roxburgh (1993:36) sê dat: "the Western world, originally theonomous (seeing everything as directed by God and filled with his presence), changed over the relatively brief span of three and a half centuries, until it became dominated by philosophical materialism, in which reality was explainable in terms of human rationality and empirical methodology". Hierdie ommekeer het dus gemaak dat daar nie meer 'n behoefte aan God se opinie is nie. Volgens Roxburgh (1993:36) het tegnieke die plek van godsdiens en "omgee vir die siel" ingeneem. Hy noem dat Jacques Ellul en George Grant op 'n stadium geredeneer het dat die koms van tegnologie in die moderne era, die oorsaak was dat gemeenskappe uitmekaar geskeur is. Roxburgh (1993:55) meen dat: "as technology is wielded by autonomous individuals, it has eroded the sense of community so important to cultural identity". Hy noem verder: "the modern came to be seen as an autonomous individual whose identity resides within the self rather than in communal relationships".

Die bekende katolieke teoloog, Hans Küng (1973:3) sê op sy beurt in sy boek getiteld, *The Church*, dat die toekoms, die derde millennium, vir die wêreld reeds begin het. Volgens hom het die wetenskap reeds begin om beide die mikrokosmos en makrokosmos te ondersoek, asook beide die atoom en die heelal. Hy noem dat daar groot verbetering, meer effektiewe manier van kommunikasie en transport ontstaan het. Daar is nuwe instrumente en sintetiese materiale ontdek en die metodes van produksie is gerasionaliseer (1973:3). Küng (1973:3) wys daarop dat die lewensverwagting van mense met 'n dekade of meer verleng word. Volgens hom is daar groot hoogtes bereik in die fisika, chemie, biologie, medisyne, sielkunde, sosiologie, ekonomie en historiese navorsing. Küng (1973:3) oordeel dat ons eeu

tans 'n tyd van onrus beleef. Hierdie onrus het 'n negatiewe uitwerking op mense se lewe.

Harvey (1989:39) noem op sy beurt, in sy boek getiteld, *The conditions of post modernity*, dat Christopher Jencks se presiese datering van die simboliese einde van moderniteit, dit wil sê, die oorgang na postmoderniteit op 15 Julie 1972 plaasgevind het toe die Pruitt-Igoe- behuisingsontwikkeling in St Louis met dinamiet platgeskiet is. Dit is beskryf as 'n onbewoonbare habitat vir die lae-inkomstegroep wat daar gehuisves was. Hy noem dat die term 'postmodernisme' die laaste twee dekades so prominent geword het, dat hierdie gevegsfront van konflikterende opinies en politieke magte nie langer geïgnoreer kan word nie (1989:39). Harvey (1989:39) verwys na die stelling wat Huysens in 1984 oor postmodernisme gemaak het:

“... what appears on one level as the latest fad, advertising pitch and hollow spectacle is part of a slowly emerging cultural transformation in Western societies, a changing in sensibility for which the term 'post-modern' is actually at least for now, wholly adequate. The nature and depth of that transformation are debatable, but transformation it is. I don't want to be misunderstood as claiming that there is a wholesale paradigm shift of the cultural, social and economic orders, any such claim clearly would be overblown. But in an important sector of our culture there is a noticeable shift in sensibility, practices and discourse formations which distinguishes a post-modern set of assumptions, experiences and propositions from that of a preceding period”.

Bauman (1998:1) meen in sy boek getiteld, *Globalization, the Human Consequences*, dat globalisering⁴ as 'n oorsaak vir die mens se probleme beskou kan

4 Giddens (2000:22) verwys, in sy boek getiteld, *Runaway world*, na globalisering soos volg: “globalisation is restructuring the ways in which we live in a profound manner”. Hy noem dat hierdie woorde, 'runaway', iets vasvang van baie mense se gevoelens in ons era van snel veranderings. Globalisering word nie as 'n aantreklike woord beskryf nie, maar volgens hom kan

word. Hy beskryf die nadelige uitwerking van globalisering soos volg: “the globalizing processes lack the commonly assumed uniform of effects. Globalization divides as much as it unites, it divides as it unites-the causes of division being identical with those which promote the uniformity of the globe” (1998:1). Vir Bauman het globalisering ‘n nuwe verskynsel na vore gebring, naamlik dié van mobiliteit, dit wil sê, waar multinasionale maatskappye hulle besighede plaaslik onttrek en verskuif na gebiede waar arbeid goedkoper is. Hierdie verskuiwing het veroorsaak dat mense (veral die armes) nog moeiliker oorleef. Bauman (1998:9) wys daarop dat: “the company is free to move, but the consequences of the move is bound to stay. Whoever is free to run away from locality, is free to run away from consequences”. Daarom praat Bauman van die ‘afwesige grondeienaars’, wat deur die nuwe mobiliteit en vryheid van kapitaal magte veroorsaak is. Die ‘afwesige grondeienaars’ neem volgens Bauman (1998:10) nie die behoeftes van die mense in ag waarop hulle daaglik steun vir hulle besigheid en winste nie. Volgens Bauman kan mobiliteit as ‘n teken van en waarborg vir sukses beskryf word, terwyl die beperking tot ‘n lokale ruimte ‘n teken van sosiale agteruitgang is. Bauman (1998:2) redeneer: “being local in a globalized world is a sign of social deprivation and degradation”.

Dié skuiwe wat Harvey en Bauman beskrywe, veroorsaak disoriëntasie. Dit lewer ‘n groot bydrae tot die morele krisis.

Van der Ven (1998:1) beklemtoon die volgende as oorsake van die morele agteruitgang in die Westerse samelewing: In die eerste plek is dit die agteruitgang in die individu se morele wil en oortuiging. In die tweede plek het dit te make met die veronderstelde verwerping van die primêre groepslewe binne die uitgebreide en kern gesinne. In die laaste plek is dit die sosiale instellings wat met hulle afbrekende burokrasieë, ‘n diepe gevoel van sosiale verwerping en eensaamheid teweeggebring het.

dit deur niemand geïgnoreer word nie. Hy (2000:25) noem dat oral waar hy kom, die mense van globalisering praat. Giddens (2000:28,30) noem dat globalisering ‘n kompleks van prosesse is, en dat dit nie as ‘n enkele proses gesien kan word nie. Daarom het dit ‘n uitwerking op die kultuur van mense, die ekonomie van lande, tegnologie en politiek. Globalisering het ook ‘n uitwerking op ander terreine van die samelewing (sien Giddens 2000:54-100).

Bostaande uiteensetting gee 'n goeie idee van die komplekse oorsake van huidige samelewings se morele krisis. Dit het dus duidelik geword dat radikale veranderinge of oorgange, byvoorbeeld die demokrasie van Suid-Afrika, morele krisisse skep. Nie net radikale veranderinge nie, maar ook globale prosesse soos modernisme, postmodernisme en globalisering, gee aanleiding tot morele krisisse.

In hierdie tyd van verandering, ervaar ons morele verval in die wêreld, samelewings en in die lewe van individue. Die probleem van morele verval is enorm en dit is ook duidelik sigbaar.

Larry Rasmussen (1993:34) wys in sy boek getiteld, *Moral Fragments and Moral Community* ook op die morele verval in samelewings. Hy noem dit die "community's changing face" (1993:34).

3. Manifestasies van die krisis

Ná die bespreking van die oorsake van die krisis, word van dié manifestasies van die krisis bespreek.



Die amptelike nuusblad van die Verenigde Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika, *Die Ligdraer*, het op 1 April 1996 'n artikel geplaas wat daarop wys dat die nuwe demokrasie in Suid-Afrika die oorsaak is dat kinders 'n ingesteldheid begin openbaar het van 'dit is my demokratiese reg' en hierdie afbrekende ingesteldheid kom duidelik na vore in negatiewe optredes, waar kinders sonder die nodige respek teenoor ouers, onderwysers, ander volwassenes en vriende begin optree. Leerders het al hoe meer 'n traak-my-nie-agtige houding begin aanneem. Die optrede van ouers, byvoorbeeld om vir kinders in die bresse te tree, vererger die situasie en dit gee aanleiding daartoe dat kinders en jongmense immoreel begin optree en dat gesag ondermyn word.

Die Suid-Afrikaanse ekonoom, Sampie Terreblanche (1977:1), maak op sy beurt in sy boek getiteld, *Gemeenskaps armoede, perspektief op chroniese armoede in die Kleurling gemeenskap*, 'n studie oor die vordering van Kleurlinge op maatskaplike

gebied, insluitend behuising, gesondheidsdienste, opvoedkunde en alle verwante sake. Volgens hom kan hierdie verskynsel van armoede onder Kleurlinge as 'n blywende verskynsel bestempel word, deurdat dit deel geword het van hulle alledaagse lewenstyl en houding. Volgens hom het hierdie armoede nie alleen te make met die feit dat hulle 'arm mense' aan materiële besittings en van lae inkomste is nie, maar dat hulle 'armoede-mense' in alle fasette van die lewe is, byvoorbeeld in hulle denke en optredes (1977:1). Die kenmerke van hierdie chroniese armoede het hy beskryf as 'n gebrek aan motivering en dissipline, 'n hoë geneigdheid tot dronkenskap, misdaad, wetteloosheid en kriminele gedrag, asook die onvermoë om 'n gesonde gesinslewe en 'n stabiele gesinsverband in stand te hou. Daarom, meen hy word baie kinders in uiters verwarrende omstandighede groot (1977: 65-72). Prakties kom dit daarop neer dat hulle ouerloos grootword, dit wil sê, sonder dissipline, sonder emosionele stabiliteit en sonder 'n navolgenswaardige voorbeeld.

Alhoewel daar in die later jare neëntig veel veranderinge plaasgevind het, word deur bogenoemde paragraaf aangedui dat sosio-ekonomiese omstandighede, onder andere armoede en werkloosheid, beslis 'n blywende invloed op die lewens van mense het en wel op sielkundige en morele gebied. Hierdie probleme kom steeds voor in bruin gemeenskappe. Trouens, daar is aanduiding dat dit vererger in die gelede van armer bruinmense.

Roehlkepartain (1991) se gedagtes stem ooreen met dié van Terreblanche. In haar boek getiteld, *Children's Ministry that Works! The Basics & Beyond*, noem sy dat kinders van vandag met meer harde en meer ernstige aangeleenthede te doen kry as kinders wat twintig jaar gelede grootgeword het. Sy meen dat 'n gebrek aan huisvesting, werkende ouers, enkel-ouerskap, saamleef-verhoudinge, armoede, mishandeling en dwelmgebruik van die belangrikste probleme is waarmee vandag se kinders gekonfronteer word (1991:25,26).

Vic en Thea Brink (1999:31) meen dat die millennium-generasie van Suid-Afrika grootword onder 'n swaard van geweld en verkragting, wat soos 'n epidemie in ons samelewing geword het. Hulle noem dat statistieke die sombere verhaal vertel dat in

Suid-Afrika elke 36 minute 'n verkragting plaasvind. Dit verhoog die gevaar dat vigs opgedoen kan word.

Dit wat Brink en ander noem, is in 'n artikel van die *Reformed Ecumenical Council, Focus* (Maart 2002: 2, Vol.2) bevestig, naamlik dat die gevreesde siekte vigs⁵, as die ergste pandemie wat die wêreld in 500 jaar getref het, beskou kan word. Die siekte word as die leidende oorsaak van alle sterftes in Afrika en as die vierde leidende oorsaak van sterftes in die wêreld beskou.

Bogenoemde is 'n paar van die gesigte van die krisis.

Die uiteensetting tot hiertoe maak dit duidelik dat samelewings regoor die wêreld morele probleme van krisisaftmetings ervaar, dat daar 'n verskeidenheid van oorsake vir hierdie krisis is en dat die morele krisis op verskillende wyse gestalte kry. Ek wys voorts op pogings wat in Suid-Afrika aangewend word om die morele krisis aan te spreek.



4. Response uit die samelewing

Die Suid-Afrikaanse regering wend pogings aan om die morele verval aan te spreek.

Op 18 April 2002 het die regering 'n groot konferensie gehou met, onder andere geestelike leiers⁶, oor morele herlewing in Suid-Afrika, waar die *Beweging vir Morele Herlewing (The Moral Regeneration Movement)*⁷ tot stand gebring is. Die hoofdoel

5 In 'n artikel van Aidslin(2003), *Leef Positief saam met MIV en VIGS*, word die immorele lewenstyl van sommige mense as 'n oorsaak vir hierdie gevreesde siekte beskou. Prostitusie, seks met meer as een bedmaat en die gebruik van dwelmiddels deur spuitnaalde, kan as voorbeelde gebruik word. Uiteraard is daar ook ander oorsake soos armoede.

6 Die Burger het op 2 Februarie 2003 'n artikel geplaas van President Thabo Mbeki, waar hy godsdienstige leiers versoek het om saam met die regering 'n dinksrum te belê oor watter soort Suid-Afrika ons wil hê, dit wil sê, oor waardes en houdings. Hy het dit beklemtoon dat kerke en alle godsdienstige groepe 'n belangrike verantwoordelikheid in hierdie saak het.

7 In 'n dokument van die *Communications Directorate (2002)* word 'n Handves vir die Veldtog vir Morele Gemeenskappe in die vooruitsig gestel vir die Beweging vir Morele Herlewing, wat as raamwerk gebruik sal word vir 'n verenigde aksie tot die bou van 'n morele samelewing met morele gemeenskappe waarin almal graag sal wil woon. Van die vraagstukke wat deur die Handves aangespreek moet word, is onder andere: watter waardes moet ons in stand hou?, watter norme moet ons

van hierdie beweging is eerstens om 'n samelewing met selfvertroue en 'n sterk morele karakter te skep. Tweedens om 'n verenigde land, soos die Grondwet in die vooruitsig stel, te skep. Die regering wil deur hierdie beweging, morele riglyne daarstel vir die nuwe geslag wat in 'n tyd van geweld, pyn en lyding en gesinsontwrigting, rigting probeer vind.

In 'n referaat, *Not another moral summit! Problems and possibilities for moral regeneration*, wat deur Neville Richardson (2002:2) gelewer is, spreek hy hom positief uit oor die potensiaal van hierdie inisiatief vir morele herstel.

Richardson haal in dié artikel die woorde aan van Cedric Mayson, wat die konferensie bygewoon het: “nowhere else in the world today will you find a conference coming together from every sector in society committed to solve its moral challenges⁸ together. Hy haal ook die woorde van Mayson aan:

“it is the only country with a National Religious Forum where these leaders all meet together regularly, and meet twice a year with the President to discuss common challenges. It is one of the few countries that openly admits it has problems, and the only one in which government and all sectors of civil society have embarked on a specific movement of Moral Regeneration” (Richardson 2002:2).

In die Wes-Kaap is die Beyers Naudé Sentrum vir Publieke Teologie, akademici van die Universiteit van Wes-Kaapland, die Kaapse Skiereilandse Universiteit van Tegnologie, die Universiteit van Kaapstad, sowel as verskillende organisasies vanuit

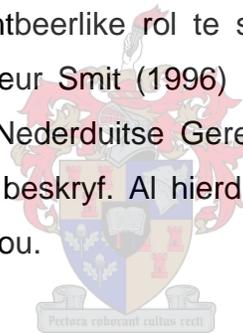
verhoudinge kenmerk?, hoe moet ons ander mense in ons daaglikse lewe behandel?, konsensus moet bereik word oor wat verkeerd in ons samelewing is?, wat is die ideale wat ons koester? hoe kan onregte in samelewings reggestel word?

8 Die gemeenskaplike uitdaginge vir die regering en kerk is, volgens Mayson, die volgende : die hoë vlak van misdaad, diefstal en rooftogte, die verbroekeling van gesinne wat as 'n belangrike sosiale instelling beskou word, die groot gaping tussen dié wat het en dié wat nie het nie, swak werk etiek, kultuur van self-verryking, individualisme en selfsugtigheid, gebrek aan integriteit en eerlikheid tussen mense wat in invloedryke posisies is, geweld teen kinders, vroue en gestremdes en die hoë vlak van armoede. Richardson (2002:3) noem dat genoemde uitdaginge skade aan die beeld van die land kan bring en beskryf dit soos volg: “obviously, the meetings point to the fact that there is an unacceptable level of immorality in the country, sufficient to be worrying to those concerned with and responsible for the economy, with tourism and the international image of the country, as well as with the general morale of the populace”.

die burgerlike samelewing, die Kantoor van die Premier en die Departement van Maatskaplike Dienste en Armoede Verligting van die Wes-Kaap, tans gesamentlik besig met 'n Etiese Leierskap Projek. Dié projek het ten doel om die ontwikkeling van etiese leierskap te versterk in en deur verskillende instansies vanuit die burgerlike samelewing, byvoorbeeld gesinne, skole, woonbuurte, jeuggroepe, vrouegroepe, mans groepe, sport, kulture, die kunste, die media, die werkplek en vakbonde. Hierdie projek maak deel uit van die werk van die nasionale Beweging vir Morele Hernuwing wat deur die Suid-Afrikaanse regering geïnisieer is.

5. Die kerk en morele herstel

a) Benewens die pogings van die regering en instansies van die burgerlike samelewings om die morele krisis aan te spreek, word 'n appèl aan godsdienstige gemeenskappe (as deel van die burgerlike samelewing) gerig vir groter betrokkenheid. Kerke het 'n onontbeerlike rol te speel in die proses van morele heropbou. Die term 'kerk' word deur Smit (1996) in sy artikel getiteld, *“Reformed ethics and economic Justice* in: *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, aan die hand van ses gestaltes⁹ beskryf. Al hierdie gestaltes van die kerk¹⁰ het goeie potensiaal vir morele heropbou.



⁹ Küng (1973:79-87) het weer op sy beurt drie gestaltes van die kerk onderskei, naamlik die gemeente, die gemeenskap en die kerk. Hy (1968:84) noem dat: '*ekklesia*', like 'congregation, means both the actual process of congregating and the congregated community itself'. Volgens hom is die *ekklesia* nie iets wat onveranderd bly nie. Dit word juis 'n *ekklesia* deur gebeure wat op 'n roetine basis plaasvind, veral waar mense gereeld byeenkom om te vergader met die doel om te aanbid. Küng (1973:84) wys daarop dat die konkrete gemeente beskou kan word as die konstante bron waar konstante gebeure op 'n roetine manier plaasvind. Vir hom (1973:48) is: "the actual congregating of the community, their worship".

Volgens Küng (1973:84) kan die kerk ook as 'n 'gemeenskap' beskou word. Hy (1973:84) sê dat deur 'gemeenskap' word benadruk dat die *ekklesia* nie beskou moet word as 'n abstrakte en vêraf geleë super-organisasie met verskillende funksies wat bo die konkrete vergaderde gemeenskap geplaas is nie. Dit moet eerder gesien word as 'n gemeenskap van mense wat gereeld ontmoet op 'n gegewe plek en tyd met 'n gegewe doel. Hy (1973:85) noem dat die kerk ook nie gesien moet word as 'n diskonnekteerde, geïsoleerde en onafhanklike godsdienstige groep nie. Die kerk moet gesien word as 'n plek waar: "the members, united through their individual service, of an all embracing fellowship", byeenkom.

Volgens Küng (1973:85) word die term 'kerk' ook gewoonlik in verband gebring met die universele kerk. Hy noem dat die plaaslike gemeente behoort nie net tot die kerk nie, die plaaslike gemeente is die kerk. Küng (1973:85) oordeel dat: "the local church is not a small cell of the whole, which does not represent the whole and which has no purpose in itself. It is the real Church, to which in its own local situation everything is given and promised which it needs for the salvation of man in its own situation: the preaching of the Gospel, baptism, the Lord's Supper, different charisms and ministries". Volgens hom kan die kerk nie opgebreek of beperk word nie. Die *ekklesia* word beskou as die '*ekklesia van God*', en dit bestaan op alle plekke. Hy

Die *erediens*, wat gebou is rondom die bediening van die Woord en sakramente, help met die proses van morele oriëntering in die gemeente sowel in die breër samelewing. Sondag se enger liturgie, oftewel diens, staan nie los van die breër liturgie van Christene in die wêreld nie. Smit noem dat ons in aanbidding leer om reg te sien, om in die regte rigting te kyk, om deur die regte bril te kyk, om op die regte manier na die wêreld te kyk. Aangesien hierdie reg-kyk van wesenlike belang is vir die etiek, vervul aanbidding 'n onontbeerlike rol in Christene se etiek. Wat ek doen, word bepaal deur wie ek is. Wie ek is, word bepaal deur wat ek sien en wat ek sien word bepaal deur wat ek hoor (1996:444).

Die *plaaslike gemeente*¹¹ kan die moraliteit van die plaaslike omgewing beïnvloed. Gemeentes beskik ook oor materiële en menslike bronne. Hulle het toegang tot die

(1973:85) sê dat elke '*ekklesia*', elke gemeente, gemeenskap, Kerk, klein, arm of betekenisloos, beskou kan word as 'n volle, perfekte manifestasie van die *ekklesia*, die gemeente, die gemeenskap, die Kerk van God.

Avery Dulles, S. J. (1987:34-89) onderskei op sy beurt in sy boek getiteld, *Models of the Church. A critical assessment of the Church in all its aspects (2nd. edition)*, die volgende modelle van die kerk, naamlik die Kerk as instituut (institution), die Kerk as mistieke gemeenskap (mystical communion), die Kerk as boodskapper (herald), en die Kerk as dienskneg (servant). Avery Dulles (1987:89) wys daarop dat: "in the institutional models, the official Church teaches, sanctifies, and rules with the authority of Christ. In the communion models, the Church is viewed as God's People of Christ Body, growing into the final perfection of the Kingdom. In the sacramental ecclesiologies, the Church is understood as the visible manifestation of the grace of Christ in human community. Finally, in the herald models, the Church takes on an authoritarian role, proclaiming the gospel as a divine message to which the world must humbly listen". Volgens hom het die kerk in al hierdie modelle 'n bepaalde rol te speel in die wêreld.

Luis Bush (1986:86-89) onderskei in sy artikel getiteld, *The Identity of the local church: Biblical Principals* in: *The Church. God's Agent for the change*: Bruce J. Nicholls (eds.) die volgende gestaltes, spesifiek van die plaaslike gemeente: die gemeente as lewende organisasie; die gemeente as georganiseerde gemeenskap, die gemeente as aanbidende gemeenskap; die gemeente as delende gemeenskap en die gemeente as getuigende gemeenskap. Volgens hom (1986:90) word die plaaslike gemeente beskou as dit waardeur God sy metode van werk aan die wêreld bekendmaak. Bush (1986:90) is van mening dat die essensiële elemente van die gemeente die volgende is: "the local church is an assembly of professing baptized believers in Christ, and an organized fellowship which is autonomous in nature, committed to worshipping God; to mutual edification, and to evangelizing the world".

10 David J. Bosch (1980:222) het weer in sy boek getiteld, *Witness to the World*, die kerk beskou: "as the community of believers, gathered by divine election, calling, new birth, and conversion, which lives in communion with the Triune God, is granted the forgiveness of sins, and is sent to serve the world in solidarity with all mankind".

11 Samuel Odunaike (1986:91) het op sy beurt in sy artikel getiteld, *A Personal Reflection* in: *The Church. God's Agent for change*: Bruce J. Nicholls (eds.) die plaaslike gemeente beskryf as: "a 'home' for the family of God; a 'school' for the training, education and development of the children of God; a 'workshop' for the equipment and practice of those that are being trained; a 'restaurant' for the refreshment and rehabilitation of the weary and needy; a 'hospital' for the care of the spiritually in firm; an

mees gemarginaliseerde lede van die samelewing. Die plaaslike gemeente is dus goed geplaas vir die taak van morele oriëntasie (1996:446).

Die *denominasie* waar die plaaslike gemeentes verteenwoordig word, neem gewoonlik amptelik en in die openbaar die saak van morele oriëntering op. Die breër kerkverband van verskillende denominasies in Suid-Afrika is sterk ontwikkel en strek selfs tot in ander lande van Suidelike Afrika. Hoewel verskeie kenners meen dat lidmate se belangstelling in die breër kerkverband tans aan die kwyn is, bly die invloed van ringe en sinodes en ander vorme van die breër kerkverband nietemin groot (1996:446).

Die samewerking van kerke binne die *ekumene* verseker dat hulle 'n geloof waardiger en meer verenigde bydrae tot morele oriëntasie in die samelewing lewer. Die ekumeniese kerk het 'n onontbeerlike bydrae gelewer om apartheid in Suid-Afrika te beëindig. Hoewel die ekumeniese beweging in Suid-Afrika ná die koms van demokrasie, talle probleme ondervind wat sy funksionering belemmer, het hy groot potensiaal vir 'n belangrike bydrae tot morele oriëntasie (1996:447).

Christene wat by *burgerlike inisiatiewe*, aksies, bewegings en instansies betrokke is, lewer 'n groot en deurlopende bydrae tot openbare morele oriëntasie. Die politieke owerhede en ander leiers in die Suid-Afrikaanse samelewing probeer tans hard om 'n kultuur van vrywillige dienslewering te vestig. Hulle redeneer dat vrywilligers se bydraes in verskillende instellings van die burgerlike samelewing in Suid-Afrika gerealiseer moet word. Die geleentheid wat op hierdie vlak vir die kerk in die gestalte van individuele vrywilligers lê, spreek vanself (1996:447).

Individuele *lidmate* kan binne die verskillende lewens verbande waarin hulle staan (soos huwelike, gesin, vriende, werk en ontspanning) die saak van morele oriëntasie

'army camp' for mobilization of workers for a continuous and massive onslaught on the seats of Satan in the hearts and lives of men (sic women) – be they principalities, powers or anything that exalts itself against the name of God and of His Christ; an 'orchestra' for chanting the praise, worship and adoration of Him who loved and washed us with His blood, who lives and was dead but now is alive for evermore and has promised His own that 'because I live, ye shall live also'. Odunaike (1986:91) sê dat die plaaslike gemeente 'n plek moet wees waar Jesus red, en waar gedemonstreer word dat mense vanaf die koninkryk van Satan na God se geliefde Seun verander kan word.

dien. Die potensiaal vir morele oriëntasie in die woord - en daadgetuienis van individuele Christene in hierdie lewens verbande, kan moeilik oorskat word. Ook in hierdie gestalte kan die kerk 'n onmisbare bydrae tot morele oriëntasie lewer (1996:448).

In hierdie studie word die plaaslike gemeente beklemtoon as die ruimte van morele vorming in die modus van dissipline. Dit help nie alleen om die studie te fokus nie, maar die plaaslike gemeente het groot potensiaal vir morele vorming, spesifiek vir dissipline as benadering tot morele vorming.

b) Alhoewel die kerk groot potensiaal het in morele vorming, is daar weliswaar baie kritiek teen die kerk. Dit blyk by sommiges dat die kerk nie genoeg doen om te sien dat die mens se gepraktiseerde morele lewe ooreenstem met die gepredikte moraliteit nie.

Die Suid-Afrikaanse koerant, *Die Burger*, het op 2 April 2003 'n artikel geplaas waarin prof. Daan Cloete, die voormalige dekaan van die Fakulteit Religie en Teologie aan die Universiteit van Wes-Kaapland, genoem het dat die kerk in vandag se veranderde samelewing begin om 'n minderheidsverskynsel¹² te word.

Volgens hom kan die rol wat die kerk in die toekoms speel, nie meer as vanselfsprekend aanvaar word nie. Die kerk sal moet veg vir haar plek in die samelewing. Die status van dié plek sal onder meer daarvan afhang of die kerk begin het om weg te beweeg van haar bewustelike of onbewustelike arrogansie van die verlede en besef dat haar geloofwaardigheid geleë is in die mate wat sy diensbaar aan die samelewing is.

Wat die vigs-kwessie betref, het die kerk ook nagelaat om haar standpunt te stel of volkome ondersteuning te bied. Daarom het Christo Greyling ('n predikant van die

¹² Cloete (2 April 2003) beklemtoon ook dat die kerk in die verlede haar dikwels by die mag strukture geskaar het, en haar seën oor allerlei wanpraktyke en onregmatighede uitgespreek het. Die kerk het gevolglik te veel van haar geloofwaardigheid ingeboet. Hy meen dat die Christendom en selfs die godsdiens nie meer 'n wesenlike rol in die ontwikkeling van die mensdom speel nie en die godsdiens skryf ook nie meer die waardes en norme vir die morele lewe voor nie.

Nederduits Gereformeerde Kerk, wat MIV-postief is as gevolg van 'n bloedoortapping) in 'n artikel in *Rapport* op 7 Julie 2002, op sy beurt daarna verwys dat die kerk as grootste organisasie in die land, 'n belangrike rolspeler is. Hy noem dat selfs die regering die groot potensiaal van die kerk raakgesien het. Die kritiek wat Greyling teenoor die kerk het, is dat sy tot nou toe aarselend is, maar darem al verby die punt is waar sy negatief is oor mense met vigs. Die kerk het tot die besef gekom dat sy die gevaar loop om irrelevant te raak. Greyling (2002) noem dat mense dwarsoor ons land besig is om dood te gaan. Die kerk wat diésulkes moet help en ondersteun, is nie daar nie. Die hulp kom van gemeenskapswerkers. Sy begeerte, visie en passie is dat die kerk van 'n veroordelende toeskouer omgeswaai moet word na 'n aktiewe, deernisvolle¹³ helper in die stryd teen vigs, want die kerk is oral, selfs diep in die platteland.

Soos Cloete en Greyling wys Gill (2000:16) eweneens daarop dat die kerk gefaal het in haar plig¹⁴ om tradisionele waardes effektief oor te dra. Hy is van mening dat: “ethics and ‘values’ education tends to be descriptive, deconstructive and even cynical. The main lesson seems to be that ‘nobody knows for sure’ so ‘choose your own values” (2000:16). Hy noem dat beskermhere van tradisionele waardes, onder andere teologiese konserwatiewe kerke, gefaal het deur nie hulle tradisies, kreatief en effektief in die nuwe situasie oor te dra nie.

Selfs binne die geledere van die kerk word immorele gedrag ervaar, waar van die *gereelde kerkgangers* en van die *leiers* binne die kerk hulle skuldig maak aan immorele optredes¹⁵ soos diefstal, korrupsie, geweld en seksuele-oortredinge. Daar

13 Selwyn Hughes (1981:11) wys in sy boek getiteld, *A friend in Need. How to help People through their Problems*, daarop dat daar 'n groot gebrek aan liefde in die kerk aanwesig is. Volgens hom: “is dit moontlik die grootste skandaal in die heelal dat 'n kerk, wat gemoduleer is volgens 'n God wat genoeg vir ons omgee het om sy eie Seun aan die kruis te laat sterf het, so armsalig aan tere, liefdevolle omgee is”.

14 Gill (2000:16) wil byvoeg dat hy deur hierdie stelling nie wil impliseer dat alle kerke as algehele mislukkinge en morele spookdorpe beskou moet word nie. Hy noem dat kerke goed slaag in persoonlike verlossing en die terapie van die siel, maar nie goed daarin geslaag het om die Christelike etiek ten volle te laat ontwikkel nie.

15 *Die Ligdraer* het op 13 Februarie 1995 'n berig geplaas waarin die voormalige Moderator van die Algemene Sinode van die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika, Nick Appolis, genoem het dat Christene deel van die morele bankrotenskap in die land en gemeenskap geword het en dat hulle presies weet hoe om die immorele metodes van die wêreld te gebruik.

is reeds ondersoek geloods in Amerika, waar Rooms-katolieke priesters beskuldig word van kindermolestering.

Daar kom ook in die kerk *ongeregtigheid* voor, veral wat status en ekonomiese voordele betref.

Bryant L. Myers (1999:126) sê in sy boek getiteld, *Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development*, dat heelwat Christen-ontwikkelingsprofessionaliste die kerk beskou het as 'n verwarring, of self erger, 'n bagasie tot transformasie. Hy wys daarop dat hulle beweer het dat die kerk haarself afgeskei het van die res van die samelewing. Die kerk glo daarin dat ontwikkeling nie deel vorm van haar taak nie. Volgens Myers (1999:126) het hierdie professionaliste beweer dat die kerk nie professioneel genoeg is nie en dat die kerk nie weet wat sy moet doen nie. Hy (1999:126) wys daarop dat: "the church has been validating the current political and economic system, they are part of the problem".

Alfred Yeo (1986:140-141) noem weer in sy artikel getiteld, *The local Church reaches its neighbourhood*, in: *The Church. God's Agent for Change*: Bruce J. Nicholls (eds.) dat die vroeë kerk gegroei het deur 'uitreiking'. Hy sê dat die strategie van die twintigste eeuse kerk in georganiseerde partytjies, attraksies, uitnodiginge, programme, konserte en lesings geleë is, met die hoop om 'in te trek'. Volgens hom het vroeë gelowiges die evangelie in basaars, straathoeke, kombuise, teaters, skole en wasserye verkondig. Vandag word die evangelie op Sondag deur geordende of professionele leraars in gesofistikeerde gehuurde hotelle, ouditoriums, teaters, kerke en katedrale verkondig (1986:141). Yeo (1986:141) oordeel dat die gemeente opnuut gemobiliseer moet word om aktief betrokke te raak by 'uitreiking'. Sy kritiek teen die twintigste eeuse kerk of gemeente is dat die kerk of gemeente nie die

Appolis het ook in sy gesprek aangehaal wat die teoloog, Barney Pitso, genoem het: "many people no longer know what it means to be kind and courteous. They are rude, aggressive and defensive. Fraud, corruption another crimes are rampant". Appolis het ook bygevoeg dat Christene hulle al hoe meer van aangesig tot aangesig met 'n geestelike en morele krisis bevind. Die morele verval van kerkmense kan dus as rede genoem word vir die verbrokkeling van die gesinslewe en die afbreek van dissipline in skole.

opdrag van ons Heer uitvoer om 'uit te gaan nie', maar eerder besig is met 'kom luister'.

c) Alhoewel dit uit bogenoemde paragrawe blyk dat baie die kerk kritiseer, is daar ook baie wat die potensiaal van die kerk in morele vorming besef. Die fundamentele rol en verantwoordelikheid wat die kerk in morele vorming speel, kan nie genoeg beklemtoon word nie. Daarom word daar in die laaste tyd vanaf regeringskant en ander sosiale instellings vertoë gerig dat die kerk haar belangrike rol in morele vorming moet vervul. Die politici het tot die besef gekom dat daar nie nog 'n instansie is wat op grondvlak naastenby soveel kontak en invloed het as die kerk nie.

Daar is talle wekroepe uit die samelewing op die kerk¹⁶. Die voormalige premier van Gauteng, Tokyo Sexwale (1995), het in sy referaat, *Church and State*, ook beklemtoon dat die kerk groot potensiaal het in die morele opbou van Suid-Afrika. Die kerk moet die politici en regering, wat ook feilbaar is, bystaan en duidelik leiding gee in dit wat reg of verkeerd gedoen word. Hy sê verder:

“The challenge to the Church is to stay with us; we are fallible, we are ordinary people entrusted with enormous power. These fragile hands, these feeble hands have been given the power of State. Nine million people have to be administered with these fragile hands. Your challenge is to make sure that these hands learn the holiness of life. Make sure that these hands do not sin, because if they do, the next Hitler could be standing here before you. The Church must keep as close to us as saliva is to tongue. If you forsake us, if you abandon us, we will sin, we are just human. Please; you must squat in our offices if we do not

16 Tokunboh Adeyemo (1986:178) sê in sy artikel getiteld, *The Church and its Mandate for Social Change* in: *The Church God's Agent for change*: Bruce J. Nicholls (eds.): "let the church be the church: one, holy, catholic and apostolic, and its social responsibility will take its rightful place. Hy (1986:178) wys daarop dat wanneer die kerk die evangelie uitleef haar manifesto ook moet wees: "The Spirit of the Lord is upon me; He has saved and sanctified me; He has called me to worship Him; He has sent me ... to confess Jesus as Lord, to proclaim goodness to the poor, to heal the broken hearted, to liberate the bruised, to disciple the nations, to equip the saints ... In preparation for His return!".

come up to scratch. You must squat next to Nelson Mandela - find out why we are not providing shelter to people...Find out why the levels of crime are so high - then ask what my government is going to do about that. Go and search our prisons and find out if we are keeping children there. Go and look to see if there are any political prisoners there. Search out human rights violations and then come and challenge us. Your voice, the voice of the united Church, is louder and has more respect. The President of this country fears your voice more than any other and when he hears from the Churches it will make it easier to focus on things that should be happening” (Tokyo Sexwale 1995:11,13-14).

Dr. Renier Koegelenberg (2002) het in ‘n ongepubliseerde artikel getiteld, *Overcoming poverty in South Africa: Models of Partnership and Cooperation* genoem, dat Dr. Zola Skweyiya, Minister vir Sosiale Ontwikkeling, op 9 Oktober 2000 ‘n brief aan die NRASD (National Religious Association for Social Development) gerig het, waarin hy die volgende oproep aan kerke doen:

“The government values the contribution and the role the religious sector has played in bringing education, medical services and support to neglected areas, as well as the struggle against apartheid. Now we face a new struggle: we can only succeed to eradicate poverty in our country if we can build effective partnership between the state, the religious sector and other institutions of civil society. How can we succeed with this effort without the support of our religious communities – which are known for their networks reaching into even rural parts of South Africa?” (Koegelenberg 2002).

In ‘n ongepubliseerde artikel getiteld, *Het waardes nog waarde? Die kompleksiteit van morele opvoeding in Suid-Afrikaanse skole*, het Jeanette de Klerk (2002:1), dosent in Opvoedkunde aan die Universiteit van Stellenbosch, eweneens ‘n oproep

tot die kerk gedoen om te help met morele opvoeding by skole. Sy het teoloë en kerke versoek om nie net alleen in dialoog nie, maar ook in daadwerklike optrede betrokke te raak. Sy het 'n appèl gerig op kerklike strukture en selfs gemeentes om hulle rol as vennote in belang van opvoeding te speel. Volgens haar is dit van uiterste belang dat die kerk van gemeente tot sinodale vlak sal kennis neem van die kompleksiteit van morele opvoeding in skole, want die uitdaging vra 'n holistiese benadering waarin die kerk 'n fundamentele rol en verantwoordelikheid het, wat sy ten opsigte van ouer- en skoolgemeenskappe moet uitoefen.

Die sosioloë Mark Orkin en David Everett (1993), redeneer in dieselfde rigting in hulle boek getiteld, *Growing up tough*, dat die kerk as sosiologiese liggaam in die gunstige posisie is om die ingewikkelde probleem van die gemarginaliseerde jeug aan te spreek. Hulle 1993-studie oor die stand van die jeug in Suid-Afrika, het byvoorbeeld bevind dat slegs 9% van die Suid-Afrikaanse jeug (in die ouderdomsgroep sestien tot dertig) geen kontak met die kerk het nie (1993:8). Die kerk kan dus die meeste jongmense van Suid-Afrika bereik.

Wat die armoede probleem in Suid-Afrika betref, wys Mamphela Rhampela en Francis Wilson (1989) in hulle boek getiteld, *Uprooting Poverty*, ook daarop dat die kerk as organisasie die beste toegerus is om hierdie uitdaging aan te spreek. Hulle oordeel dat: "the Christian church has a remarkable record down the centuries in creating and nurturing organisations aimed at serving and harnessing the energies of people in need. We believe however that there is still room for church initiatives in setting up new structures appropriate to the needs of the situation" (1989:302).

Rasmussen het eweneens verwys na die onontbeerlike rol¹⁷ wat die kerk in morele vorming speel. Hy meen dat dié behoefte so enorm is, omdat modernisme met sy demokratiese nasie staat en markeconomie, die oorgeërfde moraliteit, en die gemeenskappe wat daardie moraliteit voorsien het, eerder laat verbrokkel as

17 Dietrich Bonhoeffer het in sy boek getiteld, *Life Together* (1996:87), ook geredeneer dat die kerk 'n onontbeerlike rol in morele vorming speel. Volgens Bonhoeffer moet die kerk nie beskou word as 'n ideale gemeenskap nie, maar as 'n konkrete realiteit, 'n Goddelike realiteit, waar christelike gemeenskap geskep word en waaraan deelgeneem moet word. Die kerk is dus vir hom 'n gemeenskap van karakters.

uitgebou het. Rasmussen beskryf die onontbeerlike rol van die kerk soos volg: “Few communities are better poised geographically or by virtue of their vocation. Spin the globe and stab your finger to stop it and you probably put your first digit through the roof of somebody’s church somewhere. When we most need institutions that are as local as the neighbourhood and as global as the planet itself, we have at least one transnational body on the job whose very calling it is to gather all, on equal terms, into caring communities across barriers that divide” (1993:150).

Myers (1999:127) wys eweneens daarop dat Maggay geredeneer het dat: “the church¹⁸ can be the servant of its community, harnessing the wind and wood and water into technologies that make the world a little more habitable, or singing with the rest of creation the wonder of existence, or working side by side with all people of good will toward a better social order. If the church is to lead at all, it is in serving, in applying the creative energies released in Christ towards the stewardship of creation and the bringing of fallen structures closer to God’s original purposes.

Küng (1973:3) is ook van mening dat die kerk ‘n groot rol te speel het in ‘n veranderde wêreld. Hy noem dat: “it must renew, reassemble and revitalize its people, who have often become stale and rigid because of traditional forms and formulas” (Küng 1973:3). Volgens hom moet die kerk opnuut begin om die evangelie te verkondig in lande wat verheidens het. Die kerk moet ook begin om mense op te voed wat vervreemd geraak het van die kerk en haar boodskap. Küng (1973:4) sê dat: “it must play its proper part in solving the world’s enormous problems, helping to prevent wars and promote peace, to fight against famine and poverty, to educate the masses. Hy oordeel dat, ten spyte van hierdie probleme in die wêreld, daar tog groot geleenthede vir die kerk is.

18 In *The Kairos document*. Challenge to the Church 1986: 2nd edition, word ook aangedui dat op die kerk staatgemaak kan word vir morele leiding, veral in tye van krisis. Indien die kerk leiding wil gee, is dit belangrik dat: “the Church must first make its stand absolutely clear and never tire of explaining and dialoguing about it. It must then help people to understand their rights and their duties. There must be no misunderstanding about the moral duty of all who are oppressed to resist oppression and to struggle for liberation and justice. The church will also find at times it does need to curb excesses and to appeal to the consciences of those who act thoughtlessly and wildly” (1987:30). Van die kerk word dus verwag om mense uit te daag, te inspireer en te motiveer. Die kerk moet die boodskap van hoop predik, nie net in woorde, dienste en stellings nie, maar ook deur haar handeling, programme, veldtogte en kerkdienste (1987:30).

d) Al hierdie wekroep tot die kerk bevestig dat daar 'n stewige pragmatiese rasionaal is vir die kerk se betrokkenheid by morele vorming. Daar kan egter ook talle teologiese argumente aangevoer word vir die kerk se betrokkenheid by morele vorming.

Die teologiese rasionaal word op twee wyses uiteengesit. Eerstens word die feit dat die kerk 'n rol te speel het in die samelewing, trinitaries begrond. Tweedens word 'n teologiese rasionaal verskaf vir die kerk se rol in spesifiek morele vorming.

Vervolgens word 'n trinitariese rasionaal aangevoer vir die betrokkenheid van die kerk in die samelewing.

Die kerk is betrokke omdat God die Vader betrokke is by die samelewing.

Jürgen Moltmann (1993: 142) konstateer in sy boek getiteld, *The way of Jesus Christ*, dat 'n belangrike eienskap van Jesus se verhouding met God ook baie duidelik na vore kom in die 'Onse Vader'¹⁹ gebed. Volgens hom verwys die term 'Vader' in Aramees eintlik na babataal (1993:142). Dit is 'n woord wat deur kinders gebruik word vir 'n persoon met wie hulle in 'n bepaalde verhouding staan. Wat van waarde in hierdie term is, is volgens Moltmann (1993:142) die beskermende, intieme nabyheid waarop die kind sy of haar basiese vertrouwe plaas. Hy meen, dat wanneer Jesus vir God aanspreek as 'Vader', dit nie te make het met die manlikheid van 'n Vader God nie (1993:142). Dit het ook nie te make met die soewereiniteit van die Here God nie. Volgens hom het die aanspreek van God as Vader meer te make met die, "unheard – of closeness in which he experience the divine mystery" (1993:142).

19 Ladd noem in sy boek getiteld, *A Theology of the New Testament* (1974), ook dat in die Vader- gebed duidelik gesien kan word dat daar 'n bepaalde verhouding tussen Jesus en sy Vader bestaan. Ladd (1974:85) noem dat Jesus spesifiek sy dissipels aangemoedig het om God aan te roep as hulle 'Vader wat in die Hemel is'. Volgens Ladd was dit vir Jesus belangrik, aangesien die dissipels as kinders van God ook die vreugde ervaar om deel te wees van die seëninge van die Koninkryk. Hy (1974:85) noem dat Jesus sy dissipels geleer het om soos volg te bid, volgens Matteus 6:9,10: "Onse Vader wat in die Hemel is ... laat U Koninkryk kom". Volgens hom (1974:85) bestaan daar 'n noue band tussen koningskap en Vaderskap. Hy sê dat 'n belangrike feit aangaande God se Vaderskap deur hierdie eskatologiese gesegdes geïllustreer word. Hy meen dat hierdie seëninge en verhouding nie deur almal ervaar kan word nie, maar slegs deur diegene wat die eskatologiese Koninkryk betree. Ladd (1995:85) wys daarop dat, "those who know God as their Father are those for whom the highest good in life is the Kingdom of God and its righteousness".

Moltmann (1993:142) noem dat: “God is as close to him in space – as much ‘at hand’ – as the kingdom of God is now, through him, close, or ‘at hand’, in time”. Hy wys daarop dat die koninkryk so naby is dat God aangespreek kan word as ‘Abba’, en wanneer God as ‘Abba’ aangespreek word, beteken dit dat die koninkryk alreeds gekom het. Volgens Moltmann (1993:142) het Jesus hierdie nabyheid van God gedemonstreer deur sy ‘genade-betoning’, en ‘medelye’²⁰ aan die arme en die lydende. Met verwysing na die intieme verhouding tussen Jesus en sy Vader het Jesus aan die begin van sy aardse bediening sy eie familie verlaat om die wil²¹ van sy Vader te doen.

Moltmann (1993:144) is van mening dat: “the divine ‘Abba’ secret breaks through Jesus’ ties with his origins, aligning him totally towards the future of the messianic kingdom”. Volgens hom het Jesus onder leiding van die ‘Abba’ die sosiale en godsdienstige niemandsland van die onbekende toekoms betree, naamlik die koninkryk van God. Hy noem dat enige persoon wat in Jesus glo as die Messias, in hierdie intieme verhouding met God vereenselwig word. Net soos Jesus, is die gelowige in staat gestel om met Abba, die geliefde Vader, te mag kommunikeer (1993:145). Moltmann (1993:145) meen op hierdie wyse het alle gelowiges hulle

20 Deur hierdie ‘genade-betoning’ en ‘medelye’ het Hy aangetoon dat God vroulike eienskappe het (Jes.49:15; 66:13). Moltmann (1993: 142) meen dat Jesus in die verhouding wat Hy met God as ‘Abba’ het, homself beskou het as die kind van God. Daarom kan die klem nie geplaas word op die manlikheid van God se Seun nie, maar op sy ‘kind’ verhouding met God. Moltmann noem dat hierdie wedersydse intieme verhouding tussen Abba en kind verlore raak, “the moment that this relationship is depicted as the relationship of God the Father to the Son of God” (1993:143). Hy meen dat hierdie verhouding dit onmoontlik maak om agter te kom of die persone primêr is, en óf die verhouding sekondêr is. Volgens Moltmann (1993:143) is die belangrike nie ‘waar God’ of ‘waar Jesus’ is nie óf oor die verhouding tussen dié twee nie, solank as wat die ‘Abba’ en ‘die kind’ mekaar wedersyds ontdek. Dit beteken dat in hierdie intieme verhouding die een, die ander se vorm aanneem. Moltmann (1993:143) sê dat: “the relationship to God described by the name Abba evidently influenced Jesus’ understanding of himself quite essentially, for the results of this relationship to God are clearly evident in the scandalous behaviour passed down to us by tradition”.

21 Van der Watt (2000:271) noem in sy boek getiteld, *Family of the king. Dynamics of metaphor in the Gospel of John*, dat Jesus as ‘opvoeder’ God se wil aan sy nuwe kinders openbaar het. Dit beteken dat Hy doen soos sy Vader, dit wil sê, as sy Vader oordeel, oordeel Hy ook, as sy Vader nuwe lewe gee Hy ook nuwe lewe.

Avery Dulles (1987:99) het eweneens daarop gewys dat Jesus as ‘dienskneg’ nie soseer gekom het om aan die wêreld gehoorsaam te wees nie, maar eerder aan sy Vader. Daarom word Hy beskou as die dienskneg van God, en nie van mense nie. Vir Avery Dulles (1987:99) is dit belangrik dat ons as mens ook dus ‘diensknegte en diensmaagde’ van God moet wees in die wêreld.

beskou as 'God se kinders'. Moltmann (1993:145) sê: "like Jesus and in his discipleship, they break with the archaic powers binding them to their origins in family, class and culture and now live in the liberty of the Spirit and out of the future of the messianic kingdom". Daarom, vanuit die messiaanse mense van God kom die roepstem 'Abba' en hierdie aanspreekvorm het die belangrikste uitdrukking van die bevryding geraak. Moltmann (1993:145) konkludeer dat die vaderlike nabyheid van God, aan mens en samelewing wat aangedui word deur Abba, hand aan hand gaan met die nabyheid van die koninkryk wat kenmerkend van Jesus se bediening²² is.

Op sy beurt het Nolan (1995:97) in sy boek getiteld, *Jesus before Christianity*, ook daarna verwys dat die gebruik van die term 'Vader' deur Jesus, nie eksklusief na God se manlikheid verwys nie, maar ook na sy moederlike eienskappe. Hy noem dat die gebruik van die term 'abba' dit moontlik maak dat die goddelike medelye met mens en samelewing ook kan verwys na 'n hen wat haar kuikens onder haar vlerke beskerm (1995:97). Nolan (1995:97) verwys spesifiek na die bekende skrifgedeelte, Luk. 13:34. Hierdie voorbeeld van die hen wat haar kuikens onder haar vlerke beskerm, meen Nolan (1995:97), het te make met God se (moederlike) bemoeienis en solidariteit wat Hy het met diegene wat in nood is.

Die beskrywing van Moltmann en Nolan oor die betrokkenheid van God in die samelewing, maak dit duidelik dat die kerk se betrokkenheid by die samelewing in God se sorgsame betrokkenheid by die samelewing gefundeer is. Die metafore 'vader' en 'moeder' bevestig hierdie betrokkenheid.

Vervolgens word die betrokkenheid van die Seun by die samelewing bespreek.

22 Avery Dulles (1987:92-93) noem dat in 'n pastorale brief getiteld, 'Die Dienende Kerk', wat uitgegee is deur die 'Cardinal Cushing of Boston in Advent 1966, is Jesus se koms na die wêreld soos volg beskryf: "Jesus came not only to proclaim the coming of the Kingdom, He came also to give Himself for its realization. He came to serve, to heal, to reconcile, to bind up wounds. Jesus, we may say, is in an exceptional way the Good Samaritan. He is the one who comes alongside of us in need and in sorrow, He extends Himself for our sake. He truly dies that we might live and He ministers to us that we might be healed". Volgens hom (1973:92) het dit ook duidelik na vore gekom in die brief dat die kerk beskou moet word as die liggaam van Christus, ook genoem die dienende Kerk: "So it is that the Church announces the coming of the Kingdom not only in word, through preaching and proclamation, but more particularly in work, in her ministry of reconciliation, of binding up wounds, of suffering service, of healing ... And the Lord was the 'man for others', so must the Church be 'community for others'. Avery Dulles oordeel dus dat die Kerk Jesus se voorbeeld om diens te verrig moet navolg.

Die kerk as navolger van die Seun se verantwoordelikheid teenoor die samelewing word gefundeer in die drieërlei amp, naamlik die priesterlike amp, die profetiese amp en die koninklike amp.

Die ekumeniese teoloog Geoffrey Wainwright (1997) noem in sy boek getiteld, *For our Salvation*, dat Christus se verlossingswerk in die wêreld aan die hand van dié drie ampte²³ geskied. Hy noem dat vanaf die oomblik toe Christus, die Seun op wie die goddelike Gees gekom het met sy aardse bediening begin het, Hy verskyn het: “as the holder of a munus triplex, a threefold office, in which the royal, priestly and prophetic²⁴ functions among the people of God have been united under a single Head for the word of salvation “ (1997:99).

Volgens Wainwright het Christus, in die eerste plek, na die wêreld gekom om op te tree as profeet²⁵. Hy noem as profeet het Christus die woord en werk van God aan die wêreld kom bekend maak (Joh.1:14,17) (1997:121). Anders gestel, volgens Wainwright (1997:123) word Christus beskou as die ‘*dabar*’ van God, wat beteken dat Hy die Een is wat die woord, handeling en selfs God, vlees kom maak het. Hy noem dat Christus na die wêreld gekom het om God persoonlik aan die mens

23 Wayne Grudem wys in sy boek getiteld, *Systematic Theology. Introduction to Biblical Doctrine* (1994:624) ook daarop dat Christus sy verlossingswerk in die drie ampte, naamlik profeet, priester en koning in die wêreld kom doen het. Hy noem (1994:624) dat hierdie drie ampte ‘n weerspieëling van Christus se eie werk in die wêreld is.

24 William Hulme (1973:8-17) het in sy boek getiteld, *Two ways of caring*, verwys na talle voorbeelde van ongeregtigheid in die Amerikaanse samelewing. Daarom pleit hy dat die kerk en haar barmhartigheid-strukture die rol van priester en profeet ernstig moet opneem. Op hierdie wyse glo hy kan die kerk ‘n bydrae lewer om hierdie negatiewe situasie in die Amerikaanse samelewing te verander.

25 Grudem (1994:624) noem verder dat die profete van die Ou Testament die woord van God aan die mens kom oordra het. Daarom ondersteun hy (1994:624) die standpunt van Wainwright dat Christus as profeet dieselfde kom doen het. Volgens Grudem is daar heelwat skrifgedeeltes waar mense na Christus verwys het as ‘n profeet (Matt. 16:14; Luk 7:16; Joh. 4:19; Joh. 9:17). Grudem noem in die breër sin het die term ‘profeet’ te make met die een wat God aan die mens openbaar, asook om die woord van God aan die mens te bring. Daarom volgens hom (1994:626) kan Christus in alle waarheid beskou word as ‘n profeet. Hy is die profeet van wie alle profete in die Ou Testament van getuig het. In die Ou Testament noem Yeo (1986:145) het die profete die taak van voorspelling en openbaarmaking. In die Nuwe Testament is hul taak dié van aankondiging en voorspelling. Volgens hom (1986:145) het die profete, die mens van daardie tyd aangemoedig om hulle verbondsverhouding met God ernstig op te neem, en dat hulle die geregtigheid van God ingedagte moet hou, asook die straf wat op die bose volg. Die profete het hulle sterk uitgespreek teenoor die immorele lewenswyse, sosiale ongeregtighede en die onderdrukking van mense. Volgens Yeo (1986:145) beteken dit dat elke gelowige ‘n profetiese rol in die wêreld te vervul het.

bekend te stel. Hierdie persoonlike bekendstelling van God, meen Wainwright (1997:123), het duidelik geword in die uitdrukking van Christus se individuele uitsprake, sy betekenisvolle daade (genesings, vergewing, die eet saam met sondaars) en die gebeure rondom sy lewe en dood. Volgens Wainwright (1997:122) het Calvyn ook daarvan melding gemaak: “that Christ was anointed by the Spirit to be herald and witness of the Father’s grace”. Die doel van Christus se koms as profeet na die wêreld, is volgens Wainwright (1997:126), om die karakter van God, die misterie van God, asook om die redding van die gevalle mens deur die liefdevolle God te openbaar, sodat die mens aan Hom gelykvormig moet word.

Wainwright se bespreking van Christus se optrede as profeet in die wêreld, beklemtoon die profetiese taak van die kerk, om die wêreld te help sien waar sy toekoms lê. Die kerk se profetiese taak is dus om die mens en wêreld te nooi, dit wil sê, deur woord-en daadverkondiging²⁶, om ‘n begrip van God se wil vir die wêreld te ontdek. Volgens Wainwright het Christus ook na die wêreld gekom om op te tree as priester. Hy wys daarop dat Christus na die wêreld gekom het as priester²⁷ om die wêreld te bekeer (1997:139). Hy noem: “the letter to the Hebrews gives the title of ‘great high priest’ (4:14) to the Christ who, ‘although he was a Son learned obedience through what he suffered’ (5:8), and who, in a once-for-all sacrifice, ‘offered up himself’ (7:27) and with ‘his own blood’ (9:12) entered the heavenly sanctuary, where he ‘always lives to make intercession’ for ‘those who draw near to God through him’ (7:25)” (1997:139). Wainwright sê dat Christus homself geoffer

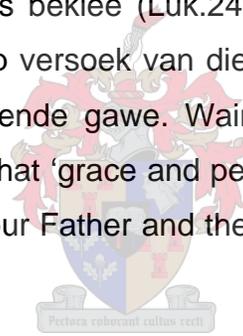
26 Koopman en Vosloo (2002:49) bespreek in hulle boek getiteld, *Die Ligtheid van die Lig. Morele oriëntasie in ‘n postmoderne tyd* dat die kerk haar profetiese taak in die wêreld uitleef deur die volgende: storie vertelling en prediking, drama en rolprent, sakrament en viering, deur hospitale en versorging oorde, deur skole en kinderhuise op te rig, deur in die landbou betrokke te wees en hulle wat honger ly, te voed.

27 Wat die werk van Christus as priester in die wêreld betref, redeneer Grudem (1994:626-623) ook dat Christus gekom het om Homself as offer te bring vir die sonde van die mens (Hebr.9:26). As priester het Christus volgens Grudem (1994:626) die mens gedurig in die nabyheid van God gebring (Luk.23:45). Grudem (1994:727) noem dat Christus as priester gedurig deur gebed vir die mens by God ingetree het, dit wil sê, om sekere versoeke en spesifieke petisies namens die mens voor God te bring (Matt.6:8).

Avery Dullas (1987:162) noem dat die term ‘priester’ (*hiereus*) nie te make het met enige klas of persoon binne die Christelike gemeenskap nie, omrede die hele Christelike gemeenskap word as ‘priesterlike mense’ beskou. Volgens hom (1987:167) het Roger Vekemans geskrywe dat: “the key point of priestly life, then, is that power not of evoking but effectively bringing the

het, aangesien die mens nie in staat daartoe was om dit self te doen nie. Volgens Wainwright (1997:139) is Christus se doel met hierdie self-offering om die mens te heilig. Hy noem dat Calvyn daarop gewys het dat Christus se self-offering aan die kruis die 'keerpunt is waarop ons hele verlossing draai'. Wainwright meen die verlossende werk van Christus deur sy self-offerende dood en bediening het, volgens Calvyn, veel voordele ingehou vir die gelowige (1997:142). Die voordele van Christus se priesterlike werk, volgens hom, het nie net te make met die 'opwaartse' beweging van die gelowige se toegang tot die Vader deur Hom nie (1997:145). Dit het ook te make met die 'afwaartse' beweging van sy gawes aan die gelowige.

Wainwright (1997:145) noem dat wanneer die opgaande Christus sy laaste seëninge aan sy dissipels meedeel (Luk.24:50), sy opgeslane hande die 'belofte van my Vader' aan die dissipels gesimboliseer het, en dit het ook verwys na die 'krag vanuit die hemele' waarmee die dissipels beklee (Luk.24:49) sou word. Daarom kan die uitstorting van die Heilige Gees op versoek van die Seun beskou word as Christus se fundamentele en alles-omhelsende gawe. Wainwright (1997:145) oordeel dat: "the Spirit is the personal form of that 'grace and peace' with which the apostle Paul greets his addressees 'from God our Father and the Lord Jesus Christ' (Rom. 1:7; 1 Kor.1:3,2; Gal.1:3)".

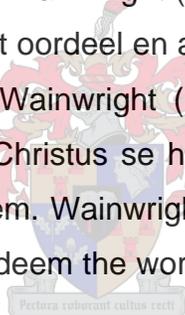


Die beskrywing van Wainwright dat Christus gekom het as priester maak dit duidelik dat die priesterlike taak van die kerk enersyds is om in te tree by God vir die bekering van die wêreld en andersyds dat God die mens sal bystaan in hulle nood.

Wainwright (1997:156) noem, in die derde plek, dat Christus na die wêreld gekom het om as koning op te tree. Hy sê: "the royal dignity of Christ, his participation as Son in the divine sovereignty of the Trinity, consists in self-giving love, now displayed, amidst fallen humanity, in human form. Christ's resurrection by the Father in the Spirit is the confirmation of the sovereignty of the God who love" (1997:156). Wainwright (1997:157) konstateer dat God nooit opgehou het om te heers nie. Hy noem dat Jesus tydens sy aardse bediening bekend gestaan het as *autobasileia*, die

humanity of Christ and the presence of God to the concrete present through the mystery of the eucharist uniting a plurality of men and women around the table of sacrifice".

term wat origens gebruik het wat heenwys na die koninkryk²⁸ van God in die persoon. Hy noem met die vergewing van hulle sondes het gelowiges 'n aandeel in die koninkryk van God gekry (1997:158). Dit beteken dat die mens die mag gekry het om oor sonde te heers. Om oor sonde te heers, beteken volgens Wainwright (1997:158), om God te dien. Daarom het die dien van God te make daarmee om in koninklike waardigheid²⁹ te heers. Wainwright (1997:160) wys daarop dat God die mens aangemoedig het om die komende heerskappy van God te betree deur geloof en bekering. Die konkrete manier waarop dit gedoen kan word, is om Hom te volg en te gehoorsaam. Volgens Wainwright (1997:161): "the royal nature of Christ's saving work through his death and resurrection is often described in Scripture and tradition in terms of a mighty victory over the enemies of humankind, that is the devil³⁰ and his works of sin and death". Hy noem as koning het Christus sy voortdurende beskerming en toerusting van die mens uitgebrei ter wille van die verlossing van die mens (1997:161). Wainwright (1997:162) meen dat die koninklike funksie van Christus te make het met oordeel en as regter, kan Christus ook bekend staan as 'ons Verlosser'. Volgens Wainwright (1997:162) het Calvyn die Laaste Oordeel as die laaste optrede van Christus se heerskappy beskou, voordat Hy as Seun die koninkryk na sy Vader neem. Wainwright (1997:163) redeneer: "given the lengths to which God has gone to redeem the world in Christ, we may hope in God's



28 Grudem (1994:628) wys daarop dat Christus deur sy prediking sy koninkryk aangekondig het. Christus kan inderdaad beskou word as die koning van die nuwe mense van God. Grudem (1994:629) noem: "after his resurrection, Jesus was given by God the Father far greater authority over the church and over the universe. God raised him up and 'made him sit at his right hand in the heavenly places, far above all rule and power and dominion and above every name that is named, not only in this age but also in that which is to come, and he has put all things under his feet and made him the head over all things for the church". Die gesag oor die kerk en wêreld sal ten volle erken word wanneer Christus in alle mag na die wêreld terugkeer om in al sy glorie te heers. Volgens Grudem (1994:629) sal Hy erken word as 'Koning van die konings en die Heer van die here' (Openb.19:16) en knieë sal voor Hom buig (Fil.2:10).

29 Küng (1973:370) noem dat: "the church is the people of God, that means that the church is never merely a particular class or caste within the fellowship of the faithful. On the contrary, all believers, in fundamental equality, are the Church, are members of the people of God". Küng (1973:370) sê dat al hierdie mense 'verkorenes', 'heiliges', 'dissipels' en 'broers en susters' is. Volgens hom vorm hulle 'n koninklike priesterdom (vgl. Eks. 19:6). Hy wys daarop dat alle mense wat 'n koninklike priesterdom vorm, behoort aan God- die -koning, en neem deel aan sy waardigheid.

30 Nolan (1995:61) wys daarop dat Jesus sy bevrydingsdade as 'n magstryd met Satan gesien het, dit wil sê, 'n oorlog teen die magte van die bose wat in alle vorme verskyn het. Die verskillende bose magte wat volgens hom onderskei kan word is: die keisers, Herodusse, hoëpriesters, Fariseërs, wat almal deur Satan se magte beheer was. Nolan (1995:61) noem dat Jesus daarvan oortuig was dat die vestiging van sy 'koninkryk' in die wêreld die 'koninkryk' van Satan sal vervang.

patience and mercy toward ourselves and towards others, while waiting 'with eager longing' for the day when God will be 'all in all' (Rom.8:19-25)".

Die bespreking van Wainwright dat Christus na die wêreld gekom het as koning, priester en profeet maak dit duidelik dat die kerk 'n koninklike dienskneg is wat haar taak van dienslewering aan alle mense moet verrig.

Vervolgens word die betrokkenheid van die Heilige Gees by die samelewing bespreek.

Moltmann (1993:9) sê in sy boek getiteld, *God in Creation*, dat volgens Bybelse tradisie alle goddelike aktiwiteite as werksaamhede van die Gees beskou kan word. Volgens hierdie tradisie bereik die aktiwiteite van die Vader en die Seun hulle doel slegs deur die werking van die Gees. Hy noem: "it follows that the triune God also unremittingly breaths the Spirit into his creation. Everything that is, exists and lives in the unceasing inflow of the energies and potentialities of the cosmic Spirit" (1993:9). Volgens hom moet alles beskou word as die werklike potensialiteit van die goddelike Gees (1993:9). Moltmann (1993:9) meen dat deur energieë en potensialiteite van die Gees, die Skepper self teenwoordig is in sy skepping. Volgens Moltmann (1993:9): "He does not merely confront it in his transcendence, entering into it, he is also immanent in it". Moltmann (1993:10) meen dat dinge gevorm (*bara*) word deur die konstante invloed van die goddelike Gees (*ruach*). Hierdie skeppende dinge bestaan deur die Gees, en dit word ook 'vernuwe' deur die Gees³¹. Moltmann (1993:10) noem dat dit beteken dat God: "always creates through and in the power of the Spirit, and that the presence of his Spirit therefore conditions the potentiality and realities of his creation". Verder meen hy, word die Gees op alles wat bestaan, uitgestort. Die Gees neem dit in besit, maak dit lewend en nuut. Moltmann wys daarop dat die Gees volgens Calvyn beskou kan word as die 'gewer van lewe'. Hy

31 Karl Barth (1993) noem in sy boek getiteld, *The Holy Spirit and the Christian Life*, ook dat die Heilige Gees by die kerk en wêreld betrokke is. Die Heilige Gees help dat die kerk aktief in die wêreld besig is, dat die kerk nie deel van die wêreld word nie en dat die kerk in solidariteit met die wêreld moet leef. Volgens Barth help die Gees die kerk om sy Godgegewe verantwoordelikheid teenoor die wêreld na te kom. Hy (1993:xi) beskryf die werking van die Heilige Gees soos volg: "the philosopher's concept of Spirit as the pervasive reality that orders and gives meaning to events lends itself to association with

verwoord dit soos volg: “The Holy Spirit ‘the giver of life’ of the Nicene Creed, is for Calvin ‘the fountain of life’ (*fons vitae*). If the Holy Spirit is ‘poured out’ on all created beings, then ‘the fountain of life’ is present in everything that exists and is alive” (Moltmann 1993:11). Moltmann (1993:11) argumenteer dat alles wat is, en lewe, die teenwoordigheid van hierdie goddelike ewigdurende bron manifesteer. Moltmann wys daarop dat indien die Gees oor die hele skepping ‘uitgestort is’, ‘n gemeenskap van alle skeppinge gevorm word, met God en met mekaar. In hierdie gemeenskap van die skepping word met mekaar gekommunikeer. Hy noem: “the existence, the life and the warp and weft of interrelationships subsist in the Spirit: ‘In him we live and move and have our being’ (Acts17:28)” (1993:11).

Moltmann redeneer dat niks in die wêreld bestaan, lewe, en beweeg opsigself nie. Hy wys daarop dat: “everything exists, lives and moves in others, in one another, with one another, for one another, in the cosmic interrelations of the divine Spirit” (1993:11). Daarom volgens Moltmann (1993:11), word die bestaan van die Gees beskou as ‘*ex se*’ en om hierdie rede moet die Gees beskou word as die onderhouer van alle dinge wat nie ‘*ex se*’ bestaan nie, maar *ab alio et in aliis*. Moltmann (1993:12) sê dat: “God’s Spirit acts into and penetrates the world, effecting and fashioning the world’s coherence without himself becoming merged in it”. Die kosmiese Gees bly aan as die Gees van God. Die Gees word deel van die mens vanaf die oomblik dat Hy as krag werksaam in die mens is. Moltmann (1993:12) noem dat die mens lewend gemaak word deur hierdie werking van die Gees.

Moltmann se beklemtoning van die Gees se betrokkenheid by die samelewing, wys dat die kerk haar werk in die wêreld verrig in die wete dat die drie-enige God deur die Heilige Gees in en deur die kerk werk, dit wil sê, die Gees vernuwe en versterk die kerk. Daarom kan die kerk slegs aan die bevrydende en helende beweging van die wêreld deelneem met die hulp van die Heilige Gees.

Hierdie kort uiteensetting maak dit duidelik dat die kerk in die wêreld betrokke is, omdat die drie-enige God betrokke in die wêreld is. Die betrokkenheid van die kerk

the theological doctrine of the Holy Spirit as the creative power by which God brings the world into being, whose capacity to receive this revelation marks the participation in Spirit that is the divine image in them “.

in die wêreld beteken ook dat die kerk betrokke is ten opsigte van morele vernuwing in die wêreld.

Vervolgens word die teologiese rasionaal bespreek vir die kerk se rol in spesifiek morele vorming in die kerk, en in die wêreld.

J. Philip Wogaman (1989), bespreek in sy boek getiteld, *Christian Moral Judgement*, vier begrippe, naamlik die beeld van God, sonde, regverdiging en heiligmaking om die kerk se roeping tot morele vorming te begrond en te motiveer.

Wogaman (1989:31) noem dat die term 'beeld van God' (*imago Dei*), as 'n belangrike vertrekpunt in die gesprek oor karaktervorming beskou kan word. Die teologiese uitgangspunt is dat die mens na die 'beeld van God'³² geskape is.

32 David Jones (1994) noem in sy boek getiteld, *Biblical Christian Ethics*, dat God die hemele en aarde geskape het om hom te verheerlik. Daarom word Hy die God van heerlikheid genoem. Jones noem (1994:21) dat God ook die Vader van heerlikheid genoem word, volgens Efes.1:17. Volgens 1 Kor. 2:8 word die Seun, die Heer van heerlikheid genoem. Jones noem dat God, volgens 1 Petr. 2:8 ook as die Gees van heerlikheid bekend staan. Hy noem dat hierdie heerlikheid van God uitgedruk word in die veroordeling van die bose en in die verlossing van die uitverkorene (1994:22). Volgens hom: "The glory of God's justice in the damnation of the wicked is radically subordinate to God's supreme and ultimate end in creating the world, the glory of God's goodness in the salvation of the elect" (1994:31). Daarom word die mens in 1 Petr. 5:10 deur God geroep na sy 'ewigdurende heerlikheid in Christus'. Volgens 1 Kor.10:31, is dit dus belangrik dat die mens alles doen, selfs eet en drink ter wille van die heerlikheid van God. Jones (1994:24) konstateer dat die heerlikheid van God in Jesus gemanifesteer is. Hy noem dat gelowiges in Christus geroep is om God te verheerlik, sodat die nabootsing van Christus, die beeld van God, uitgedruk word as die verheerliking van God (1994:24). Volgens Jones word die doel van God se plan in 1 Kor. 15:49 uitgedruk: "soos ons die beeld van die stoflike mens was, sal ons ook die beeld van die hemelse wees". Jones (1994:24) konstateer dat wanneer gelowiges die beeld van God aanneem, hulle God dan kan verheerlik, omdat God se oop geheim Christus in hulle is, naamlik 'die hoop van heerlikheid'. Hy meen dat gelowiges getransformeer word in die beeld van God met ewigdurend-groeiende heerlikheid.

Die Suid-Afrikaanse teoloog, Prof. Jaap J. Durand (1982:162-163) noem eweneens in sy boek getiteld, *Skepping, Mens, Voorsienigheid – Wegwysers in die Dogmatiek*, dat die Bybel die mens immers en altyd in relasie tot God stel, en dat daar geen ander begrip is wat hierdie feit beter kan benadruk as die uitdrukking, naamlik die beeld van God nie. Vir Durand (1982:163) word die beeld van God die beste uitgedruk deur Gen.1:26-27. Durand (1982:163) meen, óf God met Homself te rade gegaan het óf dit hier te doen het met die engele wêreld, dit duidelik is dat hier iets besig is om te gebeur wat duidelik onderskei kan word van alle voorafgaande skeppingsdade van God. Hy (1982:163) noem dat God in sy skepping van die mens Homself in so 'n verhouding tot die mens gestel het, dat die mens Hom verbeeld. Volgens hom (1982:164) is die mens slegs beeld van God binne die relasie tot God. Volgens Durand gaan dit in die beeld van God nie om 'n menslike besit of die inherente kwaliteit van die mens nie, maar dat dit God self is, wat die mens tot sy beeld stel en verklaar. Dit beteken dus verder dat sou God hierdie verhouding tot niet maak, die mens outomaties ophou om beeld van God te wees.

Durand (1982:164) redeneer, behalwe die feit dat dit in die beeld van God om 'n relasie gaan, die mens volgens Gen.1:26-27 ook in sy of haar totaliteit as die beeld van God beskou kan word. Die feit dat God vanuit Homself in 'n besondere verhouding

Wogaman noem dat hierdie term nie impliseer dat die mens na vlees en bloed soos God lyk nie. Hy noem dat die Christelike teologie die mensheid as minder as God beskou het (1989:31). Daarom word die mens nie as die bron en onderhouer van alles beskou nie. Die mens word nie as alwetend of alomteenwoordig beskou nie. Die mens word verder ook nie as self-skeppend of as perfek in liefde en as goed beskou nie. Vanuit hierdie stelling word die volgende vraag deur Wogaman (1989:31) ondersoek: "is there not a sense in which the *imago Dei* is implied in the personal metaphor for God?" Hy argumenteer dat: "If God is (in important respects) like us, then we are (in important respects) like God" (1989:31).

Die vraag word deur hom ondersoek, waarop hierdie agting dat die mens na God se beeld geskape is betrekking het. Volgens hom het hierdie agting betrekking op vier sake, naamlik menslike rasionaliteit, menslike vryheid, menslike transendensie en menslike kreatiwiteit (1989:31). Die mens wat kan redeneer, net soos God, word in staat gestel om die interverhoudinge van idees aan te gryp, asook die nastrewing van die waarheid. Die mens as vrye wese word in staat gestel om 'n keuse te maak tussen 'n reeks alternatiewe optredes. Daarom word die mens nie beskou as 'n produk van magte wat teen hulle werk nie. Hy noem as transendente wesens, het die mens die vermoë om oor hulself te dink, asook om aan 'n wêreld bokant hulle onmiddellike ervaring te kan dink. Volgens hom kan die mens as kreatiewe wese, in staat gestel word om nuwe dinge tot stand te bring (1989:31).

met die mens staan, dra die mens die geheim van sy Goddelike oorsprong wat dus aan die mens 'n heilige onaantasbaarheid gee. Volgens Durand (1982:165) het die mens hierdie kwaliteit van heilige onaantasbaarheid nie in sy of haar nie, dit is 'n uitvloeisel van die besondere verhouding waarin God self Hom tot die mens gestel het. Durand (1982:166) noem dat twee skrifgedeeltes in die Nuwe Testament (Rom.8:29; 2 Kor.3:18), die mens as beeld van God ook goed beskryf. Volgens hom kan hulle God dan verheerlik, omdat God se oop geheim Christus in hulle is, naamlik 'die hoop van heerlijkheid'. Hy meen dat gelowiges getransformeer word in die beeld van God met ewigdurend-groeiende heerlijkheid wil die Nuwe Testament die sentrale gedagte na vore bring dat die inbegrepenheid van die gelowige in Christus die grond is waarop Christus se beeldskap van God op hom of haar oorgedra is (1982:166). Daarom, word hierdie eenheid in en met Christus deur die apostel Paulus omskryf as 'n gelykvormigheid aan die beeld van die Seun van God (Rom.8:29), waartoe die gelowige verander word deur die werking van die Gees totdat hy of sy oor dieselfde heerlijkheid as Christus beskik (2 Kor. 3:18). Durand sê dat in die gelykvormigheid aan die beeld van Christus die gelowige opnuut die beeld van God word. Die mens wat deur die werking van die Gees verander word, sal dus allerlei kenmerke vertoon wat aan die deugde van die Here herinner. Durand (1982:167) wys daarop dat die mens al hoe meer begin om die karaktertrekke van die beeld van God te vertoon en op so 'n wyse word die heerlijkheid van die Here ook weerspieël.

Volgens Wogaman kan hierdie vier begrippe nie as die enigste redes beskou word dat die mens na die 'beeld van God' (*imago Dei*) geskape is nie. Die term, *imago Dei*, het vir Wogaman (1989:32) te make met omgee – verhoudinge³³, waar die mens in staat gestel word om uit die diepte van sy of haar eie bestaan te kom en oor te gaan in die diepte en bestaan van 'n ander. Om geskape te word na die beeld van God beteken verder dat die mens in staat gestel word om in 'n verhouding met God te staan en God terselfdertyd die mens as gepas beskou om 'n ooreenkoms mee aan te gaan. Hy noem: "if the God we claim to know, is truly God, the deepest aspect of our humanity is that we have been created to know and respond to God" (1989:32). Wogaman (1989:32) verwys na 'n stelling wat Paul Lehman gemaak het: "what God is doing in the world (is) to make and to keep human life human". Wogaman konkludeer dat die begrip *imago Dei* die menslikheid aan die karakter van God verbind. Deur geskape te word na die beeld van God, vind die mens sy of haar finale vervulling.

Omdat mense hierdie groot potensiaal het as beeld draers van God, kan mense betrokke wees by morele vorming.

Wogaman (1989:32) is van mening dat die oorsprong van sonde, ook as 'n belangrike punt in die gesprek oor morele vorming beskou kan word. Hy wys daarop dat die sonde die oorsaak is dat die mens nie die implikasies verbonde aan die beeld van God kan uitleef nie. Wogaman (1989:32) wys daarop dat die leerstelling oor die sonde as 'n onmiddellike herinnering beskou kan word, wat ons mensheid se tekortkominge uitbeeld. Volgens hom gaan dit in die Genesis-verhaal daaroor dat die mens 'n sondaar is, wat 'n self-gesentreerde opstand³⁴ teen God ingeneem het (1989:32).

33 Hendricks (1990:19-42) het in sy artikel getiteld, "*Bediening in en deur die gemeente. 'n Praktiese-teologiese basisteorie*", daarop gewys dat die mens geskape is om as medemens saam met ander te lewe en kan dus nie in eensaamheid groei tot volwassenheid of gelukkig leef nie. Hy sê die rede is daarin geleë dat die mens na die beeld van God geskape is en God is 'n drie-enige God wie se karakter liefde is. Volgens hom is die mens gemaak om liefde te ontvang en liefde te gee in allerlei verhoudinge.

34 Coenie Burger (1991:27) noem in sy boek getiteld, *Die dinamika van 'n Christelike Geloofsgemeenskap*, dat die mens as gevolg van die sonde hom of haar weggedraai het van God af en staan die mens se natuurlike gemeenskapslewe in die teken

Wogaman (1989:32) oordeel dat Reinhold Niebuhr die enigste moderne teoloog is wat die erns van die probleem van sonde herontdek het. Volgens hom (1989:32) het Niebuhr beweer dat die: “universality of sin relates to the universality of the anxieties engendered within us by our ability to understand our own finitude and by our tendency to place ourselves at the centre of the universe we are able to comprehend”. Wogaman (1989:32) noem dat, volgens Niebuhr, kan sonde as onvermydelik beskou word en dat dit so onnodig is. Hy (1998:32) wys daarop dat Niebuhr ook geredeneer het dat sonde onnodig is, omdat die mens vry³⁵ is om dit te kan teenstaan. Volgens Wogaman (1989:32) het Niebuhr dit as onvermydelik beskou: “because in our anxiety we are pushed deeply into self-centredness, shoring up that self of ours in face of its apparent vulnerability”. Hy wys daarop dat om anders as self-gesentreerd te wees, teoreties moontlik is, maar die geneigdheid na self-gesentreerdheid kan as onweerstaanbaar beskou word. Wogaman (1989:33) meen dat die sonde ‘n effek op die beeld van God (*imago Dei*) in die mens het. Die effek wat sonde het, veroorsaak dat alle natuurlike uitdrukkinge van goedheid in die mens deur self-gesentreerdheid bederf word. Wogaman (1989:33) oordeel dat sonde as ‘n universele menslike realiteit beskou kan word.

Wogaman (1989:33) maak die afleiding dat die ontwikkeling van karakter nie eksklusief as ‘n menslike prestasie beskou kan word nie. Hy is van mening dat die mens nie die effek van sonde kan oorkom, deur eenvoudig hard te probeer om goeie mense te word nie. Vir hom (1989:33) is die onvermoë om goeie mense te wees, geleë in ons insekureit en nie in ons onvermoë om te probeer nie. Daarom word die mens se poging om ‘goed te wees’, beskou as ‘n uitdrukking van self-gesentreerdheid. Wogaman (1989:33) is van mening dat, indien die mens homself of

van selfgesentreerdheid en selfsug in plaas van selfoorgawe in onvoorwaardelike liefde. Volgens hom kan hierdie negatiewe optredes van die mens slegs deur die verlossende werk van Christus verander word.

35 Küng (1973:153) noem dat die mens wat deur God vrygemaak is weet dat: “hy of sy nie sy of haar eie is nie”. ‘n Vry mens, volgens hom, lewe ‘nie volgens die vlees nie, maar volgens die Gees’, ‘n vry mens plaas ook nie sy of haar vertroue in sigbare en verganklike dinge nie, maar in die onsigbare en permanente dinge. Küng (1973:153) wys daarop dat ‘n vry mens leef vir God. Hy (1973:153) sê dat vryheid: “means the obligation of living not according to this world but according to the will of God”. Hierdie nuwe vryheid het te make met ‘n nuwe ‘diens’, dit wil sê, die diens aan ‘n ‘lewende en waaragtige God’. Volgens hom (1973:155): “the law, like sin and the flesh, has lost its power over the man who believes in God’s merciful saving act in Christ: Sin will have no dominion over you, since you are not under the law but under grace (Rom. 6:14; cf. 7:5 f)”. Küng is dus ook van mening dat die mens vrygemaak is om die goeie te doen, dit wil sê, om te leef as deugsame of morele mense.

haarself toerus om mense van goeie karakter te word, dit moontlik vanuit selfsugtige motiewe kan geskied. Volgens hom (1989:33): “the supreme irony may be that those who try hardest to be good are often the ones who fail most spectacularly”. Om hierdie feit te onderstreep, verwys hy spesifiek na die woorde van Paulus in Rom.7:18b-19. Wogaman (1989:33) verwys ook na die ewe bekende gesegde van T.S.Eliot: “the greatest treason: To do the right deed for the wrong reason”.

Vanuit bogenoemde bespreking van Wogaman oor die oorsprong van sonde, het dit duidelik geword dat hy die sonde van die mens erken. Ten spyte van die sonde reken hy dat die potensiaal vir morele vorming aan mense gegee is, deur die feit dat mense die beeld van God is, regverdig is en heilig gemaak word. Volgens Wogaman (1989:33) kan regverdiging³⁶ eweneens as ‘n belangrike vertrekpunt in die gesprek

36 Friederich Schleiermacher het op sy beurt in sy boek getiteld, *The Christian faith (1928:500)*, regverdiging beskryf as ‘n verandering in die mens se verhouding met God. Om hierdie rede meen hy kan regverdiging en bekering nie van mekaar geskei word nie. Die mens se korporatiewe lewe van sonde moet verander word na goddelike heiligheid en regverdiging. Vir Schleiermacher (1928:479): “the two elements cannot be held separate in such a manner that a conversion could even be imagined without justification, or a justification without conversion”.

Hendrikus Berkhof het op sy beurt in sy boek getiteld, *Christeljk Geloof (1985:451)*, genoem dat die begrip: ‘regverdiging’ ontleen is aan juridiese taal. Hy (1985:451) noem dat die Nuwe Testament, dié term ook gebruik as ‘versoening’, ‘sonde vergifnis’, ‘aanneming tot kinders’. Berkhof noem dat die breë plek van die juridiese beedspraak by Paulus daarvandaan kom dat hy die evangelie ontwikkel het vanuit die rabyns-joodse probleem: hoe word die mens regverdig voor God? Volgens Berkhof (1985:452) word ook gepraat van ‘die vergewing van sondes’.

Berkhof (1985:452) is van mening dat die juridiese beedspraak reeds deel is van die woord regverdiging. Daarom gaan dit in regverdiging om die regte en pligte van verbondsverhouding, om skuldig te staan en begenadig te word, om uitspraak te lewer en om ‘n nuwe verhouding te skep. Hy (1985:452) noem: “in het woord ‘rechtvaardiging’ wordt de juridische denktrant eerst gevolgd en dan verrassend op zijn kop gezet”.

Berkhof (1985:452) konstateer soos wat die berou as besef van veroordeling die keersy en die persoonlike toespitsing is van die weg wat Israel met God gaan, so is die geloof as besef van regverdiging en vryspraak die keersy en die persoonlike toespitsing van die wending wat op die weg van Israel tot stand kom in die persoon en die werk van Jesus Christus. Volgens Berkhof (1985:452) is: “rechtvaardiging de mense—persoonlijke keerzijde van wat we in het christologische gedeelte met de trits humaniteit- versoening- verheerlijking omschreven”. Deur hierdie weg te volg, het Jesus as ‘n plaasvervangende verbond vennoot vir ons opgetree.

Berkhof (1985:452) noem, waar van Jesus se kant plaasvervanging is, is na ons toe regverdiging. Daarom word ons ter wille van die plaasvervanger deur God genoem wat ons nie is: regverdig, kind van God, deelgenoot in sy verbond. Berkhof (1985:452) wys daarop dat aan ons dus hierdeur ‘n nuwe leefwyse toegeken word. Volgens hom (1985:452) ontvang ons ‘n nuwe naam, omdat die Gees ons met die ware Seunskap van Jesus verbind, deur vir ons deur ‘toerekening’ sy verheerlikte menslikheid te laat geld.

oor karaktervorming beskou word. Die standpunt van Christelike etici is duidelik dat die mens as resultaat van die werk van Christus deur God aanvaar is, sonder dat die mens enige iets teenoor God of teenoor hulself hoef te bewys. Deur die sekerheid van geloof behoort die mens aan God. Daarom is dit nie nodig dat die mens naarstiglik soek na hulle eie verlossing nie. Wogaman (1989:33) noem dat Paulus in sy brief aan die Romeine dit uitgespel het dat God sy genade aan die mens as 'n vry gawe geoffer het, al het die mens dit nie verdien nie. Wat belangrik is, is dat die mens se lewe deur hierdie genadegawe van self-gesentreerdheid na vreugdevolle selfvertroue getransformeer word. Wogaman (1989:33) is van mening dat die uitleef van ware liefde deur hierdie transformasie moontlik gemaak word. Dit beteken dat die mens in staat gestel word om die goeie van God te soek en dit toe te eien. Deur ware liefde te bewys en om die goeie van God te doen, beteken dat die mens ten volle mens genoem kan word, soos God se bedoeling met die mens is. Volgens Wogaman (1989:34) het regverdiging nie daarmee te make dat mense as heiliges bekend staan deur slegs geloofsdade te doen nie. Volgens hom (1989:34) het regverdiging eerder daarmee te make dat mense 'n nuwe morele sekuriteit ervaar ten spyte van hulle onvolmaaktheid. Vanuit hierdie ervaring word morele groei 'n moontlikheid.

Wogaman (1989:34) redeneer dat: "justification is not enough to be the recipient of God's grace, secure in the realization that we are valued at the centre of our being by the source of all being. What we do about it and how we grow in love also matter". Hy (1989:34) noem dat die tradisionele teologiese term vir morele en

Berkhof is van mening dat die norm ten volle geldig bly, maar dat die veroordeling nietig verklaar word. Volgens hom (1985:452) steek God, in die Seun die hand uit na die verlore sondaar tot onvoorwaardelike aanneming. Berkhof oordeel dat regverdiging eers plaasvind as die mens deur geloof bereid is om die uitgestrekte hand te aanvaar. Volgens hom (1985:453) is dit 'n gebeurtenis wat telkemale plaasvind. Daarom kan ons hierdie fase nie agter ons laat nie. Berkhof (1985:453) wys daarop dat: "telkens weer worden we door vallen en berouw heen op dit uitgangspunt, deze wending in het oordeel van God teruggeworpen om steeds opnieuw alleen van daaruit weer te beginnen". Hy maak dit baie duidelik, wat ons persoonlike bestaan betref, dat, die regverdiging die bron van ons vernuwing is. Hy (1985:453) noem dat ons in die berou die moed ontvang het om nie van onself weg te vlug nie, maar om ons met ons skuldige verlede te identifiseer. Volgens Berkhof (1985:543) moet ons in die regverdiging onself losmaak van wat ons is en wat ons doen. Hy is van mening dat ons ons nie meer hoef te bewys of ons self te regverdig ten koste van 'n ander nie. Volgens hom word ons deur God regverdig en word ons aanvaar los van ons werke'. Op hierdie wyse meen hy (1982:453) word ons vry na God, na ander mense, asook na die toekoms. Berkhof (1985:453) noem dat deur die regverdiging aan die mens 'n ongekenende onaantasbaarheid gegee word, wat tegelykertyd 'n bron van krag vir stryd en dae is.

geestelike groei, 'heiligmaking' is. Vir hom (1989:34) beteken 'heiligmaking'³⁷ letterlik, om meer heilig te word.

Volgens Wogaman kan God se genadegawe as voorvereiste beskou word, maar genade op sigself, maak nie van mense oombliklik heiliges nie. Die doel van genade is volgens hom (1989:35): "a free invitation into the life of love. It does not make us instant saints, but it sets us on the road to saintliness".

37 Schleiermacher (1928:505) bespreek die begrip 'heiligmaking' aan die hand van twee standpunte. Die eerste standpunt het te make met die etimologiese punt dat God se mense hulle al hoe meer moet losmaak van die alledaagse sosiale lewe en meer aan God toegewyd moet wees. Hy (1928:505) noem dat hierdie nuwe verhouding met God dieselfde is as dié wat Christus gebring het. Hierdie verhouding met God wat gesien is in die absolute kragtige God- bewustheid van Christus sluit in die afsnyding van deelname aan die algemene sondige natuur. Die tweede punt het te make met die konneksie met die term heiligheid as 'n Goddelike kenmerk. Schleiermacher sê dat heiligmaking die aksie genereer wat nie identies is met enige vorige sondige optrede nie. Vir hom (1928:512) is genade nie verlore deur die optrede van die nuwe mens nie, maar deur passiewe optrede van die mens. Indien die mens sy of haar vertrou in goeie werk plaas, sal dit nadelig wees vir verlossing. Die voordeel, volgens Schleiermacher (1928:518), is dat as 'n persoon goeie werke doen, die persoon reeds seëninge in geloof het. Daarom hoef die persoon nie te steun op sy of haar werke nie. Goeie werke meen hy, kan as die natuurlike effek van geloof beskou word.

Jonker (1983:206) noem in sy boek, getiteld *Die Gees van Christus* (1983:206) dat dit volkome in ooreenstemming met die Bybel is om die heiligheid van die gelowige as heiligheid in Christus te verstaan. Volgens hom (1983:206) is heiligheid in die Bybel 'n eienskap van God, en met die oog op mense beteken heiliging dat die mens in 'n spesifieke verhouding tot God gestel word, waardeur hulle vir God afgesonder word van die wêreld. Hierdie feit is reeds in die Ou Testament duidelik gemaak, maar dit geld ook vir die Nuwe Testament. Jonker (1983:206) is van mening dat gelowiges in die Nuwe Testament as heilig bekend kan staan, omdat hulle in Christus tot Gods eiendom geword het en dus in Christus geheilig is (vgl. 1 Kor. 1:2; 6:11; Rom.1:7). Hy noem dat die gemeente 'n heilige volk is (1 Petr.2:9) net soos die volk Israel deur God uit al die volkere afgesonder en geheilig is om sy volk te wees (Ex.19:5,6).

Volgens Jonker is die gelowige se heiligheid gegrond op 'n heilshistoriese feit, dit wil sê, hy of sy is in Christus geheilig so goed as wat hy in Christus geregverdig is. Jonker (1983:207) meen: "al is dit waar dat die gelowige in Christus objektief volkome heilig is, beteken dit nie dat daardie heiligheid in hulle eie lewe onwerkzaam bly nie". Jonker (1983:207) wys daarop dat die verhouding waarin die gelowige in Christus tot God gestel is, sluit hulle feitlike afsondering van wêreld vir God in, en dit moet in hulle lewe deur die geloof 'n subjektiewe neerslag vind. Hy noem sedert die profete in die Ou Testament tree die heiligheid van God steeds helderder na vore en in die Nuwe Testament is dit alles duidelik dat Gods heiligheid nie net te make het met sy verhewenheid en Godheid nie, maar ook met sy reinheid, sy afgesonderdheid van die kwaad. Volgens Jonker (1983:207) impliseer dit dat die gelowige wat in Christus geheilig is, in sy of haar hele lewenswandel heilig word (1 Petr.1:15). Dit beteken verder, wat die konkrete betref, dat die gelowige die ou lewenswandel moet aflê en moet word wat hy of sy in Christus reeds is. Hy (1983:208) noem dat die heiliging die doel van die heilswerk van Christus is. Daarom moet daarna gesoek word, moet dit nagejaag word, moet erns daarmee gemaak word. Volgens Jonker (1983:208) is dit onvanpas om te ontken dat die heiliging 'n proses is waarin die mens deur die werking van die Gees tot groter gehoorsaamheid, tot konsekwenter wandel met God gelei word. Terselfdertyd, in geloofswandel met God, word die regverdiging nooit agterweë gelaat nie. Hy (1983:208) noem: "heiliging is inderdaad 'n konsekwenter lewe uit die regverdiging is". Jonker (1983:207) is van mening dat dit onmoontlik is om die morele konnotasie van die begrip heiligheid uit die Skrif weg te dink.

Vir Wogaman is dit belangrik om te weet op watter wyse die mens heilig word. Hy (1989:35) noem dat die mens heiligheid bereik, deurdat dit, in die eerste plek, aan die mens' gedoen word. Hy beklemtoon dat die mens opgevoed word deur 'n gemeenskap se waardes, oortuiginge en voorbeeld aan te neem. Die feit dat die mens omring en opgevoed word deur goeie mense, help dat mense self verander in 'goeie mense. Wogaman (1989:35) oordeel dat morele rypwording nie alleen te make het met iets individualisties nie, maar dat dit individueel en sosiaal van aard is. Volgens (1989:35) hom: "is the social part of our nature deeply influenced, even to the point of being determined, by our social existence". Vir Wogaman het sosialisering 'n belangrike rol te speel om mense te omvorm tot 'n morele persoon.

Wogaman noem dat, in die tweede plek, persoonlike reaksie en selfdissipline ook 'n belangrike rol speel om die mens te omvorm tot 'n morele persoon. Hy (1989:35) noem dat Paulus in die skrifgedeelte 1 Kor.9:25-27 die belangrikheid van persoonlike reaksie en selfdissipline beklemtoon het: "Almal wat aan 'n wedstryd deelneem, ontsê hulself allerlei dinge. Hulle doen dit om 'n verganklike oorwinnaars kroon te verkry, maar ons 'n onverganklike. Ek hardloop dan ook soos een wat nie van sy doel onseker is nie, ek slaan soos 'n bokser wat nie in die lug slaan nie. Maar ek oefen my liggaam en bring dit onder beheer, sodat ek nie ander tot die stryd oproep en self nie kwalifiseer nie". Om dit te doen het niks daarmee te make om in God se guns te kom nie, maar eerder om God se genadegawe effektief te maak. Wogaman (1989:35) wys daarop dat: "there is a point where our own disciplined response is indispensable".

Stanley Hauerwas (1983:102-103) beklemtoon ook in sy boek getiteld, *The Peaceable Kingdom*, die onontbeerlike rol van die kerk in morele vorming. Hy sê:

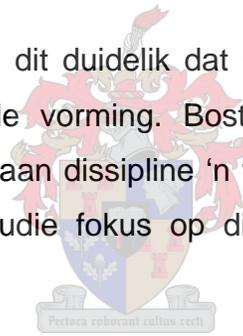
"as Christians we are at home in no nation. Our true home is the church itself, where we find those who like us, have been formed by a saviour who was necessarily always on the move. ...They (the church) must, above all, be a people of virtue – not simply any virtue, but virtue necessary for remembering and telling the story of a saviour. They must be capable of being peaceable among themselves and

with the world, so that the world sees what it means to hope for God's Kingdom".

Nelson wys in sy boek getiteld, *Helping teenagers grow Morally* (1992), ook daarop dat die kerk kan help om 'n gemeenskap se morele standaarde te verander. Volgens hom (1992:5): "the church has an opportunity to shape the beliefs of its member and through its members, to influence conventional moral standards" (1992:5). Hy noem, die verbod wat die kerk het op die uitleen van geld met die oog om wins te maak, kan as voorbeeld gebruik word.

Hoewel mense onvolmaak en sondig is, kan ons op grond van die drie-enige God se werk betrokke wees by prosesse van morele vorming. Hy skape ons na sy beeld, verklaar ons regverdig en lei ons in die lewe van heiligmaking.

Vanuit bogenoemde paragrawe is dit duidelik dat die kerk 'n fundamentele rol en verantwoordelikheid het in morele vorming. Bostaande uiteensetting het onder andere aangetoon dat die gebrek aan dissipline 'n wesenlike aspek van die morele krisis is. Derhalwe sal hierdie studie fokus op dissipline as modus van morele vorming.



Alhoewel morele vorming sterker op kinders fokus, ander ouderdomsgroepe ook geïmpliseer word. Morele vorming het te make met die transformering van mense sodat hulle toenemend ooreenstem met Jesus Christus. Dit beteken dus dat die mens se emosies, gedagtes, verlange, houdinge, motivering, wilskrag, neiginge en vatbaarheid so verander sal word dat hulle al hoe meer aan Jesus Christus gelykvormig is.

6. Vraagstelling van studie

Ná hierdie oorsig oor die morele krisis wat hedendaagse samelewings in die gesig staar, asook die oorsake en manifestasies daarvan, die reaksie van regeringsinstansies en instansies van die burgerlike samelewing, sowel as die potensiaal van kerke om die probleem aan te spreek, kan die vraagstelling van

hierdie studie soos volg geformuleer word:

Wat is die rol van morele vorming, spesifiek van dissipline as modus van morele vorming, in die aanspreek van die morele krisis in die Suid-Afrikaanse samelewing?

Die hipotese van hierdie studie is soos volg:

Dissipline as modus van morele vorming bied 'n weg waarlangs kerke kan bydra tot die aanspreek van die moraliteitskrisis.

7. Metodologie

Hierdie studie word by wyse van 'n literatuur ondersoek gedoen.

Hierdie studie fokus op literatuur in die Teologie en in ander dissiplines. Die uitgangspunt is deurgaans dié van die Christelike etiek. Daar word dus direk en indirek gesteun op die belangrikste bronne van die Christelike etiek, te wete die Bybel, die Kerklike tradisie, die menslike rede en ervaring.



Daar word sterk klem gelê op die publikasies van Johannes Van der Ven, veral sy 1998 boek getiteld, *The Formation of the Moral Self*. In hierdie boek gee hy 'n breedvoerige beskrywing van sewe modi van morele vorming. Hierdie studie fokus spesifiek op sy beskrywing van dissipline as modus van morele vorming. Hy is 'n bekende teoloog wat reeds baie oor hierdie onderwerp, veral binne die Nederlandse- en Suid-Afrikaanse konteks geskryf het. Response op sy werk word ook in behandeling geneem. Op grond van Van der Ven se teorieë word 'n raamwerk gekonstrueer vir die proses van dissipline in Suid-Afrikaanse kerke.

Hierdie studie het nie ten doel om Van der Ven krities te evalueer nie, maar wil sy belangrike insigte identifiseer.

Literatuur van verwante dissiplines, soos opvoedkundige sielkunde, word gebruik om die potensiaal van Van der Ven se werk oor morele vorming, spesifiek oor dissipline as modus van morele vorming, vir Suid-Afrikaanse kerke te ontgin.

Belangrike werke van belangrike teoloë is geraadpleeg om sodoende 'n teologiese evaluering van Van der Ven te doen. Meermale word teoloë en ander kundiges gebruik wat in terme van uitgangspunte en metodes verskil, maar wat tog die denke oor dissipline verryk.

Deur hierdie studie word gepoog om kennis en insigte te ontwikkel wat uiteindelik toegepas kan word in die Suid-Afrikaanse konteks. Dié kontekstuele toepassing kan egter nie binne die ruimte wat hierdie studie toelaat gedoen word nie.

8. Struktuur van studie

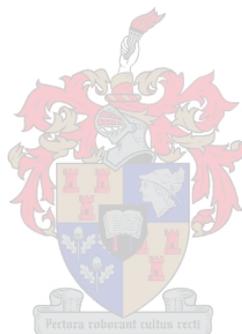
Die struktuur van die studie is soos volg:

In hoofstuk 2 word 'n breedvoerige bespreking van Johannes Van der Ven se siening van morele vorming, spesifiek van dissipline as modus van morele vorming gebied. Die ander ses modi, veral karaktervorming, word ook bespreek, met die oog op 'n beter verstaan van Van der Ven se gebruik van die begrip dissipline. Van der Ven se metodologiese uitgangspunte wat lig bied op die proses van morele vorming word ondersoek. In hierdie hoofstuk word ook aangetoon hoe denke van Suid-Afrikaanse gedragswetenskaplikes ooreenstem met kernelement in Van der Ven se verstaan van dissipline as modus van morele vorming. Dit word aan die hand van ander dissiplines, onder andere die opvoedkundige sielkunde gedoen.

In hoofstuk 3 word die rol van agtereenvolgens die geloofsgemeenskap en die Heilige Gees in morele vorming, spesifiek in dissipline, ondersoek. Dit word gedoen teen die agtergrond van Van der Ven se denke oor dissipline as modus van morele vorming.

In hoofstuk 4 word gepoog om vas te stel van watter betekenis dissipline as modus van morele vorming vir kerke in die Suid-Afrikaanse konteks is. Dié studie fokus spesifiek op die plaaslike gemeente.

In hoofstuk 2 word vervolgens 'n breedvoerige bespreking van Van der Ven se teologiese siening van morele vorming, spesifiek van dissipline as modus van morele vorming, gebied. Die ander modi word eers oorsigtelik bespreek, waarna dissipline in meer besonderhede aan die orde kom. Karaktervorming word in meer besonderheid bespreek aangesien dit, volgens Van der Ven, die kulminasiepunt is van die proses van morele vorming, spesifiek van dissipline.



HOOFSTUK 2

DISSIPLINE AS MODUS VAN MORELE VORMING

1. Inleiding

In hierdie hoofstuk word 'n breedvoerige bespreking van Johannes Van der Ven se begrip van dissipline as modus van morele vorming gebied. Dié bespreking word hoofsaaklik gedoen aan die hand van sy boek, *Formation of the Moral Self*, wat hy in 1998 gepubliseer het. Die rede waarom spesifiek sy begrip van dissipline as modus van morele vorming in hierdie hoofstuk bespreek word, is omdat hy die teoloog is wat een van die omvattendste besprekings van dissipline gee. Alhoewel Van der Ven ook ander modi van morele vorming as belangrik beskou, word in hierdie studie die belangrikheid van dissipline as modus van morele vorming bespreek.

Die hoofstuk word soos volg gestruktureer: Eerstens word 'n kort intellektuele biografie van Van der Ven gebied. Daar word onder andere verwys na van sy belangrikste publikasies. As deel van sy intellektuele biografie word sy metodologie en belangrikste uitgangspunte en konklusies ook bespreek. Tweedens word dié ander ses modi van morele vorming bespreek. Dit help om die plek van dissipline in sy verstaan van morele vorming vas te stel.

Derdens word dissipline as modus van morele vorming breedvoerig bespreek. Sodanige bespreking van dissipline open die weg vir die uiteindelijke evaluering daarvan. Die belangrikste aspekte van sy siening van dissipline word getabuleer met die oog op die ontwikkeling van riglyne vir die vorming van mense met dissipline in die kerk.

2. Intellektuele biografie van Van der Ven

2.1. Persoonlike gegewens van Van der Ven

Johannes Van der Ven is 'n bekende Nederlandse teoloog en filosoof. Sy noemnaam is Hans. Hy is gebore op 22 November 1940 in Breda, Nederland. In

1967 is hy as priester tot die priesterdom van die Katolieke Kerk van Breda toegelaat. Hy is tans hoogleraar verbonde aan die Katolieke Universiteit van Nijmegen in Nederland. Hy doseer teologie aan die Fakulteit Teologie. Daarbenewens doseer hy ook aan die Fakulteit Sosiale Wetenskappe.

In 1967 het hy sy Meestersgraad aan die Universiteit van Nijmegen behaal en die titel van sy meesters tesis was 'Thomas Aquinas and Friedrich Schleiermacher on the act of faith'. Sy studieleier was Prof. Dr. E. Schillebeeckx. In 1973 het hy sy Ph.D. in Praktiese Teologie, ook aan die Universiteit van Nijmegen behaal en sy proefskrif titel was 'Katechetische leerplan ontwikkeling'. Sy studieleiers was Prof. Dr. F. Haarsma en Prof. Dr.A.M.P. Knoers. In 2001 word hy vereer met die *Ridder in die Orde van de Nederlandse Leeuw*. Hierdie verering het hom te beurt geval vir die akademiese prestasies oor jare heen.

Hy is 'n bekende in Suid-Afrika waar hy gereeld saamwerk aan die tema van morele vorming met bekende teoloë soos Hennie Pieterse en Jaco Dreyer, albei verbonde aan die Universiteit van Suid-Afrika. Die skrywer en teoloog vir wie hy die hoogste agting het en wie se werke hom die meeste geïnspireer het om sy publikasies³⁸ uit te gee, was Habermas. Die twee publikasies van Habermas wat hom gehelp het om sy idees oor morele vorming te vorm is: *Theorie des kommunikativen Handelns* en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1998: xii).

Van der Ven het 'n baie belangrike werk oor morele vorming geskryf, naamlik *Formation of the Moral Self*. Hy het hierdie werk in 1998 gepubliseer. In hierdie werk identifiseer hy sewe modi van morele vorming, naamlik dissipline, sosialisering, waarde-oordrag, morele ontwikkeling, waarde-verheldering, emosionele vorming en

38 Benewens *Formation of the Moral Self* het Van der Ven heelwat verwante publikasies uitgegee: "Naar een nieuwe moraalpedagogiek," in *Waarden en normen in het onderwijs, Vrijheid en onderwijs* (1980). Baarn: Ten Have, p26-45; *Kritische godsdienstdidactiek* (1982) Kampen: Kok; *Vorming in warden en normen* (1985). "Matigheid in de morele vorming", in: *Philosophia* 1992,49/1, p.29-54; "Moral Formation in the Church", in: *Concilium* 1987b, 191/3, p.117-127; *The human image of God* (2001); *Ecclesiology in Context* (1996a). Grand Rapids: Eerdmans; *Botsende culturen in Nederland? (1996b)*; "The Religious and Moral Self as a Process." in: H.Pieterse, ed. *Desmond Tutu's Message: A Qualitative Analysis*. Serie Theology and Empirie (1994) 24. Kampen: Kok, p. 74-95; JS Dreyer and JA van der Ven *Divine justice- human justice* (2002). Pretoria.

karaktervorming. Hierdie werk vorm tot 'n groot kulminasiepunt en sistematiese weergawe van jare lange arbeid oor morele vorming.

Om 'n behoorlike evaluering van sy modi van morele vorming, spesifiek van dissipline, te doen, is dit van kardinale belang om 'n insig te kry in sy gedagtes oor belangrike temas, onder andere moraliteit, etiek, godsdiens, opvoeding en kommunikasie, asook die verhouding wat tussen hierdie temas bestaan. Die behandeling van hierdie temas werp ook lig op sy metodologie.

2.2. Sentrale temas en metodologiese uitgangspunte³⁹ van Van der Ven

Ten einde 'n greep te kry op Van der Ven se verstaan van morele vorming en dissipline, is dit belangrik om sy metodologiese uitgangspunte te verstaan. Sy siening van moraliteit, godsdiens, opvoeding en kommunikasie word derhalwe bespreek.

2.2.1. Moraliteit

Van der Ven (1998:2) gebruik dié twee terme, naamlik etiek en moraliteit as sinonieme. Hy (1998:3) verskil van ander geleerdes wat etiek in 'n teleologiese sin, en moraliteit in 'n de ontologiese sin gebruik. Volgens hom (1998:3) behels hierdie uitgangspunt dat etiek te make het met dit wat goed en spesiaal is, veral ten opsigte van die goeie lewe. Van der Ven (1998:3) noem dat binne hierdie raamwerk het moraliteit te make met dit wat reg is, na gelang van spesifieke norme en verpligtinge. Hy (1998:3) wys verder daarop dat hy die term moraliteit ook nie gebruik as die praktyk van morele fyngvoeligheid, optredes, ervarings en oortuigings in die daaglikse lewe nie. Die term etiek word ook nie as die wetenskaplike refleksie op hierdie moraliteit gebruik nie. Daarom, gebruik hy (1998:3) hierdie twee terme as sinonieme.

39 Nico Koopman het ook in 'n ongepubliseerde artikel getiteld, *Moral formation and public life in South Africa. Some lessons from the methodology of Johannes Van der Ven* (2006), sentrale temas en metodologiese uitgangspunte in die werk van Van der Ven, bespreek.

Dit kan dus gekonkludeer word dat die konteks waarin hy dié twee terme gebruik, aandui waarop hy klem lê.

Met verwysing na die formuleringe van morele kriteria wat ontstaan het vanuit morele tradisies, word Paul Ricoeur se onderskeid tussen die goeie, die regte en die wyse, sterk deur Van der Ven aanbeveel. Hy (1998:3) meen dat die model van Ricoeur ooreenkomste toon met dié van Jürgen Habermas. Volgens hom (1998:3) maak Habermas onderskeid tussen die doelgerigte, die goeie en die regte.

Die moraliteit van die doel ressorteer onder die utilitariste se benadering van moraliteit. Van der Ven (1998:4) noem dat hierdie benadering die vraag ondersoek wat die beste middele is om die doel wat die individu in gedagte het, te bereik. Deur noukeurige observasie, ondersoek, vergelyking en beraming, moet die mees effektiewe en doeltreffende middele gekies word om die voorgestelde doel te bereik. Plesier, vreugde, gesondheid, individuele of sosiale welvaart, geluk, artistiese vervulling of oorweging kan as die doel beskou word. Van der Ven (1998:4) noem dat: “morality lies in choosing and implementing the right programs, methods and techniques by deliberating and weighing the various consequences of the various courses of action to be applied to the concrete, here-and-now situation”. Die maak van keuses en die implikasies daarvan word deur drie faktore⁴⁰ bemoeilik.

Van der Ven (1998:4) is van mening dat in hierdie benadering ‘n berekende rasionaliteit toegevoeg moet word. Dit beteken dat die agent die berekening doen wat lei tot die grootste profyt. Volgens hom kan hierdie gekose middele empiries geverifieer of gevestig word in die objektiewe wêreld, veral vanuit die standpunt van die observeerder. Van der Ven (1998:4) wys daarop dat daar geen intrinsieke verhouding tussen middele en die doel bestaan nie, omrede die wese en aard van die middele nie as belangrik beskou kan word nie. Dit is geleë in hulle effektiwiteit en

40 Van der Ven (1998:4) noem dat in die eerste plek, moet die hier-en nou-situasie verstaan word in die lig van gebeure uit die verlede, sowel as vanuit die perspektief van gebeure wat verwag word wat in die nabye toekoms sal plaasvind. Die tweede faktor verwys daarna dat die gevolge onderskei moet word in direkte en indirekte, voorsiene en onvoorsiene, bedoelde en onbedoelde, gunstige en ongunstige. Van der Ven (1998:4) noem dat hierdie onderskeid, volgens prioriteit, sekere gevolge oor ander vereis. Hy (1998:4) konstateer dat die derde faktor daarop wys dat, as ‘n agent, ‘n persoon handel in ‘n veld waarin ander agente ook handel en inmeng. Hierdie inmenging van die ander het onvoorsiene en ongunstige gevolge vir die ander.

doeltreffendheid, dit wil sê, die vermoë om die voorgestelde doel te bereik. Hy (1998:4) wys daarop dat: “the will arbitrarily chooses the means and the end justifies the means”.

Van der Ven (1998:4) noem dat Habermas geredeneer het, dat die kriterium van die *goeie* veel breër is as dié van die doelgerigte, wat slegs op die middele konsentreer. Hy (1998:5) sê dat eksistensiële en praktiese rasionaliteit aangewend is om te handel met vrae soos: is vreugde opsigself ‘n goeie om na te streef, of is dit ‘n sekondêre goeie wat materialiseer in die soeke na primêre eindes, uitkomst, doelwitte, en die goeie, byvoorbeeld geluk, artistiese vervulling en bepeinsing. Ander vrae wat gestel word in hierdie etiese paradigma handel met die verhouding tussen sosiale en individuele welvaart, die algemene en die individuele goeie. Van der Ven (1998:5) meen dat die kern van die lewe, die identiteit van die mens en die manier waarop hulle lewe, deur hierdie sake aangeraak word. Ander vrae wat deur hierdie sake opgeroep word, is onder andere: wie is ek? waar kom ek vandaan? waarvoor lewe ek? wat is my roeping? aan wie gee ek my oor? aan wie is ek toegewyd? Van der Ven (1998:5) noem dat al hierdie vrae⁴¹ ten opsigte van die goeie nie deur ‘n buitestaander beantwoord kan word nie, maar dat die individu self (deur ‘n hermeneutiese proses), sy of haar eie identiteit en dit wat goed vir hom of haar is, bepaal.

Van der Ven (1998:5) noem: “developing an appropriate form of self-understanding and self-clarification implies the appropriation of the individual’s own life history or autobiography, which is the task and challenge of the individual himself or herself only”.

Volgens Van der Ven (1998:5) eindig die praktiese rasionaliteit van hierdie hermeneutiese taak daarin om ‘n geskikte oordeel te maak. Dit behels ‘n vasberade wil, byvoorbeeld ‘n wil opsigself wat in ‘n vasberade besluit uitgedruk word. Van der Ven (1998:5) beskryf ook Habermas se verstaan van die kriterium van die *regte*. Hy

41 Van dié vrae wat deur Van der Ven (1998:5) ondersoek word ten opsigte van die goeie is, onder andere: “what should be the relation between individual and social welfare? Is social welfare to be understood as the aggregation of a number of individual welfares? Or is social welfare the common welfare, the common good? To what extent does my participating in this

(1998:5) wys daarop dat die kriterium van die regte daarop gerig is om enersyds, die konflik aan te spreek wat mag ontstaan tussen belange, welvaart en die goeie lewe van die individu self en sy of haar groep en andersyds die welvaart van ander individue of groepe. Van der Ven (1998:6) is van mening dat, waar die kriterium van die doelgerigte aangewend word, die ander eerder die middele vergroot wat my sal help om my einde te bereik, of dit dien as beperking vir my taktiese en strategiese middele en handeling. Hy (1998:6) meen dat, waar die kriterium van die goeie gebruik word, die ander beskou word as lid van sy of haar groep, byvoorbeeld my gesin, groep of vriende, woonbuurt, gemeente, assosiasie, maatskappy ensovoorts. Van der Ven (1998:6) noem: “our lives are interrelated and interwoven and for that reason to that extent, what is good for me is good for him or her and the other way around and what is of interest to me is of interest to him or her and vice versa”. Van der Ven (1998:6) wys daarop dat in ‘n pluralistiese, multikulturele en multirassige samelewing die ander dalk nie die middel dien nie, sodat ek my doel kan bereik nie, en die ander word dalk nie ‘n lid van my in-groep nie. Van der Ven (1998:6) oordeel dat my middele en doelwitte, sowel as my persoonlike voorkeure en subjektiewe verwysings, dalk in konflik mag staan met die ander. Daarom, om hierdie konflik van outonome rasionaliteit aan te spreek wat aangedryf word deur eie onafhanklike insigte oor wat terselfdertyd goed is vir my en vir die ander, is om ‘n onbevooroordeelde, onpartydige sosiale observasie te ontwikkel. Van der Ven (1998:6) meen dat dit vanuit hierdie perspektief is dat die beginsel van universaliseerbaarheid aangeneem moet word. Hy noem dat daar deur hierdie beginsel geïmpliseer word dat dit wat reg is, goed vir alle mense is, ongeag hulle subjektiewe oortuiginge, wense en posisies. Vir Van der Ven (1998:6) is die morele kriterium van die regte verbonde, aan die vrye wil. In beginsel beteken dit dat dit wat reg is, geredelik deur almal aanvaar kan word.

Van der Ven (1998:7) het in sy bespreking oor die verhouding tussen hierdie drie kriteria die *doelgerigte* onder beide die goeie en die regte gestel. Hy (1998:7) redeneer dat die altruïstiese utilitaristiese teorie van Bentham, wat volgens Habermas onder die kriterium van die doelgerigte ressorteer, eintlik instrumenteel is

common good satisfy my striving for my own good, that is, my own welfare, my own good life?”

tot die kriterium van die goeie, terwyl dit 'n hulp is om die goeie lewe te materialiseer, byvoorbeeld die grootste moontlike balans van die goeie oor die slegte of die swakste moontlike balans van die slegte oor die goeie in die ganse wêreld.

Hy (1998:7) noem dat die kriterium van die doelgerigte ook as instrumenteel tot die kriterium van die regte beskou kan word. Volgens hom (1998:7) word hierdie feit gedemonstreer in Habermas se inkorporering van doel-georiënteerde konsekwensialisme na die sogenaamde universaliseringsreël (U) van regverdigheid-gerigte kommunikasie, wat dus beteken dat 'n norm alleen juis is as sy konsekwensies betreffende die belange, deur alle geaffekteerdes, vryelik aanvaar kan word.

Volgens Van der Ven (1998:9) is die grootste uitdaging om die verhouding tussen die goeie en die regte (die doelgerigte is instrumenteel aan en ondergeskik aan beide) te beskryf. Van der Ven (1998:9) pleit vir 'n komplementêre verhouding tussen die goeie en die regte. Hy (1998:9) openbaar 'n hoë agting vir die poging van Habermas om 'n addisionele kriterium te ontwikkel deur gebruik te maak van die komplementêre verhouding tussen die goeie en die regte. Hy noem dat Ricoeur 'n drie-fase model voorgestel het, dit wil sê, dié vroeër genoemde drie kriteria (die goeie, die regte, die wyse) wat in 'n komplementêre verhouding staan. Hy (1998:9) verduidelik dat, in Ricoeur se drie-fase model, die goeie bo die regte gestel word, omdat die goeie ingelyf is in die gemeenskap waarin ons leef, die tradisie vanwaar ons gevoed moet word en die konteks waardeur ons gevorm word. Van der Ven (1998:9) noem dat die gemeenskap, die tradisie en die konteks die huis vorm wat ons bewoon. In die tweede fase moet die waardes en norme wat die goeie vorm, bestudeer, geëvalueer en, indien nodig, gesuiwer word, dit wil sê, dit moet voor die oordeel van geregtigheid gebring word. Hierdie waardes en norme moet ook deur die 'sif van die regte' gevoer word. Hy (1998:9) wys daarop dat hierdie waardes en norme getoets word volgens die universele beginsels van geregtigheid, wat gemeenskap- en konteks gebonde waardes en norme transendeer. Die derde fase word deur Van der Ven 'n tipe situasie-etiek genoem. Dit behels dat die goeie, wat bestudeer en gesuiwer word deur die regte, aangewend moet word in die konkrete

situasie. Van der Ven (1998:9) noem dat in hierdie fase die spesifieke omstandighede wat hierdie situasie karakteriseer, beskou moet word as enkelvoudigheid, broos en tragies. Hy is van mening dat hierdie strewe die kriterium van die wyse benodig, wat te make het met die praktiese-morele wysheid, morele wysheid in konkrete situasies.

Dit waarvoor Van der Ven (1998:10) pleit, is dat morele kriteria en die tradisie vanwaar hulle ontstaan nie beskou moet word op 'n uniforme manier nie, maar dat die gekontekstualiseer aard van hierdie kriteria erken moet word. Hy (1998:10) pleit ook dat die verskillende morele tradisies nie noukeurig geskei moet word nie. Volgens hom is hulle inmekaar verweef. Van der Ven (1998:10) wys daarop dat hierdie tradisies op mekaar reageer, mekaar stimuleer, mekaar beïnvloed, mekaar penetreer en mekaar deurdring. Hy (1998:10) noem as voorbeeld: “MacIntyre’s virtue ethics combines various and dissimilar threads from Aristotelian and Thomist sources (Miller 1994)”. Hy (1998:10) wys ook verder daarop dat: “Rawls’s very influential theory of justice can be seen as a combination of both individualistic and social-welfare utilitarianism on the one hand and contractualism aiming at establishing certain common principles and rules on the other (Bell 1993:2-8)”. Volgens Van der Ven het Habermas sy siening op beide neo-Kantiaanse en kommunitariaanse insigte gebou.

Van der Ven se keuse van Ricoeur se kriteria van die goeie, die regte en die wyse is goed beredeneer en is oortuigend. Dit vorm ook 'n betroubare raamwerk wanneer oor moraliteit en morele vorming gedink word. Hy opponeer 'n reduksionistiese verstaan van moraliteit en kies 'n komprehensiewe, inklusiewe visie op moraliteit.

2.2.2. Godsdienst

Vervolgens word Van der Ven se verstaan van godsdienst bespreek. Dit is eweneens 'n belangrike komponent in sy etiese metodologie.

Van der Ven (1998:10) redeneer dat godsdienst ook as basis in die gesprek oor morele opvoeding gebruik moet word. Die vraag wat deur Van der Ven ondersoek

word, is wat het moraliteit of morele opvoeding met godsdienst te doen. Van der Ven (1998:12) stem nie saam met die siening van die sogenaamde radikale sekularisasie-hipotese wat beweer dat godsdienst nie 'n impak het op moraliteit in hedendaagse Westerse samelewings nie. Hy verskil ook van die sogenaamde semi-sekularisasie-hipotese wat beweer dat godsdienst slegs 'n impak het op sogenaamde private morele sake. Volgens hom (1998:12) het navorsing dit duidelik gemaak dat godsdienst steeds 'n invloed het op mense se houding, veral ten opsigte van die mens se bio-etiese probleme (aborsie, selfmoord, genadedood), gesin-sake (huwelike, egskeiding, gesinslewe), politieke keuses en ekonomiese waardes. Volgens hom (1998:12) het godsdienst steeds 'n relevante en betekenisvolle morele rol te vervul. Godsdienst het nie net 'n invloed op die private lewe van die individu nie, maar ook op die publieke lewe.

Van der Ven (1998:13) meen dat een van die maniere waarop die verhouding tussen moraliteit en godsdienst ondersoek kan word, is om godsdienst te benader as 'n teks. Dit word gedoen aan die hand van vier stappe, naamlik godsdienst as geïntegreerde teks, die konteks van hierdie teks, die morele sub konteks en die taal van hierdie teks.

In die eerste stap, volgens Van der Ven (1998:13), kan godsdienst as teks benader word as 'n geïntegreerde, gestruktureerde eenheid met verskillende saamgestelde subtekste. Daarom kan moraliteit, in soverre dit funksioneer binne godsdienst-as-tekste, as sy sub konteks beskou word. Volgens Van der Ven (1998:13) funksioneer moraliteit as 'n integrale deel van godsdienst. Dit kan nie geskei word van godsdienst asof dit iets is wat onafhanklik is nie, aangesien die funksie van moraliteit ingetrek word by die ganse godsdienstige lewe. Van der Ven (1998:13) wys daarop dat sommige geleerdes beweer het dat: "morality is not simply one of the constitutive subtexts of religion, but its most distinctive, determining and crucial subtext, serving as a criterion as to whether an individual, social group or community is in fact religious at all. In this view, morality equals orthopraxis, which determines the very core of religion and has priority over all other subtexts".

Moraliteit en godsdienst staan dus in 'n integrale verhouding, en moet nie geskei

word nie.

Wat die tweede stap betref, noem hy (1998:15) dat dit 'n algemene aanvaarding is dat teks en konteks onderling met mekaar verbind is, in so 'n mate dat die teks verstaan moet word vanuit die konteks en ook andersom. Anders gestel, die teks word beïnvloed deur die konteks, waarbinne dit funksioneer, en die konteks word beïnvloed deur die teks, want sonder hierdie teks sal die konteks verskillend wees, aangesien dit bepaal word deur 'n ander teks. Van der Ven (1998:15) noem dat teks en konteks ook in 'n dialektiese verhouding met mekaar staan.

Volgens hom (1998:15) het godsdiens as teks en sy sosiale konteks, byvoorbeeld die Christendom en die wêreldbeskouing van ander godsdienste van die Grieks-Romeinse kultuur, 'n impak op mekaar. Terselfdertyd het godsdienstige tekste ook 'n impak op mekaar. Van der Ven (1998:15) oordeel dat in hierdie raamwerk van intertekstualiteit, godsdienstige bronne ondersoek moet word vir hulle morele betekenis.

Van der Ven (1998:16) bespreek ook die verhouding tussen godsdiens en die sogenaamde nie-godsdienstige moraliteit wat godsdiens integreer in sy teks as die oorheersende subteks. Voorbeelde waar sulke nie-godsdienstige moraliteit geleen word, is waar Paulus by die Stoïsyne en Siniese geleen het, Ambrosius by Cicero, Thomas Aquinas by Aristoteles en in die neentiende eeu, die Romeinse Katolieke Kerk by die natuureg filosofie met sy suiwer biologiese antropologiese paradigma vir die ontwikkeling van seksuele etiek.

Van der Ven (1998:16) beskryf, in die derde stap, die verhouding tussen godsdiens en moraliteit op beide die immanente en transendente vlakke. Hy (1998:16) maak gebruik van Auer se model om aan te toon dat godsdiens 'n drievoudige funksie te vervul het betreffende moraliteit op die immanente vlak. In die eerste plek, word eksterne idees, oortuigings, waardes en norme geïntegreer deur hulle in verband te bring met Christelike temas soos skepping, vervreemding, bevryding en eskatologiese voltooiing. Hy (1998:16) noem dat integrasie ook beteken dat konneksies tussen morele kategorieë gevestig moet word, byvoorbeeld vryheid en

verantwoordelikheid, geregtigheid en liefde, skaamte en skuld. Volgens hom (1998:16) word hierdie morele elemente (in die tweede plek) deur godsdiens in 'n nuwe rigting georiënteer: hoop vir 'n nuwe hemel en nuwe aarde, die koninkryk van God, die nuwe Jerusalem, die heelheid van die persoon en die verwagte Maranatha. Van der Ven (1998:16) wys in die derde plek daarop dat op die immanente vlak, godsdiens 'n kritiese funksie betreffende moraliteit vervul. Hy noem dat 'n morele kritiek van historiese ontwikkeling gelewer moet word, byvoorbeeld moderne kapitalisme, in terme hoe hulle in verband staan met die intrinsieke waarde van natuur en die mensdom, soos in die geval van God se skepping.⁴²

Wat die transendente vlak betref, maak Van der Ven (1998:17) gebruik van Ricoeur waar hy die verhouding van godsdiens tot moraliteit deur middel van drie aspekte beskryf, naamlik die pre-morele, radikaal-morele en die metamorele. Van der Ven (1998:18) redeneer dat godsdiens wat betref die inhoud, nie iets byvoeg tot nie-godsdienstige moraliteit nie, maar deur integrasie met godsdiens word moraliteit gevoer tot op die transendente vlak. Op hierdie vlak loop die verhouding tussen godsdiens en moraliteit uit op 'n dimensie wat nie moraliteit is nie.

Hy (1998:18) konstateer dat die pre-morele vlak alle morele oortuiginge, waardes, norme en optredes voorafgaan. Volgens hom word dit in verband gebring met die mens wat volgens die Christelike verhale van die skepping, verlossing, bevryding en eskatologiese vernuwing, die skeppende mag ontvang het om te wees, te handel en om hulleself te verwesenlik.

Van der Ven (1998:18) noem dat op die radikaal-morele vlak die Christelike godsdiens nie net 'n raamwerk van morele idees, lyste van deugde en sisteme van norme bied nie, maar die godsdienstige duiding van moraliteit behels die omverwerping van die algemene morele gevoel, gewoontes en ooreenkomste, selfs ook van die Christelike deugde, waardes en norme. Hy (1998:18) meen dat godsdiens die morele disoriënteer, verbaas, skok en selfs bespreek en bevraagteken. Godsdiens verhoed dat die morele ontwikkel, gevestig, gestabiliseer

⁴² Van der Ven romantiseer nie die rol van godsdiens nie. Hy bevestig die destruktiewe rol wat godsdiens kan speel in die individuele en sosiale lewe.

en voortgebring word op 'n konvensionele manier.

Volgens Van der Ven (1998:19) het die metamorele vlak van godsdiens te make met die morele situasie van toevalligheid, broosheid, verwondheid, gebrokenheid, tragedie en *aporia* wat daagliks deur ons in die gesig gestaar word. Hy (1998:19) noem dat sonder godsdiens wat absolute sekerheid of objektiewe waarborg bied, die keuse vir godsdiens op hierdie punt beteken dat kans in bestemming, geleentheid in gawe, toevalligheid na skepping, vrylaat in verlossing en toekoms in belofte, getransformeer word. Volgens hom word die keuse wat gemaak word vir godsdiens, as sy eie waarborg beskou. Van der Ven (1998:19) noem dat: "this religious interpretation does not occur in an atmosphere of absolute certainty. It occurs when a person makes her or his own uncertain choice without guarantees". Hy (1998:19) meen dat die keuse sy eie waarborg het, en dat dit in die praktyk bevestig word.

Die vierde stap, volgens Van der Ven (1998:20) verwys na die taal van die teks. Van der Ven benadruk dit dat, alhoewel daar geen sprake van 'n spesifieke Christelike taal is nie, die letters van die nie-godsdienstige morele alfabet saamgevoeg word volgens 'n spesiale Christelike taal, met sy eie betekenis, hulle verhoudinge en gebruike met mekaar. Hy (1998:20) noem, "the most fundamental assumptions of any grammar is that it is rule-governed and the task of the science of grammar or linguistics, is to describe and explain these rules, to present them for open reasonable discussion". Van der Ven noem dat om voort te gaan met die metafoor van 'Christelike taal', beteken dat die wetenskap van daardie taal die reëls van die taal moet beskrywe en verduidelik en word 'n voorstel gemaak vir vrye en rasionele debat. Wat die moraliteit betref, het Thomas, volgens Van der Ven (1998:20), genoem dat hierdie argumentasie gevind word in die lig van die mens se natuurlike rasionaliteit, waardeur hy of sy aan die lig van God deelneem. Deur hierdie perspektief van menslike deelname in God om te keer, waar gedagtes van die menslike persoon oorgaan na God, het Thomas redeneer dat dit ook omgekeerd plaasvind, dit wil sê, van God na die mens. Hy meen (1998:20) dit gebeur, veral wanneer God se lig 'n indruk gemaak het op die lig van die menslike rasionaliteit. Volgens hom (1998:21): "citing religious codes, such as 'God's calling' or 'the will of

God' does not absolve one from responsibility for giving a rational account of the morality under consideration. An authoritative argument - if it is an argument - can be and should be the object of rational debate - it does not replace it". Van der Ven (1998:21) redeneer dat godsdienstige moraliteit na die forum van menslike rasionaliteit gebring moet word.

Van der Ven bied 'n verhelderende perspektief op die rol van godsdiens in die morele lewe. Moraliteit is 'n wesenlike deel van godsdiens. Godsdiens verryk moraal op velerlei wyses.

Godsdienstige moraal moet rasioneel insigtelik gemaak word.

2.2.3. Opvoeding

Opvoeding is 'n volgende sentrale bousteen van Van der Ven se etiese metodologie.

Hy (1998:28) kies interaksionisme as basis waarop 'n model vir morele opvoeding gebaseer kan word. Van der Ven (1998:29) noem dat interaksionisme te make het met die wedersydse invloedryke interaksie wat plaasvind tussen individue en hulle omgewing. Hierdie omgewing bestaan uit gemeenskappe waaraan mense behoort, sowel as die breë pluralistiese en multikulturele samelewing met sy verskeidenheid van instansies. Van der Ven (1998:22-25) meen om die interaksies tussen die individu, gemeenskap en breë samelewing te beklemtoon, behels interaksie die sintetisering van vyf paradigmas, naamlik individualisme, kommunitarisme, institusionalisme, pluralisme en multikulturalisme, wat met mekaar verband hou.

Die eerste paradigma vir morele opvoeding, naamlik individualisme,⁴³ neem die individu se kognitiewe (byvoorbeeld die manier waarop 'n persoon se rede sy of haar optredes bestuur), affektiewe (byvoorbeeld emosies soos onder andere simpatie, goedhartigheid, liefde) en konatiewe (byvoorbeeld motiewe, houdinge, getrouheid) funksionering as wegspringplek wanneer gepraat word oor die veld van

43 Die kritiek volgens hom (1998:26) teen individualisme is dat die individu geïsoleer sal word van sy of haar verbintenis met die omliggende gemeenskap.

morele opvoeding. In die vestiging van die beginsels vir morele vorming het dit enersyds te make met die individu se kognitiewe funksionering, dit wil sê, waar die individu self besluit om sy of haar eie morele optredes te reguleer. Volgens Van der Ven (1998:22) het dit andersyds te make met die individue se morele optredes van buite af, wat deur 'n ander individu beïnvloed word. Hy (1998:22) noem dat die materiële behoeftes (onder andere eiendom, kapitaal, profyt en mag) en geestelike behoeftes (byvoorbeeld sosiale stand en self-beeld, respek, waardigheid, wellus, plesier, vreugde, welstand) van die individu ook in ag geneem moet word in die morele opvoeding-diskoers.⁴⁴

Hy (1998:22) noem dat die tweede paradigma, naamlik kommunitarisme⁴⁵, die individu se behoort tot 'n gemeenskap as vertrekpunt neem vir morele opvoeding. Die kerngesin, uitgebreide gesin, primêre leef groep, woonbuurt, gemeente, dorp en stad kan as voorbeeld van sulke gemeenskappe beskou word. Volgens Van der Ven (1998:23) kan 'n gemeenskap beskryf word as 'n versameling van netwerke van individuele groepe, waar mense mekaar se alledaagse lewe deel en waar daar 'n gemeenskaplikheid bestaan in die uitleef van sekere waardes en norme. Hy (1998:23) noem dat binne hierdie gemeenskap morele opvoeding plaasvind, dit wil sê, dat die individu dit wat goed of sleg is, dit wat reg en verkeerd is aanleer.

Van der Ven (1998:24) wys daarop dat die derde paradigma, naamlik institusionalisme⁴⁶, die groter samelewings en sy sosiale instansies (byvoorbeeld profyt-gebaseerde organisasies, kommersiële maatskappye, ekonomiese unies,

44 Met 'n appèl op die werk van Schluze, het Van der Ven (1998:24-25) verwys na vyf verskillende style en kulturele groepe in Duitsland wat verskil in terme van ouderdom (onder veertig word as jonk beskou en oor veertig as oud), en opvoeding, en dit kleef vas aan verskillende morele waardes en norme. Hy onderskei die volgende groepe: ouer met hoër opvoeding (hoë kultuur), ouer mense met lae opvoeding (niksbeduidende kultuur), ouer mense met middel opvoeding (gemengde hoë en niksbeduidende kultuur), jonger mense met hoë opvoeding (gemengde hoë en spanning kultuur) en jonger mense met lae opvoeding (spanning kultuur).

45 Die kritiek teenoor hierdie paradigma is, volgens hom (1998:26), dat indien die verbintnisse, verbondenheid en verhouding as die mees belangrike beskou word, die individu nie in staat gestel kan word om sy of haar eie vryheid, eie doelwitte en lewens plan te kan verwesenlik nie.

46 Van der Ven (1998:27) noem dat die kritiek teen hierdie paradigma is dat ekonomiese, politieke, sosiale en kulturele lewe bo dié van morele beginsels, waardes en norme gekies sal word.

politieke sisteme en sosiale assosiasies) as oorwegende beginsel gebruik vir die ontwikkeling van morele opvoeding. Hy (1998:24) oordeel dat die rolle en funksionering van mense binne die kern-institusies van die samelewing en nie die binne-prosesse van die individu of die gemeenskapslewe waaraan hulle behoort nie, as wegspringplek vir morele opvoeding gebruik word. Van der Ven (1998:24) sê dat volgens hierdie model, morele opvoeding die makrokosmos van die samelewing as fokuspunt gebruik en dat dit nie fokus op die Meso kosmos van die gemeenskap of die mikrokosmos van die individu nie.

Van der Ven (1998:24) identifiseer die vierde paradigma van morele opvoeding as pluralisme⁴⁷. Hy (1998:24) noem dat hierdie paradigma krities ingestel is teen die idee van die morele eenvormigheid van die institusies van die paradigma van institutionalisme, wat gebaseer word op 'n stel algemene beginsels, waardes en norme, alhoewel dit van instansie tot instansie mag verskil. Volgens Van der Ven (1998:24) word individualisme deur 'n pluralistiese samelewing bevorder, veral op die gebied van morele waardes en norme. Hy (1998:25) noem dat moderne individue, soos in die woorde van Lévy-Strauss as 'un bricoleur' ('n doen-dit-jou-selver) beskou kan word. Van der Ven (1998:25) noem dat individue van pluralistiese samelewings as morele begunstigdes beskou kan word. Hy (1998:22) noem dat individualisme gevind kan word: "in classic happiness-oriented forms of utilitarianism with Bentham ("the greatest happiness of the greatest number), preference-oriented forms with Hare, or left neo-Kantian contract liberalism with Rawls".

Van der Ven (1998:25) beskryf multikulturalisme⁴⁸ as die vyfde paradigma. Hy (1998:25) meen waar die paradigma, naamlik pluralisme, te make het met morele diversiteit binne die westerse samelewing, multikulturalisme te make het met die morele diversiteit wat as die produk van die toenemende interaksie van westerse en nie-westerse kulture beskou kan word.

47 Die kritiek, volgens Van der Ven (1998:28), teen pluralisme is dat 'n tipe van 'n ideologie gevorm kan word, dit wil sê, dat sekere oortuiginge net vir 'n sekere groep bedoel is of sekere oortuiginge kan gebruik word om ander te domineer.

48 Die kritiek, volgens Van der Ven (1998:28), teen multi-kulturalisme is dat 'n minderheidsgroep gedwing sal word om 'n meerderheidsgroep se oortuiginge en waardes aan te neem.

Van der Ven (1998:25) noem dat morele vorming binne die raamwerk van multikulturalisme, as vertrekpunt die kompleksiteit van moraliteit in multikulturele samelewings neem.

Van der Ven se identifisering van vyf paradigmas van morele opvoeding is eweneens baie verhelderend. Vir 'n land soos Suid-Afrika met hoë vlakke van multikulturaliteit en pluraliteit en die soeke na 'n konstruktiewe verhouding tussen individue en gemeenskap, bied sy modelle baie hulp.

2.2.4. Kommunikasie

Kommunikasie word as 'n ander belangrike element van die metodologie van Van der Ven se benadering tot morele vorming beskou.

Met die keuse van interaksionisme as raamwerk waarop 'n plan vir morele vorming gebou kan word, is dit vir Van der Ven (1998:31) ook belangrik om 'n gemeenskaplike faktor in die sewe modi van morele vorming te vind. Hierdie gemeenskaplike faktor word deur Van der Ven (1998:31) as kommunikasie geïdentifiseer. Hy (1998:31) meen dat hierdie gemeenskaplike faktor die verduideliking bied waarom daar in 'n sekere mate oorvleueling plaasvind tussen die sewe modi. Hy benadruk dit dat al sewe modi gebaseer, gegrond, en gerig is op hierdie gemeenskaplike faktor. Van der Ven (1998:31) wys daarop dat kommunikasie as die voortgaande proses van morele uitruiling en verstaan in die soeke na die waarheid beskou kan word, byvoorbeeld wat goed en reg is, sodat in alle situasies met wysheid opgetree kan word. Hy (1998:31) beskryf uitruiling as die wederkerige uitdrukking, verheldering, verduideliking en regverdiging van morele oortuiginge, beginsels, waardes en norme. Morele verstaan het weer te make met die aanneming van 'n ander se perspektiewe en die inagneming van 'n ander se verheldering, verduideliking en regverdigings. Hy (1998:31) noem: "it involves taking into account and at least temporarily adopting the individual and social history out of which these premises emerge".

Van der Ven (1998:32) noem dat morele kommunikasie uit rasonale en nie-

rasionele, geestelike en nie-geestelike, bewustelike en onbewustelike, mondelinge en nie-mondelinge aspekte bestaan wat op verskillende grade varieer. Kommunikasie, as die gemeenskaplike faktor tussen die sewe modi van morele opvoeding, kan op twee verskillende vlakke geanaliseer word, naamlik die eerste-orde en tweede-orde kommunikasie. Volgens Van der Ven (1998:32) domineer die eerste orde kommunikasie in sommige modi en in ander modi domineer die tweede orde. Van der Ven (1998:32) noem dat die eerste-orde morele kommunikasie deur aanneemlikheid gekenmerk word. Hy (1998:32) is van mening dat persepsies, ervarings, beelde, metafore, simbole, stories, oortuigings, beginsels, waardes en norme waarmee gehandel en uitgeruil word in hierdie vorm van kommunikasie as vanselfsprekend, billik, verstaanbaar en aanneemlik beskou kan word. Volgens hom (1998:32) hoef hierdie genoemde aspekte nie bespreek of bewys te word nie. Hy noem dat dit deel vorm van mense se alledaagse leefwyse. Van der Ven (1998:32) wys daarop dat die ervarings, simbole en norme wat binne hierdie modus van kommunikasie gebruik word, se hoofdoel enersyds is om verheldering, hernuwing en verdieping te bring aan die verstaan van die aanneemlike beginsels van die gemeenskap. Andersyds is die hoofdoel om 'n oplossing te vind vir konflikte wat mag ontstaan, as gevolg van verskille ten opsigte van die aanwending van waardes wat in die algemeen vasgehou word, of as gevolg van die soeke na 'n oplossing, om die spanning wat mag ontstaan wanneer norme blykbaar in konflik met mekaar is.

Van der Ven (1998:33) wys daarop dat die tweede-orde morele kommunikasie ook gekenmerk word deur vertelling en argumente. Hy noem dat die verhale en argumente, wat vertel en gebruik word, die intensie het om gesprek uit te lok en om deur grense en walle van die algemene leefwêreld te breek. Volgens Van der Ven (1998:34) vind hierdie kommunikasie tussen families, buurte, skole, gemeentes ensovoorts plaas en op 'n groter skaal tussen verskillende sosiale strata, byvoorbeeld gevestigde en gemarginaliseerde groepe. Op 'n nog groter skaal vind dit plaas tussen rasse, tale en godsdienstige groepe. Volgens hom (1998:34) word hierdie kommunikasie gekenmerk deur konflikte tussen groepe, in groepe, asook in persone wat tot verskillende groepe behoort. Dit beteken dat die kommunikasie en konflik as interpersoonlik en intrapersoonlik beskou kan word. Daarom verskil hierdie groepe ten opsigte van morele oortuigings. Van der Ven (1998:35) wys daarop dat

die hoofdoel van vertelling en argumente in hierdie orde van kommunikasie is om die oortuiginge en waardes van die ander groep te konfronteer, om hulle toevalligheid en waardeloosheid te openbaar, asook om ander te oortuig van die belangrikheid en relevansie van die waardes van die groep.

Soos dit die geval is met die ander elemente van Van der Ven se metodologie van morele vorming, moet hierdie twee vorme van kommunikasie in ag geneem word by die verstaan van sy verskillende modi van morele vorming wat vervolgens aan die orde kom.

3. Modi van morele vorming

Teen die agtergrond van sy verstaan van moraliteit, godsdiens, die verhouding tussen godsdiens en moraliteit, opvoeding en kommunikasie, het Van der Ven sy eie benadering tot die proses van morele vorming⁴⁹ ontwikkel. Hierdie proses van hom bestaan uit sewe modi. Alvorens hy (1998:35) die sewe modi bespreek, gee hy 'n verduideliking oor waarom hy hierdie sewe modi gekies het. Hy noem (1998:35) dat hy hierdie sewe modi op 'n sistematiese en kritiese manier bespreek. Volgens hom (1998:35) doen hy hierdie beskrywing deur twee vrae te beantwoord: die eerste vraag is meer beskrywend van aard, wat te make het met die karaktertrekke van elke modi, en die tweede vraag is meer evaluerend, dit wil sê, in hoe 'n mate hierdie modi moreel en opvoedkundig geskik is. Hy (1998:40) verwys ook na sy vroeë werke oor morele vorming. In hierdie werke het hy slegs verwys na vier modi van morele vorming, naamlik waarde-oordrag, kognitiewe ontwikkeling, waarde-verheldering en emosionele vorming. Hy (1998:40) sê die rede waarom hy 'n volgende werk oor morele vorming gepubliseer het, is omdat hy nie aan ander modi, naamlik dissipline, sosialisering, emosionele vorming en karaktervorming aandag geskenk het nie. Hy meen dat hierdie genoemde modi as onafhanklike modi beskou moet word. In sy bespreking oor modi, het hy ook tot die besef gekom dat

49 J.Philip Wogaman (1989) bied in hoofstuk twee 'n handige teologiese motivering vir die proses van morele vorming. Hierdie motivering van hom word as belangrik beskou, veral teen die agtergrond van die Protestantse Christelike tradisies wat skepties staan teenoor pogings om die mens se deelname aan prosesse soos morele vorming te beklemtoon. Wogaman konstateer dat hierdie tradisies met reg werk geregtigheid opponeer. Die antropologiese dimensie van morele vorming, staan nie in konflik met die pneumatologiese kant daarvan nie.

kommunikasie nie as 'n onafhanklike modus beskou moet word nie, maar eerder as die gemeenskaplike faktor van alle modi.

Van der Ven (1998:36) identifiseer in sy bespreking oor die modi van morele vorming, twee soorte modi, naamlik die informele en die formele modi.

Informele morele opvoeding het te make met die opvoedkundige doelstellings, byvoorbeeld die gesin, woonbuurt, assosiasies, kerke ensovoorts. Hy (1998:40) noem dat dié twee modi, naamlik dissipline en sosialisering, onder hierdie informele paradigma val. Volgens hom (1998:37) het formele morele opvoeding weer te make met opvoedkundige prosesse op die morele terrein, wat plaasvind binne 'n organisasie wat primêr daargestel is om sistematiese, metodiese, gekoördineerde, opvoedkundige aktiwiteite te vestig, om opvoedkundige take en verantwoordelikhede te formuleer, om professionele leierskap in die veld van opvoeding te ervaar, asook om eksplisiet opvoedkundige strukture, prosedures en prosesse te wettig. Volgens hom (1998:36-37) vind hierdie formele opvoeding grotendeels op primêre, sekondêre, tersiêre en volwasse-opvoedings vlakke plaas. Formele opvoedingsproesse kan ook plaasvind in sommige (praktyke en aktiwiteite van) assosiasies, kerke en ander institusies. Van der Ven noem dat waarde-oordrag, morele ontwikkeling, waarde-verheldering en karaktervorming onder die paradigma van formele morele opvoeding val. Hy (1998:37) wys daarop dat hierdie twee benaderinge nie noukeurig geskei moet word nie, asof hulle twee aparte verskynsels of fenomene is. Daar bestaan 'n dialektiese verhouding tussen dié twee benaderinge. Van der Ven (1998:37) sê dat “educational processes taking place in informal education may be seen as the conditions for those that make up formal education, while the formal processes explicate, differentiate and integrate at a higher developmental level the subject matter covered in the informal processes”. Dit is belangrik dat Van der Ven melding maak van hierdie dialektiese en komplementêre aard van die verhouding tussen hierdie twee modi. Dit beteken dat sonder hierdie kwalifikasie die onderskeid nie verdedig kan word nie.

Van der Ven (1998:38) maak verder melding van 'n ander onderskeid, betreffende

formele morele opvoedingsprosesse. Hy noem dat hierdie modi respektiewelik as kognitief, eksperimenteel en emosioneel gebaseerd beskou kan word. Volgens hom (1998:39) is waarde-oordrag en morele ontwikkeling kognitief gebaseerd. Waarde-verheldering word as eksperimenteel gebaseerd beskou en emosionele vorming word gebaseer op affektiewe kategorieë.

Die hoogtepunt van morele vorming is karaktervorming. Vir Van der Ven (1998:40) is karaktervorming ook die hoogste doel van morele vorming. Hy noem dat deur karaktervorming, morele en deugsame mense gevorm word.

Dus het karaktervorming ten doel om deugsame, selfstandige, verantwoordelike en selfregulerende mense te vorm. Dit wil sê mense wat met karakter leef. Volgens Van der Ven (1998:40) word mense, spesifiek die kind, deur karaktervorming in staat gestel om sy of haar eie groei tot volwassenheid, eie gesonde oordeel en vryheid te verwesenlik.

Karaktervorming is die manier waarop instansies, onder andere die gesin, skole en die breë gemeenskap die kind in staat stel om belangrike waardes en norme te verstaan, dit hul eie te maak, en om dit konkreet te maak.



Dit beteken dat karaktervorming beskou kan word as een van die mees belangrike resultate van die dissipline-proses. Deur karaktervorming word morele mense gevorm, dit wil sê, mense wat moet uitleef wat goed, reg en wys is in enige konkrete situasie. Karaktervorming as modus van morele vorming, kan meehelp dat morele mense gevorm word.

Ná die behandeling van Van der Ven se intellektuele biografie en pertinent die uitgangspunte van sy metodologie vir morele vorming, word die sewe modi van morele vorming wat hy identifiseer, in behandeling geneem.

Ná enkele inleidende opmerkings en die behandeling van die ses modi, word dissipline, waarop hierdie studie konsentreer, afsonderlik en in meer diepte behandel.

Dié ses modi wat bespreek word, is: sosialisering, waarde-oordrag, morele ontwikkeling, waarde-verheldering, emosionele vorming en karaktervorming.

Die bespreking van dié ses modi sal help dat 'n beter begrip van Van der Ven se verstaan van dissipline as modus van morele vorming, verkry sal word.

3.1. Sosialisering

3.1.1. Inleiding

Van der Ven (1998:83) noem dat sosialisering direk verwys na die sosiale prosesse wat plaasvind in groepe, en waaraan die kind moet leer om deel te neem. Hy (1998:83) sê dat: "socialization relates to the pole of the social life of those groups, the process of which the child must learn to engage in". Volgens hom (1998:83) is daar verskillende sosialisering-agente, byvoorbeeld ouers, broers en susters, portuurgroep, opvoeders, klub leiers, predikante, woonbuurt, skool, assosiasies en kerke. Van der Ven (1998: 83) wys daarop dat sosialisering nie plaasvind in 'n vrye kulturele sone nie. Dit geskied in die stryd tussen die dominante stratum van die middelklas en die laer sosiale strata, sowel as in die stryd tussen die samelewing se dominante kulture en sy subkulture. Die vraag wat die doel en die effek van sosialisering is, word deur Van der Ven (1998:84) ondersoek. Volgens hom het die voormalige president van Amerika, Bill Clinton, dit beklemtoon dat leer en onderrig belangrik is in die uitdaging van morele vorming in die V.S.A.

Van der Ven se siening oor sosialisering steun op die teorieë van twee sosiale wetenskaplikes, Berger en Luckmann.

3.1.2. Sosialisering en Internalisering

a) Sosialisering het te make met die internalisering van waardes van ouer geslagte deur jonger geslagte. Volgens Van der Ven (1998:86-87): "is this the process by which new generations are initiated into moral order of the existing ones, by which the young recognize, accept and lastly internalize the moral convictions, principles and rules passed down to them by the old". Van der Ven (1998:87) wys daarop dat

Berger en Luckmann nie eksplisiet oor morele sosialisering praat nie, maar eerder oor sosialisering in die algemeen.

b) Op voetspoor van Berger en Luckmann onderskei Van der Ven (1998:87) tussen primêre en sekondêre sosialisering. Hy noem dat vanuit hierdie onderskeid, word die onderskeid tussen primêre en sekondêre morele sosialisering gemaak. Van der Ven wys daarop dat primêre sosialisering te make het met die veelomvattende en konsekwente induksie van die individu in die wêreld van morele betekenis in die algemeen. Dit stel die individu in staat om aan die gemeenskaplike leef-wêreld en sy morele betekenis deel te neem. Hy (1998:87) sê dat sekondêre morele sosialisering weer te make het met die induksie in die morele beginsels en reëls wat deel uitmaak van die professionele rolle wat individue in die samelewing speel. Van der Ven (1998:87) is van mening dat dit op die arbeidsgebied gebaseer kan word, waardeur verskillende 'sub-wêreld' ontstaan het en daarmee saam verskillende subordes van morele betekenis. Hy (1998:87) wys daarop dat sosialisering as induksie uit kognitiewe en affektiewe aspekte bestaan. Die kognitiewe aspek het te make met die suiwere kennis, begrip en vaardigheid wat nodig is om deel te neem aan die gemeenskaplike simboliese orde. Hy (1998:87) noem dat die affektiewe aspek belangrik is, omdat dit die emosionele identifikasie van die individu met die betekenisvolle ander betref, van wie hy of sy die morele betekenis van oortuiginge, houdinge, deugde en handeling oorgeneem het. Van der Ven (1998:87) is van mening dat deur hierdie identifikasie, die individu gehelp word om die betekenis te internaliseer en te verpersoonlik. Volgens hom (1998:87) bied hierdie identifikasies aan die individu 'n eie identiteit,⁵⁰ 'n self.

Van der Ven (1998:88) meen dat die abstraherende identifikasie proses eienskappe het van die primêre, eerder as van die sekondêre sosialisering. Hy noem wanneer die tyd van die sekondêre sosialisering aangebreek het, die individu die intellektuele proses van abstrahering deurloop en afrond. Van der Ven (1998:88) sê dat die professionele rol-solisering, waaruit sekondêre sosialisering bestaan, vereis nie

50 Birch en Rasmussen (1989:67) wys daarop dat die identiteit van die individu beïnvloed word deur die identiteit van die groter gemeenskap waartoe hy of sy behoort. Hulle (1989:67) noem dat: "our identities are formed precisely as we identify with the various social forms which bestow meaning on a society and its participants".

altyd 'n identifikasie proses wat so sterk is, as dit wat tydens die primêre sosialisering plaasvind, nie.

Volgens Van der Ven (1998:88) is sosialisering, ingesluit morele sosialisering, nie 'n eensydige proses nie, selfs ook nie in sy primêre of sekondêre vorm nie. Hy wys daarop dat die kind beskou kan word as 'n objek en 'n subjek van sosialisering. Dit is omdat die kind of individu altyd 'n seleksie maak uit die simboliese universum, omdat hy of sy nie in staat daartoe is om dit in al sy oneindige dimensies en aspekte oor te dra nie. Van der Ven (1998:88) noem: "in light of the social distribution of knowledge, including moral knowledge, the individual who reflects on the knowledge that is passed on to him or her becomes aware of complimentary or corrective knowledge that originates in social positions other than his or her own". Van der Ven (1998:88) meen, omdat hierdie refleksies 'n voortdurende proses is, geld dit ook vir die dialektiese verhouding tussen die objektiwiteit van die simboliese wêreld en die subjektiwiteit van die persoonlike identifikasie. Hy (1998:88) noem dat dit deur Berger en Luckmann as 'n voortdurende 'koorddansnommer' beskou word.

Van der Ven (1998:88) wys daarop dat beide primêre en sekondêre sosialisering swaar steun op die belangrikheid van taal⁵¹ en spraak. Die rede daarvoor is dat die simboliese betekenis orde, ingesluit sy morele dimensie, aan die individu of kind oorgedra word, deur middel van linguistiese strukture. Van der Ven (1998:89) is van mening dat die kind deur sy of haar betekenisvolle ander, oortuiginge, opvattinge, waardes en norme internaliseer, volgens pragmatiese patrone, wat op diverse semantiese en sintaktiese vorme gebaseer is. Hy (1998:89) noem dat taal op sy beurt gesosialiseer moet word vir die ontwikkeling van die linguistiese kompetisie.

Hierdie linguistiese sosialisering word as 'n noodsaaklike voorwaarde beskou, en middel vir die internalisering van die inhoud van die simboliese wêreld, ingesluit sy

51 Birch en Rasmussen (1989:72) noem dat: "language isn't 'external' as though it were a neutral tool for expressing experience which is somehow separate from language". Volgens hulle gee taal aan ons die gevoel oor hoe die wêreld is. Hulle noem ook dat taal die ondervinding van ons verhouding oordra, asook die sosiale patroon waarvan ons deel uitmaak. Volgens hulle (1989:72) weerspieël dit ook ons plek in die samelewing en gee ook uitdrukking aan ons gevoel wie ons is. Dié twee outeurs (1989:72) sê dat: "it either reproduces our social reality or reinterprets it so far as to alter it". Hulle redeneer dat: "language is the main bearer and transmitter of 'social structure'".

morele opvattinge, idees, beginsels, prosedures en norme.

Van der Ven (1998:89) noem dat Berger en Luckmann se sosialisering konsep beskryf kan word as 'n multivlak benadering. Dit omvat drie vlakke, wat geïdentifiseer kan word as: die makrovlak van die samelewing, die makrovlak van die individu en die middelvlak van interaksie. Deur hierdie identifikasie word die kind in staat gestel om sy of haar eie dinamiese identiteit te ontwikkel, sy of haar eie dinamiese self. Volgens Van der Ven (1998:89) word alles gerealiseer in en deur taalhandelinge in veelsydige pragmatiese-linguistiese situasies.

c) Van der Ven (1998:89) is van mening dat die Berger en Luckmann se sosialisering konsep binne die raamwerk van hulle institusionalisering teorie pas. Dit beteken dat hulle die samelewing benader vanuit die perspektief van institusionalisering. Hy (1998:89) noem binne hierdie benadering word sosialisering verstaan as die internalisering van hierdie institusionalisering deur die individu. Volgens Van der Ven (1998:89) word hierdie institusionaliseerde gemeenskap deur dié outeurs die 'objektiewe realiteit' genoem en sy geïnternaliseerde eweknie, die 'subjektiewe realiteit'. Hy (1998:89) noem dat Berger en Luckmann tussen drie aspekte⁵² van institusionalisering onderskei, wat dialekties met mekaar verbind kan word. Die eerste aspek, eksternalisering, het te make met die feit dat mense instansies produseer deur hulle sosiale verhoudinge, die verhoudinge tussen groepe. Hy (1998:89) noem dat mense uitdrukking gee aan hierdie verhoudinge, en plaas dit buite hulself deur die opstel van spesifieke sosiale patrone.

Die tweede aspek, objektivering, hou verband met die feit dat mense hulle institusionele groepslewe objektiveer, wat beteken dat die groepslewe deur hulle in meer of mindere mate beskou word as 'n 'objektiewe werklikheid', nie alleen omdat dit buite hulle bestaan nie, maar ook en veral omdat dit onafhanklik van hulle

52 Van der Ven (1998:89,90) onderskei die volgende drie aspekte: Die eerste aspek word eksternalisering genoem. Dit het te make met mense wat instansies produseer deur sosiale verhoudinge, tussen en binne groepe te eksternaliseer. Deur van bepaalde sosiale benaderinge te gebruik, word hierdie verhoudinge uitgeleef en buite hulself geplaas. Die tweede aspek word objektivering genoem. Mense beskou die groep lewe as objektiewe realiteit, omdat dit nie net buite hulself is nie, maar dat hulle ook daarvan afhanklik is. Die derde aspek word internalisering genoem. Dit het te make met die verskynsel wat mense ontwikkel, naamlik 'n aanneemlike struktuur, om die instansies wat deur hulle geproduseer word, te regverdig.

bestaan. Volgens hom (1998:90) beteken dit dat mense hulle aanpas by instansies wat hulle voorskryf.

Die derde aspek, internalisering, het weer te make met die verskynsel dat mense 'n aanneemlike struktuur ontwikkel om die instansies wat deur hulle produseer is, te regverdig. Hy (1998:90) meen dat hulle 'n 'simboliese universum' vestig om betekenis te gee aan bestaande instansies. Op hierdie manier word deur hulle 'n 'canopy of legitimations', 'n beskermende deklaag daaroor uitgesprei, van sowel kognitiewe as normatiewe interpretasies'. Van der Ven (1998:90) noem dat die dialektiese verhouding tussen hierdie drie aspekte as 'n dinamiese spiraal beskou kan word.

Van der Ven (1998:90) noem, volgens hierdie teorie, funksioneer sosialisering as een van die mees belangrike middele vir die voortbestaan van instansies. Hy wys daarop dat sosiale kontrole die verbondenheid van die volwasse generasie met die instansie waarborg. Deur sosialisering word die nuwe generasie aan hulle gebind. Volgens Van der Ven (1998:90) word die lede van die jonger generasie ingevoer in die 'canopy of legitimations'. Van der Ven meen dat hulle die kognitiewe en normatiewe betekenis daarvan leer en internaliseer. Hy (1998:90) sê dat deur hierdie internalisering die jonger generasie in staat gestel word om hulle persoonlike identiteit te ontwikkel, deur hulle te identifiseer met die instansies en hulle legitimasies. Volgens hom beliggaam en inkorporeer hulle die instansies, hulle lewe in en van hulle. Van der Ven (1998:90) meen dat hulle op 'n manier hierdie instansies genoem kan word. Die verhouding tussen institusionalisering en sosialisering word as 'n sterk punt in Berger en Luckmann se teorie bestempel.

Van der Ven (1998:90) noem dat dié studie van Berger en Luckmann, die enkele poging in sosiologie is om die kloof tussen makro-, mikro-en mesososiologiese analise vlakke te oorbrug, waardeur samelewing, interaksie en die individu met elkeen verbind kan word.

3.1.3. Sosialisering van die Dialogiese Self

Ná die bespreking van sosialisering, internalisering en institusionalisering, kom 'n bespreking van die sosialisering van die dialogiese self aan die orde.

Van der Ven (1998:91) sê dat ten spyte, van Berger en Luckmann se indrukwekkende teorie, daar tog kritiese opmerkings gemaak moet word, betreffende die drie genoemde vlakke. Hy sit sy kritiek op elke vlak uiteen en ontwikkel daarna die idee van die dialogiese self om hierdie leemtes te oorkom.

a) Op die makrovlak van die samelewing identifiseer hy leemtes by Berger en Luckmann. Hy (1998:91) wys daarop dat die 'simboliese universum', volgens hierdie twee sosiale wetenskaplikes, al die prosesse binne die institusionele lewe reguleer, hulle geskiedenis orden, en die verskillende instansies aanneemlik maak deur aan hulle 'n koherente visie toe te voeg. Hy noem dat dit hulle biografie, daaglikse lewe interpreteer en veral die grens situasies waarin hulle, hulle bevind, soos skuld, siekte, sterwe, dood en rou. Hy wys daarop dat dit hierdie grens ervarings 'lokaliseer'.

Van der Ven (1998:91) is van mening dat dit nie verkeerd is om te vra of Berger en Luckmann korrek is wanneer hulle beweer dat die 'simboliese universum' een en uniform is nie, en of hierdie kwaliteit nog vir vandag se samelewing geld. Hy noem dat die enigste pluriformiteit wat deur hulle teorie aanvaar kan word, die pluriformiteit in die sosiale distribusie van kennis is, dit wil sê, die sosiale distribusie van die 'simboliese universum' in die verskeie sosiale klasse in die samelewing. Hy (1998:91) meen dat dit beteken dat die simboliese heelal een uniforme geheel is, maar dat sommige dele daarvan meer verteenwoordigend is in sommige groepe en ander in ander groepe. Van der Ven (1998:91) wys daarop dat hierdie twee outeurs erken dat hulle nie soveel klem gelê het op die sosiale distribusie van kennis nie. Volgens hom (1998:91-92) spreek die huidige sosialisering ondersoek nie van die sosiale distribusie van dele van die gemeenskaplike opvattinge en die gemeenskaplike waardesisteme van verskillende groepe nie, maar van 'n veelheid van verbindings tussen verskillende sosiale strata en verskillende morele style en patrone. Hy (1998:92) noem dat die idee van gemeenskaplikheid vervang kan word deur verskeidenheid. Van der Ven (1998:92) redeneer dat op 'n meer abstrakte vlak,

sommige betekenisvolle verhoudinge gevind word tussen sosiale strukture, veral in beroepe, die geoefende beroepe, sosialisering style en die ontwikkeling van die kind.

Van der Ven (1998:92) is van mening dat die konsep van die institusionele differensiasie probleme skep vir die eenheid en uniformiteit van die samelewing en die 'simboliese universum'. Hy noem dat die institusionele differensiasie te make het met die verskynsel van die groeiende afstand tussen en selfstandigheid van sosiale instellings ten opsigte van mekaar en die opkom van instellings van sub instellings, wat op hulle beurt meer verwyderd en selfstandig word. Volgens hom (1998:92) is die proses gebaseer op die groeiende arbeidsverdeling. Hy (1998:92) noem waar die samelewing funksies beliggaam is in die matriks van die gesin en godsdienste, ons tans nou ekonomiese institusies het met hulle eie outonomie en wette op die gebied van eiendom, finansies, markte, arbeid en produktiwiteit; politieke institusies met hulle eie burokrasie op die verskillende bestuurstyle van stad, provinsie, staat en federale staat; wettelike institusies met hulle eie gebiede, kompetensies, reëls en prosedures; sosiale institusies met hulle eie kodes, patrone, gewoontes en gebruike, en laastens 'n groot aantal kulturele institusies soos opvoedkundige, re kreatiewe, artistieke, morele en godsdienstige institusies. Volgens Van der Ven (1998:92) ontwikkel elkeen van genoemde institusies sy eie betekenis sisteme, waardes, norme en legitieme-prosedures, terwyl elkeen sy eie 'simboliese universum' ontwikkel. Hy (1998:92) noem dat op 'n geleidelike manier verdwyn die melodie van die alles oorkoepelende baldakyn om meer en meer vervang te word deur 'n polifonie of selfs deur 'n chaotiese vermenging van mekaar se dissonerende stemme.

Van der Ven (1998:92) sê dat deur Berger en Luckmann se teorie, 'n antwoord op hierdie dilemma gebied word. Hy noem dat hierdie twee outeurs 'n onderskeid tref tussen primêre en sekondêre sosialisering. Volgens hom (1998:92) omvat die primêre sosialisering die simboliese inisiasie proses, waarin die kind ingewy word in die simboliese universum van 'n samelewing in sy geheel, voordat die sekondêre sosialisering die individu bekendstel aan 'n spesifieke simboliese sisteem, wat fundamenteel is vir die vervulling van bepaalde professionele rolle in bepaalde

samelewings instellings. Hy (1998:92) wys daarop dat sekondêre sosialisering as professionele sosialisering vir 'n veelheid van instellings voortbou op die gemeenskaplike basis van die primêre sosialisering in die een en uniformige simboliese universum en vind oral tuis plaas waar die ouers as die belangrikste 'betekenisvolle ander' van die kind beskou kan word.

Van der Ven (1998:94-95) noem dat, behalwe die gesin, daar ook ander agente, onder andere broers en susters, portuurgroep, massamedia, skool en die staat is wat 'n rol te speel het in die sosialisering proses van die kind. Hierdie genoemde agente het reeds vanaf die kind se vroeë kinderjare 'n duidelik rol te speel. Hy (1998:95) noem dat elkeen van hierdie instansies of agente sy eie waardes, norme, oortuiginge, beginsels en reëls ontwikkel. Verskille, kontraste en selfs kontradiksies mag ontstaan tussen en binne hierdie agente. Hy (1998:97) meen dat nie een van dié genoemde agente, veral die staat en kerk, 'n positiewe rol te speel het in die sosialisering proses van die kind nie.

Van der Ven (1998:97) sê dat Durkheim beweer het dat 'anomie' as die enigste moontlike oplossing beskou kan word. Volgens Durkheim kan anomie as norm loos beskryf word. Die begrip 'norm loos' kan deur drie aspekte wat met mekaar verbind is, beskryf word: dit het te make met die afwesigheid van waardes en norme, die afwesigheid van konsensus ten opsigte van waardes en norme, asook die afwesigheid van kondisies wat noodsaaklik is om die waardes en norme te erken.

Van der Ven (1998:97) is van mening dat hierdie feit van Durkheim nie as oplossing beskou kan word nie. Van der Ven (1998:97) oordeel dat daar op die makrovlak van die samelewing geen enkele instansie is wat as die enigste model kan optree om orde te bring in die verskillende en soms selfs botsende stemme nie.

b) Op die middelvlak van interaksie identifiseer Van der Ven ook leemtes in Berger en Luckmann se teorie oor sosialisering. Hy (1998:98) noem dat in hulle bespreking oor sosialisering en internalisering, Berger en Luckmann die belang van die interaksie tussen die kind en die 'betekenisvolle ander', die ouer, met wie hy of sy identifiseer benadruk. Hy wys daarop dat die interaktiewe identifikasie proses

gebaseer is op 'n sterk emosionele gehegtheid aan die 'betekenisvolle ander'. Volgens hom (1998:98) neem die kind op 'n verskeidenheid van emosionele maniere die identiteit, die rolle en die houdinge van die ouers oor en bou hulle eie identiteit op hierdie fundamente. Op hierdie wyse 'is die kind deur hierdie identifikasie met die 'betekenisvolle ander' in staat om homself of haarself te identifiseer en 'n subjektiewe koherente en aanneemlike identiteit te verwerf'.

Van der Ven (1998:98) is van mening dat hierdie benadering nie as die volledige proses van sosialisering beskou kan word nie, veral vir morele sosialisering, waar dit nie alleen om die ouers gaan nie, maar ook om 'n verskeidenheid van agente van sosialisering in 'n verskeidenheid van sosialisering institusies. Die vraag wat deur hom (1998:98) ondersoek word, is met wie identifiseer die kind hom of haar 'werklik'. Volgens hom het beide van die ouers 'n unieke agtergrond, geskiedenis, geloofshouding en professionele aktiwiteit. Hy (1998:98) wys daarop dat die verskillende rolle wat deur die ouer in die huis uitgeleef word, die kind verwar. Daarom kan hierdie verwarring tot verskillende rol konflikte⁵³ lei.

Die kritiek wat Van der Ven (1998:99) teen die identifikasie konsep van Berger en Luckmann het is dat dit slegs enkele aspekte van die verhouding tussen kind en ouers toepas. Daarom maak hy (1998:99) eerder gebruik van die teorie van 'observerende leer'. Hy is van mening dat hierdie teorie 'n meer akkurate en toegespitste interpretasie bied van wat tydens die proses van sosialisering geskied. Volgens hom (1998:99) het observerende leer te make met 'n vorm van leer wat plaasvind deur die observering van ander, wat funksioneer as modelle. Die kind observeer oortuiginge, waardes en norme '*in actu*' en is dan daartoe in staat om hulle op dieselfde manier toe te pas.

Van der Ven (1998:99) wys daarop dat hierdie leer deur observering of modellering, ons in staat stel om te verstaan waarom nie net die ouers nie, maar 'n wye reeks

53 Van der Ven (1998:98) onderskei die volgende rol konflikte: Die persoon en draer konflik wat te make het met die teenstrydigheid wat tussen die persoonlike oortuiginge van die ouer en die waardes en norme wat die ouer dink aan die kind oorgedra moet word, die draer en stuur konflikte wat te make het met die spanning tussen dit wat vir die ouer van waarde is en die druk wat van buite kom, byvoorbeeld van die dagsorg-ouer, skool of groep, die innerlike-stuur konflikte wat na vore kom wanneer die ouer met verskillende, antagonistiese invloede van buite gekonfronteer word.

van ander sosialisering agente ook deugde, oortuiging en beginsels aan die kind oordra. Dit beteken dus dat modellering nie net beperk is tot die 'betekenisvolle ander' waarmee die kind hom of haar identifiseer nie. Volgens hom (1998:99) word die kind ook blootgestel aan ander mense wat as rolmodelle funksioneer in alle situasies waar die kind met ander saam is, byvoorbeeld broers en susters, leef tydgenote of volwassenes, bure, familie, leraars, gemeentelede of televisie rolmodelle.

Van der Ven (1998:99) wys daarop dat observering in vier soorte prosesse⁵⁴ onderskei kan word. Hy noem dat hierdie vier prosesse meestal in 'n sosiale konteks plaasvind, waar die rolmodel en die kind mekaar ontmoet. Van der Ven (1998:101) is van mening dat observerende leer nie 'n oplossing bied vir die hipotetiese agent in die sosialisering proses nie, omdat dit pluraliteit beskrywe en verduidelik. Hy (1998:101) noem dat die teorie van observerende leer nie bewys lewer van 'n sterk leidende hand, 'n afsonderlike model wat hierdie verskillende observasies en verworwe kennis rangskik nie. Volgens hom 1998:101 kan observerende leer as veelsoortig beskryf word.

c) Van der Ven identifiseer ook gebreke in Berger en Luckmann se siening van sosialisering op die makrovlak van die individu. Hy (1998:102) is van mening dat daar 'n dialektiese verhouding tussen die 'ek' en die 'my' bestaan. Van der Ven steun sterk op die teorie van Mead om die verhouding tussen die 'ek' en die 'my' te bespreek. Volgens Van der Ven (1998:102) maak Mead gebruik van die simboliese interaksie tussen mense om die ontwikkeling van die kind as 'n self te beskou. In die verhouding wat die kind met ander mense het, leer die kind om onderskeid te tref tussen die 'ek' en die 'my'. Hy (1998:102) redeneer dat die 'my' die dimensie is

54 Van der Ven (1998:99-101) onderskei die volgende prosesse: Die eerste groep word die aandaggewende prosesse genoem, waardeur die kind die relevante aspekte van die oortuiging, waardes en norme van die modelle, waarneem. Die tweede groep word die geheue prosesse genoem. Hierdie prosesse vind plaas wanneer die kind nie die voor geleefde morele idees kan onthou nie en dus nie sy of haar model kan naboots nie. Die oortuiging, waardes en norme moet in sy of haar geheue in 'n simboliese vorm geprent wees, om te kan handel soos die model. Die derde groep word die produksieprosesse genoem, waar die kind in staat gestel word om te handel soos die model. Dit beteken dat die kind begin om oortuiging te formuleer, waardes uit te druk, verhale te vertel oor deugde en ondeugde en handel volgens die norme op 'n manier wat ooreenstem met die van model. Die laaste groep word die motiverende prosesse genoem. Deur hierdie prosesse word die

waarin die self die karakter, houdinge, waardes en norme inkorporeer van die persoon of persone met wie die kind omgaan. Dit beteken dat die kind die perspektief van die ander aanneem en dan vanuit sy of haar eie perspektief op die ander reageer. Vanuit die perspektief van die ander beskou die kind die 'my' en vanuit die eie perspektief begryp die kind homself of haarself as 'ek'. Van der Ven (1998:103) wys daarop dat die kind na die 'my' kyk, terwyl dit die perspektief aanneem van die 'gegeneraliseerde ander' wat na 'my' kyk. Hy oordeel dat die opgroeiende kind die vermoë ontwikkel het om steeds ruimer perspektiewe aan te neem en tegelykertyd word die konsep van die 'gegeneraliseerde ander' meer omvattend.

Volgens hom (1998:103) word die kind in staat gestel om meer objektief na homself of haarself te kyk en ook meer objektief met homself of haarself om te gaan. Van der Ven (1998:103) is van mening dat net soos wat die kind in toenemende mate universele perspektiewe aanneem, die gevaar bestaan dat hy of sy al hoe meer 'n konformis sal word. Hy noem (1998:103): "here Mead's 'me' resembles Freud's 'super-ego', the means by which the child internalizes the values and norms that dominate the societal institutions and society in general". Van der Ven (1998:103) wys daarop dat 'die gewete' 'n funksie van die internasionalisering proses word. Hy (1998:103) noem dat dit 'waarskuwings' uitstuur wanneer die kind nie die opdragte wat implisiet in die institusies se waardes en norme is, ernstig op neem nie. 'Skuld' word as 'n ander internasionalisering proses beskou. Dit 'spreek' die innerlike aan, veral wanneer die kind sy of haar take en verpligtinge nie doen nie.

Vir Van der Ven (1998:103) het die 'ek' die vermoë om in te meng in die internalisering prosesse. Volgens hom (1998:103) verwys Mead na impulse wat deur die handeling van die 'ek' gegeneer word. Die impulse moet nie as intrinsieke direkte konvensies van die sosiale lewe verstaan word nie. Van der Ven (1998:103) wys daarop dat Mead beweer het dat daar na sekere erkende velde verwys moet word, waarbinne die individu homself of haarself laat geld en dat daar sekere regte is wat hy of sy binne daardie beperkinge het.

kind deur motivering gedryf om 'n keuse te maak oor bepaalde oortuiginge, waardes en norme wat aan hom of haar oorgedra word.

Van der Ven (1998:103) oordeel dat by hierdie erkende velde ook sosiaal erkende velde bygevoeg kan word. Die interpretasie dat die 'my' 'n produk van sosialisering en internalisering is en dat die 'ek' nie deel daarvan is nie, word nie aanvaar nie. Hy (1998:104) noem dat volgens Selznick, die dialektiese verhouding tussen die 'ek' en die 'my' veroorsaak dat die 'ek' ook deel van die sosiale lewe word. Sosiale betekenis, reëls, rolle en verhoudinge kan in kongeniale omstandighede deur die 'ek' beïnvloed en gestruktureer word. Van der Ven (1998:104) meen dat die vrye uitdrukking van die 'ek' deur die 'my' gelegitimeer en aangemoedig moet word. Beide die 'ek' en die 'my' se ontwikkeling steun op die sosiale konteks waarbinne die individu geplaas word. Hy (1998:104) noem dat beide die 'ek' en die 'my' as twee verskillende perspektiewe verstaan kan word, dit wil sê, die wat na jouself en na jou eie menslike omgewing verwys. Van der Ven (1998:104) ondersoek die vraag op watter wyse hierdie pluraliteit van perspektiewe met die konsep van die eenvormige en gelykvormige self gekombineer kan word, of in hoe 'n mate die kind geraak word, indien daar 'n wye verskeidenheid van modelle is. Die vraag word verder deur hom ondersoek of daar enige sprake van 'n gesplete-persoonlikheid by die kind is en of daar dalk sprake van 'n derde teorie van die self is, wat 'n oplossing kan bied waarom die sosialisering proses deur plurale, antagonistiese morele oortuiginge, beginsels en reëls binnegedring word. Hy (1998:105) noem dat genoemde vrae van Bent se denke deur twee teorieë opgelos kan word.

Die eerste teorie word die ope-self teorie (open self theory) genoem. Hierdie teorie het te make met waar mense verskillende rolle in 'n gemeenskap en in instansies moet vervul. Indien 'n persoon hierdie verskillende rolle in verskillende situasie moet vervul, die persoon oor 'n 'oop bewussyn' moet beskik. Van der Ven (1998:105) noem dat hierdie verskillende rolle 'n rol afstand verwag, wat beteken dat die self nooit heeltemal met 'n bepaalde rol geïdentifiseer kan word nie. Die doel van die ope-self help dat die persoon allerhande rolle kan vervul, wat buigsaam veranderlik is. Hy (1998:105) meen dat die verskillende rolle wat mense vervul ook in kontras met mekaar staan.

Die tweede teorie, naamlik die teorie van die dialogiese self (theory of the dialogical self), poog om 'n antwoord te bied op hierdie probleem van konflik en kontradiksies.

Hierdie teorie se eerste stap is die multistem self, waar hierdie verskillende stemme met mekaar praat, kritiseer en mekaar regstel. Die tweede stap vind plaas waar dialoog plaasvind, dit wil sê, waar die uitruil van opinies plek maak vir die uitruil van perspektiewe. Die derde stap het te make met dele wat 'n ooreenkoms bereik het, en indien dit nie gebeur nie, dat daar tot 'n voorlopige, gedeeltelike ooreenkoms gekom word.

Van der Ven (1998:107) noem dat 'n derde perspektief, bekend as die 'hy', 'sy' of 'dit', die antwoord kan bied waarom die sosialisering proses deur morele oortuiging, beginsels en reëls binnegedring word. Die derde perspektief word die metaperspektief genoem. Dié perspektief kan as hoër en abstrak beskou word. Daarom kan die twee laer perspektiewe vanuit hierdie perspektief erken, verstaan en verduidelik word. Vir hom (1998:107) is die derde perspektief meer observasioneel van aard. Die derde perspektief kan ook nie akkuraat as 'n objektiewe, onpartydige en wetenskaplike perspektief beskou word nie. Die metaperspektief kan verder as 'n 'hoër' stem beskou word. Die metaperspektief kan ook nie as die erkende kondukteur beskou word nie, maar word eerder beskou as die perspektief wat die leidende rol speel.

d) Die dialogiese self word eweneens deur Van der Ven as belangrik beskou in die morele vormingsproses. Van der Ven (1998:108) noem dat die dialogiese self, die stemme beliggaam wat verteenwoordigend is van die verskillende rolle wat 'n individu in verskillende sosiale institusies speel, rolle wat geassosieer kan word met uiteenlopende en selfs teenoorgestelde oortuiging, waardes en norme. Volgens Van der Ven (1998:108) is die dialogiese self ook teenwoordig in elkeen van die ander sosialisering agente, byvoorbeeld die gesin, bure, skool en portuurgroep met wie die kind kontak het. Van der Ven noem dat die dialoog binne die self en tussen die self en ander mense voortgaan, veral wanneer die sosialisering agente met die kind in 'n noue verbintenis staan. Van der Ven (1998:108) is van mening dat dit onmoontlik is om die dialogiese self tot stilswye te bring tydens die interaksie van en kommunikasie oor sosialisering. Dit beteken dat die dialogiese self gemodelleer word tot die kind. Op hierdie manier leer die kind deur observasie wat dit beteken om 'n dialogiese self te wees op sy of haar eie manier.

3.1.4. Die morele self en sosialisering.

Ná die bespreking van sosialisering van die dialogiese self, kom 'n bespreking van die sosialisering van die morele self, aan die orde. Die vraag word deur Van der Ven (1998:109) ondersoek, in hoe 'n mate die morele sosialisering van die dialogiese self 'n bydrae kan lewer tot die ontwikkeling van die morele self.

a) Van der Ven (1998:110) wys daarop dat beide die hedendaagse sielkunde en filosofie verskillende konsepte⁵⁵ van die self bied. Hy (1998:111) noem dat dié konsepte ontleen is van die filosoof, Wren. Volgens Van der Ven het Wren die dialogiese self in 'n meer sistematiese konteks geplaas. Van der Ven (1998:110) oordeel dat die dialogiese self verstaan kan word in terme van die interverhoudinge met die betekenisvolle ander. Hierdie interverhoudinge met die betekenisvolle ander het 'n eksterne en interne kant. Hy (1998:111) wys daarop dat: "communication with significant others constitutes the intrapersonal dialogue that self as an 'I' engages in with itself as a 'me' and vice versa". Van der Ven (1998:111) sê dat, volgens Taylor, hierdie innerlike dialogisiteit die 'etiek van outensiteit' vorm.

Vir Van der Ven (1998:111) is die konsep van die morele self van groot waarde vir moraliteit. Volgens hom het hierdie konsep te make met die inter-en intrapersoonlike dimensie wat in morele vorming ontwikkel moet word. Van der Ven (1998:111) noem dat die interpersoonlike dimensie te make het met die kind se voortdurende verbondenheid met sy of haar betekenisvolle ander. Dit beteken die kind ervaar 'n tipe sosiale verbondenheid, vanwaar die basiese vertroue ontstaan. Van der Ven (1998:111) oordeel dat die kind hierdie verbondenheid nodig het, aangesien dit help dat hy of sy 'n eie identiteit kan ontwikkel. Hierdie verbondenheid help ook dat die kind 'n eie morele self word. Van der Ven sê dat dit slegs gebeur as daar afwisseling

55 Van der Ven (1998:110) noem dat Wren die volgende konsepte onderskei het: "the substantialness concept of the self refers to an entity that is internally conscious of itself from its place within the external (natural and or transcendent) world and vice versa; the bundle concept of the self looks at the self as a random being together of cognitions, affections, desires, and other psychological states and tendencies; the eidetic concept of the self assumes that the self is a construction or projection, which enables a person to organize his or her multitudinous experiences; the noumenal concept of the self understands the self as a purely formal unifying principle of subjectivity; the dialectical concept of the self refers to the fact that the self is interwoven in a web of social relations; the identity concept of the self relates to the self as a storytelling and self-interpreting agent within a specific tradition and concept".

plaasvind met die dialoog in beide die inter- en intrapersoonlike dimensie.

b) Volgens Van der Ven (1998:112) word oortuiging, waardes en norme deur ouers, opvoeders, predikante, onderwysers en die portuurgroep aan kinders gemodelleer. Hierdie aspekte word deur kinders geobserveer, onthou en geproduseer, waardeur hulle ook gemotiveer word. Hy noem dat die inhoud van hierdie oortuiging, waardes en norme nie as moreel anders of neutraal beskou kan word nie. Van der Ven (1998:112) is van mening dat oortuiging as opvatting beskryf kan word waaraan mense hulle verbind het, of waardes waaraan mense betekenis toegevoeg het, of norme as reëls wat mense verkies om na te volg in situasies van hulle keuse en besluite. Hy (1998:112) noem dat: “the content of ‘convictions’ may range from ‘all people are brothers and sisters’ to ‘people are wolves’; ‘values’ include empathy as well apathy, love and hate, honesty and dishonesty; and ‘norms’ include rules ranging from ‘serve’ the country’ to ‘take whatever you can get’”. Van der Ven (1998:113) redeneer dat die oortuiging, waardes en norme wat deur die sosialisering agente gemodelleer word as moreel geskik beskou kan word, omrede dit ‘n bydra kan lewer tot die goeie lewe en die nastreef van die geregtigheid prinsipe.

Van der Ven (1998:113) noem dat die goeie lewe uit drie komponente bestaan: naamlik om jou eie lewe te lei, lewe met en vir ander en lewe in institusies wat geregtigheid nastreef. Van der Ven (1998:113) wys daarop dat die belangrikste morele waardes wat saamhang met die eie lewe saamgevat kan word as die handeling in ooreenstemming met (sosiaal gedefinieerd) maatstawwe van uitnemendheid in alle verskillende funksies wat die mens moet vervul, byvoorbeeld ‘n goeie eggenoot, ‘n goeie ouer, ‘n goeie burger, ensovoorts.

Lewe in institusies wat geregtigheid nastreef, het te make met ‘n samelewingstruktuur waarin koste en bate proporsioneel verdeel word. Van der Ven (1998:113) sê dat in soverre die oortuiging, waardes en norme wat deur die sosialisering agente aan die kind oorgedra word, ‘n bydrae gelewer word tot die goeie lewe, onder andere selfrespek, vriendskap, liefde en distributiewe geregtigheid. Van der Ven (1998:114) noem: “the values and norms modelled by the

agents of socialization can be said to be morally appropriate to the extent that they accord with the principles of justice: autonomy, respect for others, and democracy based on human rights”.

c) Van der Ven (1998:118-119) sê dat vanuit die algemene opvoeding, morele sosialisering moet verhinder dat kinders konflikte ignoreer, veral konflikte wat na vore gekom het deur progressiewe kennis. Kinders moet geleidelik vertrouwd gemaak word met sulke konflikte, waarmee mense daagliks direk of indirek gekonfronteer word. Hy (1998:119) noem dat as die betekenisvolle ander of ander rolmodelle van die kind persoonlike en sosiale konflikte ervaar, dit nie van die kind weerhou moet word nie. Die kind moet hierdie konflikte ervaar, omrede dit die kind se kognitiewe en emosionele ontwikkeling stimuleer.

Van der Ven (1998:119) oordeel dat keuses ook om morele konflikte vra, al beteken dit nie dat alle keuses morele konflikte met hulle saambring nie. Hy noem dat by vele keuses wat ons maak, daar geen sprake van 'n morele konflik nie. Volgens hom (1998:119) is daar wel morele konflikte teenwoordig wat deur ons gemaak word. Van der Ven (1998:119) noem dat sulke keuses op plurale waardes gesentreer is, wat deur diversiteit, onverenigbaarheid en onvergelykbaarheid bepaal word. Hy (1998:119) noem dat: “according to the Aristotelian theory of the good, the good is not a single idea, the good is plural: ‘Things are called good in as many senses as they are said to exist’. Volgens Van der Ven (1998:119) bestaan die goeie uit 'n diversiteit van goeie dinge, wat beide onverenigbaar en onvergelykbaar beskou kan word. Rykdom, eer, wysheid, vriendskap en plesier word alles as goeie dinge beskou. Van der Ven wys daarop dat mense hierdie goeie dinge nie op dieselfde tyd kan besit nie. As voorbeeld gebruik hy (1998:119) die leerder van Sartre, wat nie tegelykertyd lojaal aan haar moeder en aan haar land kan wees nie. Hy sê dat hierdie twee lojaliteite nie net onverenigbaar is nie, maar ook onvergelykbaar.

Van der Ven (1998:119-120) oordeel dat hierdie onverenigbaarheid en onvergelykbaarheid deur morele keuses opgelos kan word. Dié twee aspekte kan ook nie op dieselfde skaal geplaas word nie. Daar bestaan ook nie 'n verbintenis tussen die twee nie. Van der Ven noem dat liefde deur getrouheid en getrouheid aan

'n ander nie teen mekaar opgeweeg kan word nie, omdat hulle nie voorbeelde van dieselfde waarde is nie. Volgens hom (1998:120) het Blasi tereg daarna verwys dat daar geen oplossing vir morele konflikte en dilemmas is nie. Van der Ven (1998:120) praat van metriese oplossing. Hy noem dat die opweeg en afweeg dan ook te make het met die bepaling van waardes wat uitgeleef en uitgevoer moet word, gegewe die bepaalde omstandighede en die betrokke persoon of persone. Van der Ven (1998:119-121) is van mening dat die kind leer om keuses te maak, selfs al het hy of sy te make met nie-vergelykbare waardes wat die vorming van die dialogiese self as morele self aanmoedig.

d) Van der Ven (1998:121) maak onderskeid in dit wat Stocker noem: “unexceptional compromises from morally compromising compromises”. Die eerste tipe verwys na die ooreenkoms wat tussen man en vrou ten opsigte van rolverdeling gemaak word, tussen broers en susters om te besluit wie moet die skottelgoed was, of tussen vriende wat besluit na watter rolprent gekyk moet word. Volgens hom (1998:121) is by sulke kompromieë geen sprake van enige morele konflikte nie.

Van der Ven (1998:121) oordeel dat die tweede groep kompromieë moreel vergelykbaar is. Dit gaan gepaard met pynlike kompromieë, veral as 'n keuse tussen 'n slegte of verkeerde optrede gemaak moet word of om die minder goeie en minder slegte te doen. Van der Ven (1998:122) noem dat moreel gekompromitteerde kompromieë daaglik plaasvind in die lewe van mense en wel op dieselfde manier, byvoorbeeld waar werknemers weier om hulle werkgever te kritiseer ter wille van die behoud van hulle werk. Volgens hom (1998:122) bring hierdie soort kompromieë konflikterende lojaliteite mee. Van der Ven (1998:123) meen dat die maak van kompromieë in lewensgetroue situasies van singulariteit, kontingensie en tragedie 'n bydrae kan lewer tot die sosialisering van die morele self.

3.1.5. Konklusie

Van der Ven se siening van sosialisering behels die internalisering van waardes by die morele self op al die vlakke (mikro, meso en makro) van die lewe wat hy in sy metodologie identifiseer.

‘n Individu wat in dialoog met verskeie persone en instansies in ‘n multikulturele, pluralistiese konteks besluite kan neem en kompromieë kan aangaan, word deur middel van sosialisering gevorm.

3.2. Waarde-oordrag

Ná die bespreking van sosialisering, word waarde-oordrag as modus van morele vorming, oorsigtelik bespreek.

3.2.1. Inleiding

Van der Ven (1998:128) noem dat die huidige konteks waarbinne die skool, kerk en ander agente van morele vorming opereer, deur pluralistiese wêreldbeskouinge, oortuiginge, waardes en norme gekenmerk word. Die tradisionele waarde-oordrag modus, is volgens Van der Ven, in hierdie konteks, nie meer geskik of gepas nie. Van der Ven (1989:128) is van mening dat tradisionele waarde-oordrag nie in staat is om die probleme wat deur morele pluraliteit veroorsaak word, op te los nie.

3.2.2. Morele pluraliteit

Van der Ven (1998:128) sê dat die tradisionele modus van waarde-oordrag vele tekortkominge het, as gevolg van die toename in morele pluraliteit. Sowel die inhoud van waarde-oordrag as die doelwitte van hierdie proses het hersiening nodig in ‘n pluralistiese konteks.

a) In die tradisionele waarde-oordrag-model is die inhoud op voetspoor van Weber op drieërlei wyse beskryf, volgens Van der Ven (1998:129-130). Die eerste fase van die inhoud behels die oorspronklike teks van, byvoorbeeld ‘n godsdienstige tradisie; die tweede fase die dokumente wat daardie tekste interpreteer; en die derde fase die instellings en persone wat die oorspronklike en interpretatiewe tekste uitleë.

b) Van der Ven (1998:131-132) noem dat die doelwitte van die tradisionele waarde-oordrag-model in kognitiewe, affektiewe en volitiewe doelwitte onderskei kan word. Die kognitiewe doelwit van onderrig of leerproses kan in twee subkategorieë gedeel

word, naamlik die ontwikkeling van kennis en die ontwikkeling van kognitiewe vermoëns. Van der Ven (1998:131) wys daarop dat die ontwikkeling van kognitiewe vermoëns in vier verskillende aktiwiteite verdeel kan word, naamlik die verstaan, die aanwending, die analisering en sintetisering van eenhede van kennis. Volgens Van der Ven word die affektiewe doelwit in twee subkategorieë verdeel, naamlik motivering en die ontwikkeling van houding. Hy (1998:132) noem dat die volitiewe doelwit die leerder aanmoedig om met alle vasberadenheid, of met sy of haar wilskrag, aan die gemodelleerde oortuiging, waardes en norme vas te hou. Deur waarde-oordrag word die kind gestimuleer om hierdie aspekte in sy of haar lewe konkreet te maak. Die doel van volitief is dus om die kind se wilskrag te onderrig, binne 'n streng gevestigde groep van waardes en norme. Die kind word hierdeur toegelaat om nie af te wyk of te transendeer nie.

c) Van der Ven belig die beperkinge van tradisionele waarde-oordrag. Hy (1998:134) noem dat tradisionele waarde-oordrag as dubbelsinnig beskou kan word. Deur die praktisering van indoktrinasie, word die ryp wordende individu verhoed om 'n vrye, self-verantwoordelike individu te word. Volgens Van der Ven (1989:134) word leerders geleer om morele gesag te gehoorsaam, soos ouers, predikante en ander opvoeders, sodat leerders hulle plek kan inneem in die tradisie wat aan hulle oorgedra word. Van der Ven (1989:134) is van mening dat leerders se morele verantwoordelikheid daarin bestaan dat hulle positief reageer op morele waardes en norme van daardie tradisie. Hy (1989:134) wys daarop dat hierdie benadering 'n harmonieuse en gedissiplineerde gemeenskap vorm, asook die vestiging van 'n voorspelbare, goed georganiseerde en veilige samelewing. Van der Ven (1998:134) noem dat immorele of abnormale gedrag verbied word, omdat immorele of abnormale gedagtes, emosies en wilsuitinge verbied word. Hy oordeel dat misdaad ook voorkom word, of ten minste die verspreiding van misdaad, beheer word. Van der Ven (1989:134) sê: "by causing the individual to conform to traditionally established standards, this kind of transmission reduces the sense of personal responsibility on the one hand and advances societal harmony on the other hand". Van der Ven (1998:134) is van mening dat tradisionele waarde-oordrag, in die eerste plek, die weg aandui waarvolgens ons gehelp kan word om 'n verstaan van die goeie lewe en van onself te ontwikkel. Volgens hom (1989:135) is alle mense

daarvan bewus dat hulle moet werk, dat hulle moet liefhê, dat hulle moet leer en moet aanbid. Hy noem dat tradisies aan ons die substansiële insigte bied van watter werk gedoen moet word, hoe om lief te hê, wat om te leer, en vir watter doel gebid moet word. Van der Ven (1998:135) noem dat, volgens Fleischacker, tradisies die individu wys wat goed vir hom of haar is en dit help ook om te verstaan wie ek is.

Hy (1998:136) meen dat tradisie, in die tweede plek, altyd uit sub tradisies en strome bestaan. Dit beteken dat 'n pluraliteit van oortuiginge, waardes en norme nie net in elke tradisie bestaan nie, maar dat hierdie sub tradisies en strome mekaar aanvul, kritiseer en in konflik met mekaar is. Van der Ven (1989:136) wys daarop dat die morele riglyne wat deur tradisies gebied word, mekaar aanvul, mekaar kritiseer en in konflik met mekaar staan. Dit beteken dat tradisies alles behalwe as konteks-vry beskou kan word nie.

Alhoewel die tradisionele model van waarde-oordrag positiewe kante het, het dit ook negatiewe kante. Dit hou nie rekening met pluraliteit nie. Dit ontnem die individu sy of haar vryheid en verantwoordelikheid.



3.2.3. Morele rasionaliteit

Van der Ven (1998:136) het dit benadruk dat tradisionele waarde-oordrag nie daarin kon slaag om waardes suksesvol oor te dra nie. Volgens hom kan die probleem van die oordra van waardes deur rasionaliteit geskied.

a) Van der Ven (1998:137-146) noem dat die substantiewe en die prosedurele rasionaliteit as voldoende beskou word in die tradisionele waarde-oordrag model.

b) Van der Ven (1998:147-154) sê dat teoretiese en praktiese rasionaliteit nodig is vir pluralistiese samelewings, dit wil sê, samelewings wat anders is as die homogene samelewings van die tradisionele model.

Hy (1998:147) noem dat teoretiese rasionaliteit die individu in staat stel om self te dink oor morele temas en probleme. Hy wys daarop dat elke individu, volgens die

'Moral Law Folk Theory', oor 'n eie persepsie, passie, wil en rede beskik. Volgens hom (1998:147) word alle persepsies gestruktureer, alle passies beheer en die wil deur die rede begelei.

Volgens hom (1998:147) is moraliteit van universele morele wette afhanklik. Hy sê dat hierdie universele wette die individu help om te besluit watter handeling gedoen (prescriptions) moet word, watter handeling nie gedoen (prohibitions) moet word nie, en watter handeling gedoen (permissions) kan word, indien die individu daarvan hou. Van der Ven (1998:147) wys daarop dat: "for decisions to be morally right, human reason must derive a set of principles from these universal laws and consequently derive conclusions from these principles in order to respond adequately to moral problems in concrete situations".

Van der Ven (1998:154) wys daarop dat praktiese rasionaliteit beskou kan word as die proses waardeur alle aspekte van die konkrete morele probleme in konkrete situasies opgeweeg en geëvalueer word. Volgens hom word hierdie proses gekenmerk deur: "thinking through of all kinds of different images, referring to multiple and often conflicting values, experiences, and principles, which makes these situations irreparably and irredeemably ambivalent". Vir Van der Ven (1998:154) is dit belangrik dat individue hulle eie morele keuses, kompromieë, besluite en handeling moet maak. Hy noem dat: "they themselves have the obligation to 'moral self-constitution'".

3.2.4. Morele komplementariteit

Morele komplementariteit speel 'n belangrike rol in waarde-oordrag. In lyn met Ricoeur se identifisering van die 'goeie', die 'regte' en die 'wyse', bespreek Van der Ven die komplementêre aard van die goeie, die regte en die wyse.

a) Die goeie dimensie behels dat die goeie gesoek moet word in jouself, in die ander en in instellings wat geregtigheid vir almal soek. Van der Ven (1998:156) noem dat, om goed te leef, sekere *ideale* gestel moet word. Dit beteken dat 'n persoon sy of haar lewe moet uitleef volgens die standarde van voortreflikheid. Volgens hom

(1998:156) kan hierdie standaard wat gestel word in verband gebring word met verskillende lewens projekte wat verwant is met die gesinslewe, professionele lewe, vrye tyd en gemeenskapslewe of politieke lewe. Hierdie standaard wat gestel word, moet gedoen word vanuit persoonlike belang en dit moet bevrediging gee wat nie met plesier verwar word nie.

Hy (1998:156) wys daarop dat die mens se lewe nie net goed verloop nie, maar ook deur *lyding en broosheid* oorheers word. Hy meen dat lyding en handeling hand aan hand gaan, wat veroorsaak dat die lewe van mense tragies word. Volgens Van der Ven (1998:156) loop hierdie tragiese konneksie van lyding en handeling in 'n optimale verhouding tussen lewens projekte en die konkrete handeling, maar nie as 'n maksimale. Hy noem dat die goeie lewe ook bepaal word deur konstruktief te leef met lyding en broosheid.

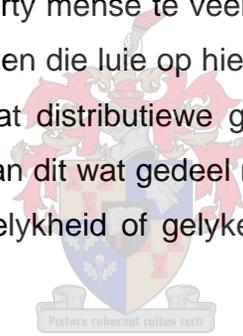
Van der Ven (1998:157) sê dat die goeie lewe ook te make het met die *daar wees vir ander*. Hy wys daarop dat die term 'om daar wees' te make het met die idee om verantwoordelikheid te neem vir ander. Dit beteken om myself te verbind ten opsigte van die ander. Van der Ven (1998:157) meen dat die persoon moreel verplig word om hom of haar op te offer, op te dra, en selfs oor te gee aan die ander.

Volgens hom (1998:157) is dit juis wat Ricoeur in gedagte gehad het dat 'om te wees vir ander' oorgaan in die bou van *vriendskappe*. Van der Ven (1998:158) noem dat vriendskap wedersyds moet wees. Hy (1998:158) wys daarop dat net soos wat ek die goeie lewe vir my begeer, so moet dit ook vir die ander begeer word. Van der Ven (1998:158) meen dat die beklemtoning van die goeie lewe, van vriendskap 'n morele deug maak. Vriendskap het te make met wedersyds gee en ontvang. Volgens Van der Ven (1998:158) word die hoogtepunt van vriendskap deur besorgdheid en simpatie bepaal. Besorgdheid word beskou as die omruiling van self-agting. Van der Ven (1998:158) sê dat in hierdie vriendskappe loop self-liefde en ander-liefde hand aan hand.

Vir Van der Ven (1998:158) is vriendskap geleë in die feit dat ek vir myself 'n vriend is en dat ander ook vir my 'n vriend is. Dit beteken dat net soos ek myself hoog ag,

ek 'n ander ook hoog ag soos myself.

Hy (1998:159) noem dat die goeie lewe te make het met die begeerte om *reg te doen en te lewe teenoor mekaar in private en publieke lewe*. Van der Ven (1998:159) meen dat moraliteit nie net beperk kan word tot die persoonlike en interpersoonlike domein nie. Volgens hom (1998:160) moet instellings daarop gerig wees op die organisering en die behoud van die gemeenskapslewe, op so 'n manier dat distributiewe geregtigheid gedien moet word. Volgens hom (1998:160) beteken dit dat kommunikatiewe geregtigheid te make het met die regverdige manier waarop handeling en transaksies tussen individue in die private of publieke lewe geskied. Distributiewe geregtigheid reguleer die handeling van individue aan die hand van hulle verhouding in 'n gegewe situasie. Distributiewe geregtigheid het ten doel dat partye gelyke voordele en laste ontvang. Hierdie geregtigheid verhoed, soos Van der Ven (1998:160) dit stel, dat party mense te veel voordele en of te min laste het. Van der Ven meen dat die gulsige en die luie op hierdie manier in toom gehou word. Van der Ven (1998:160) noem dat distributiewe geregtigheid in die aard van die partye wat betrokke is, sowel as van dit wat gedeel moet word ag neem. Dit beteken dat, in terme van geregtigheid, gelykheid of gelyke verdeling as belangrik beskou word.



b) Van der Ven (1998:161-162) beskryf die tweede dimensie van moraliteit as die 'regte'. In hierdie dimensie van moraliteit word die 'goeie' deur die sif van die regte gefiltreer. Hy sê (1998:161-162) dat die goeie vir die self, naamlik selfagting, deur die sogenaamde Formule van die Universele Wet gemeet word of dit aan die kriterium van outonomie, universaliseerbaarheid en plig voldoen. Hy (1998:161,163-165) wys daarop dat die goeie vir die ander, oftewel simpatie, deur die sogenaamde Formule van die Doel of Eindpunt wat ooreenstem met Kant se tweede formulering van die Kategoriese Imperatief, gemeet word of dit aan die vereiste van respek en agting van die ander voldoen. Derdens bepaal die sogenaamde 'kingdom of ends' van Ricoeur of die sin vir wat reg is, werklik die beginsel van geregtigheid dien. Van der Ven (1998:165-169) noem dat, volgens Ricoeur, die geregtigheid teorieë van Kant en Rawls nie voldoende kriteria nie bied.

c) Van der Ven (1998:169) noem die derde dimensie van moraliteit, die 'phronesis'. Hy (1998:169) stem saam met Ricoeur dat die goeie en die regte nie 'n genoegsame verstaan van die morele lewe bied nie. Die ideale van die goeie lewe, verskillende prosedures en teorieë oor reg en geregtigheid bied nie afdoende morele oplossings nie. Die dimensie van phronesis, wysheid, is 'n wesenlike element in ons pogings om 'n greep op die morele lewe te kry.

Hy (1998:170) redeneer dat phronesis eensyds behels dat die situasie op regressiewe wyse ontleed word en beginsels daarop toegepas word. Andersyds behels dit dat op progressiewe wyse die beginsels ontleed word en dan op die situasie toegepas word. Van der Ven (1998:171) noem dat phronesis daarna verwys dat besluite in die konteks van pluraliteit geneem word, dit wil sê, te midde van botsende magte, eise, risiko's, estimasies en interpretasies.

Phronesis, volgens Van der Ven (1998:172), op voetspoor van Ricoeur, behels laastens dat 'n weloorwoë besluit geneem moet word. Hierdie besluit het die status van 'n deeglike beredeneerde oortuiging. Hierdie besluit of oortuiging het weliswaar nie die status van 'n dogma of van fundamentele onveranderlike kennis nie, maar dit funksioneer tog met die gesag van attestasie (attestation). Van der Ven (1998:172) beskryf hierdie attestasie soos volg: "attestation is about truth, it reveals the truth in the light of which a specific action should be done, it is alethic in nature, but it is so in the mode of belief, that is, the mode of 'I believe- in, ' not 'I believe-that'. This is both the greatness and weakness of attestation. It makes it strong and vulnerable, powerful and fragile at the same time".

Hy (1998:173) wys daarop dat phronesis erken dat mense nie net deur rasionaliteit gelei word in besluitneming nie, maar ook deur inklinasies, begeertes, passies, emosies ensovoorts. In pluralistiese interpersoonlike situasies van tragedie, aporia en risiko, behels phronesis die neem van verantwoordelike en gepaste besluite. Van der Ven (1998:175-176) noem dat in instellings wat geregtigheid dien, goeie oordeel in konkrete situasies nodig is, dit wil sê wysheid is noodsaaklik. In elke situasie moet dit wat geregtigheid is, bepaal word.

In morele oordrag moet al drie elemente, die goeie, regte en wyse, deel vorm van die morele vormingsproses.

3.2.5. Konklusie

In hierdie afdeling het, ten opsigte van waarde-oordrag, die volgende aspekte duidelik geword:

Van der Ven noem dat waarde-oordrag veral op primêre-, sekondêre en tersiêre opvoedings terreine plaasvind. Die doel van waarde-oordrag is om die kind of leerder te help om 'n kognitiewe verstaan te produseer van morele kwessies. Waarde-oordrag beklemtoon die 'eksentriek' tradisionele inhoud wat geneem word vanuit die morele en godsdienstige tradisies van 'n gemeenskap of gemeenskappe. Waarde-oordrag het ook ten doel om die kind of leerder aan sy of haar gemeenskap se tradisies bekend te stel, sonder om hulle toevlug tot indoktrinasie te neem, of hulle regte of vryheid van gewete en godsdiens van hulle weg te neem. Hy meen dat waarde-oordrag beskou kan word as 'n opvoedingsproses waar die kind of leerder in staat gestel kan word om self 'n verstaan te kry van die goeie lewe, dit wil sê, om te onderskei tussen die goeie, die regte en die wyse.



Die konklusie kan dus gemaak word dat die modus van waarde-oordrag insiggewend is wanneer oor morele vorming gedink word.

3.3. Morele ontwikkeling

Ná die bespreking van waarde-oordrag, word morele ontwikkeling as modus van morele vorming, bespreek.

3.3.1. Inleiding

Van der Ven (1998:181) noem dat die strukturele probleem van morele opvoeding in ons tyd 'n egte dilemma meebring wat deur indoktrinasie en relativisme gevorm word. Volgens hom (1998:181) het indoktrinasie te make met die ontneming van vryhede. Relativisme het te make met die verwaarlosing van die groeiende self. Van

aspekte, naamlik begeertes, die goeie en redes. Van der Ven (1998:346) wys daarop dat 'n persoon wat met karakter leef: "strives for the good life and the goods that it implies, and from this striving rationally informs, orders, and even controls his or her desires in order to direct this whole fabric toward the pursuit of happiness". Van der Ven (1998:346) is van mening dat die term 'karakter' te make het met hierdie hele kompleks.

Volgens Van der Ven (1998:346) het Dent beweer dat, volgens die platoniese en later die aristoteliese etiek, 'n persoon in sy of haar handeling gemotiveer kan word deur drie groepe begeertes. Van der Ven maak gebruik van Dent se interpretasie en beskryf die eerste groep begeertes as sintuiglike-begeertes wat te make het met die begeerte om genot te hê deur sintuie. Volgens Van der Ven (1998:347) het sintuiglike-begeertes meer te make met begeertes vir die plesier om te sien, te hoor, te ruik en aan te raak, en nie vir die plesier wat ontstaan na die bevrediging van die drang nie.

Volgens Van der Ven (1998:347) word die tweede groep die 'passievolle-begeertes' genoem. Hierdie begeertes verskil van die sintuiglike-begeertes, in die sin dat hulle, in teenstelling tot sintuiglike-begeertes geen waardering gee van die situasie waar die persoon hom of haar bevind nie. Van der Ven (1998:347) is van mening dat passievolle-begeertes die situasie beoordeel as begeerlik en positief of onbegeerlik en negatief. Aktiewe passievolle-begeertes word as positief sowel as negatief beskou. Vreugde, blydschap en dankbaarheid word as positiewe aktiewe passies gesien. Hierdie passies het ten doel om 'n positiewe situasie te behou.

Volgens Van der Ven (1998:347) kan kwaadheid, angs, jaloesie, afguns, haat, medelye en gegriefdheid as negatiewe aktiewe passies beskou word. Hulle doelwit is om negatiewe situasies in positiewe situasies te verander. Beide aktiewe en passiewe passies ontstaan uit die emosionele waardering van iets wat begeerlik of onbegeerlik is, dit wil sê, as iets wat goed of sleg is vir dié wat betrokke is.

'n Derde groep begeertes word deur Van der Ven (1998:348) die 'rasionele-begeertes' genoem. Hierdie begeertes motiveer die handeling van die individu op

die basis van oordeel oor goed en kwaad. So 'n oordeel is gebaseer op 'n idee van die soort lewe wat die persoon wil lei, die koers wat gevolg moet word, die projek wat gekies moet word en die plan wat uitgevoer moet word. Volgens Van der Ven (1998:348) het die persoon 'n bepaalde voorstelling van die goeie lewe ingedagte, asook die voorwaarde vir die realisering daarvan. Die voorstelling van die goeie lewe word nie alleen kognitief van aard beskou nie, maar impliseer ook 'n beweeglikheid om dit te verwesenlik, of ten minste 'n besorgdheid daarvoor, dit wil sê, die gevoel dat dit belangrik is. Hy (1998:348) noem dat passievolle-begeertes meer spontaan, momenteel en insidenteel is en rasonale-begeertes hierdie bepaalde momente oorstyg, omdat dit afhanklik is van die breëre voorstelling van die goeie lewe, hoe 'provisional, partial, and sketchy' dit ook al mag wees.

Van der Ven (1998:349) wys daarop dat die term '*die goeie lewe*'⁶⁵ ingeslote die goedere/ goeie daaraan verbonde, insluit. Hy noem dat die term nie direk te make het met geluk nie, maar eerder te make het met die strewe na geluk. Geluk opsigself word immers as onbereikbaar beskou, aangesien dit afhanklik van toeval is. Volgens Van der Ven (1998:349) kan die strewe na geluk eintlik die 'strewe na die totaliteit van die goeie dinge' beteken.

Van der Ven (1998:349) verwys na verskillende goedere wat deel uitmaak of behoort tot die goeie lewe. Hy verwys na die hoogste goedere (*summum bonum* of *theoria*); die innerlike goedere wat die deugde genoem word; en twee groepe uiterlike goedere. Van der Ven (1998:349) meen dat die eksterne goeie dinge soos vriende, rykdom, politieke invloed, goeie geboorte, goeie kinders, persoonlike skoonheid kan wees. Hy noem dat hierdie eksterne goedere uit twee groepe bestaan, naamlik ekstrinsieke eksterne goedere en intrinsieke eksterne goedere. Van der Ven (1998:349) noem dat die ekstrinsieke eksterne goedere: "represent a real good in themselves, although they may contribute to the pursuit of happiness,

65 Lickona (1996:95) beskryf die aspekte eerlikheid, omgee en verantwoordelikheid wat 'n persoon se keuse vir die goeie lewe bepaal, soos volg: "character education asserts that the validity of these values and their power to hold us accountable, derive from the fact that these values affirm our human dignity, they promote the development and welfare of the individual person, they serve the common good, they meet the classical ethical test of reversibility and they define our rights and responsibilities in a democratic society. They express our common humanity".

albeit in a pure instrumental way". Van der Ven (1998:349) meen dat die eksterne intrinsieke goeie dinge self 'n egte goeie vorm, omdat hulle nie suiwer instrumenteel is nie. 'n Voorbeeld hiervan is vriendskap, wat tot die kern van karakter behoort. Genot, geld, politieke verhoudinge, roem en mag kan as ekstrinsieke eksterne goeie beskou word. Van der Ven (1998:350) wys daarop dat die belangrikste eksterne intrinsieke, goeie vriendskap is, of ten minste 'n bepaalde vorm van vriendskap. Voorbeelde van ekstrinsieke goedere is onder andere, plesier, geld, politieke verbintenisse en roem. Volgens hom (1998:349-350) beskik die intrinsieke uiterlike goedere, soos vriendskap, oor werklike en instrumentele goedere.

Van der Ven (1998:353) wys daarop dat die struktuur van karakter nie alleen uit begeertes en die goeie bestaan nie, maar ook uit *redes*. Hy noem dat die term 'redes' na praktiese redevoering of praktiese rasionaliteit verwys. Volgens hom (1998:353) funksioneer hierdie rasionaliteit in terme van begeertes en die goedere. Die verbintenis tussen begeertes, die goeie en redes, vorm die struktuur van karakter.

Van der Ven (1998:353) noem dat die praktiese rasionaliteit ten doel het om die sintuiglike-begeertes te beheer, om nie die strewe na geluk te verhoed nie. Terselfdertyd gee die praktiese rasionaliteit aan die passievolle-begeertes opdrag om met morele sensitiwiteit, aanvoeling vir wat reg is en met onderskeidingsvermoë op te tree. Praktiese rasionaliteit het ook ten doel om die interpersoonlike en intrapersoonlike konflikte betreffende persepsies en evaluering van die goeie lewe aan te spreek, sowel as die konflikte tussen die goedere. Van der Ven wys daarop dat praktiese rasionaliteit dialoog ontwikkel, op soek is na verbintenisse en om kompromieë te bereik.

Van der Ven (1998:354) maak dit duidelik dat hierdie drie groepe, naamlik die begeertes, die goedere en die redes, intrinsiek met mekaar verbind is.

b) Van der Ven (1998: 354) se beswaar teen die aristoteliese en platoniese etiek is dat dit slegs die verskillende komponente van karaktervorming in ag neem, maar nie die interaksie tussen hierdie komponente wat belangrik is vir die vorming van mense

wat met karakter leef nie. Van der Ven wys daarop dat die term 'interaksie' te make het met die karakter draende persoon wat altyd in wisselwerking met die situasie waarin hy of sy hom of haar bevind, staan.

Volgens Van der Ven (1998:354) ontwikkel karakter nie binne 'n persoon in isolasie nie, maar ontwikkel deur interaksie⁶⁶ met ander in 'n bepaalde situasie. Die ontwikkeling van karakter gaan ook gepaard met bepaalde opdragte en uitdagings wat in hierdie situasie teenwoordig is. Hy (1998:354) is van mening dat karakter nie van binne uit die afsonderlike persoon ontstaan nie, maar ontstaan deur die interaksie met ander in die situasie en die worsteling met die liggende take en uitdagings wat daarin vervat is.

Volgens Van der Ven (1998:354) het Dewey beweer dat karakter beskryf kan word as interaktief, dinamies, uniek en ope-end. Hy (1998:355) noem dat karakter nie individualisties begryp moet word nie, maar as produkte van die interaksie met ander, wat wedersyds mekaar beïnvloed. Deugde soos regverdigheid, moed, omsigtigheid en matigheid en andere deugde soos eerlikheid, vriendelikheid en welwillendheid, het hul ontstaan te danke aan die interaksie met ander. Volgens Van der Ven (1998:355) beteken dit dat karaktertrekke as afhanklike en as onafhanklike veranderlikes funksioneer.

Van der Ven (1998:355) wys daarop, in die tweede plek, dat die situasie waarin die individu hom of haar bevind, gedurig verander en dat dit tot gevolg het dat die strukturele aspekte van karakter, naamlik begeertes, die goeie dinge en redes ook verander. Hy noem dat hierdie aspekte as situasie gebonde beskryf kan word.

Van der Ven (1998:356) sê, in die derde plek, dat veranderde situasies aan karakter 'n uniekheid gee. Dit beteken dat geen twee karakters as gelyk beskou kan word

⁶⁶ Birch en Rasmussen (1989:73-74) maak dit baie duidelik dat samelewing en die self, as identies-gebore beskou kan word. Volgens hulle kan ons nie apart bestaan van ons hoogaangeskrewe spesifieke wêreld nie. Hulle wys daarop dat ons ook as mede skeppers van hierdie wêreld beskou kan word. Dié twee outeurs noem dat: "our social location forms us, and we contribute to it". Birch en Rasmussen (1989:73-74) sê dat: "the salient point is that moral character is formed in this interactive process. It occurs in a communal process of specific, changing, and continuing social relations".

nie. Van der Ven (1998:356) het juis kritiek teen Aristoteles wat soms beweer het dat daar een karakter vir alle individue is. Volgens hom (1998:356) ontwikkel elke individu 'n eie unieke karakter. Van der Ven (1998:356) benadruk dit dat karakter nie enkelvoudig is nie, maar meervoudig is. Hy noem dat daar verskillende karakters in verskillende situasies na vore kom. Vanuit hierdie meervoudigheid of verskeidenheid, ontwikkel verskillende karakters. Volgens hom (1998:356) beteken dit dat verskillende individue na verskillende goeie in verskillende situasies streef. Dit beteken dat daar soveel individue is as wat daar mense is, omdat elke persoon na verskillende goeie dinge in verskillende situasies streef. Dus is die karakter van 'n individu 'n unieke karakter.

Van der Ven (1998:357) meen dat karakter, in die laaste plek, as 'n ope-einde beskryf kan word. Dit beteken dat die individu se tyd oop is. By die einde van die biologiese lewe sluit die tyd nie, want dit is nie die voltooiing van die tyd nie. Volgens hom (1998:357) het Aristoteles die volgende rede daarvoor gegee: “in die loop van die lewe word ons gekonfronteer met vele teenspoed en allerlei soorte wisselvallighede, en selfs op hulle ou dag kan die mees welvarende mense deur groot teenslae getref word”. Van der Ven (1998:357) sê ook dat elke individu se lewe uit vele tydelik hede bestaan, byvoorbeeld ons interaksie met ons voorouers (*Vorwelt*) na die interaksie met ons leef tydgenote (*Mitwelt*) tot die van die opvolgers (*Folgewelt*).

Van der Ven (1998:357) noem dat die individu se karakter eers tot 'n einde kom wanneer die Laaste Oordeel aanbreek.

c) Van der Ven (1998:358) sê dat 'n narratiewe benadering tot karakter daartoe help om die interaktiewe, dinamiese, unieke en die ope-end aspekte van karakter te integreer. Hy (1998:358) noem dat taal in die interaksie met ons voorouers en leef tydgenote en opvolgers 'n belangrike rol in die vorming van karakter speel. Volgens hom (1998:358) speel verhale ook 'n rol in karaktervorming. Verhale is 'n dinamiese proses wat verskillende tyd-dimensies integreer waarin karaktervorming plaasvind, naamlik kosmies, onpersoonlike objektiewe tyd en persoonlike subjektiewe tyd. Van der Ven (1998:358) noem dat verlede, huidige en toekoms ook by narratiewe tyd

geïntegreer word. Hy (1998:359) wys daarop dat narratiewe tyd ook die opeenvolging van generasies uitdruk, waardeur voorouers, tydgenote en nakomelinge almal sosiaal en kultureel narratief met mekaar verbind word.

Van der Ven (1998:359) noem dat die ope-end van vertelde en opnuut vertelde verhale, karakter bepaal. Narratiewe tyd waarin karaktervorming plaasvind, soos karakter, word as ope-end beskou, as gevolg van die ongebruikte moontlikhede van die verlede en die gebrek aan 'n vasgestelde ontwerp, plan en telos ten opsigte van die toekoms. Volgens Van der Ven (1998:360) funksioneer verhale met ope-end tyd. Ope-end tyd artikuleer die verskillende moontlikhede en kontingensies van die verlede en die gebrek aan 'n finale plan of toekomstige ontwerp. Van der Ven (1998:360) steun sterk op Morsen en Bernstein wat die term sywaartse afskaduwing gebruik. Hy is van mening dat tyd beskou kan word vanuit die standpunt van verskillende skaduwee aktiwiteite, naamlik voor-afskaduwing, agter-afskaduwing en sywaartse afskaduwing. Volgens Van der Ven (1998:360) werp voor-afskaduwing vanuit die toekoms 'n skadu op die hede; agter-afskaduwing keer die proses om, deur vanuit die verlede 'n skaduwee te werp op die hede en sywaartse afskaduwing projekteer 'vanaf die sykant' en die horison word verbreed deur alle moontlike alternatiewe in die verlede, hede en toekoms daarby te betrek. Van der Ven (1998:360) noem dat alleen die sywaartse afskaduwing tot die tydelike openheid van die karakter lei, veral met betrekking tot die toekoms, deur dit te open vir veelvoudige toekomste.

d) Van der Ven (1998:360) sê dat verhale en moraliteit met mekaar verbind kan word. Hy noem dat in verhale die menslike en persoonlike verbeelding aan die werk is. Volgens hom (1998:360): "in this imagination, various visions are developed, entailing alternative moral choices, decisions and actions". Van der Ven oordeel dat hierdie verbeelding die bron van moraliteit genoem kan word, omdat moraliteit meer te make het met visies, ideale en behoeftes. Dit gaan in verbeelding dus om die nastreef van die goeie, die regte en die wyse.

Volgens Van der Ven (1998:361) het tragedie te make met verhare⁶⁷. Hy wys daarop dat tragedie nie net te make het met pyn, leed, verdriet, pessimisme of fatalisme nie. Volgens hom (1998:361) gaan dit in tragedie om veel meer: “tragedy is something harder, infinitely rarer, a challenge thrown in the face of the brute fact city of the world”.

Van der Ven (1998:362) sê dat tragedie te make het met die werklike, alledaagse lewe, ingesluit die ideale, begeertes en behoeftes, feite, kanse en beperkinge. Volgens hom (1998:362) het tragedie te make met die morele lewe waaraan ons moet deelneem, omdat dit die diepte van morele twyfel, worstelinge en konflikte tussen en binne die karakter uitdruk. Dus, volgens Van der Ven, het tragedie ‘n morele dimensie. Tragedie, volgens hom, bepaal ons karakter, ons gedrag en hoe ons hierdie karakter en gedrag in ‘n konkrete situasie moet uitleef. Wat Van der Ven sê (1998:362), is dat tragedie en verhare ons help om die goeie, die regte en die wyse te doen.

3.6.3. Karakter en die Laaste Oordeel

Van der Ven (1998:368) ondersoek drie paradokse en ‘*aporias*’ in Jesus se gelykenis van Matteus 25:31-46.



a) Van der Ven (1998:368) oordeel dat die eerste paradoks of *aporia* te make het met die keuse tussen die sorg vir die ander, veral vir die ‘geringste van my broeders’, of sorg vir myself. Van der Ven (1998:368) wys daarop dat outeurs soos Adler beweer het dat sommige kardinale deugde soos vasberadenheid en matigheid veral verbind kan word met sorg vir onself en ander, soos geregtigheid, weer verbind kan word met die sorg vir andere. Ander deugde soos versigtigheid, het weer te make het met die sorg vir onself en vir die ander. Dit beteken dat, indien jy

67 Thesnaar (1997:122-123), verbonde aan die Hugenote Kollege, het in ‘n artikel, *Crossing racial barriers: storytelling as a method for healing in Youth Ministry*, wat opgeneem is in ‘n boek van Kitching en Robbins: *Youth Ministry, Basic and Beyond*, die betekenis van storie vertelling soos volg beskryf: “storytelling is a powerful medium to use for young people. It gives young people an opportunity to be human in the modern electronic age we live in. In this regard it also gives young people the opportunity to fit into, and be creative in the world they live. It gives them a chance to think and feel. Storytelling has the ability to give one insight in our own situation, to change our behavior and to create new paradigms for new healthy life”.

jou gedagtes, idees of gevoelens oopmaak vir die ander persoon, dit voordele vir jou inhou, aangesien alle mense, soos Kant beweer het, die behoefte daaraan het om met ander te praat oor sy of haar kollegas, die regering, godsdiens, ensovoorts. Volgens hom (1998:369) kan jy ook tegelykertyd voel dat jy verhinder word om dit te doen. Van der Ven (1998:369) wys daarop dat Kant 'n voorkeur het aan 'n openheid, vir die persoon se eie beswil.

Hy (1998:369) noem dat Hume op sy beurt gematigde eerlikheid geïnterpreteer het as dat dit nie nodig is dat mense alle gedagtes en idees met andere deel. Dit beteken dat hulle, hulle hele lewe met ander deel. Hy (1998:369) is van mening dat alleen die beperkinge van tyd dit kan voorkom. Van der Ven wys daarop dat die deug, naamlik eerlikheid, geïnterpreteer kan word as self-gerigte sorg en ander-gerigte sorg. Van der Ven (1998:369) redeneer dat of daar nou prioriteit gegee word aan self-gerigte sorg of vir ander-gerigte sorg, dit geen effek het op die eerlikheid waarvolgens gehandel moet word nie, omdat hierdie deug so geraffineerd verstaan kan word, dat die onderskeid tussen self-gerigte sorg en ander-gerigte sorg vervaag.

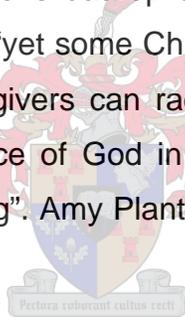
Van der Ven (1998:370) wys daarop dat vriendskap beskou kan word as die kern van ander-gerigte sorg. Daarom kan vriendskap as ekstrasieke of intrinsieke eksterne⁶⁸ goeie beskou word. Van der Ven (1998:371) noem dat hierdie gelykenis ons aandag vestig daarop wat die 'goeie lewe' is, 'om self goed te lewe', en 'om ander lief te hê soos jouself'. Vriendskap, volgens Van der Ven, help ons om te gee vir die ander.

b) Van der Ven (1998:371) noem dat Jesus se gelykenis 'n tweede paradoks bevat, naamlik dat ons in ons ander-gerigte sorg, prioriteit moet gee aan die sosiaal gemarginaliseerde 'geringstes van my broeders', of aan die mense met wie ons saam lewe, byvoorbeeld ons wederhelf, kinders, ouers, huisgenote en vriende wat naby ons lewe en wat dierbaar vir ons is. Vir Van der Ven (1998:371) is dit belangrik om te weet wie die 'ander' is, wie is die 'jy' vir wie ons moet sorg. Hy oordeel dat dit

68 Van der Ven (1998:370) beskryf hierdie tipes vriendskap soos volg: Ekstrasieke vriendskap het te make met waar mense met redes van nut en plesier aan mekaar verbind is. Intrinsieke vriendskap het te make met waar mense deelname het in mekaar se strewe na morele deugde, die goeie lewe en geluk.

oordeel en die bewuswording van goddelike genade deur hierdie praktyk omhels word. Sy sê selfs in die dood is die mens nie alleen nie. Hierdie waarheid word deur die Christelike aanbidding gedemonstreer, veral deur sy weeklikse viering van die opstanding, jaarlikse herinnering aan die dood en opstanding van Christus, begrafnisse, deur sang, deur salwing, asook deur omgee vir dié wat bedroef is. Sy noem dat Christene tog daarvan bewus is dat God aktief werksaam in al sy skeppinge is teen die magte van die dood.

Volgens Amy Plantinga Pauw bied Christen praktyke geen formule om vroeë, tragiese of ongeregverdigde sterftes in goeie sterftes te verander nie. Sy noem dat in die lewe van die Christelike geloof, word weeklaag met hoop verenig. As volgeling kan die mens nie sy of haar dood en sterfte uitstel tot aan die einde van sy of haar lewe nie. Pauw beweer dat alle mense die dood nader met 'n behoefte om vergewe te word. Volgens haar kan geen mens daarop staatmaak om goed te sterf op 'n biologiese manier nie. Pauw noem: “yet some Christians radiate faith and love even when their bodies are failing. Caregivers can radiate such faith and love as well, communicating the merciful presence of God in another way through their loving care for the body of one who is dying”. Amy Plantinga Pauw wys daarop dat in lewe en dood die mens aan God behoort.



Don Saliers (<http://www.practicingourfaith.org/prctsinging.html>) argumenteer, wát en hóé deur die mens gesing word, openbaar wie hy of sy is terwyl die betreding van 'n ander se sangstuk en musiek, die weg oopmaak om sy of haar wêreld te betree wat mag verskil van ons eie wêreld. Hy noem dat iets in sang beleef word wat bo die woorde uitstyg. Volgens Saliers het hierdie iets oor die jare heen die vorm aangeneem van 'n praktyk wat ons diepste hunkering en kosbare vreugde uitdruk, naamlik die praktyk om ons *lewe tot God te sing (singing our lives to God)*. Hy noem dat in elke mens die behoefte is om musiek te kan maak. Volgens hom is die mens altyd besig om te sing of hy of sy besig is om te werk, of te speel, of in vreugde, of hartseer, of besig is om te plant, oes, marsjeer, of in rou verkeer.

Saliers noem dat geloof uit sang gebore en leef. Volgens hom vorm die Psalms en lofsange die hart van die gebed en die musiek van die vroeë Christen gemeentes.

Deur die verheffing van stemme tot God, word basiese houdinge, toegeneentheid, en maniere wat onself, bure en God raak, gevorm. Saliers noem dat die sing van gesange intrinsiek aan aanbidding en geloofsondervinding is. Hy benadruk dit dat wanneer mense bymekaar kom om, deur woorde en musiek te aanbid 'n gemeenskaplike identiteit gevorm word. Saliers oordeel dat: "individuals voice praise, lament, and need, but it does not leave them isolated, surrounding them instead with a great choir". Volgens Saliers kan nederige of gesofistikeerde samesang as 'n handeling van vryheid beskou word. Daarom waar mense saamsing, word teologie gevorm en uitgedruk en dit geskied in en deur die liggaam van die mens. Volgens hom het musiek 'n direkte uitwerking op die vorming van ander praktyke.

Praktyke vorm gesamentlik 'n manier van lewe wat insiggewend vir die gemeente is. Deur praktyke word die plaaslike geloofsgemeenskap in staat gestel om mense moreel te vorm of om mense se *karakter te help vorm*. Praktyke kan mense vorm wat met dissipline leef.

e) Die Suid-Afrikaanse teoloog, Willie Jonker (1977:6), bespreek op sy beurt in sy boek getiteld, *En as jou broeder sondig*, nog 'n belangrike praktyk, naamlik die kerklike tug⁹⁸ of kerklike dissipline ('n duidelike opdrag van God in Matt.18:15-20) wat van groot waarde vir die Christelike lewe is. Volgens hom (1977:6) is die kerklike tug: "die onderhandeling van die kerk met haar lidmate wat sondig, ten einde hulle daartoe te beweeg om af te sien van die kwaad en waardig die evangelie te wandel".

Hy het die belangrikheid van die kerklike tug aan die hand van vier aspekte bespreek.

98 Die term tug word hier gebruik in terme van opvoeding of onderwys. Dit beteken dat 'n persoon geleer word om opnuut die wil van God te doen. John White en Ken Blue noem weer in hulle boek getiteld, *Healing the Wounded: The Costly Love of Church Discipline (1985:18)*, dat kerklike dissipline as die skoling van die kerk deur die kerk beskou kan word. Anders gestel, kerklike dissipline is volgens hulle (1985:19) alles wat die liggaam van Christus doen om Christene te skool in heiligheid en om hulle aan te moedig om hulle Here van nader te volg. White et al. (1985:19) noem dat hierdie skoling deur die kerk, deur 'n spesiale soort skoling wat bekend staan as korrektiewe kerk dissipline, geskied. Hulle noem dat hierdie tipe dissipline vier doelwitte het: dit het te make met die reinheid van die gemeente; met die vernuwung van die sondaar ná regverdiging; met versoening tussen broers en susters; met die vrymaking van sonde.

Jonker (1977:6) sê dat Christus die tug vir sy gemeente, in die eerste plek, ingestel het omdat Hy so barmhartig is. Hy noem dat 'n gemeente wat nie gedurig opgeskerp word om in Christus te bly en uit Hom te lewe nie as 'n ongedissiplineerde gemeente beskou kan word. Volgens hom (1977:6) beteken dit dat die gemeente gefaal het om onderling vir mekaar verantwoordelikheid⁹⁹ te aanvaar. Die bose sal maklik sy prooi in so 'n ongedissiplineerde gemeente vang. Daarom verorden Christus, uit liefde vir sy liggaam, die onderlinge sorg van die lede vir mekaar. Dit is, volgens Jonker (1977:6) wat met tug bedoel word. Christus se doel is nie om die sondaar te laat sterwe nie, maar eerder om vir sy of haar bekering en lewe te ywer. Om hierdie rede het Christus dus die gemeentelede verantwoordelik vir mekaar gemaak, deur aan hulle 'n definitiewe weg te bied om te bewandel as hulle broeder of suster sondig. Die tug word dus ingestel om die gemeente bewus te maak van hulle verantwoordelikheid teenoor mekaar. Deur die barmhartigheid van God en die onderlinge sorg van die gemeente word die sondaar behou.

Jonker (1977:7) is van mening dat Christus die tug in die tweede plek, vir die gemeente ingestel het, omdat dit die heiligheid van die gemeente raak. Die gemeente as bruid van die Lam moet afgesonderd word van die wêreld en voorberei en versier word vir die dag van die wederkoms van Christus. Volgens Jonker (1977:7) kan die gemeente nie haar heiligheid en afgesonderde karakter in die wêreld bewaar sonder tug en dissipline nie. Hy noem dat die eintlike karakter van die kerk sonder tug en dissipline nie herken sal word nie. Op hierdie manier sal 'n vermenging tussen kerk en wêreld plaasvind. Volgens Jonker (1977:7) veroorsaak hierdie vermenging dat lidmate nie sal groei in heiligmaking nie. Daarom sal die wil van Christus vir sy kerk, naamlik om heilig te wees en sonder gebrek, nie met erns bejeën word nie. Jonker oordeel dat die tug ingestel is om die heiligheid van die kerk of gemeente te bewaar.

Die tug, volgens Jonker (1977:7), het in die derde plek te make met die getuienis-

99 White en andere (1985:18) sê dat Paulus in 1 Thes.5:14 nie die leiers nie, maar die gewone lidmate gemaak het om verantwoordelikheid vir mekaar te neem: "Ons druk julle dit op die hart, broers: Wys die leegglêers onder julle tereg, praat die klein moediges moed in, help die swakkes, wees met almal geduldig". Hulle (1985:18) wys daarop dat elke lid van die Christelike gemeenskap verantwoordelik is vir die geestelike welsyn van die ander.

taak van die kerk en die invloed wat sy in die wêreld het. Hy noem dat die kerk nie net ter wille van haarself in die wêreld is nie, maar ook ter wille van die wêreld. Daarom het die kerk 'n roeping in die wêreld, asook met betrekking tot die wêreld. Hy noem (1977:7) dat die doel van die kerk is om teenoor die wêreld te getuig van die redding wat in Christus is om die geur van Christus in die wêreld te versprei en die kerk moet in die wêreld as 'n leesbare brief van Christus herken word. Volgens Jonker (1977:8) kan die kerk nie hoorbaar en suksesvol wees in haar getuienis taak in die wêreld as haar getuienis deur onheiligheid vertroebel¹⁰⁰ word nie.

As die sonde in die kerk nie bestraf word nie, as daar nie met toewyding gewaak word oor die heiligheid van die gemeente nie, sal die kerk faal in haar getuienis taak en invloed in die wêreld. Volgens Jonker (1977:7) beteken dit dat die tug ingestel is om die kerk bewus te maak van haar getuienis taak in die wêreld.

Jonker (1977:8) meen dat die tug in die laaste plek deur Christus ingestel is omdat dit te make het met die eer van God. Hy oordeel dat dit as die hoofdoel van die tug beskou kan word. Volgens hom (1977:8) kan al drie die vorige aspekte in die laaste aspek opgeneem word. Alle sonde kan dus as die aanraking van God se eer beskou word. Jonker (1977:8) meen dat die tug deur die gemeente beoefen moet word, want daardeur bewaar sy haar heiligheid, want God word geëer deur die reinheid en heiligheid van die gemeente. Vanuit hierdie standpunt beteken dit dat die tug ingestel is om die gemeente daaraan te herinner dat God te alle tye geëer moet word.

Alhoewel daar besware¹⁰¹ teen die toepassing van die tug is, is die tug vir Jonker

100 White en andere (1985:20) konstateer dat John Stout genoem het dat die sekulêre wêreld heelwat kritiek teenoor die hedendaagse kerk het. Volgens hulle (1985:20) het Stout sy kritiek aan die hand van die volgende redes gelewer: die kerk begin al hoe meer wegbeweeg van Christelike morele standaarde; sonde word deur die kerk verdra; daar is ook geen selfondersoek nie; die mag van Jesus om mense van hulle sonde te verlos word nie sigbaar gemanifesteer deur die kerk nie. Daarom sal die kerk, volgens hulle (1985:20), nie in haar doel suksesvol wees om die wêreld nader te trek nie. Ten spyte van vernuwings en herlewings in die kerk sal die wêreld dus nie beïndruk word nie.

101 Jonker (1977:12-13) noem dat die volgende besware soms teen die toepassing van die tug in die kerk gemaak word: die tug word soms as hard en liefdeloos bestempel wat beteken dat die kerk die sondaar wil straf en afkraak; die tug bewerk eerder onheiligheid, veral as net uiterlike en growwe sondes onder tug gebring word; die toepassing van die tug veroorsaak eerder dat mense van die kerk weggedrywe word eerder as om hulle in liefde na die kerk te trek; die tug kan in die lig van

(1977:9) belangrik, omdat dit van groot waarde vir die Christen se morele lewe is. Volgens Jonker het Christus die tug ingestel vir sy kerk ter wille van die behoud van die sondige broeder en suster, ter wille van die bewaring van die heiligheid van die gemeente, ter wille van die slagvaardigheid van die gemeente in die wêreld en ter wille van die handhawing van die eer van God.

Die beskrywing van Jonker ten opsigte van die tug, maak dit duidelik dat die tug vir die gemeente gegee is om mense moreel te vorm. Deur die tug word mense gevorm om te leef as *mense met karakter*, dit wil sê, om met dissipline te leef. Mense wat met dissipline leef vermy die kwaad en doen die goeie. Die tug het ten doel om mense te verander om met selfdissipline te leef in enige konkrete situasie. Die tug is ook ingestel om die geloofsgemeenskap te help om 'n heilige gemeenskap te wees. Die tug herinner mense daaraan om aan Christus alleen gehoorsaam te bly, en uit Hom alleen te lewe, dit wil sê, die tug het te make met karaktervorming.

Daar kan dus tot die slotsom gekom word dat elkeen van hierdie verskeidenheid van praktyke in diens staan van die vorming van mense van karakter en deug, spesifiek mense wat met dissipline leef.



2.3. Die belangrikheid van praktyke

Vervolgens word die belangrikheid van praktyke bespreek.

a) Dykstra (1999:41) benadruk dat die kerk, deur die eeue heen baie sterk klem gelê het op die effektiwiteit van sekere sentrale praktyke en dissiplines wat te make het met geloofsvorming en geloofsgroei. Hy noem dat die verlede reeds bewys het waar daar deelname is aan sekere aktiewe vorme van gemeenskaplike lewe, omstandighede geskep word waarin mense tot geloof¹⁰² kan kom, asook om te groei

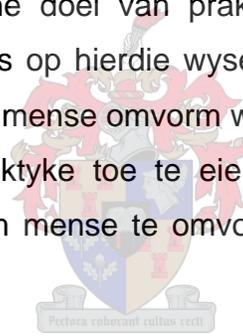
voorafgaande besware nie tot eer van God strek nie, omdat dit karaktertrekke het soos verwys in vorige aspekte.

102 Calvyn (1991:1265) beklemtoon in sy Institusie Boek 4 (vertaal deur Simpson 1991), ook dat God deur uiterlike hulp- en ondersteunings middels die mens tot die gemeenskap met Christus uitgenooi het en die mens daarin gehou het. Volgens Calvyn voeg God ook hierdie hulpmiddels by, weens die mens se onvermoë, onkunde, wispelturigheid en traagheid om self tot geloof te kom. Die hulpmiddels waarna Calvyn (1991:1266) verwys, is onder andere, herders, leraars, die sakramente en die tug.

in die lewe van Christus. Die deelname aan die kerk se praktyke stel die mens in staat om God se genade werk in die wêreld te erken, en daaraan deel te neem.

Volgens hom kan die aktiewe deelname aan praktyke die mens binne 'n situasie plaas waar die mens bewus word van God se vervulling van sy genade. Dykstra (1999:43) sê deur praktyke word die kerk gevorm. Deur praktyke word die mense as Christene, deur God geroep. Hy noem dat deur hierdie praktyke die mens ook in staat gestel word om in kontak met God se verlossings dade te kom, wat beteken dat die mens die lewe in Christus sal ken, erken en ervaar. Deur hierdie praktyke word mense in staat gestel om tot geloof te kom en te groei in volwassenheid in hulle geloofslewe.

Die gemeente moet altyd daarvan bewus wees dat sy in die teenwoordigheid van 'n genadige God leef. Die algemene doel van praktyke is dus om die gemeente daaraan te herinner dat sy in alles op hierdie wyse moet leef. Dit beteken dat die gemeente 'n plek moet wees waar mense omvorm word tot nuwe mense, wat 'n God gesentreerde lewe het. Deur praktyke toe te eien en uit te leef, maak dat die gemeente in staat gestel word om mense te omvorm, dit wil sê, om as Christene bekend te staan.



Dykstra (1999:43) meen dat deur praktyke die geloofsgemeenskap en individue in staat gestel word om God se teenwoordigheid in woord, sakrament en gebed te ervaar. Hy (1999:53) noem dat deur praktyke God se teenwoordigheid in die wêreld tasbaar gevoel en ervaar word. Volgens hom (1999:44) help die deelname aan praktyke dat individue en geloofsgemeenskappe tot geloof kom en in geloof groei. Hy noem dat hierdie praktyke deel van die ganse kerk is. Hy (1999:44) sê: "to the extent that the church is faithful in its practices it makes available to itself and to the world 'external means' by which the gift of God's Word and presence may come to persons and take root in them". Volgens hom (1999:44) is die voordeel verbonde aan deelname in hierdie praktyke dat persone meer betrokke sal raak in prosesse waarby hulle tot geloof kan kom, óf om te groei in geloof, óf om geloof volwassenheid te bereik. Mense kom tot geloof en groei in die geloofslewe binne die

konteks van hierdie praktyke soos wat hulle self aktief daaraan deelneem, dit wil sê, om gereeld te doen wat in hierdie praktyke aanwesig is. Hy (1999:44) meen dat dit nie genoeg is om net kennis te dra, of om daaroor te dink, of om ander mense te observeer nie, maar dit moet self gedoen word. Dus moet gebed self gedoen word, die Skrif moet self geles en geïnterpreteer word en self moet aan vreemdelinge gasvryheid bewys word.

Die gemeente se hoofdoel is om getrou te wees, veral in haar roeping. Die gemeente moet 'n plek wees waar morele vernuwning plaasvind. Deur die toeëiening en uitleef van praktyke, help die gemeente dus mense om met dissipline te leef.

Dykstra (1999:44) wys daarop dat daar nie tegelyk aan hierdie praktyke deelgeneem kan word nie, aangesien elke praktyk uit verskillende vlakke van kompleksiteit en 'n wye verskeidenheid van deelname bestaan. Daarom is tyd en ervaring nodig om die verskillende en wye vlakke van elke praktyk aan te leer en te doen. Dykstra (1999:44) sê dat: “we mature in faith and in the life of faith as our participation in these practices involves increasingly broad, varied and complex dimensions and when the activities we engage in become increasingly wide-ranging in their context and impact”. Volgens hom moet daar inisiatief geneem word om die praktyk te begin en uit te voer.

Die gemeente se taak is om mense te omvorm tot nuwe mense. Daarom is dit belangrik dat die gemeente nie net kennis moet neem van praktyke nie, of om dit te verkondig nie, maar dat praktyke nuut oordink en toegeëien word, asook beoefen word.

Verder meen hy (1999:45) is dit belangrik in die geloofslawe dat aan alle praktyke deelgeneem moet word. Die krag van praktyke word beperk, indien aan praktyke in isolasie deelgeneem word. Vir hom kom die krag van praktyke duideliker na vore wanneer daar 'n interafhanklikheid bestaan en dat elkeen ervaar word as 'n dimensie van die geheel. Dykstra oordeel dat groei in praktyke beter is as die mens 'n begrip het van die gewigtigheid en betekenis van alle praktyke en die noue verbintenis met mekaar. Hy (1999:56) meen: “these practices, when engaged in

deep interrelation with one another, have the effect of turning the flow of power in a new direction. After a time, the primary point about the practices is no longer that they are something we do. Instead, they become arenas in which something is done to us, in us, and through us that we could not ourselves do, that is beyond what we do”. Vir hom beteken dit dat wanneer ons praktyke beoefen, ons daardeur verander kan word.

Volgens Dykstra (1999:57) kan ‘n gemeenskap deur praktyke verander word in mense van God. Ons word dus mense wat met ander saam lewe. Ons maak ons harte en deure oop vir vreemdelinge. Ons word innerlik vernuwe. Deur deelname aan praktyke, meen hy (1999:66), word kinders, jongmense en volwassenes in staat gestel om die lewe te ontdek wat daarop gerig is om die diepste begeertes van die wêreld te bevredig. Dykstra (1999:45) noem dat praktyke en dissiplines as ‘n wyse van genade beskou kan word. Daarom kan dit nie as opdragte wat uitgevoer of instruksies wat gevolg moet word om te groei beskou word nie. Hy meen dat, indien dit gebeur, dit verbind kan word met praktyke ‘volgens die vlees’ eerder as dat dit as praktyke ‘in die Gees’ beskou kan word. Volgens hom (1999:46) kan praktyke en dissiplines beskou word as geskenke aan ‘n geloofsgemeenskap, waar God die geloofsgemeenskap gebruik om ‘n nuwe lewe deur die Gees in alle mense te skep en te onderhou. Hy sê dat mense meer waarde aan hierdie praktyke heg, hoe meer dit deur hulle gesien word. Daarom is daar genoeg rede en motiewe om daarmee verbind te word, en om meer persoonlike verantwoordelikheid te neem vir inisiatief, en onderhouding en om ons meer beskikbaar te stel vir ander. Dykstra beweer (1999:46) dat praktyke op hierdie wyse deel van ons word.

Die gesamentlike deelname aan praktyke, maak van die gemeente ‘n plek waar mense begin om met-mekaar-te-leef, asook om vir-mekaar-te-leef.

Die gemeente word dus ‘n plek waar mense as ‘n waaragtige geloofsgemeenskap saamleef. Deur die gesamentlike deelname aan praktyke word ‘n *outoritiewe gemeenskap* geskep waarin dissipline voorkom.

waaragtige geloofsgemeenskap gevorm kan word. Die studente wat hy onderrig het, het by hom die belangrikheid van daaglikse gebed en die lees van die Psalms geleer. Bonhoeffer konstateer dat praktyke nie alleen bedoel is vir die geloofsgemeenskap nie, maar dit moet na buite uitgeleef en toegepas word.

Uit bogenoemde bespreking het dit duidelik geword dat praktyke van groot waarde is vir morele vorming, spesifiek dissipline. Die verskeidenheid van praktyke kan deur die plaaslike geloofsgemeenskap met groot vrug gebruik word om mense van God te vorm, dit wil sê, *nuwe, veranderde en morele mense*. Praktyke kan dus 'n groot bydrae lewer om mense te vorm wat met dissipline leef, wat selfregulerend optree.

2.4. Die aanleer van praktyke

Ná die definiëring van praktyke, die uiteensetting van verskillende praktyke, en die bespreking van die belangrikheid van praktyke vir morele vorming, spesifiek vir dissipline, word die wyses waarop praktyke aangeleer word, ondersoek.

a) Dykstra (1999:70) wys daarop dat praktyke aangeleer en gereeld geoefen moet word. Hy konstateer dat praktyke, in die eerste plek, aangeleer kan word deur daaraan deel te neem. Die deelname aan spesifieke praktyke help dat die breë praktyk van Christelike geloof lewendiger gemaak word. Terselfdertyd word die Christelike geloof daardeur ook reggestel en verbreed. Deur hierdie praktyke te leer en op 'n langsame en geduldige wyse daaraan deel te neem, help dit individue en geloofsgemeenskappe om die Christelike geloof te leer en daardeur word hulle ook

set on fire by pride, for it is precisely in his wickedness that man wants to be as God". Vir Bonhoeffer (1937:88) is dit dus belangrik dat daar skuldbelydenis teenoor mekaar moet wees, dit bring mee dat die hoogmoed van mense afgebreek kan word. Skuldbelydenis teenoor mekaar kan volgens Bonhoeffer (1937:89) as 'n vernedering beskou word: "Confession in the presence of a brother is the profoundest kind of humiliation. It hurts, it cuts a man down, it is a dreadful blow to pride. To stand there before a brother as a sinner is an ignominy that is almost unbearable. In the confession of concrete sins the old man dies a painful, shameful death before the eyes of a brother (sic). Because this humiliation is so hard we continually scheme to evade confessing to a brother (sic)". Bonhoeffer (1937:90) oordeel dat skuldbelydenis te make het met ware dissipelskap 'omdat die Christen in skuldbelydenis alles opgee en volg'.

Hauerwas (1990:67-96) het in sy boek getiteld, *Naming the silences*, skuldbelydenis beskou as die genesing van siekte. Dit het ook te make met hoe die kerk met siekte behoort om te gaan. Die uitdaging vir die kerk is nie om oplossings te vind vir die siekte nie, maar om die wat siek is persoon ernstig op te neem. Vir Hauerwas is dit belangrik dat die kerk "n omgee en sorg karakter moet hê.

Christene. Dykstra (1999:70) noem dat sommige meen dat dit belangrik is dat die kerk, instansies en geloofsgemeenskappe spesifieke en duidelike voorskrifte daar moet stel en moet aantoon watter praktyke die noodsaaklikste is vir geloofsgroei en morele groei. Vir hom word alle praktyke as belangrik en noodsaaklik geag. Om praktyke te leer is vir hom meer as om net hierdie praktyke te sien en te erken. Volgens hom moet praktyke gereeld geoefen, intensief geobserveer en geanaliseer word. Elke Christen moet met sy of haar totale lewe betrokke raak by praktyke. Daarom meen hy (1999:71) kan hierdie betrokkenheid as 'n liggaamlike geloof gedefinieer word, dit wil sê, die Christen moet betrokke raak waar honger en dors is, en aan diegene wat in nood verkeer, moet sekere dinge gedoen word: “that involves gestures, moves, going certain places (where people are hungry and thirsty, for example where suffering occurs) and doing certain things”. Hy meen dat die beste manier waarop praktyke dus geleer kan word, is om dit deel te maak van jou alledaagse lewe.

Volgens Dykstra (1999:72) word praktyke, in die tweede plek, aangeleer deur die voorbeeld van rolmodelle. Vir hom (1999:71-73) is dit belangrik dat daar by die leer en oordra van bepaalde praktyke persone as rolmodelle betrokke moet wees. Hy (1999:44) noem dat met die aanleer, nie net ervaring benodig word nie, maar ook leiding. Hy meen dat hierdie rolmodelle mense moet wees wat die praktyke in woord en in daad demonstreer.

Dykstra (1999:45) is van mening dat die beste manier waarop groei in praktyke ervaar word, is: “when we participate in the activities in them with others, especially with those who are skilled in them and are able to teach them to us”. Daarom is dit vir hom (1999:45) belangrik dat praktyke oorgedra en geleer moet word deur persone wat oor die nodige kennis beskik. Hy verwys daarna as ‘verstaanbare daede’ wat met oordeelkundigheid, verbeelding en met begrip, doel en betekenis gepaard gaan. Vir hom is dit die beste wyse waarop praktyke verstaan en geleer kan word.

Volgens Dykstra (1999:45) hou die deelname aan en die aanleer van praktyke groot voordele in, veral vanaf die kinderjare. Hy noem dat praktyke nie net tot volwassenes beperk is nie. Die kind kan ook praktyke aanleer en daaraan

deelneem. Vir hom en ander is die geloof van die kind essensieel in die geloofslawe van die breë kerk. Hy (1999:45) argumenteer dat waar volwassenes en kinders gesamentlik deelneem aan praktyke, die kind se geloof as getuienis vir volwassenes beskou kan word, dit wil sê, dat volwassenes daardeur gehelp kan word om geestelik volwasse te word. Die deelname aan en die aanleer van praktyke help dat die kind¹⁰⁶ in geloof sal groei.

Die kind se karakter en identiteit sal ook deur praktyke positief gevorm word. Volgens hom (1999:45): “children grow in faith and in the life of faith as these practices become the fundamental habits of life around which their identity¹⁰⁷ and character are formed”. Dykstra (1999:45) meen dat die mees positiewe uitkoms van deelname aan praktyke is waar mense al hoe meer geheg en bekend aan mekaar raak. Wedersydse liefde en aandag word as belangrike aspekte beskou om te groei in deelname aan hierdie geloofspraktyke.

Dykstra (1999:45) wys daarop dat indien die kind hierdie liefde en vertrouwe ervaar, die kind meer betrokke by praktyke sal raak met ander persone, onder andere liefdevolle ouers, opvoeders en ander volwassenes¹⁰⁸. Hy (1999:72) meen dat ons dus bekwame persone nodig het om ons in praktyke te leer en te onderrig. Hierdie

106 Bass en andere (2001) noem in hulle referate wat gelewer is by ‘the 2000 Princeton Lectures on Youth Church and cultures, en wat saamgevat is in ‘n boek getiteld, *Life Together: Practicing Faith with Adolescents* (2001) dat Christus die kerk geroep het om jongmense uit te nooi en te begelei na ‘n lewe met Christus. Hierdie uitnodiging en begeleiding moet deur die volgende geloofspraktyke geskied, naamlik aanbidding, gebed, omgee vir die noodlydende, Bybelstudie, vergifnis en die sakramente. Hulle (2001:intro) noem dat “ these and other Christian practices are acts that identify us as, and form us into, the people of God, the Church”. Aangesien geloofspraktyke gebruik kan word om mense se lewe te vorm, kan dit as essensieel beskou word vir die bediening aan die adolessent. Wanneer adolessente geloof deur geloofspraktyke ‘doen’, sal adolessente besef dat hulle nie nodig het om ‘ ‘n lewe te kry nie’, aangesien hulle alreeds deur Christus ‘n oorvloedige lewe ontvang het.

107 Ellen Charry (2001:25) het by dieselfde seminaar te Princeton beweer dat adolessente volwassenes nodig het om geestelik te kan groei. Sy (2001:31) gebruik die term: “to grow Big and Tall and Straight and Strong”. Vir haar (2001:31) is dit belangrik dat adolessente: “adults need, not simply pals to make them feel good about themselves on a bad day. They need adults as a sign that they have an identity and even a destiny in life. It is an identity that they do not make up. They need a sense of their own dignity that is not dependent upon how others treat them. They need to know they belong to something stronger than their peer group. Even if they cannot appreciate it now, children need adults who stand on firmer ground than they do”.

108 Lawrence Richards (1975:85) noem ook in sy boek getiteld, *Christian Education*, dat wanneer dit oor Christelike opvoeding gaan, opvoeders as rolmodelle as ‘n noodsaaklikheid beskou kan word.

bekwame persone moet dus optree as ons rolmodelle¹⁰⁹, mentors, opvoeders en deelgenote in die aanleer van praktyke. Hy oordeel dat persone nodig is wat bereid moet wees om ons in te sluit by hierdie praktyke. Vir hom (1999:72) is dit ook belangrik dat hierdie rolmodelle bereid moet wees om te demonstreer wat deur spesifieke praktyke verwag word.

Die betekenis, redes, verstaan, insigte en waardes wat in spesifieke praktyke opgesluit is moet deur rolmodelle verduidelik word. Volgens Dykstra (1999:73) moet ons deur hierdie rolmodelle gedruk en gestuur word om ons huidige siening van praktyke tot op 'n punt te dryf, waar die praktyk op sigself deur ons uitgebrei en verdiep word.

Dykstra sê dat die sielkundige, Urie Bronfenbrenner (1981) beweer het dat praktyke die beste deur kinders, die jeug en volwassenes aangeleer word wanneer daar gunstige omstandighede¹¹⁰ heers. Hy (1999:73) noem dat Bronfenbrenner die volgende as van die mees gunstige omstandighede beskou het: “when we ourselves are active in them, actually doing what these practices involve, engaging in them personally in particular physical and material settings and in face – to – face interaction with other people; when we participate in them jointly with others, especially with others who are skilled in them and are able to teach them to us; when the people involved in them with us are or are becoming, personally significant to us – and we to them”.

Dykstra (1999:73-74) meen dat die aanleer van praktyke nie net op 'n natuurlike wyse in die geloofsgemeenskap moet plaasvind nie, maar hierdie onderrig in

109 Ander persone wat vir Dykstra (1999:78) 'n belangrike rol in morele opvoeding speel, is onder andere: Die kerkraad van die geloofsgemeenskap; Christene betrokke by opvoedkundige instansies, wat ook betrokke is by die opvoedkundige bediening van die kerk, byvoorbeeld by primêre en sekondêre skole, kolleges, universiteite en teologiese seminare. Die laaste groep mense wat ook betrokke kan wees, is diegene wat betrokke is by sosiale instellings en selfs besigheidsmense.

110 Ander omstandighede waarna Dykstra (1999:73) verwys is: “when we are involved in increasingly broader, more varied and more complex dimensions of the practices and when the activities we engage in become increasingly wide ranging in their context and impact. When we come more and more to connect articulations of the significance and meaning of these practices with our own activities in them and with the reasons we ourselves have for engaging in them and, when we come to take increasing personal responsibility for initiating, pursuing and sustaining these practices and for including and guiding others in them”.

praktyke moet ook op 'n beplande en gesistematiseerde wyse geskied. Hierdie beplande en gesistematiseerde onderrig is belangrik, omrede praktyke nie in 'n vakuum plaasvind nie, maar ook in 'n multisosiale konteks. Daarom is dit belangrik dat hierdie onderrig in praktyke só beplan en gesistematiseer word dat ander praktyke ook in ag geneem moet word.

b) Anthony Robinson (1995) redeneer in sy artikel, *The Call to Discipline*, in die rigting dat praktyke aangeleer en gereeld beoefen moet word. Hy gebruik as voorbeeld die aanleer van hoe om te skilder. Volgens hom moet 'n individu sekere vaardighede en tegnieke aanleer, indien hy of sy wil skilder. Hy (1995:259) noem dat, volgens die Amerikaanse Erfenis Woordeboek, kan 'n dissipline as 'n 'leerproses wat 'n spesifieke karakter, óf gedrag' ten doel het, beskou word. Om 'n Christen te wees, verg bepaalde opleiding, vaardighede of fokus. Robinson (1995:259) wys daarop dat Hauerwas beweer het dat: "we have underwritten a voluntaristic conception of Christian faith, which presupposes that one can become a Christian without training". Daarom kan die Christelike geloof byna eksklusief as individueel en persoonlik verstaan word. Volgens hom beteken dit dat elke persoon se ervaring en voorkeure, beide as primêre bron en gesag, in belang van geloof, beskou word. Robinson (1995:264-266) noem dat praktyke ook as 'geloofsdissiplines' bekend kan staan.

Volgens hom beteken om 'n Christen te wees dat sekere vaardighede en praktyke bemeester moet word, soos dié in die geval van skilder. Robinson (1995:260) is van mening dat sekere vaardighede slegs deur opleiding en oefening bekom kan word. Hy (1995:261) redeneer dat net soos wat 'n meester op die gebied van skilder betrokke moet wees, so moet by die aanleer van geloofsdissiplines ook ander persone betrokke wees, wat as rolmodelle sal optree. Volgens Robinson (1995:263) is die *telos* of doel van geloofsdissiplines, om die God van Abraham en Sara, Jakob en Ragel, Moses en Jesus, te aanbid. Hy sê dat: "we practise the patterns of our life together before God, rehearsing them until they become second nature to us" (1995:263).

Uit die bespreking van Dykstra en Robinson oor die belangrikheid van rolmodelle in

praktyke, blyk dit duidelik dat die gemeente 'n plek moet wees waar mense geskool en geleer moet word deur geloofwaardige rolmodelle. Dit wil sê, mense wat self met dissipline leef, wat self uitleef dit wat *goed, reg en wys* is in enige konkrete situasie.

Dit kan dus gekonkludeer word dat dissipline as sinoniem vir praktyk gebruik kan word. Dit beteken dus dat hierdie dissiplines help om mense met dissipline te vorm.

2.5. Konklusie

Bogenoemde uiteensetting maak dit duidelik dat praktyke 'n sleutelrol speel in die geloofs- en morele vorming van Christene. Hierdie argumente vir morele vorming in die breë geld pertinent ook vir dissipline as modus van morele vorming. Die volg van voorbeelde of rolmodelle in 'n gemeenskap, deelname saam met ander aan praktyke, voortdurende deelname, koherente deelname en gekoördineerde deelname speel 'n onontbeerlik rol in die vorming van mense met dissipline.

3. Dissipline as pneumatologiese proses

Ná die bespreking van dissipline as ekklesiale proses, kom 'n bespreking van dissipline as 'n pneumatologiese proses aan die orde. Hoewel hierdie twee prosesse onderskei word, kan dit nie geskei word nie. Die Gees werk immers in sowel die wêreld as in individue en die gemeente (vgl. Belydenis van Nicea).

3.1. Die Gees verander en vernuwe mense

In hierdie afdeling van die hoofstuk word aangetoon dat morele vorming deur die Gees beteken dat die mens innerlik verander en vernuwe word.

In hierdie uiteensetting word gesteun op die sieninge van Johannes Calvyn, Hendrikus Berkhof, Wayne Grudem, A.A. Van Ruler, Gustavo Gutierréz, Michael Welker en Jürgen Moltmann. Hoewel hierdie outeurs nie eksplisiet op dissipline fokus nie, word die belang van hul gedagtes vir dissipline, soos gedefinieer in hierdie studie, duidelik.

a) Johannes Calvyn noem in sy boek getiteld, *Institusie van die Christelike Godsdiens* (1988:699) dat die seëninge wat die Vader aan sy Seun gegee het nie vir persoonlike gewin is nie, maar om die hulpelose en die behoeftige ryk te maak. Hy (1988:699) wys daarop dat alles wat Christus vir die saligheid van die mens gely en gedoen het, as waardeloos en nutteloos beskou kan word as daar geen deelagtigheid tussen God en die mens is nie. Calvyn (1988:699) noem dat om al die dinge wat Christus van sy Vader ontvang het met die mens te deel, moes Hy eers deel van die mens word en in hulle woonagtig kom word. Calvyn (1988:700) sê dat mense weer op hulle beurt by Hom ingelyf is en dat ons met Hom bekleed is. Volgens Calvyn kan die mens slegs deel word aan alles wat Syne is, as die mens met Hom saamgroeï. Hy (1988:700) noem dat die mens slegs deelagtig aan al die seëninge van die Seun kan raak deur die werking van die Heilige Gees.

Calvyn (1988:700) is van mening dat die mens ook deur die werking van die Gees reiniging en regverdiging ontvang het. Hy (1988:701) noem dat: “wanneer Paulus praat oor ons reiniging en regverdiging, sê hy daarom ook dat ons in die Naam van Jesus Christus en in die Gees van ons God albei deelagtig word”. Dit beteken dus dat die Heilige Gees die band is waarmee Christus ons kragdadig aan Hom verbind.

Calvyn (1988:701) noem dat die doel van die Heilige Gees nie net is om die mens deel te laat kry in alles wat Syne is nie, of om te reinig of te regverdig word nie, maar ook om die mens af te sonder van die wêreld en in die verwagting op ‘n ewige erfenis te versamel. Volgens Calvyn word Hy om hierdie rede die ‘Gees van Heiliging’ genoem. Die rede, meen Calvyn (1988:701): “omdat Hy ons nie slegs met die algemene krag wat in die geval van die mens sowel as ander lewende wesens waargeneem kan word, voed en koester nie, maar omdat Hy ook die wortel en saad van die hemelse lewe in ons is”. Volgens Calvyn (1998:883) het God deur sy Wet die beste en geskikste metode gekies waarlangs Christene hulle lewe kan inrig, maar tog het Hy goed gedink om op ‘n sorgvuldiger manier Christene te vorm soos wat hy dit in sy Wet voorskryf. Volgens Calvyn (1988:883) is die beginsel van hierdie metode dat gelowiges self moet weet om hulle liggame as ‘n lewende, heilige en vir God welgevalle offer aan Hom te gee en dat egte Godsdiens daarin moet bestaan.

Dit beteken dus dat gelowiges nie wêreldgelykvormig¹¹¹ moet word nie, maar deur vernuwing van hulle verstand omgevorm moet word om gehoorsaam aan God se wil te word. Calvyn (1988:883) meen dat hierdie gehoorsaamheid aan God se wil die totale mens insluit, byvoorbeeld dit wat deur die mens gedink, beplan, gesê en gedoen word. Daarom word hierdie omvorming van die mens deur Paulus die ‘vernuwing van die gemoed’ genoem.

Volgens Calvyn (1988:701) het God die Vader die Gees ter wille van sy Seun aan ons gegee, en nogtans die volheid daarvan volkome by Hom gelaat om self Bedienaar en Uitdeler van sy eie mildadigheid te wees. Hy (1988:702) sê: “daarom word Hy nou die Gees van die Vader en dan weer die Gees van die Seun genoem”. Calvyn (1988:702) noem dat Paulus juis beklemtoon het dat ons nie in die vlees is nie, maar in die Gees, omdat die Gees van God in ons woon. Hy noem dat Paulus daarop gewys het dat diegene wat die Gees van God nie het nie, nie aan Hom kan behoort nie. Calvyn (1988:702) noem dat deur God daar “inderdaad hoop vir die mense op volle vernuwing is omdat Hy wat Christus uit die dood opgewek het, ons sterflike liggeme lewend sal maak vanweë sy Gees wat in ons woon”.

Calvyn (1988:702) noem dat die Gees ook die Gees van Christus genoem word, verwysende na sy Persoon as Middelaar, omdat Hy aan elkeen na die maat van die gawe van Christus uitgedeel het. Volgens Calvyn (1988:702) sou die koms van die Gees na die wêreld nutteloos gewees het, as Hy nie met hierdie kragte bemagtig was nie. Daarom word Hy ook genoem ‘n tweede Adam, omdat Hy as ‘n lewendmakende Gees uit die hemel aan die mens gegee is. Om hierdie rede, meen Calvyn (1988:702-703): “vergelyk Paulus hier die sonderlinge lewe, wat die Seun van God in die wat aan Hom behoort ingee, sodat hulle een met Hom kan wees, met die gewone lewe waaraan verworpenes ook deel het”.

111 Hawthorne (1991) wys ook in sy boek getiteld, *The Presence and the Power* daarop dat die Gees die mens omvorm sodat hulle lewe moet lyk soos dié van Christus. Hy (1991:243) noem dat: “the Holy Spirit is God present and active in the lives of Jesus’ followers not to make life rich and comfortable for them, but to equip them to fulfil God’s mission for them in the world. It is a mission of helping, serving, healing, restoring, giving, sharing, and loving, a mission of binding up the broken of being just and striving for justice of proclaiming the Good News that God has acted to save the world and transform people in and through the life, death and resurrection of his Son Jesus Christ”.

Calvyn het dit duidelik gemaak dat die Gees mense omvorm om aan Christus gelyk te word. Hierdie omvorming sluit die mens se totale mens-wees in, dit wil sê, die verstand - dit wat gedoen, beplan en gesê word. Volgens Calvyn is dit die Heilige Gees, wat ook die Here is, wat lewend maak.

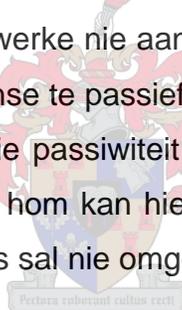
Die omvorming tot nuwe mense van *dissipline en karakter*, waarna Van der Ven verwys, vind deur die Gees plaas. Hy is die een wat ons verander, nuut maak, wat aan ons die krag gee, Hy wek die lewe en Hy maak ons mense van God. Die Gees maak dat ons anders lewe, dit wil sê, om te lewe as deugsame of morele mense.

b) Hendrikus Berkhof (1985:470) gebruik die begrip heiliging om hierdie omvorming van mense te beskryf. Hy (1985:470) noem dat die begrip 'heilig' volgens baie mense verwys na iemand wat 'sondeloos' of 'volmaak' is. Die begrip is ook gebruik om die indruk te skep dat mense self daarvoor verantwoordelik is om volmaak te wees of te lewe. Hy wys daarop dat dié begrip as 'n sinoniem in sommige gevalle vir 'goeie werke' gebruik is. Daarom het dit die indruk by sommige geskep dat 'heiliging' te make het met 'n egosentriese aktiwiteit, dit wil sê, dat mense self daarvoor verantwoordelik is om 'goeie werke' te doen. Volgens Berkhof (1985:471) is die teendeel juis dat deur 'heiliging' die mens bevry en vernuwe kan word van egosentrisme wat tot 'n lewe op God, die naaste¹¹² en die wêreld gerig is. Wat die vernuwung van mense betref, het Berkhof (1985:473) die volgende vrae gestel: "Is het eigenlijke dan de voortgaande vernieuwing die zich in de daden van de gelovige verwerkelijkt? Is onze rechte verhouding tot God dus mede afhankelijk van wat wij zelf onder inspiratie van de vrijspraak aan daden doen? Volgens hom kan die proses aan vernuwung van die mens tot stilstand kom, indien die rigting waarin vernuwung

112 David Wells (1987:58), noem in sy boek getiteld, *God the Evangelist*, ook dat die liefde wat God vir die mens het, dieselfde moet wees tussen mens en mens. Hy noem dat die werk van God alleenlik deur die werk van die Gees ervaar word. Die werk van die Gees is om 'n brug te bou tussen die sonde van die mens vanuit die verlede en om heiligheid in die mens te skep, sodat die mens aan God liefde bewys, asook aan hulle naaste. Wells (1987:58) noem dat Justinus die Martelaar verwys het na morele verandering wat plaasgevind het na die koms van Christus. Wells (1987:58-59) wys daarop dat Justinus beweer het: "we who formerly delighted in fornication, now embrace chastity alone, we who formerly used magical arts, dedicated ourselves to the good and un begotten God, we who valued above all things the acquisition of wealth and possessions, now bring what we have into a common stock, and communicate to everyone in need, we who hated and destroyed one another and on account of their different manners not live with men of a different tribe, now, since the coming of Christ, live familiarly with them, and pray for our enemies and endeavour to persuade those who hate us unjustly". Deur hierdie storie van Justinus is dit duidelik dat die Gees die mens vernuwe, net soos Christus, om te gee vir ander en om aan ander liefde te betoon.

plaasvind nie suiwer gestel word nie. Hy (1985:473) meen dat daar tussen twee denkmodelle gekies moet word om reg te laat geskied aan die verhouding tussen regverdiging en heiliging: Die eerste model is gebaseer op die skrifgedeelte – Matteus 7:18, “n Goeie boom kan geen slegte vrugte dra nie”. Die afleiding kan gemaak word dat heiliging organies is en dus die gevolg van regverdiging is. Daarom kan gelowige mense hulleself in die geheel aan die troos van vergifnis oorlaat, met die vertroue dat vrugbare werke uit dankbaarheid gedoen sal word. Hy (1985:473) meen dat die afleiding uit hierdie stelling afgelei kan word dat die vernuwingswerk een en ondeelbaar is, en dat regverdiging die middelpunt daarvan is.

Die kritiek wat Berkhof teen hierdie model het, is dat mense nie met ‘n boom vergelyk kan word nie. Aangesien mense ‘n eie wil het, is dit juis in die vernuwings proses waar mense se wil daarby dienend aansluit of daarteen in opstand kom. Hy (1985:473) meen dat mense se eie werke nie aan ‘n proses oorgelaat kan word nie. Deur dit te doen, meen hy, word mense te passief en sorgeloos, dit wil sê, mense se vernuwingswerk sal stagneer. Hierdie passiwiteit en sorgeloosheid van mense kan dan as selfbedrog beskou word. Vir hom kan hierdeur die eer vir God ontbreek en ook vir die welsyn van die medemens sal nie omgee word nie.



Die tweede model waarna hy (1985:473) verwys, is dat regverdiging eerder beskou word as die uitgangspunt waartoe teruggekeer kan word indien mense in heiliging gefaal het. Volgens dié model is dit belangrik dat dit wat God sonder ons en van buite af aan ons begin het, later in ons doen en late gestalte moet kry, dit wil sê, dat ‘goeie vrugte’ na vore kom. Die mens word met sy of haar eie wil en verantwoordelikheid ernstig opgeneem. Dus word die lewe nie ‘n groeiproses nie, maar ‘n oefenskool.

Berkhof (1985:473) is ook nie ‘n voorstander van hierdie tweede model nie. Hy noem dat deur hierdie model die radikale betekenis van die regverdiging as blywende ruspunt van die hart ondermyn word. Volgens hom kan mense as van nature moralisties beskou word. Hy (1985:474) noem dat: “voor we het weten zijn de rollen omgekeerd en moeten wij zelf ons vernieuwen, zij het dan natuurlijk ‘met de

hulp van Gods genade (dus van de rechtvaardiging)”.

Berkhof (1985:474) sê dat bogenoemde twee modelle saam gehanteer moet word en dat hulle korrigerend teenoor mekaar moet optree om uiteindelik tot die regte konklusie te kom. Volgens hom sal mense wat hulself van God se weë wil losmaak, juis daardeur van hulself losgemaak word en ook van hulself vergeet en dan meer na buite vrugbaar word. Die mens sal dus as instrument konkrete dade van liefde uitleef. Hy (1985:474) is van mening dat mense deur hierdie losmaking tot inspanning gemotiveer word. Hierdeur word mense in staat gestel om self te oordeel in hoe 'n mate hulle lewe gefaal het en in hoe 'n mate hulle liefde aan die liefde van God tekort skiet. Berkhof (1985:473) noem dat mense uiteindelik tot moedeloosheid of in krampagtigheid sal verval óf die alternatief is, dat daar terugkeer moet word na die beginsel van vryspraak-uit-genade. Volgens Berkhof (1985:474) sal hierdie vryspraak-uit-genade die mens se inspanning nie ophef nie, maar sal die mens deur hierdie vryspraak-uit-genade telkens gereinig word. Mens kan dus tot die besef kom dat dit nie nodig is om hulleself te bevestig, te bewys of te regverdig nie. Hy meen dat diegene wie se werke nie egosentries is nie, bevry en gemotiveer sal word om 'goeie werke' te kan doen wat betekenisvol vir God en die medemens is.

Berkhof (1985:338) beklemtoon verder die rol van die Gees in morele vorming. Hy noem dat die aktiewe teenwoordigheid van God in die wêreld deur die Gees uitgedruk word. Hy noem dat God oral in sy skepping werksaam is. Hierdie feit word volgens Berkhof in die Ou Testament beklemtoon: dat God werksaam in die natuur, kultuur en ook in die konings en die profete van Israel is. Die mense se hele lewe, denke en handeling het die mens te danke aan die Gees deur wie Hy ons geskape en waardeur Hy ons gedra het. Volgens Berkhof (1985:338) is die mens nie 'n willose instrument in die hande van die Gees nie, dit wil sê, die Gees kan teen die mens se bedoeling ingaan en dit word ook daagliks deur die Gees gedoen. Hy noem dat indien die mens 'n bestemming wil bereik, die mens deur die Gees gedring en gelei moet word. Op hierdie wyse, volgens Berkhof, word ons God se vrywillige dienaars, dienaresses en medewerkers.

Vir Berkhof (1985:344) is dit belangrik om te weet wat die Gees besig is om aan

mense deur Christus te doen. Hy noem dat die doel van die Gees is om mense aan die beeld van God gelykvormig te maak. Deur hierdie 'beeld'¹¹³ word dus gesuggereer dat God klaarblyklik wil dat iets van Homself in mense se lewe, hulle doen en late, gesien moet kan word. Volgens Berkhof (1985:344) het die Gees twee maniere waarop hy met die mens te werke gaan. In die eerste plek word die mens op 'n onvoorwaardelike manier deur die Gees daartoe genooi en terselfdertyd word ons deur die Gees aangeneem.

In die tweede plek, noem hy (1985:344), verlang die Gees dat alle mense hulle wantroue, hoogmoed, onaanneemlike begeertes en bekrompenheid moet aflê.

Deur die aflegging van hierdie bepaalde aspekte kan mense dus na 'n bepaalde bestemming geneem word. Hy noem dat mense dit alleenlik kan doen deur 'n daad van self-veroordeling. Op hierdie manier kan mense bevry word ten einde die vrypraak in ontvangs te neem. Vir hom (1985:344) is dit dus ook belangrik dat alle

113 Richards (1975: 21) sê dat God sy eie lewe in ons lewe geïnkorporeer het, met die doel dat ons soos Hy moet wees. Dit beteken dat as ons soos God wil lyk, ons soos Jesus moet lyk, want Hy het aan God gestalte kom gee. Volgens Richards (1975:21) moet elke mens 'n verandering in lewenswandel en karakter ondergaan om soos God te lyk.

Adrio König (1994:34) het op sy beurt in sy boek getiteld, *Liefde laat jou lewe blom*, daarop gewys dat ons die Beeld van God vertoon wanneer ons in liefde lewe, soos Christus ons liefgehad het. Dit beteken dat ander mense iets van sy manier in ons doen en late moet ervaar. König voel dat ons ook ons vyande moet liefhet, dan is ons aan Hom gelykvormig.

James Gustafson noem eweneens in sy boek getiteld, *Can Ethics be Christian (1975:115)*, dat God deur sy 'beeld' wil hê dat mense aan Hom gelykvormig moet wees. Die kritiek wat sommiges teen die term 'beeld van God' het, is dat dit soms misleidend is. Hy (1975:115) noem: "it appears to permit no initiative on the part of the agent who is imitating God, it appears to suggest a portrait of the paradigmatic way of life that is a master Xerox copy. The believer's relation to God would seem to require that he do the impossible, that is, copy the activity of God". As gevolg van hierdie misleidende moontlikhede van *imitatio Christi*, meen hy (1975:115), het baie Protestantse teoloë verkies om eerder die volgende terme te gebruik: Christelike dissipelskap of *Nachfolge Christi*, wat beteken navolging van Christus. Gustafson (1975:115) sê dat hy die term 'beeld van God' verkies, omdat dit niks te make het met die uiterlike nie. Om hierdie stelling van hom te regverdig, maak hy gebruik van die volgende voorbeeld: "God has done a, b, and c for the well-being of the human community and the whole creation, those who have experienced the reality of God's a, b, and c are moved and required to do similar things for others". Hy noem (1975:115) dat God altyd vertrou kan word. Daarom in afhanklikheid van sy betroubaarheid, word van godsdienstige persone verwag om mekaar ook te vertrou. God kan ook as liefdevol beskou word. Hy tree altyd op in belang van die welstand van die skepping. Daarom uit dankbaarheid vir die betoning van sy liefde, word dit van die mens verwag om altyd tot voordeel van die ander, die gemeenskap, asook die natuurlike wêreld op te tree. God veroordeel foute van die mens, maar bied ook vergifnis, met die oog op 'n nuwe lewe. Daarom word van Christene verwag om ook te vergewe en om altyd daarna te strewe om morele foute wat gemaak is, reg te maak, asook om te strewe na 'n 'nuwe' morele lewe. Gustafson konstateer dat hierdie patroon wat nagevolg moet word baie duidelik is. Hierdie tipe navolging impliseer: "the connection that is at heart of the religious reasons for being moral. God has done such and such for the well-being of creation; go and do likewise" (1975:116).

mense te midde van hulle selfvoldaanheid, die heil buite hulleself sal soek. Op hierdie manier kan mense hulle plek in gehoorsaamheid by God beklee. Volgens Berkhof (1985:344) word die Seun van God ook die eersgeborene van die mens wat vernuwe is, genoem. Volgens hom word mense in hulle totaliteit net so deur die Gees aanvaar. Die feit dat mense deur die Gees aangeraak word, veroorsaak dat mense nie onveranderd bly nie. Daarom word mense deur hierdie aanraking omvorm tot 'n nuwe mens, dit wil sê, die mens word omvorm tot die beeld van God.

Berkhof (1985:345) oordeel dat hierdie vernuwing van die mens 'n doel het, naamlik dat dit 'n voorteken en 'n belofte van 'n wêreld is wat volkome herskape is in die gees van die nuwe mens. Diegene wat dus deur die Gees aangeneem is, het die keuse ontvang, of is vry, om hulle te laat vernuwe. Hy wys daarop dat die Gees vanuit Christus die mens tweërlei verander, naamlik deur vergewing en vernuwing. Hy noem dat hierdie twee terme met die klassieke terme vertaal kan word as: regverdiging en heiliging¹¹⁴ Berkhof (1985:345) konstateer dat die tweede term, naamlik heiliging, as die doel van die Gees se werk met die mens beskou word. Hy meen dat hierdie doel nie sonder die eerste term, regverdiging, bereik kan word nie.

Volgens hom kan die mens alleen deur 'n radikale vergewing van die verlede vrygemaak word vir die toekoms. Berkhof noem dat slegs diegene wat weet dat hulle deur die Gees aangeneem is, vry is om hulle te laat vernuwe. Hy (1985:345) meen dat slegs diegene wat hulleself nie meer hoef te regverdig nie, vry is om tot oriëntasie van 'n nuwe lewe te kom. Diesulkes kan hulle lewe voor God en die mense verloor. Volgens Berkhof (1985:442) is God se voorneme om die mense tot sy kinders, oftewel sy deelgenote, te maak. Berkhof redeneer dat God 'n behae het in die totaliteit van die mens, dit wil sê, hoe die mens in gemeenskap met ander lewe, sy tradisies, sy kulturele lewe en hoe die mens in die natuur lewe. Dit gaan dus vir God om verbande van die mens, byvoorbeeld die mens se kultuur, geskiedenis, samelewing en ook in die mens se unieke persoon-wees.

114 Grudem (1994:746) het dit benadruk dat regverdiging 'n eenmalige gebeurtenis is, en dat heiligmaking 'n voortdurende proses is. Volgens hom is regverdiging slegs God se werk, terwyl die mens by heiligmaking betrokke is. Regverdiging is in alle mense dieselfde, waar heiligmaking verskil van die een mens en die ander.

Berkhof wys daarop dat regverdiging alleen deur geloof geskied. Volgens hom, om as 'n geregverdigde te lewe, beteken om op 'n konkrete manier gehoorsaam aan God te wees. Die mens wat geregverdig is, is ook dié in wie die Gees woonagtig is. Deur die inwoning van die Gees word die mens innerlik vernuwe, dit wil sê, heilig gemaak. Dit beteken dat die Gees ons nuut maak om volmaak te wees soos God. Dit wil sê, ons doen en late, ons hart en verstand word verander en vernuwe. Ons ondergaan dus 'n totale lewens vernuwing. Die inwoning van die Heilige Gees laat ons deel kry aan die liefde en genade van God, wat Hy in die totaliteit van die mens en die hele skepping betoon.

Hierdie teenwoordigheid laat ons anders leef. Ook ons gedrag teenoor ander word deur hierdie teenwoordigheid bepaal.

Die Gees omvorm en verander ons tot nuwe mense, dus mense wat met *karakter leef*. Mense wat met karakter leef, strewe daarna om die *goeie, die regte en die wyse* in enige konkrete situasie te doen. Die Gees speel 'n belangrike rol in morele vorming, spesifiek in dissipline.

c) Grudem maak op sy beurt ook van die begrip 'heiligmaking' gebruik om hierdie nuut maak van mense te beskryf. Vir hom (1994:746) is: "sanctification a progressive work of God and man that makes us more free from sin and like Christ in our actual lives". Deur hierdie beskrywing wil hy beklemtoon dat 'heiligmaking' nie 'n eenmalige gebeurtenis is nie, maar 'n gebeurtenis wat voortdurend in die lewe van die mens plaasvind. Hy noem dat beide God en mens betrokke is by die proses van 'heiligmaking'. Grudem (1994:753) wys daarop dat beide God en mens in hierdie proses vir dieselfde doel werk, maar word nie as gelykes beskou nie. Aangesien daar Skriftuurlike bewyse is dat die mens 'deelneem' aan die proses van heiligmaking, is dit volgens Grudem (1994:753) nie onvanpas om te noem dat die mens deur God opgeroep word om deel te wees van hierdie aktiwiteit nie. Volgens Grudem (1994:753) kan 'heiligmaking' as primêr die werk van God¹¹⁵ beskou word.

115 Craig Keener (1996:143-144) noem in sy boek getiteld, *3 Crucial Questions about the Holy Spirit*, dat die voortsetende werk van die Gees die oorsaak is dat die mens in die karakter van God groei. Hy meen, alhoewel God aan sy volk goeie standaarde vir etiek gegee het, hulle gereeld die verbond verbreek het. Keener (1996:154) is van mening dat God daarvan

Hierdie stelling kan afgelei word in die woorde van Paulus (1 Thess. 5:23) “Mag, God wat vrede gee, julle volkome aan Hom toegewyd maak ...”. Hy noem dat God een spesifieke doel in heiligmaking het en dit is dat Hy deur ‘n proses van dissipline ons as sy kinders wil maak (Hebr.12:5-11). Grudem (1994:753) noem dat die apostel Paulus ook aan die Fillipense die volgende boodskap oorgedra het, “God is at work in you, both to will and to work for his good pleasure (Fil. 2:13), thus indicating something of the way in which God sanctifies them both by causing them to want his will and by giving them power to do it”. Volgens Grudem het God die Seun, Jesus Christus, heiligmaking vir die mens verdien. Daarom meen hy (1994:753) kan Paulus tereg noem dat Christus deur God gemaak is om die mens se ‘wysheid, vryspraak, heiliging en verlossing’ te wees (1 Kor. 1:30).

Grudem (1994:754) noem: “in the process of sanctification, Jesus is also our example, for we are to run the race or we looking to Jesus the pioneer and perfecter of our faith” (1 Petr. 2:2). Hy beklemtoon dat dit spesifiek God die Heilige Gees is wat in mense werksaam is en hulle omvorm en heilig maak. Hierdeur word aan die mens ‘n groter heilige lewe gegee. Daarom word, volgens hom, deur Petrus (1 Petr. 1:2) verwys na ‘die heiliging van die Gees’¹¹⁶ en deur Paulus (2 Tess. 2:13) verwys na die ‘heiliging deur die Gees’. Hy (1994:754) noem dat deur die werking van die Heilige Gees word die ‘vrug van die Gees’¹¹⁷ in die mens bewerk. Hierdie

bewys is dat sy volk alleen die wet sal gehoorsaam as dit in hulle harte geskryf is. Die profeet Jeremia (Jer. 31:31-34) het juis geprofeteer dat God ‘n nuwe verbond aan sy volk belowe het, en dat hy die wet in hulle harte sal gee. Volgens Keener (1996:154) het die profeet Esegïël op sy beurt verduidelik hoe hierdie morele bemagtiging deur God sal geskied. God sal die gees van sy volk kom reinig en sy eie Gees in hulle plaas (Eseg.36:26-27). Keener (1996:154) noem dat die apostel Paulus (Rom.8:2-10) die getuienis van Esegïël beaam het, dat die Gees die mens omvorm om na God se wil te lewe. Keener (1996:154) noem dat die: “Old Testament law, like other laws, dealt with people on the outside, but Jesus’ coming gave us the Spirit to make us new on the inside so that we would want to do what’s right”. Vir Keener is ‘n Gees vervulde lewe afhanklik van God en sy genade.

116 Torey meen in sy boek getiteld, *The Person and Work of the Holy Spirit* (1974:111), dat om ware karaktertrekke te kweek is om onself ten volle oor te gee aan die werk van die Heilige Gees, dit wil sê, om sy vrug te dra. Hy noem dat dit te make het met die ‘heiliging van die Gees’. Hy (1974:111) meen dat: “there is a sense, however, in which cultivating graces of character is right; we look at Jesus Christ to see what He is and what we therefore ought to be; then we look to the Holy Spirit to make us this that we ought to be and thus ‘reflecting as a mirror the glory of the Lord, (we) are transformed into the same image from glory to glory, even as from the Lord the Spirit’. Keener wys daarop dat die vlees nooit op sy eie hierdie vrug kan voortbring nie, aangesien dit die ‘vrug van die Gees’ genoem word.

117 Volgens Keener (1996:155) het Paulus die gelowiges aangemoedig om die ‘vrug’ van die Gees na vore te bring, eerder as

bestaan en roeping in die geskiedenis slegs op 'n Messiaanse manier verstaan. Hy noem dat hierdie drie se bestaan bepaal word deur verwagting, weerstand, self-gee en verteenwoordiging. Moltmann (1977:196) oordeel dat alles wat hulle is en doen: “cannot be legitimated by the Messiah and the messianic future, so that through their profession of faith, their existence and their influence, people, religions and societies are opened up for the truth of what is to come and their powers are activated for life”.

Moltmann (1977:196) wys daarop dat die kerk¹⁴⁹ in die krag van die Gees nog nie as die koninkryk van God beskou kan word nie, maar eerder beskou kan word as sy verwagting in die geskiedenis. So kan die Christelikheid nog nie as die nuwe skepping beskou word nie, maar eerder as die werking van die Gees van die nuwe skepping. Hy (1977:196) noem: “Christianity is not yet the new mankind but it is its vanguard, in resistance to deadly introversion and in self-giving and representation for man's future”.

Moltmann (1977:196) noem dat die voorlopige natuur van sy Messiaanse karakter die kerk dwing tot self oorgee aan sy sosiale en historiese beperkinge. Die kerk se historiese finaliteit bied sekerheid in onseker tye en vreugde in die pyn oor sy weerstand. Hy noem dat: “in provisional finality and in final provisionality the Church, Christendom and Christianity witness to the kingdom of God as the goal of history in the midst of history” (1977:196). Hy sê dat die kerk¹⁵⁰ van Jesus Christus op hierdie manier as die mense van die koninkryk van God bekend staan.

149 J.P.Schanz (1977:253) wys daarop in sy boek getiteld, *A Theology of Community*, dat: “another premise of the ‘new’ ecclesiology is the distinction, now quite generally accepted, between the Christian Church and the Kingdom of God ... The Church exists to serve the Kingdom and it is therefore relativized by it”.

De Gruchy (1994:130) noem in sy artikel, *Christian Community*, dat dit van groot waarde vir die ekklesiologie is, dat die kerk nie beskou kan word as die koninkryk van God nie, maar bestaan om 'n getuie te wees van God se koninkryk in Jesus Christus”. Dit beteken dus dat die kerk staan in diens van die koninkryk.

150 Hendricks (1977:72) wys op sy beurt daarop dat die kerk beskou kan word as ‘die teken van die koninkryk van God’. Hauerwas (1985:117) het eweneens in sy boek getiteld, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, beweer dat die kerk die getuie, die begin en teenwoordigheid van die koninkryk is: “it is not our task to make the ‘world’ the kingdom; but it is our task to be a people who can witness to the world what it means to be so confident of the Lord of this world that we wish for no more than our daily bread. It is not as if we are the kingdom, or that the Church is even the beginning of the Kingdom but that as a people Christians can begin to point to the fact that the kingdom has been and is present in our midst”.

Moltmann se beskrywing van die heerskappy van God in die wêreld, maak dit duidelik dat die Gees 'n sentrale rol speel in die heiligmaking, morele vorming en dissipline van mense. Die kerk word vernuwe en opgeroep om volgens die wil van God te leef. Christus moet die kerk se lewende hoop wees. Met Christus as hulle lewende hoop, word die kerk in staat gestel om te vertrou en lief te hê. Die lewende hoop lei die kerk daartoe om die ou lewe van wanhoop af te lê en die nuwe lewe van hoop aan te neem.

Die beskrywing van Moltmann dat binne die verstaan van die Messiaanse bemiddeling dit ook gaan om verteenwoordiging en self-gee, is dit duidelik dat gelowiges en die kerk vrygemaak word van selfsug en van die sosiale druk van die samelewing; dit maak optrede en gedrag moontlik wat anders is as wat die wêreld bied en voorskryf. Die kerk se taak en opdrag in die wêreld is dus om diegene, die weduwee en wese, die onderdrukte, die onaansienlike en arme in hulle nood by te staan.

Hierdie gedagtes van Moltmann oor hoop bevestig dat hoop impakkeer op etiek, op morele vorming en dissipline. Hierdie gedagte korreleer met Van der Ven se siening dat mense met dissipline met selfopoffering en diens aan die ander leef.



In hierdie afdeling het Calvyn, Berkhof, Grudem, Van Ruler, Gutierréz, Welker en Moltmann dit duidelik gemaak dat die Gees mense heilig maak en verander. Volgens hulle vernuwe en verander die Gees mense tot mense van dissipline.

3.2. Die Gees omvorm en verander mense tot goeie dade

In die volgende afdeling van hierdie hoofstuk word aangetoon dat morele vorming deur die Gees beteken dat die mens 'n innerlike dryfveer en intuïsie, 'n dissipline, 'n selfverloëning en motivering ontwikkel om die goeie in konkrete dade van liefde, diens, geregtigheid, selfbeheersing en matigheid uit te druk. In hierdie uiteensetting sal spesifiek die standpunte van Hendrikus Berkhof, Johannes Calvyn, Gustavo Gutierréz, Robin Lovin, Josef Pieper, Benjamin Farley, Stanley Hauerwas en Charles Pinches bespreek word.

a) Berkhof (1985:480) noem dat die Heilige Gees liefde¹⁵¹ in ons harte werk. Volgens hom kan die liefde tot die naaste as die gevolg van God se liefde vir die mens beskou word. Hy konstateer dat om vir God lief te hê, beteken allereers die dankbare en spontane wederliefde. Om die naaste lief te hê, beteken om vir God te kies en in te staan. Hy noem dat die mens hierdie naaste-liefde uitleef as navolger van God en van Christus (1985:480).

Volgens hom het die liefde tot die naaste in die Christelike geloof iets indirek en in 'n mate ooreenstemmend met die liefde tot God (1985:480). Hy meen dat die liefde tot die naaste onafhanklik van God se liefde as koud en afsydig beskou kan word. Daarom kan dit ook as 'n wankelende basis vir toewyding beskou word. Hy oordeel dat die omgekeerde ook waar kan wees: "wanneer wij de naaste alleen dienen omdat en in zoverre wij hem 'lief vinden', dan zal onze dienst heel spoedig aan zijn grens zijn. Dan zullen we zeker niet, zoals God doet, vijanden kunnen liefhebben" (Berkhof 1985:480). Hy redeneer dat dit moontlik is, om vyande lief te hê indien die mens se beslissende motivering nie aan die naaste ontspring nie, maar aan dié van God. Die liefde van God kan nie net as *agapé* ('zichself wegschenkend') gesien word nie, maar ook as *éros* ('zichself vervullend'). Hy noem dat dit ook geld van die mens se liefde tot God (1985:481). Volgens Berkhof gaan dit in die mens se liefde tot die naaste om 'n wils keuse namens God waarin die *éros* alleen as 'n gawe kan optree. Berkhof (1985:481) noem dat die mens se vryheid in die gebod 'jy sal jou naaste lief hê soos jouself' 'n werklikheid word.

Die 'tweede gebod' in Matteus 22:37-40, is onlosmaaklik aan eersgenoemde gekoppel, wat beteken dat dit dieselfde gewig dra. Volgens hom het dit nie dieselfde aard en motivering nie. Daarom kan daar dus nie sprake wees van vereenselwiging

151 Grudem (1994:644) noem ook dat die Heilige Gees liefde in die hart van die mens kweek. Hy (1994:644) wys daarop dat: "because the Holy Spirit is fully God, and shares all the attributes of God, his influence will be to bring a Godlike character or atmosphere to the situation in which he is active". Aangesien God 'n God van liefde is, word liefde deur die Gees in die mens se harte gekweek. Daarom deur die altyd sterk teenwoordige, manifesterende teenwoordigheid van die Heilige Gees word 'n atmosfeer van liefde geskep.

Hendricks (1990:19-42) wys daarop dat God se karakter liefde is. Dit is die rede waarom die mens geskape is om net soos Hy ook liefde te ontvang en om liefde te gee in alle verhoudinge.

nie. Volgens Berkhof (1985:481) word beide benadeel, indien die een deur die ander oorheers word.

Volgens Berkhof (1985:482) moet die liefde¹⁵² wat van God ontvang is, na die naaste deurgegee word. Dit moet deur woord en daad, in getuienis en diens, in aanwesigheid en hulp geskied. Op hierdie wyse word die mens deur die vernuwing bevry en in twee rigtinge eksentriek.

Berkhof (1985:482) konstateer dat die begrip 'naaste'¹⁵³ veel betekenis het. Hy noem dat die mens as rebel of slagoffer wat ook op God se redding en hulp aangewese is, nie in staat gestel kan word om by God enige ontferming te verwag, as die mens hom of haar van sy of haar naaste weerhou nie (1985:483). Die feit dat die mens aan sy of haar eie nood dink, stel die mens dus in staat om van homself of haarself te vergeet en die ander dan lief te het, dit wil sê, om daadwerklik die heil en welsyn van die naaste in gedagte te hou. Volgens Berkhof (1985:483) word die gebod, naamlik 'liefhê soos onself' verwerklik. Vir hom is dit belangrik dat: "ons immers vir onself kies en onself daadwerklik wil" (1985:483). Volgens hom word die naasteliefde op hierdie wyse nie uitgewis nie, maar liefde vir onself word deur die ander begrens. Berkhof (1985:483) redeneer dat die mens juis deur hierdie voortdurende begrensing en besnoeiing nie 'self' ingekort word nie, maar vernuwe word. Daarom kom die vernuwing van die mens in die gemeenskap met God en die mens juis geheel tot hulleself.

152 Volgens Wells (1987:59) kan dit wat Justinus en sy sielsgenote gedoen het, enersyds as 'n voorreg en andersyds as 'n verantwoordelikheid 'beskou word. Vir hom (1987:59): "is it the responsibility of our churches to realize corporately, in word and deed, that life of purity whose origin is in the Holy Spirit and whose basis is in the work of Christ. In the church gathered around its Lord the gospel can be lived eloquently, for the moral efficacy of Christianity is a powerful argument for its truth". Hy wys daarop dat die Latynse gesegde, '*Verba docent, exempla trahunt*' wat beteken 'woorde leer en voorbeeld trek, die naasteliefdesdaad is wat Justinus en sy sielsgenote gedoen het.

153 Berkhof noem dat die begrip naaste in die eerste plek, te make het met diegene wat naby my staan, byvoorbeeld 'n bloedverwant of bure. In die tweede plek, het dit te make met diegene wat my te na kom as vyande. In die derde plek, het dit te make met diegene wat my enersyds steur en andersyds wat my herinner dat hy of sy in nood verkeer en dat beide van ons in 'n analogiese verhouding met God staan. Dié naaste kan as 'n enkeling, óf as 'n bepaalde volksgroep, óf as 'n bepaalde sosiale groep, óf ras, óf 'n volk beskou word. Berkhof (1985:483) meen dat die gevaar kan ontstaan dat dié wat ver van ons is, nie raakgesien word nie en dat die omgekeerde ook kan gebeur.

Berkhof het dit benadruk dat die Gees liefde in ons bewerk. Volgens hom, in en deur God se liefde word gelowiges verplig om mekaar ook lief te hê. Hierdie liefde, sê Berkhof, moet in woord en daad, in getuienis en diens geskied. Hy noem dat mense mekaar se nood moet raaksien, en ook iets daadwerkliks daaraan doen.

Die Gees vorm ons dus tot mense wat liefde beoefen teenoor die naaste. Die beoefening van hierdie liefde vorm ons verder tot die *moreel goeie*. Dit wil sê, mense begin om 'n openheid vir die ander, 'n innerlike gerigtheid op die ander, en 'n bepaalde gesindheid met betrekking tot die ander te bou en skep. Die Gees leer nie net vir ons wat liefde is nie, maar stel ons ook in staat om liefde te doen, veral teenoor ander.

b) Calvyn (1988:884) noem op sy beurt ook dat die Gees mense verander om selfverloëning en selfbeheersing uit te leef. Hy oordeel dat mense nie moet soek na die dinge wat vir hulle voordelig is nie, maar eerder na dié dinge wat uit die Here se wil kom en wat sy heerlijkheid bevorder. Daarom moet die mens weet dat hulle nie aan hulleself behoort nie, dat eie belang nie in ag geneem moet word nie. Dit beteken dus, volgens Calvyn (1988:884) dat die mens alles, selfs dit wat voordelig is moet afsterwe. Dit waarvoor gepoog moet word, is om eerder in alle getrouheid en ywerigheid aan God se wil gehoorsaam te wees. Volgens Calvyn (1988:884) het hierdie afsterwe van alles en om die wil van God te doen te make met selfverloëning. Hy (1988:884) sê dat ware selfverloëning¹⁵⁴ te make het met 'n onselfsugtige lewenswyse¹⁵⁵. Calvyn (1988:884) noem dat waar selfverloëning uitgeleef word daar geen plek is vir eersug, selfliefde, hoogmoed, ydele vertoon, hooghartigheid, gierigheid, wellustigheid, oordadigheid en verwyfdheid in mense-harte nie. Volgens Calvyn (1988:893) kan hierdie negatiewe optredes, onder andere

154 Evans (1977:26-28) noem in sy boek getiteld, *Creative Love*, dat liefde te make het met verbondenheid met ander. In hierdie verbondenheid is ek beskikbaar vir ander. Dus hierdie verbondenheid tot beskikbaarheid beteken dat: "alles wat ek het en wat ek is, is vir ander beskikbaar, wanneer hy of sy dit nodig het. Volgens Evans (1977:26-27) is ek dus in hierdie verbondenheid tot beskikbaarheid besig met selfverloëning.

155 Coenie Burger (1991:27) is van mening dat dit as gevolg van die sonde is dat mense 'n gesindheid van selfgesentreerdheid en selfsug openbaar. Volgens hom het die koms van die Heilige Gees dit moontlik gemaak dat ons 'n gemeenskapslewe begin, dus 'n gesindheid van selfoorgawe en onvoorwaardelike liefde ter wille van 'n ander.

selfliefde, selfsug en hoogmoed deur selfbeheersing ¹⁵⁶ gekeer word.

Calvyn (1988:893) is van mening dat die mens in sy of haar soeke na rustigheid en gerieflikheid, eerder op God moet vertrou en om sy wil te doen. Volgens Calvyn (1988:893) kan die mens as onrustig beskou word, veral waar die begeerte na ambisie is óf om gierigheid te bevredig óf om armoede en nederigheid te vrees. Daarom is dit belangrik dat Christene op die seëninge van die Here moet vertrou en steun vir voorspoed. Dit is ook belangrik noem hy (1988:894), dat Christene die Here altyd voor oë moet hou om na sy goëddunke gelei te word na die lot wat Hy vir hulle voorsien het. Deur dit te doen sal Christene gevrywaar word om enige iets onregmatig vir hulle toe te eien of deur die verontregting van die naaste iets te bekom.

Volgens hom (1988:894) sal Christene ook gevrywaar word teen eersug en hebsug. Indien wense en verwagtinge van Christene nie verloop soos beplan nie, sal die vertrou en steun op die Here hulle weerhou om ongeduldig oor omstandighede te word. Calvyn beskryf hierdie verwagte gesindheid van die Christen soos volg: “maar as ander mense van krag tot krag gaan en hy of sy self weinig vordering maak, ja, selfs as hy agteruitgaan, sal hy of sy, sy of haar eie benarde toestand nogtans met groter besadigheid en selfbeheersing verdra ...” (1988:894 par.35).

Calvyn beskryf die Christelike lewe as dié van selfverloëning. Hy sê dat sonder selfverloëning kan ons nie liefde beoefen nie. Hy noem dat die goëie dade van liefde en verdraagsaamheid voortvloei uit ‘n lewe van selfbeheersing, selfverloëning en selfopoffering.

156 Keener (1996:180) wys daarop dat die ‘basis’ van die Gees se werk nie daarin geleë is, dat die mens deur krag die een of ander wonderwerk moet verrig nie, maar die mens moet eerder oor ‘n getransformeerde hart beskik wat geleer het om liefde te betoon. Hy (1996:180) wys daarop dat: “love without some degree of spiritual power to carry forth its designs is impotent. Once our hearts are attuned to God’s heart in love, we can seek various gifts for his glory, for serving our brothers and sisters in Christ, and changing the world around us that desperately needs transformation by Christ power”. Volgens hom moet die mens eerder saam bid om Christus se koninkryk te vestig, eerder as dié van die mens. Hy (1996:180) beklemtoon die onselfsugtige liefde of lewenswyse van Christus deur te verwys na die skrifgedeelte waar Jesus sy dissipels se voete was en hulle (die mens) beveel om dieselfde te doen (Joh. 13:34-35): “Ek gee julle ‘n nuwe gebod: julle moet mekaar liefhê. Soos Ek julle liefhet, moet julle mekaar ook liefhê. As julle mekaar liefhet, sal almal weet dat julle dissipels van My is”.

Hierdie *selfverloëning, selfbeperking en selfbeheersing* word deur die Gees in ons bewerk. Deur die Gees word mense dus omvorm om liefde te gee, dit wil sê, om die selfgesentreerdheid af te lê, en 'n gesindheid van ander-gesentreerdheid te beoefen. Mense begin om vir mekaar om te gee, mekaar te dien, mekaar by te staan.

Uiteraard het hierdie selfverloëning, selfbeperking en selfbeheersing of matigheid heilsame implikasies vir 'n lewe van dissipline as selfregulering.

c) Op sy beurt beklemtoon Gutierréz dat die Gees ook selfbeheersing en offer bereidheid in ons bewerk wat die deur open vir geregtigheid¹⁵⁷. Hy (1974:194) beweer dat die wyse waarop God in die wêreld teenwoordig is, ook bepaal op watter wyse Hy deur die mens ontmoet sal word. As alle mense as die lewende tempel van God beskou word, beteken dit dat hulle God ontmoet, in hulle ontmoeting met mekaar, asook in die historiese wording proses van die mensheid.

Gutierréz (1974:194) sê dat die Bybel, veral die Ou Testament, die verhouding tussen God en mens die duidelikste uitdruk. Hierdie noue verhouding word as 'n uitstaande karaktertrek van die God van die Bybel beskou. Hy meen om die naaste te verag, om die vernederde en die arm werker uit te buit en om die betaling van salarisse terug te hou, word as 'n belediging van God beskou. Hy (1974:203) redeneer dat dit belangrik is dat die mens wat wil weet waarom dit in die Koninkryk gaan, op die een of ander wyse betrokke moet raak by die stryd om bevryding ten opsigte van diegene wat deur ander onderdruk¹⁵⁸ word. Hy konstateer dat indien die

157 Nicholas Wolterstorff verbind in sy boek getiteld, *For justice in shalom*, die begrip geregtigheid met die woord 'shaloom'. Hy (1994:252) konstateer: "shalom at its highest is enjoyment in one's relationships. To dwell in shalom is to enjoy living before God, to enjoy living in one's physical surroundings, to enjoy living with one's fellows, to enjoy life with oneself".

158 Nolan (1995:27) beklemtoon dat Jesus betrokke geraak het by diegene wat onderdruk word, naamlik die verlore skape van die huis van Israel. Die verlore skape waarna Jesus verwys, is volgens Nolan (1995:72): "the poor, the blind, the lame, the crippled, the lepers, the hungry, the miserable, sinners, prostitutes, tax collectors, demoniacs, the persecuted, the downtrodden, the captives, all who labour and are overburdened, the rabble who know nothing of the law, the crowds, the little ones, the least, the last and the babes or the lost sheep". Hy noem dat Jesus dikwels verwys na hierdie groep mense as die armes of die kleines. Die Fariseërs het weer op hulle beurt gepraat van die sondaars of die 'rabble' wat niks weet van die wet nie. Volgens Nolan (1995:28) word hierdie groep mense vandag deur sommige as die laer klas beskryf en ander beskou hulle as dié wat onderdruk word.

mens betrokke wil raak, die mens oor 'n 'spiritualiteit'¹⁵⁹ moet beskik. Volgens hom kan hierdie spiritualiteit die mens in alle waarheid lei en die mens kan ook tot vryheid gebring word: 'n vryheid van alle dinge wat die mens verhinder om werklik mens en kind van God te wees na tot die vryheid om liefde te betoon en om in gemeenskap met God en ander te lewe. Volgens hom stel hierdie 'spiritualiteit' die mens in staat om die pad van bevryding te volg. Hy meen (1974:204) dat waar die Gees van God teenwoordig is, is daar sprake van bevryding. Vir Hom (1974:204) is spiritualiteit, 'n konkrete manier wat deur die Gees geïnspireer is, sodat die evangelie van God uitgeleef kan word. Daarom word dit as 'n definitiewe manier van lewe genoem, dit wil sê, om 'voor God' te lewe, om 'in solidariteit'¹⁶⁰ met alle mense' te lewe, om 'met God' te lewe, asook om vir ander mense te lewe. Hierdie tipe van leefwyse kom na vore deur 'n intense geestelike ervaring, wat later verduidelik kan word en wat tot 'n getuienis aanleiding gee. Volgens hom (1974:204) begin sommige Christene hierdie geestelike ervaring uit te leef as resultaat van hulle toegewydheid tot die bevrydings proses.

Gutiérrez (1974:204) noem dat 'n spiritualiteit van bevryding, in die eerste plek, te make het met 'n bekering tot die naaste, na dié wat verdruk word, na dié wat sosiaal uitgebuit word en na dié wat verag word. Hy meen dat die mens se bekering tot God¹⁶¹ hierdie beweging moet deurmaak. Bekering wat op hierdie wyse volgens die

159 Bonhoeffer noem in sy boek getiteld, *Sanctorium Communio* (1967:39-44), ook dat die mens oor 'n 'spiritualiteit' moet beskik. Hy konstateer dat die totale spiritualiteit van die mens slegs moontlik en werklik is in sosialiteit. Dit is vir hom duidelik in die interaksie tussen mense in 'gesprekvoering', in die 'botsing van menslike wille' en in die 'openbaring van die emosionele lewe. Bonhoeffer (SC:1967:45) wys daarop dat die mens se ganse spiritualiteit verweef is met sosialiteit en gefundeer is in die basiese Ek-Jy verhouding, dit wil sê, die mens se hele spiritualiteit word eers duidelik saam met ander.

160 Nolan (1995:35) noem dat Jesus vol medelye vir die arme en die onderdrukte is. Volgens hom (1995:35) is die betekenis van die: "english word 'compassion' far too weak to express the emotion that moved Jesus. The Greek verb *splagchnizomai* used in all these texts is derived from the noun *splagchnon*, which means intestines, bowels, entrails or heat, that is to say, the inward parts from which strong emotions seem to arise. The Greek word therefore means a movement or impuls that wells up from one's very entrails, a gut reaction. That is why English translators have to restore to expression like 'he was moved with compassion or pity' or 'he felt sorry' or 'his heart went out to them'. But even these do not capture the deep physical and emotional flavour of the Greek word for compassion". Nolan (1995:82) wys daarop dat die emosie, naamlik medelye as basis van solidariteit of liefde beskou kan word. Hy (1995:82) is van mening dat medelye die enigste manier is om 'n persoon te leer wat dit beteken om solidêr met ander te wees.

161 Bonhoeffer (GSV:502) noem in sy dokument getiteld, *Gesammelte Schriften V*, teenoor die menslike gerigtheid om altyd hoër te klim, staan God se gerigtheid. God se gerigtheid is altyd om dieper heen te wys in die nederigheid, in die nietigheid, in

evangelie geskied, word as die toetssteen van alle spiritualiteit beskou. Hy (1974:205) meen dat bekering te make het met 'n radikale vernuwing van die mens op sigself, dit wil sê, dat die mens se gedagtes, gevoelens en daede met dié van Christus ooreenstem.

Gutiérrez konstateer dat Christus teenwoordig is in diegene wat uitgebuit word en in die vreemdeling. Om bekeer te wees is vir Gutiérrez (1974:205): “to commit oneself to the process of the liberation of the poor and oppressed, to commit oneself lucidly, realistically and concretely”. Hierdie toegewydheid meen hy (1974:205) moet dus op 'n bewuste, realistiese en konkrete wyse geskied. Vir hom moet hierdie toegewydheid nie net 'n algemene toegewydheid wees nie, maar dit moet gebaseer wees op 'n analise van die situasie en 'n strategiese plan van aksie. Hy (1974:205) noem dat bekering te make het met 'n voortdurende proses, dit wil sê, waar mense begin om hulleself los te maak van alle struikelblokke en dan van nuuts af te begin. Hy (1974:205) noem dat alle bekering gemoeid is met 'n breuk en dat diegene wat bekering sonder 'n breuk wil laat geskied, hulleself en ander mislei.

Gutiérrez (1974:205) meen dat alle mense se bekering geaffekteer word deur die sosio-ekonomiese, politieke, kulturele asook die menslike omgewing waarin dit plaasvind. Waar verandering nie in hierdie strukture plaasvind nie, kan dit dus nie as egte bekering beskou word nie. Egte bekering het te make met die losmaak van alle verstandelike kategorieë, die wyse waarop ons in 'n verhouding met ander staan, die wyse waarop ons onself met God vereenselwig, met ons sosiale milieu en met ons sosiale groepe. Hy voer aan dat die mens losgemaak moet word van alles wat 'n struikelblok is in die pad van werklike, diepgaande solidariteit met diegene wat in nood is, veral dié wat in ellende en ongeregtheid leef.

Volgens Gutiérrez is hierdie die enigste weg waarlangs die 'nuwe mens' van die 'ou mens' losgemaak kan word, en nie deur die sogenaamde houding van innerlike, geestelike aard nie. Hy (1974:205) oordeel dat die mens nog nie genoeg gedoen het op hierdie gebied van bekering tot die naaste nie óf tot die sosiale geregtigheid óf tot die geskiedenis nie. Hy meen dat die mens in gebreke gebly het om te bemerk dat

die selfvergetelheid, in die nie-van-waarde-wees-nie, in die nie-hoog-wil-wees-nie. Op dié wyse, meen hy word God ontmoet.

God se doel is om geregtigheid te laat geskied. Daarom het mense nog nie geleer om as sielsgenote teenoor God en hulle naaste te leef nie. Volgens Gutierréz (1974:205) moet die mens eers hierdie proses volg, alvorens die werklike vrede van God in die hart van die sosiale stryd gevind kan word.

Gutierréz (1974:205) sê dat 'n spiritualiteit van bevryding, in die tweede plek, te make het met 'n beleving van God se onverdiende genade. Hy noem dat gemeenskap met God en met alle mense as 'n gawe beskou kan word. Volgens hom (1974:206) het die universele, radikale aard van die bevryding hieruit ontstaan. Hierdie gawe word nie op passiwiteit gebaseer nie, maar word op 'n waaksame houding gebaseer. Volgens hom (1974:206) word hierdie houding as 'n deurlopende tema in die Bybel beskou, naamlik dat die ontmoeting met God veronderstel aandag, aktiewe bereidheid, arbeid, getrouheid aan sy wil en om verantwoordelik om te gaan met talente wat ontvang is. Gutierréz (1974:206) sê: "the knowledge that at the root of our personal and community existence lies the gift of the self-communication of God, the grace of his friendship, fills our life with gratitude". Volgens hom (1974:206) begin mense hulle ontmoeting met ander mense, hulle liefde en alle besittings as 'n gawe beskou. Daarom kan daar slegs van werklike liefde sprake wees as dit sonder enige voorwaarde of dwang geskied. Hy wys daarop dat: "only gratuitous love goes to our very roots and elicits true love" (1974:206). Volgens hom kan gebed beskou word as 'n voorbeeld van onverdiende genade.

Die bekering tot die naaste, en in hulle tot die Here self, die onverdiende genade waardeur die mens sy of haar naaste ten volle ontmoet, die unieke ontmoeting wat die basis van kommunikasie tussen mense onderling, is en van die mens met God, kan volgens Gutierréz (1974:207) as die bron van Christelike blydschap beskou word. Hy noem dat hierdie blydschap voorkom uit die gawes wat reeds ontvang is en wat verwag word, asook dié wat in die hede tot uiting kom ten spyte van die probleme en spanning van die stryd om die opbou van 'n regverdig samelewing. Hy (1974:207) sê: "joy ought to fill our entire existence, making us attentive both to the gift of integral liberation of man and history as well as to the detail of our life and the lives of others". Volgens hom (1974:207) maak hierdie blydschap nie die mens minder toeganklik teenoor diegene wat in 'n onregverdige wêreld leef nie. Dit ook nie

aanleiding tot 'n gemaklike lae-koste versoening nie.

Gutiérrez meen dat ons blydskap 'n Paas blydskap genoem kan word, wat deur die Gees gewaarborg word. Dit het verby die konflikte met die grotes van die wêreld gegaan, asook deur die kruis om die lewe te betree. Daarom kan die mens sy of haar blydskap in die hede vier deur die pasga van die Here te herdenk. Die herdenking van die Pasga beteken om in die Here te glo. Gutiérrez (1974:207) oordeel dat hierdie viering deur die Christelike gemeenskap as 'n fees beskou word, veral deur diegene wat bely dat Christus die Heer van die geskiedenis is, en dat hy die bevryder van die verdruktes is. Volgens hom word hierdie gemeenskap die klein tempel genoem, in teenstelling met die groot tempel van die menslike geskiedenis.

Hy oordeel (1974:207) dat 'n nuwe spiritualiteit nie kan ontstaan óf beleef word as dit nie deur 'n gemeenskap ondersteun word nie. Volgens Gutiérrez (1974:207) kan hierdie spiritualiteit van die bevryding deur die '*magnificat*'¹⁶² beter uitgedruk word. Volgens hom is die '*magnificat*' (Luk.1:47-49) 'n teks wat as dankbetuiging teenoor God vir alle onverdiende gawes beskou kan word en dit verwys ook na die vreugde wat uitgedruk word vir die liefde van God teenoor die mens. Volgens hom kan danksegging en blydskap nou verbind word met God se handeling, waar die verdruktes deur God bevry word en die magtige verneder¹⁶³ word. Hy wys daarop dat die toekoms van die geskiedenis aan die arme en aan dié wat uitgebuit word, behoort. Egte bevryding, meen hy (1974:207), sal as die werk van die verdruktes beskou word, en in Hom sal die geskiedenis deur die Heer gered word. Hy (1974:208) redeneer dat die spiritualiteit van die '*anawim*' as basis van die spiritualiteit van die bevryding beskou kan word. Volgens hom sal die rigting van 'n

162 Bonhoeffer (GS V:498-500) het met die behandeling van die Magnificat tydens 'n advents preek op 17 Desember 1933, die nederigheid van God beklemtoon. Hy het die Magnificat as die 'mees hartstogtelike' wildste en selfs mees rewolusionêre Advents lied wat ooit gesing is, beskou. Hy onderskei die mees verrassende, mees hartstogtelike, aspek van hierdie advents woord, die wonder van alle wonders, daarin dat God die nederige liefhet en dat Hy in nederigheid die maagd aansien. Volgens hom is God in dié nederigheid die rewolusionêre, hartstogtelike inhoud van die advents woord.

163 Bonhoeffer (GS V:502) sê dat God as die nederige se troon in die wêreld nie gerig is op menslike trone nie, maar in die menslike afgronde en dieptes, in die krip. Voor die krip en voor die kruis kan geen sterkes van die wêreld staande bly nie. Volgens Bonhoeffer sal trone hier wankel, van die gewelddadiges, struikel die belangriks, terwyl God met die nederiges is. Hier by die krip en voor die kruis word die rykes en dié wat versadig is tot niks, terwyl God met die armes en die hongeriges is.

spiritualiteit van bevryding deur lewendige getuienisse¹⁶⁴ aangedui word.

Gutierréz maak dit duidelik dat God in 'n besondere verhouding staan met die arme, noodlydende en veronregte. Hy noem dat God in solidariteit met diesulkes staan. Gutierrez is van mening dat alle gelowiges dieselfde solidariteit moet betoon, dit wil sê, om ander in hul nood by te staan. Op hierdie manier kan die gelowige die werklike bevryding ondervind.

Die Gees maak dat die mens 'n ander en nuwe uitkyk op die lewe het. Mense wat anders leef begin geregtigheid te beoefen. Dit beteken dat mense begin om konkreet betrokke te raak by die nood en leed van ander. Die mens se selfsugtige selfgesentreerdheid verander dus na medemenslikheid, dit wil sê, hulle is bereid om hulself *te verloën, self te beperk en self te beheer* ter wille van die reg van die ander.

Mense wat dus met dissipline leef, soek na *geregtigheid*. Hierdie beoefening van geregtigheid het heilsame implikasies vir morele vorming.

d) Robin Lovin (2000) noem eweneens in sy boek getiteld, *Christian Ethics an Essential Guide*, dat die Gees matigheid in mense se lewe bewerk. Hy (2000:70) sê: "temperance involves knowing what your physical and mental health requires and regulating your pursuit of your goals and the things you desire so that everything you do contributes to your long-term well- being. The things we are enjoying we tend to carry to excess, whether that involves too much good food and drink or staying up too late to enjoy the company of our friends or a favourite entertainment". Volgens hom (2000:70) het matigheid te make met die bewuswording van ons beperkinge¹⁶⁵

164 Bonhoeffer (GS V: 498-500) noem dat God na aan die nederige is. God het die verlorene, die onaansienlike, die uitgestotene, die swakke en die gebrokene lief. Bonhoeffer wys daarop dat: "waar die mens sê, 'verlore', sê Hy 'gered', waar die mens sê 'nee' sê Hy 'ja'. Volgens Bonhoeffer hang die mens se verlossing of veroordeling af van die ontmoeting met hierdie Christuskind. Want dit gaan hier om God self, die Here, die Skepper van alle dinge wat hier so gering word, wat hier in die hoek die verborgenheid, die onaansienlikheid van die wêreld ingaan, in die hulpeloosheid en weerloosheid van 'n kind tussen ons.

165 Walsh (1991:184) wys daarop dat self kontrole of selfbeheersing te make het met mag. Vir hom (1991:184) is: "self-control that kind of power brought about by effective regulation of one's impulses, needs, desires and wishes". Volgens hom is self kontrole 'n noodsaaklikheid om 'n persoon te bemagtig om 'n sekere aktiwiteit te begin, en om daarmee voort te gaan tot die einde. Walsh (1991:184) konstateer dat: "this holds true even for an activity in which a person has interest. Self-control is

en om elke goeie ding op so 'n wyse te geniet dat ons in staat gestel word om ander goeie in die toekoms ook te kan geniet. Lovin (2000:70) wys daarop dat die deugmatigheid nie beoefen of geleer kan word deur eenvoudig alles te vermy nie. Hy (2000:70) oordeel: “temperance is a matter of linking what you choose and what you refuse in a whole pattern of life that makes it possible for you to live a good life for yourself and, indeed, to contribute to the good life of others”.

Matigheid het dus te make met dissipline, met selfregulering.

Volgens Lovin (2000:70) kan die deug van matigheid nie verminder word na spesifieke verbintenisse tot onthouding nie. Hy meen dit gaan om meer as 'n algemene verbintenis tot 'n gesonde leefwyse, alhoewel die hedendaagse bepaling van die belangrikheid van 'n dieet en oefening 'n volledige weg na 'n matige leefwyse bied. Volgens Lovin (2000:70) het matigheid dieselfde betekenis in soverre as wat 'n persoon sy of haar gedagtes gebruik of geestelike lewe vorm of die manier waarop die persoon vir sy of haar liggaam omgee. Lovin (2000:71) noem dat die volgende keuses wat mense maak as onmatige keuses beskou word, naamlik om 'n nuwe bestuursteorie te aanvaar as enigste uitweg vir 'n besigheid, om 'n filosofiese teorie aan te neem sonder om enige kritiese vrae te stel of dat 'n nuwe geestelike afsonderings ervaring of studieprogram die enigste fokuspunt van ons geestelike lewe word.

Volgens hom (2000:71) het die matige persoon die vermoë om nuwe moontlikhede te laat verander, te laat groei en te ontdek. Hy oordeel om entoesiasies te wees oor 'n boek, óf om 'n nuwe ervaring te toets, óf om in te duik in 'n nuwe aktiwiteit of nuwe verhouding het alles daarmee te make dat mense geestelik en liggaamlik lewendig en nuut te bly. Lovin (2000:71) sê verder dat: “temperance is a matter of knowing

necessary if a person is to choose to pursue a particular worthwhile interest when several other worthwhile interests are also available”. Self kontrole is noodsaaklik, volgens hom (1991:148), wanneer 'n persoon voortdurende besig is om dit wat interessant is na te jaag al is daar ander kompeterende interessantheide. Self-kontrole is ook noodsaaklik: “in the face of possible hard work which the pursuit of the initially chosen interest requires”. Walsh (1991:148) noem dat self-kontrole eers van belang is, wanneer die persoon se geïnteresseerdheid in 'n aktiwiteit faal om die een of ander sielkundige en onmiddellike rede, wanneer hindernisse verhoed dat 'n moeilike taak voltooi word: “or when persons or institutions or other forces endeavour to compel an individual to discontinue the learning task and so on”.

that while we are alive and open to God, who is larger than our own lives, the new thing is never the last word for us and where we have been is never someplace that we can completely leave behind". Volgens Lovin (2000:71) neem matige persone aan alle geleenthede en ervaringe deel wat tans beskikbaar is, maar op so 'n wyse dat hulle toeganklik is vir nuwe ervaringe, asook vir die nood van ander in die toekoms.

e) In aansluiting by Lovin, beklemtoon Josef Pieper (1966:145-152) in sy boek getiteld, *The four cardinal virtues*, dat selfbeheersing en matigheid nie ten diepste daarvoor gaan om sekere gebruike soos die oormatige gebruik van kos, drank en ander middele te vermy nie. Vir hom gaan dit nie oor 'n pleidooi vir milddadigheid, wat passie ontken nie. Hy (1966:146) oordeel die Griekse term *sophrosyne* en die Latynse term *temperantia* wys reeds in die linguistiese betekenis daarop dat dit om meer gaan. Dit gaan oor die regte maat, die regte orde, die regte samehang in die liggaam. Die doel is dus om dinge so onder orde te bring dat die onderskeie dele hulle regte plek teenoor die groter geheel vind.

f) Farley (1995) sê in sy boek getiteld, *In Praise of Virtue*, ook dat die Gees 'geduld' by mense kweek. Vir hom is 'geduld'¹⁶⁶ belangrik vir 'n lewe van dissipline. Hy (1995:133) noem dat die woord 'geduld' afgelei is van die Griekse woord '*makrothumia*'. Volgens hom (1995:133) kan die woord 'geduld' ook beteken standvastigheid, lydsaamheid, verdraagsaamheid, genadigheid, die bereidwilligheid om self kontrole te beoefen en om te weerhou van wraak.

166 Hauerwas (1983:102-103) wys ook daarop dat 'geduld' 'n belangrike deug vir 'n lewe van dissipline is. Indien die kerk 'n sosiale etiek wil wees, beteken dit dat sekere tipe mense daarby betrokke moet wees. Hierdie tipe mense, volgens hom (1983:103), moet deugsame mense wees, wat nie enige deug uitleef nie, maar deugde wat noodsaaklik is om die storie van die gekruisigde Verlosser te vertel en te onthou. Dit moet mense wees wat vrede teenoor mekaar en met die wêreld nastreef. Op hierdie wyse, meen hy (1983:103), sal die wêreld weet wat dit beteken om te hoop vir die koninkryk van God. Hy wys daarop dat geduld een van die belangrikste deugde is wat nodig is om te lewe as vredeliewende mense. Volgens Hauerwas (1983:103) moet die mens se hoop op die vervulling van die koninkryk op geduld gebaseer wees. Die mens se hoop sal te maklik verander word in fantasie en sinisme. Vir hom is dit belangrik dat die kerk van tyd tot tyd moet leer dat haar taak nie is om die wêreld te verander in die koninkryk nie, maar eerder getrou te wees aan die koninkryk. Op hierdie wyse sal die kerk aan die wêreld wys wat dit beteken om 'n vredeliewende gemeenskap te wees. Dit beteken dat die mens geduldig moet wees en nie wanhopig word nie.

Farley noem dat die apostel Paulus geweet het dat hierdie beoefening van 'geduld' nie oornag geskied nie. Hy (1995:133) noem: "although civilized people tend to extol patience, patience is still perceived as a quaint virtue, if not moralistic vice. On all fronts, the drive is to fulfil one's dreams now, to press aggressively toward one's respective goals, one's own quest for being". Die positiewe kant van die Christelike deug, naamlik geduld word volgens Farley (1995:133) die beste uitgedruk deur die term 'ongeduld'. Hy (1995:133) oordeel dat 'ongeduld' meer te make het met 'n lewe wat self-gesentreerd is. Om 'geduld' te beoefen het weer te make met 'n lewe wat God-gesentreerd¹⁶⁷ is, dit wil sê, God is altyd die middelpunt, God word altyd eerste gestel en God se wil en sy ordening word bo alles gestel. Farley (1995:133-134) meen: "the need for instant gratification or instant accomplishment or instant vengeance, is mitigated when set against the backdrop of God's wisdom and God's purposing, which, from the advantages point of God's eternity, bring the balance to the soul. Thus, Christian patience witnesses to God's goodness and oversight of the world".

Farley (1995:134) is van mening dat die Christelike geloof leer dat geduld 'n ander vorm van volharding en aanhou, lydsaamheid en of verdraagsaamheid is, soos deur die Griekse woord *makrothumia* geïmpliseer word. Volgens hom (1995:134): "has Christian patience never meant indifference to struggle or wrong, the approval of the status quo or consigning oneself to a resignation that leaves everything up to 'God's will'. Hy noem dat Christelike geduld beoefen kan word as lydsaamheid en verdraagsaamheid, asook volharding en aanhou in ag geneem word. Volgens Farley (1995:134) word Christelike geduld beter gesien in sy standvastige, verdraagsame, lydsame verbintenis met God en met die naaste. Hy noem (1995:134): "daily, with industry and renewed fervor, it works toward these goals: planting, watering, caring, pruning, ever vigilant, ever hopeful. It does so knowing that the fruition of the

167 Jones (1994:99) noem ook dat geduld te make het met 'n God-gesentreerde lewe. Vir hom (1994:99) is geduld: "the discipline of oneself to live a more ordered life for the glory of God and the service of others". Jones konstateer dat die brief aan die Romeine dit benadruk dat mense hulself aan God moet gee (Rom.12:1-2): "gee julleself aan God as lewende en heilige offers wat vir Hom aanneemlik is. Dit is die wesentlike van die godsdiens wat julle moet beoefen. ... laat God julle verander deur julle denke te vernuwe. Dan sal julle ook kan onderskei wat die wil van God is, wat vir Hom goed en aanneemlik en volmaak is. Jones noem (1994:99) verder dat die opdrag aan die individu om 'n goed-geordende lewe te lei beklemtoon word in Titus 2:12 – "...selfbeheersing, opregtheid en godsvrug in die teenswoordige wêreld".

'ordering' that one serves and loves may belong to another to realize. But this is acceptable, for the Christian does not belong to himself or herself but to God, and not to just one moment of time but, in the mystery of God, to all time".

g) Hauerwas en Pinches (1997:171) redeneer in hulle boek getiteld, *Christians among the Virtues*, in dieselfde rigting as Farley dat geduld 'n prominente rol gespeel het in die vroeë Christelike lewe, veral wat die morele lewe betref. Hulle (1997:171) het op hulle beurt die belangrikheid en die beoefening van 'geduld' as deug, verstaan binne die konteks van die medisyne.

Volgens Hauerwas en Pinches (1997:175) word die moderne mens se lewe gevul, soos wat Albert Borgmann dit gestel het, met 'n tipe verslawing aan hiper aktiwiteit. Hulle (1997:175) noem dat moderne mense begin glo het dat hulle in 'n wêreld leef wat gevul is met oneindige moontlikhede. Die mens ervaar 'n gevoel van voortdurende rusteloosheid. Hulle (1997:175) wys daarop dat: "we call our restlessness freedom, but more often than not our freedom seems more like fate, especially when we get what we have strived for only to discover that it does not satisfy – thus the peculiar combination in modern life of an attitude of metaphysical indeterminism with Stoic fatalism". Hauerwas en Pinches noem dat dit alles deur Christene toegeskryf kan word aan 'om ongeduldig te wees'. Volgens hulle het Tertulianus self die beoefening van 'om ongeduldig te wees' van die Bose beskou. Daarom meen hulle (1997:176) is die mediese sorg wat as gawe uit die hand van God ontvang is, as die beste teenvoeter beskou kan word, vir al die 'ongeduld' in die wêreld. Hulle (1997:176) redeneer: "to care for one another when we cannot cure is one of the many ways we serve one another patiently". Vir Hauerwas en Pinches (1997:176) is dit belangrik dat Christene 'n bydrae moet lewer as teenvoeter vir die 'ongeduld' in die wêreld. Die enigste optrede volgens hulle, is dat Christene moet begin om die deug van Christelike geduld te beoefen. Dit beteken dat net soos die Christene, in die eerste plek, weet om geduldig te wees wanneer hulle siek is, net so moet hulle geduld beoefen as hulle nie siek is nie.

Hauerwas en andere (1997:176) noem dat God aan die mens oorvloedige bronne gegee het om die praktyk van geduld te ontdek. Die eerste en belangrikste bron wat

die mens van God ontvang het, is die liggaam, wat nie sal toelaat dat ons enige iets sal doen wat vir ons skadelik is nie. Hulle (1997:176) oordeel: “the trick is to learn to love the great good things our bodies make possible without hating our bodies, if for no reason than that the death of our bodies is our own death”. Hulle (1997:176) meen om die geduld van die liggaam te beoefen: “is to be put on the way to holiness as we learn that we are not our own creations”.

In die tweede plek, noem Hauerwas en Pinches (1997:176) is mense vir mekaar gegee. Deur hierdie onvermydelike verhouding tussen mense kan geduld deur Christene aangeleer word. Hulle (1997:176-177) wys daarop dat hierdie geduld nie ontstaan deur ons onvermoë om die ander te oortuig om ons wil te doen nie, maar dit ontstaan eerder deur liefde wat die teenwoordigheid van die ander en in ons kan voortbring. Hulle (1997:177) is van mening: “patience sustains and strengthens love, for it opens to us the time we need to tell our own story with another’s story intertwined and tell it together with that other. So told, the story in fact constitutes our love”.

Volgens hulle (1997:177) is aan die mens, in die derde plek, tyd en ruimte gegee vir die verwerwing van gewoontes wat afkomstig is van betekenisvolle aktiwiteite, byvoorbeeld om kos te plant, bou van skuillings, klere te was, gedigte te skryf, om bofbal te speel of om kinders te baar. Hierdie aktiwiteite neem nie net tyd nie, maar skep tyd, deur die mens te dwing om die eerste stap te neem en daarna die ander stap. Hulle (1997:177) oordeel dat: “these activities will outlive us, so long as we take time to pass them on to future generations through shared activities and stories”.

Volgens hulle (1997:177) het hierdie bronne nie vanself ontstaan nie, maar hulle ontstaan kan teruggevoer word na die manier hoe God met geduld omgee vir die wêreld. Hulle (1997:177) ondersteun Aquinas se siening dat dit onmoontlik is om geduld te beoefen sonder liefdadigheid, wat beteken sonder om ‘n vriendskap met God te hê. Hulle (1997:177) sê: “our ability to take the time to enjoy God’s world, when we are well as when we are sick, depends on our recognition that it is indeed God’s world”. Hulle (1997:177) noem verder: “when we are sick, reminders of joy

may seem to be the gestures of a false courage. Indeed the Christian is charged with the responsibility of speaking truthfully about the sadness that riddles our lives". Volgens Hauerwas en Pinches het Aquinas daarop gewys dat met hierdie hartseer saamgeleef moet word en dat dit ook erken moet word. Die erkenning van hierdie hartseer, wat deur geduld ondersteun word, word later 'n integrale deel van die Christen se gawe om die sieke en diegene wat omgee by te staan. Daarom, volgens Hauerwas en Pinches (1997:177), kan die pasiënt wat deur die deug van geduld gevorm is, daarin glo dat die lewe 'n einde op sigself is. Hulle (1997:177) konstateer dat die geduldige pasiënt daarvan bewus is en self ander, byvoorbeeld sielkundiges kan leer: "that the enemy is neither the illness nor the death it intimates, but rather the fatalism these tempt us to as we meet our 'bad luck' with impatience". Hauerwas en Pinches meen dat as Christene dieselfde voorbeeld kan volg van sulke geduldige pasiënte, hulle dan teenoor die nie-Christelike broeder en suster kan getuig van God se geduldige omgee vir sy skepsele. Daarom meen hulle (1997:178): "Christians will need to risk being different, but that should not be beyond a people who, having learned the patience of God, can find the time, even in the midst of a frenzied world, to give themselves over to such worthy work".

Berkhof, Calvyn, Gutierréz, Lovin, Pieper, Farley, Hauerwas en Pinches oordeel dat deur die werking van die Heilige Gees, mense nuwe mense word, spesifiek in lewenstyl. Mense word aan Christus gelykvormig. Volgens hulle begin mense om die *deugde van geduld, selfbeheersing, selfbepierking of matigheid* uit te leef, spesifiek teenoor ander. Al hierdie veranderinge impliseer 'n *nuwe lewe van dissipline*.

3.3. Konklusie

Bostaande uiteensetting maak dit duidelik dat die Heilige Gees 'n sleutelrol vorm in die geloofs- en morele vorming van Christene. Hierdie argumente vir morele vorming in die algemeen geld ook vir dissipline as modus van morele vorming.

Dié idees wat na vore kom in die metodologie van Van der Ven is van groot waarde vir instansies om self teorieë en raamwerke te ontwikkel vir die proses van morele vorming. Die pneumatologie het groot potensiaal in die ontwikkeling van dissipline

as gewoonte en selfregulering. Die rol wat die pneumatologie speel, is van kardinale belang vir die kerk om dissipline tot sy reg te laat kom. Pneumatologie is nie net vir die kerk van waarde nie, maar ook vir huisgesinne, omdat huisgesinne, wat deel uitmaak van die kerk, spesifiek die geloofsgemeenskap, ook die kerk nodig het in hul roeping tot morele vorming, spesifiek tot dissipline. Die pneumatologie se rol in morele vorming is só sentraal, omdat dit mense vorm wat met dissipline leef, dit wil sê, mense wat na die wil Christus lewe en Hom gehoorsaam.

4. Terugskouing op hoofstuk

In hierdie hoofstuk het, veral ten opsigte van morele vorming, spesifiek in die modus van dissipline, die volgende aspekte duidelik geword:

In die eerste gedeelte van hierdie hoofstuk het dit spesifiek gegaan oor dissipline as 'n ekklesiale proses. Die geloofsgemeenskap speel 'n belangrike rol in dissipline, as modus van morele vorming. Morele vorming vind plaas in die geloofsgemeenskap. Die rol van Christelike praktyke in morele vorming, is spesifiek beklemtoon. Die praktyke waarna veral verwys word, is onder andere die rol wat die sakramente, aanbidding en gebede in morele vorming speel.



Praktyke is belangrik vir die Christelike lewe, veral wanneer nagedink word oor morele vorming in die geloofsgemeenskap. Deur praktyke word mense gehelp om sekere waardes of waarhede deel van hulle lewe te maak. Die belangrikheid van praktyke in die geloofsgemeenskap lê daarin dat individue en gemeenskappe in staat gestel word om te groei en te ontwikkel in morele karakter en in selfstandigheid. Praktyke moet nie net erken en gesien word nie, maar dit moet ook aangeleer word. Dit kan aangeleer word deur dit intensief te observeer, dit te beoefen en te analiseer. Hierdie aanleer van praktyke kan geskied deur rolmodelle wat leiding bied en wat daarvoor bekwaam is. Dit is belangrik dat beide volwassenes en kinders in die geloofsgemeenskap betrokke moet wees by die aanleer van praktyke.

Wat duidelik na vore gekom het, is dat praktyke 'n uiters belangrike rol te speel het

in die geloofs- en morele vorming van Christene. Dit geld spesifiek vir selfregulering. Die rol van die geloofsgemeenskap in morele vorming is sentraal. Van der Ven se werk is 'n belangrike bron waaruit die geloofsgemeenskap kan put vir die denke oor haar rol in morele vorming.

In die tweede gedeelte van hierdie hoofstuk het dit spesifiek gegaan oor dissipline as 'n pneumatologiese proses. Die Heilige Gees speel 'n belangrike rol in dissipline, as modus van morele vorming. Dit het duidelik geword dat die Gees in die eerste plek, mense omvorm tot nuwe mense, spesifiek deur die proses van heiligmaking. Deur hierdie proses van heiligmaking word die mens in staat gestel om aan Christus gelykvormig en gehoorsaam te word.

Dit het in die tweede plek duidelik geword dat die Gees die mens innerlik vernuwe. Deur hierdie innerlike vernuwing word die mens in staat gestel om die wil van Christus in die wêreld en teenoor ander uit te leef. Deur die werking van die Gees word liefde in die hart van mense gevorm, wat konkreet uitgeleef moet word teenoor ander mense. Dit het ook duidelik geword dat morele vorming deur die Gees mense se lewe omvorm van 'n selfgesentreerde een na 'n lewe van selfverloëning, selfbeheersing, matigheid en geduld. Hierdie selfverloëning en selfbeheersing (dissipline dus, volgens Van der Ven) moet dus die mens motiveer om konkrete dade van liefde, nederigheid, medemenslikheid en geregtigheid uit te leef.

In hoofstuk 4 word enkele konkrete voorstelle gemaak oor die rol van Suid-Afrikaanse kerke in dissipline.

HOOFSTUK 4

DIE ROL VAN DIE PLAASLIKE GEMEENTE EN VAN DIE HEILIGE GEES IN DISSIPLINE

1. Inleiding

In die vorige hoofstuk is geargumenteer dat 'n klem op die kerk en die Gees enorm kan bydra tot die verwesenliking van dissipline soos beskryf deur Van der Ven.

In hierdie slothoofstuk word enkele konklusies gemaak en praktiese riglyne geformuleer ten opsigte van die rol van die plaaslike gemeente en van die Heilige Gees in dissipline. Dié praktiese riglyne is gebaseer op die analise van die voorafgaande hoofstukke van hierdie studie.

Hierdie slothoofstuk word soos volg gestruktureer: Eerstens word konklusies gemaak en riglyne geformuleer oor hoe die werksaamhede van die plaaslike gemeente deur die sosiale wetenskappe verryk kan word. Tweedens word konklusies gemaak en riglyne geformuleer ten opsigte van die rol wat die plaaslike gemeente in dissipline speel. Sodanige bespreking sal riglyne bied vir die skep van 'n gees van dissipline' in die gemeente. Derdens word konklusies gemaak en riglyne geformuleer ten opsigte van die rol wat die Heilige Gees in dissipline speel. Sodanige bespreking sal aandui dat Christene in die gemeente, individueel en gesamentlik, hulle oopstel vir die werk van die Heilige Gees.

2. Die plaaslike gemeente se werksaamhede verryk deur die sosiale wetenskappe

Die plaaslike gemeente(s) word al hoe meer blootgestel aan die morele krisis in die samelewing. Die bewuswording raak al hoe sterker dat

hierdie krisis vir die plaaslike gemeente ontwrigtend en selfs pynlik is¹⁶⁸. Hierdie enorme krisis, bied terselfdertyd nuwe geleenthede aan die plaaslike gemeente

¹⁶⁸ Raadpleeg Dames (2005a) en MacMaster (2003).

om haar roeping, taak en bediening, nuut te oordink. Indien die vrae in hierdie tyd te veel word, die antwoorde te min word, en alles onseker word, is dit belangrik vir die plaaslike gemeente om na nuwe insigte te soek.¹⁶⁹ Hierdie nuwe insigte kan meebring dat die plaaslike gemeente haar taak van dissipline met groter vrug verrig.

Burger (1991:30) noem dat, indien die plaaslike gemeente die werk van die Here effektief wil doen, geluister en gekyk moet word na ander insigte. Hy wys spesifiek op die hulp wat die plaaslike gemeente van ander wetenskappe, spesifiek die sosiale wetenskappe onder andere, die sielkunde, opvoedkunde, sosiologie en filosofie kan kry om antwoorde op sekere vrae te kry. Burger (1991:30) oordeel dat: “hierdie vakke ons kan help om meer realisties en eerlik te kyk na die menslike kant van ons kerk-wees en kerklike werk”. Volgens hom kan hierdie sosiale wetenskappe die plaaslike gemeente van hulp wees om te verstaan hoekom sekere bedieningspraktyke beter werk as ander, en om ons menslike verantwoordelikheid ten opsigte van die bediening, met veel groter seën na te kom. Burger (1991:30) noem dat alhoewel hierdie sosiale wetenskappe nie iets direk vir die plaaslike gemeente kan leer oor die groter werklikheid van die kerk nie, naamlik sy bestaan en lewe in die krag van die Gees, dit tog op ‘n indirekte wyse ‘n positiewe rol te speel het. Hy (1991:30) wys daarop dat deur hierdie indirekte hulpverlening: “ ‘n groter bewustheid en beter begrip van ons menslike oorlegginge, planne en motiewe ons kan help om dinge in die Skrif te hoor waarvoor ons vroeër heeltemal doof was”.

D. E. de Villiers en D. J. Smit (1996:36), het eweneens genoem in hulle artikel getiteld, *Waarom verskil ons so oor die wil van God?* dat, volgens Tödt, probleme (in die samelewing en die wêreld) wat deur die plaaslike gemeente ervaar word, beter aangespreek kan word deur die bydrae van ander wetenskappe en interpretasie raamwerke. Volgens hulle (1996:36) word die aanvanklike nadere bepaling van die probleem deur meer spesifieke kennis aangaande die situasie gekorrigeer, sodat nuwe definisies kan ontstaan. De Villiers en Smit wys daarop dat ook die sogenaamde sektorale wetenskappe, wat hulle elk net met ‘n sektor of deel van die werklikheid besig hou, self ‘n on oorsigtelike aanbod aan begrippe, kategorieë, metodes en kennis bied. Hulle (1996:36) noem dat, indien mense vra wat

¹⁶⁹ Sien Dames (2005b) en MacMaster (2003).

byvoorbeeld die politieke wetenskap óf die sosiologie óf die historiese wetenskappe oor 'n spesifieke probleem te sê het, hulle teen botsende en onverenigbare menings stuit. Hierdie twee teoloë noem dat die oomblik as 'n kerklike kommissie byvoorbeeld vakkundiges insluit, dit dramaties geïllustreer word. Hulle (1996:36) redeneer dat alles afhang van welke vakkundiges daarop dien, ook in hierdie keuse, dit wil sê, na welke wetenskappe, na welke rigtings binne die betrokke wetenskap, en na welke verteenwoordigers van dié rigting geluister word, reeds 'n stuk verantwoordelikheid opgesluit is. Hierdie twee teoloë (1996:35) oordeel: “om in dialoog met ander 'n gemeenskaplike omskrywing van die probleem te probeer vind ('kommunikationsfähig zu werden) is opsigself ook al 'n morele verantwoordelikheid”.

Hennie Pieterse (1993:178-179) het in sy boek getiteld, *Praktiese Teologie as Kommunitatiewe Handelingsteorie*, ook op die samewerking tussen die teologie, spesifiek praktiese teologie, en die sosiale wetenskappe gewys.

Pieterse (1993:178) noem dat Van der Ven self 'n empiriese ondersoek gedoen het oor die vraag of die kwantitatiewe empiriese metode hoegenaamd in die praktiese teologie pas binne die raamwerk van die kommunikatiewe handelings teoretiese benadering. Hy (1993:179) sê dat Van der Ven in sy ondersoek bevind het dat die praktiese teologie dieselfde moet doen wat die ander teologiese vakke deur die eeue gedoen het, naamlik om intradissiplinêr te werke te gaan. Volgens Pieterse beteken dit dat metodes uit ander wetenskappe oorgeneem moet word, en binne die eie vak gebruik word. As voorbeeld, noem hy (1993:179), het die eksegetiese nog altyd metodes uit die literatuurwetenskap en die historiese wetenskap, en die dogmatiek uit die filosofie, oorgeneem. Pieterse (1993:179) noem dat Van der Ven beweer het, dat empiriese metodes ook op dieselfde wyse uit die sosiale wetenskappe oorgeneem kan word, en in die eie vak gebruik kan word. Volgens hom (1993:179) geskied hierdie intra-dissiplinêre proses tussen talle ander wetenskappe in al die fakulteite. Pieterse argumenteer dat die keuse wat Van der Ven vir intradissiplinêre samevatting tussen verskillende teologiese dissiplines maak, nie die interdissiplinêre gesprek met die sosiale wetenskappe afsny nie, maar die interdissiplinêre gesprek en samewerking word juis hierdeur geïntensifiseer.

Gerard Dekker (2002), van die Vrije Universiteit, Amsterdam, Nederland, wys ook in sy artikel getiteld, *The Church's contribution to a just society* in: *Divine Justice – Human Justice*, daarop dat die plaaslike gemeente gebruik moet maak van ander vakkundigheid, om haar taak effektief te doen. Hy (2002:175) noem dat dit al hoe moeiliker vir die kerk word om 'n tipies ekklesialistiese standpunt, ten opsigte van alle sosiale sake in te neem. Dekker (2002:178) wys daarop dat: "modern society is very complex and complicated; it is difficult to resolve problems or improve on situations. So considerable expertise is needed to produce solutions conducive to a better or more just society". Volgens Dekker word die plaaslike gemeente al hoe meer gekonfronteer met mense wat glad nie, of in 'n mindere mate, bande met die Christelike tradisie het, en dat op godsdienstige wyse nie met dié mense gekommunikeer kan word nie. Hy (2002:178) noem dat in 'n gesekulariseerde gemeenskap, soos die Nederlandse samelewing, sosiale probleme alleenlik opgelos kan word met die hulp van wêreldse vakkundigheid.

Dekker (2002:178) verwys spesifiek na tegniese en wetenskaplike vakkundigheid, om te help met die analisering en oplossing van gekompliseerde sosiale probleme. Dekker (2002:178) redeneer dat die plaaslike gemeente in haar roeping en taak, effektief in hierdie situasie sal wees, indien sy gebruik maak van vakkundigheid wat die meeste van haar lede nie sal ervaar as tipies ekklesialisties nie. Hy (2002:178) noem dat, indien die kerk op die basis en gesag van haar eie vakkundigheid kommunikeer, dit geen uitwerking het op diegene wat nie deel is van die plaaslike gemeente nie. Volgens hom is dit juis diegene wat nie tot die kerk behoort nie, na wie die plaaslike gemeente moet uitreik.

Hierdie kort uiteensetting dui aan dat sosiale wetenskappe 'n sleutel belang speel in die werksaamhede van die plaaslike gemeente. Dit sal 'n fatale fout van die plaaslike gemeente wees om al die komplekse sosiale probleme in ons samelewing alleen vanuit teologiese perspektief te probeer verklaar. Dit is belangrik dat die plaaslike gemeente met erns begin luister en gebruik maak van insigte uit die sosiale en ander wetenskappe ten einde die proses van morele vorming, spesifiek van dissipline, vrugbaar te dien binne sowel as buite die grense van die gemeente. Gesprek met ander dissiplines help om verantwoordelike teologie te beoefen.

Deur dialoog met veral die sosiale wetenskappe sal die werksaamhede van die plaaslike gemeente verryk word en sal die proses van morele vorming, dit wil sê, om mense te vorm wat met dissipline leef, wat uitleef dit wat goed, reg en wys is, gedien word.

Hierdie studie het tot hiertoe juis aangetoon hoe vrugbaar Van der Ven van die sosiale wetenskappe gebruik maak. Sy uiters waardevolle teorieë oor morele vorming word sowel teologies as deur ander dissiplines geïnformeer.

3. Die rol van die plaaslike gemeente in dissipline

In die vorige hoofstuk is geargumenteer dat die plaaslike gemeente 'n onontbeerlike rol te speel het in morele vorming, spesifiek in dissipline. Die plaaslike gemeente kan beskou word as een van dié instansies wat die meeste invloed het op die samelewing, omdat sy toegang tot die mees gemarginaliseerde lede van die samelewing het. Die plaaslike gemeente het dus 'n enorme impak op die moraliteit van die samelewing. Hauerwas (1983:99) het die bekende stelling gemaak 'die kerk het nie 'n sosiale etiek nie, die kerk is 'n sosiale etiek'. Dit beteken die kerk moet kerk-wees, dit moet moreel-transformerend wees.



In hierdie afdeling word enkele praktiese voorstelle gemaak oor die rol van die plaaslike gemeente in dissipline as modus van morele vorming. Hierdie praktiese voorstelle is gebaseer op die ontleding van die rol van die kerk in morele vorming en spesifiek in dissipline as wyse van morele vorming in vorige hoofstukke. Die praktiese voorstelle oor die gemeente se rol in dissipline word gedoen aan die hand van die belangrikste praktyke wat in die plaaslike gemeente gebruik word, naamlik aanbidding, die sakramente, die gebed en die kerklike tug.

In die *nuwe kerkorde van die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika*, in Artikel 4 (bl.4. par.4.1.1- 4.1.2) word die doel van die erediens benadruk. Dit word soos volg geformuleer:

“Die diens van God het betrekking op die totale lewe van die gemeente en sluit

daarom ook die diens aan mekaar en aan die wêreld in. Hierdie diens van God vind sy kern in die samekomste van die gemeente rondom die Woord van God en die sakramente. Daar word God aanbid, sy lof verkondig, geluister na sy woord, die sakramente bedien en alle nood voor God gebring om die gelowiges op te bou in hul geloof en voor te berei vir hulle dienswerk aan mekaar en aan die wêreld. Die gelowiges aanvaar onderlinge verantwoordelikheid vir mekaar in hulle geestelike en liggaamlike behoeftes. Die gemeente leef as 'n huisgesin van God waarin almal onlosmaaklik aan mekaar verbind is en in mekaar se vreugde en smart deel. Die een ag die ander hoër as homself of haarself en niemand sien slegs om na sy of haar eie behoeftes nie, maar ook na dié van die ander. Sodoende dra hulle mekaar se laste en gee uitvoering aan die wet van Christus”.

In die vorige hoofstuk is dit beklemtoon dat die praktyke van aanbidding, sakramente, gebed en die kerklike tug van groot waarde vir morele vorming is. Burger (1995:73) het tereg daarna verwys in sy boek getiteld, *Gemeentes in transitio: Vernuwings geleentheid in 'n oorgangstyd*, dat soos die Woord en woorde ons help om dit wat van God verstaan kan word, te hoor, te begryp en te ontvang, so wil die simbole en rituele (die verskillende praktyke) in die erediens die gelowige help om ook dit van God wat ons nie goed verstaan nie, te 'sien', te aanbid en te ontvang. Dit is dus belangrik dat die plaaslike gemeente met erns gebruik moet maak van dié praktyke om mense moreel te vorm, wat met dissipline leef.

a) Die praktyk van *aanbidding* word as één van die belangrikste praktyke vir die Christelike etiek beskou. Aanbidding word deur verskeie etici beskou as daardie 'sosiale plekke', waar ons leer om in die regte rigting te kyk¹⁷⁰. Deur aanbidding word ons daaglikse ervaring van die werklikheid, van die lewe en van die wêreld radikaal verander. Ons word deur aanbidding nuutgemaak, ons ontvang 'n nuwe identiteit. Ons leer om navolgers van God te wees en om aan hom gelykvormig te word, dit wil sê, om heilig te lewe. Deur aanbidding leer ons om nuut te kyk en met nuwe oë te sien. Ons leer deur aanbidding om te doen wat reg is en om die regte te

170 Hauerwas (1974:2) noem dat om te kyk in die regte rigting die volgende behels: "moral life involves learning to see the world through an imaginative ordering of our basic symbols and notions. The moral life is fundamentally the life of vision, for the task is to see accurately the nature of the world, self, and others without illusion".

soek. Die praktyk, aanbidding, help dat ons begin om met selfbeheersing te lewe en om selfregulerend op te tree.

Deur die praktyk van aanbidding ervaar ons gemeenskap (*koinonia*), ons leer om op 'n nuwe manier in gemeenskap met ander te leef, veral met gemarginaliseerdes, onder andere, die uitgeworpene, die swakke, die arme, die vigs- en kankerlyer, die eenvoudige en die onaansienlike. Deur aanbidding leer ons om mekaar lief te hê. Ons begin mekaar aanvaar as broers en susters, ons leer om aan mekaar te behoort, verhoudinge word herstel. In hierdie egte gemeenskap (*koinonia*) begin ons om goeie daede konkreet te maak. In aanbidding leer ons om vir mekaar te sorg en om mededeelsaam te wees.

Deur die praktyk van aanbidding, vind die vorming van mense, morele vorming, karakter- en deugdevorming plaas. Deur die praktyk, aanbidding, word mense moreel gevorm, dit wil sê, mense wat met dissipline leef, mense wat selfregulerend optree.

b) Die *sakramente*, naamlik die doop en die nagmaal, as praktyke, is van groot waarde vir morele vorming. Hauerwas (1983:108) het dit benadruk dat die sakramente wys wie ons is. Die sakramente is ook belangrike middele wat die plaaslike gemeente kan gebruik om ons moreel te vorm. Deur die sakramente word ons nuwe mense, ons ontvang 'n nuwe identiteit. Ons leer om mekaar as broers en susters te aanvaar. Die sakramente maak dit moontlik dat ons broeder- en susterliefde na die vreemdelinge, veral die gemarginaliseerdes, uitgebrei moet word.

Deur die nagmaal, as praktyk, word ons bewus daarvan dat ons ons harte en huise moet oopmaak vir ander, spesifiek die vreemdeling, selfs ook hulle wat deur die samelewing gemarginaliseer is. Ons leer om die deug van gasvryheid, barmhartigheid en vrygewigheid uit te leef teenoor vreemdelinge, en selfs ook teenoor ons vyande. Die nagmaal herinner ons daaraan dat alle mense welkom is in die nuwe gemeenskap.

Deur die doop ontvang mense 'n nuwe lewe, 'n nuwe identiteit. Deur die bediening van die doop word mense heilig, hulle begin met oorgawe, toewyding en in gehoorsaamheid aan Christus te lewe en teenoor hulle naaste.

Deur erns te maak met die bediening van die sakramente, kan die plaaslike gemeente 'n bydrae daartoe lewer dat 'n liefdes gemeenskap, 'n outoritiewe gemeenskap in die Suid-Afrikaanse samelewing geskep word, dit wil sê, 'n gemeenskap wat met dissipline leef.

c) In die vorige hoofstuk is ook daarna verwys dat *gebed*, as praktyk, groot waarde het vir morele vorming, spesifiek dissipline. Deur gebed word ons in staat gestel om in ons totale lewe op God te fokus. Ons gedagtes, idees, emosies en gevoelens word deur gebed in beslag geneem. Deur gebed leer ons om nuut te luister na God en om in 'n nuwe verhouding met God te staan. Ons leer om al hoe meer gehoorsaam te word aan die wil van God. Gebed help ons om 'n begrip te kry van God se idêe van 'n nuwe samelewing en hoe om hierdie nuwe samelewing 'n werklikheid te maak. Gebed leer ons om ook in 'n nuwe verhouding met ander¹⁷¹ te leef. Ons leer om mekaar te aanvaar as broers en susters. Ons leer om alledaagse deugde van omgee, liefde, nederigheid, geduld en selfbeheersing teenoor mekaar uit te leef. Deur gebed leer ons om empatie te betoon en in solidariteit met ander te leef, veral hulle wat deur die samelewing gemarginaliseer is. Ons leer om die kwaad te vermy en om die goeie in elke konkrete situasie na te streef.

Deur gebed leer ons om te leef as mense met dissipline, dit wil sê, mense wat met karakter leef, mense wat selfregulerend is. Die plaaslike gemeente kan 'n enorme bydrae lewer tot die herstel van heilsame moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing, indien sy met erns gebruik maak van gebed.

d) In artikel 29 van die Nederlandse Geloofsbelydenis bely ons: "Die kenmerke waaraan ons die ware kerk kan uitken, is die volgende: wanneer die kerk die

171 Robinson (1995:265) noem dat: "prayers of intercession invite us to be priests for our neighbours, neighbours who are as well known to us as our dearest friends, and neighbours whom we do not know at all". Gebed verander ons in mense wat konkrete dade van liefde en barmhartigheid teenoor alle mense, selfs vreemdelinge, doen en uitleef.

evangelie suiwer preek, die sakramente suiwer bedien soos Christus dit ingestel het en die *kerklike tug* gebruik om die sonde te straf”.

Dit is ook belangrik dat die plaaslike gemeente erns moet maak met die kerklike tug. Deur die tug leer ons om ons lewe in die regte rigting te stuur. Ons begin om heilig te lewe, ons begin om te lewe na God se wil en om aan God gehoorsaam te word. Deur die tug word ons gevorm as mense wat met dissipline leef, wat die verkeerde wil vermy en die regte en die goeie wil doen. Ons begin dus om selfregulerend op te tree. Die toepassing van die tug deur die plaaslike gemeente help dat ons aan Christus gelykvormig word.

Ons word nuutmakaak om anders te begin lewe as die wêreld.

Die plaaslike gemeente kan deur die tug ons leer om ons liefde vir God en medemens konkreet te maak. Deur die tug leer ons om vir mekaar om te gee, verantwoordelikheid vir mekaar te neem, dit wil sê, ons self-gerigte liefde verander in ander-gerigte liefde. Deur die tug leer ons om in 'n egte gemeenskap (*koinonia*) met mekaar te lewe. Ons leer om mekaar onderling te versorg en te ondersteun. Deur die tug leer ons om liefde teenoor mekaar te betoon, om mekaar aan te moedig om goeie daade te doen en om met dissipline te leef.

Dus is dit belangrik dat die plaaslike gemeente die tug met erns moet gebruik, aangesien die tug één van die middele is waartoe ons moreel gevorm word tot goeie en deugsame mense - mense wat met dissipline leef en wat selfregulerend optree.

Die gemeenskap met God en met mekaar in die *leitourgia*, omvorm mense tot persone met karakter, wat met dissipline en selfregulering leef. Deur erns te maak van praktyke, soos aanbidding, die sakramente, die woordverkondiging en die tug kan die plaaslike gemeente 'n enorme bydrae lewer om 'n gemeenskap te bou om mense met karakter en integriteit te vorm, om selfregulerend op te tree.

Deur met erns gebruik te maak van genoemde praktyke kan die plaaslike gemeente 'n groot bydrae lewer dat heilsame moraliteit in 'n multikulturele en pluralistiese Suid-Afrikaanse samelewing herstel word.

4. Die rol van die Heilige Gees in dissipline

Morele vorming as die vorming van mense met dissipline en selfregulering is ten diepste die werk van die Heilige Gees. In die vorige hoofstuk is hierdie punt beredeneer. In hierdie slotafdeling word enkele konkrete en konklusies gemaak oor die wyse waarop die Gees mense van dissipline en selfregulering vorm.

Op grond van die uiteensetting van die rol van die Gees in dissipline in die vorige hoofstuk word die volgende konkrete suggesties gemaak oor die Gees en dissipline in die gemeente.

a) Deur die Heilige Gees word ons vernuwe en lewend gemaak. Ons ontvang 'n nuwe identiteit deur die Gees. Met hierdie nuwe identiteit begin ons anders te lewe, nuut te lewe. Ons word navolgers van God, ons begin om op 'n nuwe manier aan God se wil gehoorsaam te word. Deur die Gees word ons verander en vernuwe om al hoe meer soos dié beeld te lyk, te word, en te wees. Dit wil sê, ons doen en late begin al hoe meer ooreenstem met dié van Christus. Ons wat nuut en lewend gemaak is deur die Gees, se andersheid, se nuutheid word weerspieël in ons daaglikse lewe, optredes en gedrag. Die vrug van die Gees, naamlik, liefde, geduld, nederigheid en selfbeheersing word dus in nuwe mense se lewe gesien. Nuwe mense leef heilig.

Die Gees wat nuut maak en verander stel ons daartoe in staat om met nuwe oë na onself en na ander te kyk. Deur hierdie nuut en lewend word, word ons lewens waardes, norme, lojaliteite en prioriteite ook verander. Die Gees verander en vernuwe ons om nuut te dink, nuwe woorde te gebruik en nuwe dae van liefde te verrig. Die Gees maak ons nuut en lewend om lojaal aan mekaar te word, om dae van onderlinge liefde, deernis en hulpverlening te verrig. Ons leer om onself op te offer vir ander, veral dié wat gemarginaliseer is. Die Gees vernuwe en verander ons

om op te hou met 'n individualistiese, self-gesentreerde lewe, en meer 'n ander-gesentreerde en korporatiewe lewe aan te neem. Wanneer die Gees ons verander en vernuwe, begin ons met nuwe hoop lewe en ons help ook ander om met nuwe hoop te lewe.

Die Gees vernuwe en maak ons nuut om dus met dissipline te leef. Dit beteken dat ons begin om 'n keuse te maak tussen dit wat reg of verkeerd is, ons tree selfregulerend op. Die Gees vernuwe en verander ons om daaglik met goeie oordeel, onderskeidingsvermoë en met verstandigheid te lewe.

Ons leer om 'n regte lewenswyse te kweek wat ons in staat stel om goeie werke te doen.

Uit die nuwe identiteit wat die Gees aan ons gee, kan 'n nuwe moraliteit ontstaan wat belangrik is vir heilsame moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing.

b) Die Heilige Gees maak ons heilig. Die Gees betrek die gemeente in die proses van passiewe heiligmaking. Dit beteken ons aanvaar in geloof die verandering en vernuwing wat die drie-enige God in ons bewerk. Op hierdie manier van heiligmaking begin ons al hoe meer aan Christus gelykvormig te word, dit wil sê, die Beeld van Christus kry al hoe meer gestalte in ons doen en late, gedrag en lewenstyl. Ons begin ook al hoe meer met gehoorsaamheid aan die wil van God lewe. Deur heiligmaking word ons in staat gestel om op te hou met die kwaad en eerder die goeie te doen. Ons begin om 'n onderskeid te tref tussen dit wat goed, reg en wys is in enige konkrete situasie. Deur heiligmaking begin ons deur die Gees lewe, dit wil sê, die vrug van die Gees kry in ons lewe gestalte. Deur die Gees leer ons om liefde te betoon, geduldig te wees en om selfbeheersing te beoefen.

Deur die Gees ontvang ons dus 'n nuwe identiteit. Ons begin as mense met dissipline, met karakter leef.

Deur die heiligmaking leer ons ook om goeie werke te doen. Deur heiligmaking word ons egosentrisme verander tot 'n lewe vir ander. Ons leer om konkrete dade van

liefde en barmhartigheid aan ander te doen, veral dié wat gemarginaliseer is.

Die Gees betrek die gemeente ook in die proses van aktiewe heiligmaking. Dit beteken ons bid, ons lees Bybel, ons mediteer, ons is besig met getuienisse en met aanbidding, ons is besig met *koinonia*, ons beoefen self-kontrole of self-dissipline. Deur aktiewe heiligmaking leer ons om al hoe meer heilig te lewe en om aan God gehoorsaam te word en te wees. Deur aktiewe heiligmaking is ons ook besig om mekaar aan te moedig om heilig te lewe, om met dissipline te lewe.

Deur passiewe en aktiewe heiligmaking beoefen ons 'n nuwe, veranderde, morele lewe. Op so 'n wyse kan ons ook van groot waarde wees om moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing te herstel.

c) Die Heilige Gees skep en bou 'n nuwe en egte gemeenskap (vgl. Filip.2:1-2). In hierdie nuwe gemeenskap (*koinonia*) beleef gelowiges (ons) God se liefde en aanvaarding prakties in verhouding met medegelowiges. Deur gemeenskap ontstaan nuwe verhoudinge (vgl. Hand.2:37-47), dit wil sê, ons begin om mekaar as broers en susters¹⁷² te aanvaar, ons leer dat ons aan mekaar behoort, dat ons mekaar nodig het en dat ons vir mekaar moet sorg. Ons leer ook om dinge saam te doen. Die Gees leer ons om verantwoordelikheid vir mekaar te neem, sensitief te word vir die behoeftes van ander en om met liefde daarop te reageer.

Deur hierdie gemeenskap (*koinonia*) begin ons om anders op te tree teenoor ander en onderling met mekaar. In hierdie *koinonia* leer ons om met liefde, aandag, warmte, ondersteuning, eerbied en empatie teenoor ander, veral die wat gemarginaliseer is, te lewe. *Koinonia* dien ook as aantrekkingskrag om die ongelowiges en veral die gemarginaliseerde lede van die samelewing, onder andere die vreemdeling, verstoteling, arme, onderdrukte, sieke, arme, vigs- en kankerlyer, die onaansienlike, die gestremde, die mindere en die geringste welkom te laat voel.

¹⁷² Daniël Louw (1988:39-65) sê in sy artikel getiteld, *Gesinspastoraat as 'n sisteembediening aan die verbondsgesin*, dat die klem in die Nuwe Testament al minder op die gesin val as 'n groep mense wat genealogies aan mekaar verbind is. Die gesin word nie meer erken en beskryf in terme van bloedverwantskap nie, maar eerder van geloofsverwantskap. Dit beteken genealogie word deur 'n nuwe bloedverwantskap vervang, naamlik die bloed van Christus wat mense (gelowiges) aan mekaar verbind as broers en susters in Christus.

Deur *koinonia* ervaar dié genoemdes dat hulle aanvaar word, nie verwerp word nie, dat liefde en ondersteuning nie van hulle weerhou word nie. In *koinonia* word ons ook gedring om alle mense welkom te laat voel, ongeag ras, volk, nasie, stam, taal, klas, stand, rang, ensovoorts. Deur *koinonia* word die plaaslike gemeente in staat gestel om die gemarginaliseerde lede van die samelewing te bereik. Deur hierdie warm en ondersteunende wyse ervaar dié wat gemarginaliseer is dat hulle ook saam met ander gelowiges deel het aan die liefde van die Here.

Wanneer deur die werking van die Gees, gemeenskap (*koinonia*) geskep en gebou word, beteken dit dat ons in 'n 'gees van dissipline', van outoritiewe gemeenskap leef. Dus, deur *koinonia*, word 'n liefdevolle en vermanende gemeenskap geskep, 'n outoritiewe gemeenskap waarin dissipline blom. Dit beteken dat gelowiges begin om selfregulerend op te tree, om uit te leef dit wat goed, reg en wys is.

Gelowiges begin om hulself te verloën, self te beperk en self te beheer ter wille van die ander. Mense met dissipline leef met selfverloëning, selfbeperking en selfbeheersing, en gee hulself prys in diens aan, sorg van en gemeenskap met ander, veral die wat gemarginaliseer is.

Deur hierdie 'gees van dissipline' word gemeenskap gevorm wat die plaaslike gemeente in staat stel om mense (lidmate) van karakter te vorm in 'n pluralistiese en multikulturele Suid-Afrikaanse samelewing om selfregulerend op te tree en wat gedryf word om die goeie, die regte en die wyse keuse te maak in enige konkrete situasie.

d) Onder leiding van die Heilige Gees leer ons nuwe gewoontes. Die Gees vernuwe en verander ons. Dit beteken dat die Gees ons leer om nuut te lewe, anders te lewe as die wêreld. Ons dade, gedagtes, optredes, gesindhede en lewenstyl word nuut. Die Gees leer ons die gewoonte om ons self te reguleer. Die Gees leer ons die gewoonte om te alle tye besig te wees met 'n heilige lewe. Hierdie nuwe gewoontes wat die Gees ons leer is van groot waarde vir 'n lewe van dissipline, as selfregulering.

Die Gees leer ons die gewoonte om diens te verrig teenoor ander. Dit beteken dat ons die gewoonte moet leer om onself te verloën, self te beperk, self te beheer ter wille van die regte van ander. Ons leer die gewoonte aan om dade van liefde en barmhartigheid te beoefen teenoor alle mense, veral die wat verontreg word. Deur die Gees leer ons die gewoonte aan om in gemeenskap met ander te lewe, ongeag hulle sosiale afkoms of kulturele agtergrond.

Deur die Gees word ons in staat gestel om op geroetineerde wyse die vrug van die Gees in ons lewe na vore te bring. Dus, ons moet op 'n gereeld en konsekwente manier die deugde van liefde, verdraagsaamheid, geduld, selfbeheersing en nederigheid beoefen.

Die Heilige Gees leer nie net vir ons hierdie goeie gewoontes nie, maar maak dit ook moontlik dat ons dit op 'n gereeld en konsekwente wyse doen in elke konkrete situasie. Ons word dus bewus van gewoontes wat die Gees ons leer en beoefen op 'n bewuste manier daardie gewoontes. Die gewoontes wat deur die Gees gekweek word, word deel van ons karakter, dit moet as het ware uitgeleef word as tweede natuur. Hierdie gewoontes stel ons in staat om selfregulerend op te tree, dit wil sê, om selfstandige en verantwoordelike keuses te maak en om uit te leef wat goed, reg en wys is.

Deur nuwe gewoontes wat die Gees ons leer, verander ons in goeie, deugsame, morele mense wat met karakter en integriteit lewe. Dit beteken dat ons ook op hierdie wyse 'n rol te speel het in die herstel van moraliteit in Suid-Afrika.

e) Dit is deur die Heilige Gees dat ons toegerus word om diens¹⁷³ te verrig, en om geregtigheid na te streef. In die Kerkorde van die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika, Artikel 4 (bl.5 para. 4.1.3), word die diens van die plaaslike gemeente aan die mensheid en wêreld soos volg geformuleer: “Die gemeente se diens aan die mensheid en die wêreld bestaan daarin om God se versoenende en

173 Burger (1991:126) wys daarop dat hierdie dienswerk van Jesus gemotiveer is deur 'n diepe bewustheid van die nood van mense en van die wêreld. Hy benadruk dit dat die diakonie van die plaaslike gemeente die gemeente telkens oproep tot selfondersoek en bekering sodat enige vorm van selfgerigte religie verander kan word in 'n lewe van diens.

bevrydende handeling in en vir die wêreld te verkondig; om die liefde van Christus in die wêreld uit te leef; om die mensheid op te roep tot versoening met God en tot onderlinge versoening en vrede; om God wat op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is, na te volg deur mense in enige vorm van lyding en nood by te staan, te getuig en te stry teen enige vorm van ongeregtigheid; om die regering en die owerhede op te roep om al die inwoners van die land te dien deur geregtigheid te laat geskied en ongeregtigheid te bekamp; om te getuig teenoor alle maghebbers, bevoorregtes en instansies wat uit selfsug hulle eie belang soek en oor andere beskik en hulle benadeel”.

Die *diakonia* kan beskou word as die term wat die dienswerk van die kerk in hierdie wêreld beskryf en dit het ook te make met die uitvoering van die woorde van Jesus Christus dat Hy nie gekom het om gedien te word nie, maar om te dien (Mark.10:45).

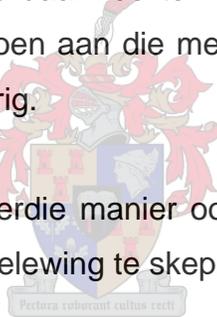
Deur die *diakonia* begin ons om nuut te leef, anders te leef as die wêreld. Ons leer om God se liefde sigbaar, tasbaar te maak en uit te leef. *Diakonia* verander ons om daadwerklik betrokke te raak by alle vorme van nood en lyding (vlg. Matt.25:31-45). Deur die *diakonia* ontwikkel ons dus 'n diepe besorgdheid oor die nood van ons naaste. In *diakonia* word ons daartoe gedring om goeie daade te verrig wat getuig van liefde en barmhartigheid aan mekaar en ander. Hierdie diens (*diakonia*) moet geskied teenoor alle mense, veral die wat in nood verkeer, die onderdrukte, die armes, die werklose, die eensames, die vigslyers, vigswesies, die weduwees en weeskinders, die hongeres, die daklose ensovoorts.

Deur die *diakonia* word ons nutgemaak om met dissipline te leef. Dissipline as selfregulering het diens aan die medemens in die oog, spesifiek diens wat reg, geregtigheid, billikheid en liefde soek. Mense wat met dissipline leef, begin om selfregulerend op te tree deur hulself te verloën, self te beperk en self te beheer ter wille van die regte van ander. Dit beteken dat mense begin om die behoefte te ontwikkel om selfverloënde daade van liefde en diens aan die medemens en die wêreld te betoon.

Die plaaslike gemeente se diens aan die mensheid en wêreld is daarin geleë dat sy in navolging van Christus saamwerk aan die opheffing van vervreemdes, die genesing van verdruktes, armes, vernederdes, treurendes, eensames, hongeres en dié wat hulle rug op God gekeer het. Deur die *diakonia* van die plaaslike gemeente kan mense gehelp word om self diens te verrig, dit wil sê, om altyd 'n dienskneg gestalte teenoor hulle medemens in te neem. Dit beteken die optrede van die plaaslike gemeente moet altyd gerig wees op goed doen en om van hulp te wees. Deur die *diakonia* kan die plaaslike gemeente 'n groot bydrae lewer dat mense besef hulle het 'n plig om alle kwaad en ongeregtigheid in alle vorme op 'n profetiese, priesterlike en koninklike manier te beveg.

Dissipline beteken nie net dat ons onself reguleer, self beperk en selfbeheer ten einde die verkeerde te vermy nie, maar dat dissipline, selfregulering, selfbeperking, selfverloëning en selfbeheersing juis daarmee te make het om die goeie te doen, onder andere die sorg, asook reg doen aan die medemens. Dissipline het te make met die diens wat ons aan ander verrig.

Die plaaslike gemeente lewer op hierdie manier ook 'n groot bydrae om heilsame moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing te skep.



f) Deur die Gees word bepaalde karaktertrekke, soos onder andere selfbeheersing in ons bewerk. Om met selfbeheersing te lewe beteken dat ons as gelowiges 'n bydrae daartoe lewer dat die goeie orde in die samelewing nie versteur of bedreig word nie. Die bydrae wat deur ons gelewer kan word, is om op 'n geroetineerde wyse goeie gedrag te toon en uit te leef. Deur selfbeheersing kry ons die krag om die kwaad te vermy en die goeie te doen.

Deur selfbeheersing leer ons om ons emosies en gevoelens in enige konkrete situasie te beheer. Ons leer om die regte keuse en besluite te maak. Deur selfbeheersing te beoefen, word ons in staat gestel om ook ander wat 'buite beheer leef' te beheer.

Selfbeheersing het ook daarmee te make dat ons onself moet verloën ter wille van

ander. Mense wat met selfbeheersing leef, leer dat hulle nie aan hulself behoort nie, maar aan God. Deur met selfbeheersing te lewe, word ons gehelp om met dankbaarheid, nederigheid en geduld te lewe. In mense se lewe waar selfbeheersing beoefen word, is daar nie plek vir selfsug, selfgesentreerdheid, gierigheid, liefdeloosheid, ensovoorts nie.

Mense met selfbeheersing tree selfregulerend op. Hulle doen die goeie teenoor die ander sonder 'n eksterne wet of outoriteit wat hulle dwing.

g) Die Heilige Gees help ons om selfregulering te beoefen. Om selfregulering te beoefen beteken dat die individu te alle tye selfstandig optree in sy of haar verhouding met ander. Met die insig en wysheid wat die Gees ons gee, word ons in staat gestel om te kan oordeel oor wat goed en kwaad, reg en verkeerd is. Ons ontwikkel ook die vermoë om regte en wyse handeling te doen in enige konkrete situasie. Om selfregulerend te wees beteken ook dat ons bereid is om verantwoordelikheid te neem vir enige keuse, besluit en handeling wat ons neem.

Deur die Gees word ons gehelp om deur selfbeheersing en selfbepkering, selfregulering en dissipline te beoefen. Deur selfregulerend te wees kan ons ook 'n groot bydrae lewer tot morele vorming, spesifiek dissipline.

h) Die Heilige Gees rus ons toe met krag. Waar dit onmoontlik lyk dat ons lewe werklik verander en vernuwe word, maak die Gees dit moontlik dat ons as nuwe en veranderde mense kan leef en optree. Deur die krag van die Gees leef ons dus heilig. Deur die krag van die Gees word ons in staat gestel om self aktief besig te wees met heiligmaking. Deur die krag van die Gees kry die vrug van die Gees, onder andere liefde, nederigheid, geduld en selfbeheersing gestalte in ons lewe.

Die Gees gee aan ons krag om die verkeerde of kwaad te vermy en om die goeie na te streef en die regte en die wyse te doen.

Die Gees gee ons krag om 'n nuwe en egte gemeenskap (*koinonia*) te skep en in stand te hou, dit wil sê, waar mense voorheen niks met mekaar te doen wou hê nie,

waar klasseverskille voorgekom het, waar sosiale skeidinge was leer mense om mekaar lief te hê, leer mense om met mekaar te lewe, leer hulle dat hulle aan mekaar behoort en doen dinge saam. Deur die krag van die Gees word ons gedring om nuwe verhoudinge te skep en te bou.

Deur die krag van die Gees word ons in staat gestel om daade van liefde en barmhartigheid teenoor ander te doen, veral die wat deur die samelewing gemarginaliseer word. Die Gees maak ons oë oop vir die nood van ander om daadwerkliks iets daaraan te doen. Deur die krag van die Gees word ons self-gerigte lewe, verander na 'n ander-gerigte lewe. Die Gees maak dit moontlik dat ons ons selfgesentreerdheid en selfsug aflê en 'n lewe van selfoorgawe en onvoorwaardelike liefde uitleef.

Deur die krag van die Gees word die vrug van die Gees in ons lewe na vore gebring. Die Gees maak dit moontlik dat ons deugde, onder andere liefde, selfbeheersing en geduld, uitleef in enige konkrete situasie. Die Gees maak dit ook moontlik dat ons hierdie deugde op 'n positiewe geroetineerde wyse beliggaam en praktiseer. Dit beteken dat ons selfregulerend is.

Die Gees wat ons krag gee, stel ons daartoe in staat om uit te leef dit wat goed, reg en wys is, in enige konkrete situasie. Ons leef dus bewustelik in die wete dat dissipline nie onmoontlik is nie. Die Gees maak dit moontlik dat ons ons lewe deurlopend evalueer en verander.

Deur die krag van die Gees is 'n nuwe, veranderde, heilige en morele lewe dus moontlik. Deur die krag van die Gees word ons nuut, dit wil sê, dit word moontlik dat ons met dissipline kan leef. Dit word dus moontlik om selfregulerend op te tree.

Die Gees stel ons daartoe in staat om met dissipline te leef. Ons word mense wat met integriteit en karakter leef. Omdat ons uit die krag van die Gees leef, kan ons (gelowiges) 'n bydrae daartoe lewer dat moraliteit in Suid-Afrika herstel word.

5. Konklusie

In hierdie slothoofstuk het die volgende duidelik geword:

a) Die plaaslike gemeente kan haar taak van dissipline met groter vrug doen, indien sy gebruik maak van insigte uit die sosiale en ander wetenskappe. Hierdie insigte uit die sosiale en ander wetenskappe sal help om mense binne en buite die gemeente te bereik en om as 'n gemeenskap met dissipline te leef.

b) Die plaaslike gemeente het 'n enorme rol te speel in morele vorming, spesifiek in dissipline. Deur met erns gebruik te maak van praktyke, onder andere aanbidding, sakramente, woordverkondiging en die kerklike tug, kan die plaaslike gemeente met groot vrug daartoe bydrae om mense te vorm wat met dissipline leef. Sulke mense leef dit wat goed, reg en wys is uit en is selfregulerend. Die plaaslike gemeente kan dus met hierdie praktyke 'n groot bydrae lewer tot die herstel van moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing.

c) Die Heilige Gees het ook 'n enorme rol te speel in die morele vorming van mense, spesifiek dissipline. Die Gees bewerk herstel van heilsame moraliteit in mense en in samelewings, spesifiek dié van Suid-Afrika.

Die Gees vernuwe en verander ons om met dissipline te leef. Ons leer dus om die goeie, die regte en die wyse keuse te maak in enige konkrete situasie. Ons begin leef as nuwe, veranderde, morele mense. As nuwe mense begin ons doen en late al hoe meer ooreenstem met dié van Christus. As nuwe en veranderde mense kan ons 'n bydrae lewer dat moraliteit in Suid-Afrika herstel word.

Deur die Gees word ons heilig. Dit beteken dat ons 'n nuwe identiteit kry, ons leef nuut en anders. Heiligmaking open die weg vir 'n lewe van dissipline as selfregulering. Ons leer dus om dit uit te leef wat goed, reg en wys is, in enige konkrete situasie.

Deur heiligmaking word ons goeie mense, deugsame mense wat met karakter leef

en selfregulerend is. As heilige mense kan ons 'n groot bydrae lewer dat heilsame moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing herstel word.

Die Gees skep en bou 'n nuwe en egte gemeenskap. Die plaaslike gemeente moet dus "n gees van dissipline" skep, 'n outoritiewe gemeenskap, waar liefde, omgee, warmte, ondersteuning en self vermaning ervaar word. Vanuit hierdie 'gees van dissipline' moet gelowiges dus begin om dit wat goed, reg en wys is uit te leef in enige konkrete situasie. Die plaaslike gemeente as 'n 'sosiale etiek' moet mense vorm wat met karakter leef, dit wil sê, wat met dissipline leef en selfregulerend begin optree. Deur hierdie gemeenskap kan die plaaslike gemeente 'n enorme bydrae lewer dat bevrydende moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing geskep word.

Die Gees leer ons nuwe gewoontes. Hierdie nuwe gewoontes moet deur ons op 'n konsekwente, geroetineerde en bewuste manier in enige konkrete situasie beoefen word. Die nuwe gewoontes moet deel van ons karakter word en wees. Dit moet ons dus in staat stel om selfregulerend te wees. Dit beteken dat ons op hierdie wyse ook 'n bydrae kan lewer dat moraliteit in Suid-Afrika herstel word.

Deur die Gees word ons in staat gestel om diens te verrig aan ander wat op soek is na geregtigheid, billikheid en liefde. Die Gees help ons om ons self te verloën, self te beperk, self te beheer ter wille van die regte van 'n ander.

Op hierdie wyse kan ons 'n beslissende bydrae maak om moraliteit in die Suid-Afrikaanse samelewing te skep en te bou.

Deur die krag wat die Gees ons gee, word ons in staat gestel om as nuwe mense, heilige mense, deugsame mense te leef, dit wil sê, mense met karakter, met integriteit. Deur die krag van die Gees is 'n nuwe, veranderde, morele lewe moontlik.

Die Gees gee ons krag om 'n bydrae te lewer om moraliteit in Suid-Afrika te herstel.

TERUGSKOUIING OP STUDIE

Hedendaagse samelewings, ook dié van Suid-Afrika, staar enorme morele krisisse in die gesig. In hierdie studie is verskeie oorsake en manifestasies van hierdie morele krisisse bespreek. Daar is ook verwys na response uit die samelewing. Die potensiaal van die kerk om probleme aan te spreek is ook belig. Die vraagstelling van hierdie studie het te make met die rol van morele vorming, spesifiek van dissipline as modus van morele vorming in die aanspreek van die morele krisis in die Suid-Afrikaanse samelewing.

Na aanleiding van die vraagstelling, is die hipotese van hierdie studie soos volg geformuleer: Dissipline as modus van morele vorming bied 'n weg waarlangs kerke, spesifiek die plaaslike gemeente, kan bydra tot die aanspreek van dié moraliteit krisis.

Die struktuur van hierdie studie is soos volg geformuleer:

In hoofstuk 2 is 'n breedvoerige bespreking van Van der Ven se verstaan van morele vorming, spesifiek dissipline gebied. Die ander modi, veral karaktervorming, is ook bespreek om sodanig 'n beter begrip te kry van sy verstaan van dissipline. In hierdie hoofstuk is ook daarop gewys in hoe 'n mate die denke van Suid-Afrikaanse gedragswetenskaplikes ooreenstem met kern elemente in die werk van Van der Ven.

In hoofstuk 3 is die potensiaal van Van der Ven se insigte oor morele vorming, spesifiek dissipline, in ekklesiologiese en pneumatologiese kaders aangetoon. In die raamwerk van die geloofsgemeenskap en die werk van die Heilige Gees kan mense met dissipline, soos verwoord deur Van der Ven, gevorm word.

In die slothoofstuk is konklusies en formuleringe gemaak waarlangs die kerk, spesifiek die plaaslike gemeente in Suid-Afrika, haar eie raamwerk van dissipline kan skep om 'n bydrae te lewer tot die herstel van die moraliteit krisis. Hierdie konklusies en formuleringe is gedoen aan die hand van die rol wat die sosiale en

ander wetenskappe in die plaaslike gemeente speel, asook die rol wat die plaaslike gemeente en die Heilige Gees in dissipline speel.

Enkele van die belangrikste bevindinge van hierdie studie is soos volg:

a) Wêreldwyd word talle morele probleme ondervind. Probleme word veral ook ten opsigte van dissipline ondervind.

b) Die kerk het, sowel sosiologies as teologies gesproke, baie groot potensiaal om morele herstel te bewerk.

c) Van der Ven se teorieë oor morele vorming, spesifiek oor dissipline, bied 'n fondament van waar kerke die proses van dissipline kan bevorder.

d) Van der Ven bied 'n ryk en uitdagende verstaan dissipline. Hy noem dat dissipline aanleiding gee tot gewoonte vorming of deug vorming, dit wil sê, goeie gewoontes wat as het ware deel word van jou karakter.

Gewoonte vorming, sê hy, gee aanleiding tot selfregulering. Dit beteken dat die kind selfstandig optree in enige konkrete situasie. Die kind kan dus onderskeid tref tussen dit wat goed en kwaad, reg en verkeerd is. Van der Ven noem dat die kind deur dissipline in staat gestel word om deur selfbeheersing selfdissipline te beoefen.

Van der Ven wys daarop dat deur dissipline leer ons om geregtigheid te beoefen. Dit beteken ons ontwikkel die vermoë om onself te verloën, self te beheer en self te beperk ter wille van die regte van 'n ander.

e) Gemeentelike praktyke speel 'n sleutelrol in die proses van dissipline.

f) Die Heilige Gees bewerk dissipline in individue, die kerk en die samelewing.

BIBLIOGRAFIE

- Adeyemo, T. 1986. **The Church and its Mandate for Social Change** in: The Church. God's Agent for Change, Bruce J. Nicholls (eds.). The Paternoster Press.
- Anderson, L. 1992. **A Church for the 21st Century.** Minneapolis: Bethany House Publishers.
- Barth, K. 1993. **The Holy Spirit and the Christian Life.** (translated by R. Birch Houyle). WM/John Knox Press: Louisville Kentucky.
- Bartkowski, J. P. 1995. *Spare the rod or spare the child?* *Divergent Perspectives on Conservative Discipline. Protestant Child. Review of Religious Research.* Vol. 37, no.2 (December).
- Bass, D. (ed.) 1997. **Practising our Faith: A Way of Life for Searching People.** San Francisco: Jossey- Bass Publishers.
- Bass, D. (ed.) 2001. **Life Together: Practising Faith with Adolescents.** Institute for Youth Ministry Princeton Theological Seminary.
- Bauman, Z. 1998. **Globilization: The Human Consequences.** New York: Columbia University Press.
- Beare, H. & Slaughter, R. 1993. **Education for the 21 st Century.**

- Surrey: U.K. Mitcham.
- Berkhof, H. 1985. **Christelike Geloof.** Nijkerk: Callenbach.
- Birch, B. 1989. **Bible and Ethics in the Christian**
& Rasmussen, L.L. **Life.** Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Bonhoeffer, D. 1967. **Sanctorium Communio** (engelse weer-
gawe). Smith, R.G. (red.). London: Collins.
- Bonhoeffer, D. 1972. **Gesammelte Schriften V.** Bethge, E.
red.). München: Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D. 1996. **Life Together.** (Dietrich Bonhoeffer works
5). Minneapolis: Fortress.
- Bosch, D.J. 1980. **Witness to the World.** Atlanta: John
Knox Press.
- Brink,V, & Brink,T. 1999. **Ouerskap in die Nuwe Millennium.**
Struik Christelike Boeke Bpk.
- Bultmann, R. 1955. **Theology of the New Testament.** Vol 1:
London: SCM.
- Burger, C. 1991. **Die Dinamika van 'n Christelike**
Geloofsgemeenskap. Nuut Gedink oor
Gemeentes. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, C. 1995. **Gemeentes in Transito:**
Vernuwingsgeleenthede in 'n
Oorgangstyd. Kaapstad: Lux Verbi.

- Burger, C. 1999. **Gemeentes in die Kragveld van die Gees. Oor die Unieke Identiteit, Taak en Bediening van die Kerk van Christus.** Stellenbosch: Buvton/Lux Verbi.
- Bush, L. 1986. **The Identity of the Local Church: Biblical Principles** in: The Church. God's Agent for Change, Bruce J. Nicholls (eds.). The Paternoster Press.
- Cahill, L.S & Childress, J.F. 1996. **Christian Ethics. Problems and Prospects.** The Pilgrim Press: Cleveland
- Calvyn, J. 1988. **Institusie van die Christelike Godsdiens.** (vertaal deur H.W. Simpson) Heer Drukkers: Pretoria.
- Calvyn, J. 1991. **Institusie Boek 4.** (vertaal deur H.W.Simpson). Delft: Meinema.
- Charette, B. 2000. **Restoring Presence. The Spirit in Matthew's Gospel.** Sheffield Academic Press: England.
- Congar, Y. 1983. **I Believe in the Holy Spirit, Vol.2, The Holy Spirit in the "Economy": Revelation and Experience of the Spirit:** New York: Seabury.
- Crossin, J. 1988. **Walking in the Virtue, Moral Decisions and Spiritual Growth in daily Life.** Paulist Press: New Jersey.

- Dames, G.E. 2005a. *Die ontwerp van 'n godsdiens-pedagogiese kommunikatiewe metodologie. 'n Transformatiewe wederkerige metodologie as 'n voorstel vir godsdiens-pedagogiese werk met gangsters. NGTT. Deel 46. Nommers 3 & 4. 2005:367-378.*
- Dames, G.E. 2005b. 'n Holisties-praktiese pedagogiese morele benadering: die Ons Vader gebed as voorbeeld vir 'n moreel vormende Christelike praktyk. **Praktiese Teologie in Suid-Afrika.** Vol:20(1). 2005:24-42.
- De Gruchy, J.W. 1994. **Christian Community** in, De Gruchy & Villa- Vicencio (eds.): *Theology In Context*, 125-138.
- De Jonge, J. 1995. *On breaking wills: The theological roots of virtue in families.* **Journal of Psychology and Christianity**, Vol. 14, no. 1 (26-37)
- Dekker, G. 2002. **The Church's Contribution to a Just Society** in: Dreyer, J.S. & Van der Ven, J.A. (eds.), *Divine Justice-Human Justice.* Unisa: Pretoria.
- De Klerk, J. 2002. **Het Waardes nog Waarde? Die Kompleksiteit van Morele Opvoeding in Suid- Afrikaanse Skole.** Ongepubliseerd.

- De Klerk, J. 2002. **Value Education in a young Democracy. Finding a way through the Moral Maze.** Ongepubliseerd.
- De Villiers, E. & Smit, D. 1996. *Waarom verskil ons so oor die wil van God? Opmerking oor Christelike morele oordeelsvorming.* **Skrif en Kerk.** Vol.17 (1).
- De Ridder, R. 1971. **The Dispersion of the People of God.** Kampen: Kok.
- DeVries, M. 1994. **Family-Based Youth Ministry.** Downers Grove: InterVarsity Press.
- Dingemans, G. 2002. **So that God's Works might be Revealed** in: Dreyer, J.S. & Van der Ven, J.A.(eds.).Divine Justice - Human Justice. Unisa: Pretoria.
- Dreyer, J. 2002. **Oppressed. The HIV Challenge** in: Dreyer, J.S. & Van der Ven, J.A. (eds.). Divine Justice - Human Justice. Unisa:Pretoria.
- Dullas Avery, S.J. 1987. **Models of the Church (2nd edition). A Critical Assessment of the Church in all its Aspects.** Gill and Mcmillan: Dublin.
- Durand, J.J.F. 1982. **Skepping, Mens, Voorsienigheid.** N.G. Kerkboekhandel Tvl. Pretoria.
- Du Toit, S.J. 1991. **Die Kind: 'n Opvoedkundige**

- & Kruger, N. **Perspektief.** Durban: Butterworths
- Dykstra, C. 1992. **Christian Education as means of Grace.** Princeton-Seminary- Bulletin. ns. 13, no. 2, (164-175).
- Dykstra, C. 1999. **Growing in the Life of Faith: Education and Christian Practices.** Louisville: Geneva Press.
- Dykstra, C, & Bass, D. 2002. **A Theological Understanding of Christian Practices,** in: Volf, M. & Bass, D, C. (eds.). Practising Theology. Beliefs and Practices in Christian Life. Grand Rapids: Eerdmans.
- Erikson, E. H. 1968. **Identity: Youth and Crisis.** New York: Norton.
- Evans, L.H. 1977. **Creative Love:** Old Tappan: Flemming H Revell Company.
- Farley, B. 1995. **In Praise of Virtue.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Forrester, D. 1997. **The True Church and Morality. Reflections on Ecclesiology and Ethics.** Geneva: WCC Publications.
- Fowl, S.E. & Jones, L.G. 1991. **Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life.** London: SPCK

- Fuchs, O. 2002. **New Ways for Pastoral Eschatology** in: Dreyer, S. & Van der Ven, J. (eds.). Divine Justice – Human Justice. Unisa: Pretoria.
- Giddens, A. 2000. **Runaway World**. New York: Routledge.
- Gill, D.W. 2000. **Becoming Good. Building Moral Character**. InterVarsity Press: Illinois.
- Gouws, E. (eds.) et. al. 2000. **The Adolescent (2nd edition)** Sandown: Heinemann.
- Grudem, W. 1994. **Systematic Theology. Introduction Biblical Doctrine**. Inter-Varsity Press: Zondervan Publishing House.
- Gustafson, J. 1975. **Can Ethics be Christian**. The University of Chicago Press: London.
- Gutiérrez, G. 1974. **Theologie van de Bevrijding**. Uitgeverij Ten Have B.V, Braan.
- Harvey, D. 1989. **The Conditions of Postmodernity**. Oxford: Blackwell.
- Hauerwas, S. 1981. **A Community of Character. Towards a Constructive Christian Social Ethic**. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, S. 1983. **The Peaceable Kingdom**. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Hauerwas, S. 1985. **Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection.** Notre Dame: Fides Publishers.
- Hauerwas, S. 1986. **Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics.** Trinity University Press.
- Hauerwas, S. 1988. **Christian Existence, Today.** Durham, N.C.: Labyrinth Press.
- Hauerwas, S. 1990. **Naming the Silences. God, Medicine, and the Problem of Suffering.** Eerdmans: Michigan.
- Hauerwas, S. & Pinches, C. 1997. **Christians Among the Virtues.** Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, S. & Willemon, W. 1989. **Resident Aliens.** Nashville: Abingdon.
- Hawthorne, G.F. 1991. **The Presence and the Power.** Word Publishing: Dallas.
- Hendricks, A.N. 1977. **Kerk en Ambt in de Theologie van A.A. Van Ruler.** Amsterdam: Buiten en Schipperheijn.
- Hendricks, H.J., 1990. *"Bediening in en deur die gemeente. 'n Praktiese-teologiese basisteorie"* in Müller, J.C. (red.). **Praktiese Teologie in Suid-Afrika.**

- Hughes, S. 1981. **A Friend in Need. How to Help People Through Their Problems.** Estborne: Kingsway Publications.
- Hulme, W. 1973. **Two Ways of Caring. A Biblical Design for Balanced Ministry.** Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Jennings, Jr, T.W. 1988. **The Liturgy of Liberation. The Confession and Forgiveness of Sins.** Abingdon Press: Nashville.
- Jones, D.C. 1994. **Biblical Christian Ethics.** Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Jonker, W.D. 1977. **En as jou broeder sondig. Enkele Aspekte van die Kerklike Tug.** N.G.K Kerk- Uitgewers.
- Jonker, W.D. 1983. **Die Gees van Christus.** N.G.Kerkboekhandel: Transvaal Pretoria.
- Keener, C.S. 1996. **3 Crucial Questions about the Holy Spirit.** Baker Books. Grand Rapids: Michigan.
- Keener, C.S. 1997. **The IVP New Testament Commentary Series. Matthew.** Illinois/Leicester: Inter-Varsity Press.
- Keifert, P.R. 1992. **Welcoming the Stranger. A Public Theology of Worship and Evangelism.** Minneapolis: Fortress Press.

- Koegelenberg, R. 2002. **Overcoming Poverty in South Africa: Models of Partnership and Cooperation.** Ongepubliseerd.
- Koopman, N.N. 2000. **Dade of Deugde. Implikasies vir Suid-Afrikaanse Kerke van 'n Modern-Postmoderne Debat oor die Moraliteit.** Doktorale tesis. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland.
- Koopman, N.N. & Vosloo, R. 2002. **Die Ligtheid van die Lig. Morele Oriëntasie in 'n Postmoderne Tyd.** Wellington: Lux Verbi B.M.
- Koopman, N. N. 2006. **Moral Formation and Public Life in South Africa. Some Lessons from the Methodology of Johannes Van der Ven.** Ongepubliseerd.
- Koenig, J. 1985. **New Testament Hospitality: Partnership With Strangers as Promise and Mission.** Philadelphia: Fortress Press.
- König, A. 1994. **Liefde laat jou lewe Blom.** Kaapstad: Lux Verbi.
- Küng, H. 1973. **The Church.** London: Search Press.
- Ladd, G.E. 1974. **A Theology of the New Testament.** WM. B. Eerdmans Publishing Company: Great Britain.
- Lickona, T. 1996. **Eleven Principles of Effective**

Character Education. Journal of Moral Education, 25 (1).

- Louw, D. 1988. **“Gesinspastoraat as ‘n Sisteem-Bediening aan die Verbondsgesin”.** in Smuts, A. J. (red.). Perspektiewe op Pastoraat. Praktiese Teologie in Suid-Afrika (5).
- Louw, D.A. (eds) et. al. 1998. **Human Development (2nd edition).** Pretoria: Kagiso. Johannesburg.
- Louw, D. 2002. **Fides Quaerens in a Practical Theological Ecclesiology** in: Dreyer, J.S. & Van der Ven, J. (eds.) Divine Justice - Human Justice. Unisa: Pretoria.
- Lovin, R.W. 2000. **Christian Ethics an Essential Guide.** Abingdon Press.
- MacIntyre, A. 1981. **After Virtue.** Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame.
- MacIntyre, A. 1997. **“Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature.** In Engelbrecht, H., & Callahan, D. (ed), Knowledge, Value and Belief 11: Hastings-on-Hardson N.Y.: Hastings Center Publications.
- MacMaster, L.M. 2003. *‘n Pastoraal-teologiese perspektief op die trauma van gangsterism in die Kaapse skiereiland.* **Praktiese Teologie in Suid-**

Afrika. Vol. 18 (2). 2003:59-78.

- Moltmann, J. 1977. **The Source of Life.** SCM Press Ltd.
- Moltmann, J. 1977. **The Church in the Power of the Spirit.** London: SCM.
- Moltmann, J. 1993. **God in Creation.** Minneapolis: Fortress.
- Moltmann, J. 1993. **The Way of Jesus Christ.** Minneapolis: Fortress.
- Mudge, L.S. 1998. **The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate.** Geneva: WCC Publications.
- Myers, B.L. 1999. **Walking With the Poor. Principles and Development.** Orbis Books: New York.
- Nelson, C. E. 1992. **Helping Teenagers Grow Morally. A Guide for Adults.** W.M/John Knox Press: Louisville, Kentucky.
- Nolan, A. 1995. **Jesus Before Christianity.** Orbis Books: New York.
- Odunaike S. 1986. **A Personal Reflection in: The Church. God's Agent For Social change,** Bruce J. Nicholls (eds.). The Paternoster Press.
- Orkin, M. & Everett, D. 1993. **Growing Up Tough. A National Survey of South African Youth.** Johannesburg: CASE.

- Pieper, J. 1966. **The Four Cardinal Virtues.** Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pieterse, H. 1993. **Praktiese Teologie as Kommunitatiewe Handelingsteorie.** Pretoria: RGN.
- Pretorius, J.W.M. 1998. **Sosio pedagogiek 2000.** Van Shaik Publishers.
- Raths, L.E.; Harmin, M. 1978. **Values and Teaching.** Ohio: Merrill & Simon, S.
- Rasmussen, L.L. 1993. **Moral Fragments and Moral Community. A Proposal for Church in Society.** Minneapolis: Fortress Press.
- Raubenheimer, O. 1997. **A Profile of South African Youth in:** Kitching, D. & Robbins, D. (eds.). Youth Ministry: Basics and Beyond.
- Regele, M. 1995. **Death of the Church.** Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Richards, L.O. 1975. **Christian Education.** Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Richardson, N. 2002. *"Not another moral Summit! Problems and possibilities for moral regeneration".* in **Scriptura** (Nov.2002), p3.
- Robinson, A. 1995. *The Call to Discipline.* **Theology Today.** Vol. 52.

- Roehlkepartain, J.L. 1991. **Children's Ministry that Works! The Basics and Beyond.** Group Books: Loveland, Colorado.
- Roxburgh A.J. 1993. **Reaching a New Generation. Strategies for Tomorrow's Church.** Intervarsity Press, Illinois.
- Schanz, J.P. 1977. **A Theology of Community.** Washington: University Press of America.
- Scheepers, P. (eds.) 2002. **The Church's Mission for a Just Society. Tolerance Against Ethnic Minorities Amongst Religious People in:** Dreyer, J.S. & Van der Ven, J. (eds.). Divine Justice-Human Justice. Unisa: Pretoria.
- Schleiermacher, F. 1928. **The Christian Faith.** Edinburgh: Clark.
- Sexwale, Tokyo. 1995. **Church and State** in: Pityana, B. et. al. (reds.) *Being Church In A New Land.* Johannesburg: SACC.
- Smit, D. 1996. *"Reformed ethics and economic Justice":* in Ned. Geref. **Teologiese Tydskrif.** September.
- Stehouwer, N. & Stehouwer, R. 1983. *A Christian approach to authority and discipline in the family. Theological-theoretical issues and research Findings.* **Journal of Psychology and Theology.** Vol. 11, no.4.



- Terreblanché, S. 1977. **Gemeenskaparmoede, Perspektief op Chroniese Armoede in die Kleurling-Gemeenskap.** Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Thesnaar, C. 1997. **Crossing Racial Barriers: Storytelling As a Method for Healing in Youth Ministry.** in: Kitching, D. & Robbins, D. (eds.). Youth Ministry: Basics and Beyond.
- Torey, R.A. 1974. **The Person and Work of the Holy Spirit.** Academic Books Zondervan Publishing House: Michagen.
- Van der Ven, J.A. 1998. **Formation of the Moral Self.** Wm. B. Eerdmans Grand Rapids: Cambridge.
- Van der Watt, J.G. 2000. **Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel of John.** Leiden: Brill.
- Van Ruler, A.A. 1973. **Theologisch Werk Deel VI.** Uitgeverij G.F. Callenbach B.V. – Nijkerk.
- Wainwright, G. 1997. **For our Salvation.** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Walsh, K. 1991. **Discipline for Character Development.** R.E.P.Books: Birmingham, Alabama.
- Wells, D.F. 1987. **God the Evangelist. How the Holy Spirit Works to bring Men and Women**

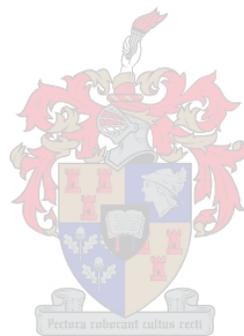
- to Faith.** William B. Eerdmans: Grand Rapids, The Paternoster Press.
- Welker, M. 1992. **God the Spirit.** Minneapolis: Fortress.
- White, B. & Blue, K. 1985. **Healing the Wounded. The Costly Love of Church Discipline.** Inter-Varsity Christian Fellowship of U.S.A.
- Wilson, F. & Ramphela, M. 1989. **Uprooting Poverty.** Cape Town: David Phillip.
- Wogaman, J.Philip. 1989. **Christian Moral Judgement.** Wm. B. Eerdmans/John Knox Press: Louisville, Kentucky.
- Wolterstorff, N. 1994. **For Justice in Shalom.** In: Boulton, W. et. al. From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wright, N.T. 1996. **Jesus and the Victory of God (vol.2).** Minneapolis: Fortress Press.
- Yeo, A. 1986. **The Local Church Reaches its Neighborhood** in: The Church. God's Agent for Social Change, Bruce J. Nicholls (eds.). The Paternoster Press.

ANDER DOKUMENTE

- 1982: **Baptism, Eucharist and Ministry'** Faith and Order Paper No.111. Geneva: World Council of Churches.
- 1986: **Die Belhar Belydenis.** Belhar: LUS Boekwinkel.
- 1986: **The Kairos Document.** Revised 2nd edition: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South-Africa. Scotaville Publishers.ISBN 0947009167.
- 2002: **Reformed Ecumenical Council, Focus – Vol. 2. (Maart)**
- 2002: **Communications Directorate.** Office of the Premier, Northern Cape Government, Kimberley (April).
- 2002: **Kinderregte en Verantwoordelikheid.** Departement van Maatskaplike Dienste Beaufort-Wes. Ongepubliseerd.
- 2003: **Leef Positief Saam met MIV en VIGS.** Aidslinie

2004:

**Nuwe Kerkorde van die Verenigende Gereformeerde
Kerk in Suider-Afrika (Art. 4).**



KOERANTE EN TYDSKRIFTE

DeKat Desember 2000. African Sky Publishing.

DeKat Januarie 2001. African Sky Publishing.

Die Burger 2 Februarie 2003

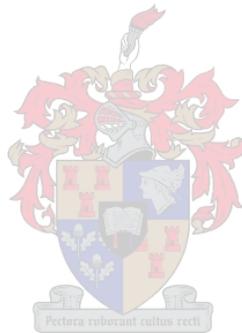
Die Burger 2 April 2003

Die Ligdraer 13 Februarie 1995

Die Ligdraer 1 April 1996

Rapport 17 Maart 2002

Rapport 7 Julie 2002



WEBBLADSYE

- Bass, D. (<http://www.practicingourfaith.org/keeping.html>)
- Copeland, S. (http://www.practicingourfaith.org/prct_saying.html)
- Hoyt, Jr.T. (http://practicingourfaith.org/prct_testimony.html)
- Jones, G. L. (http://www.practicingourfaith.org/prct_forgiveness.html)
- Koenig, J. (http://www.practicingourfaith.org:prct_healing.html)
- Parks, S. D. (http://www.practicingourfaith.org/prct_household.html)
- Paulsell, S. (http://www.practicingourfaith.org/prct_honoring.html)
- Pauw, A. P. (http://www.practicingourfaith.org/prct_dyning.html)
- Pineda, A. M. (http://www.practicingourfaith.org/prct_hospitality.html)
- Rasmussen, L. (http://www.practicingourfaith.org/prct_shaping.html)
- Rogers, Jr. F. (http://www.practicingourfaith.org.prct_discernment.html)
- Saliers, D. (http://www.practicingourfaith.org/prct_singing.html)

