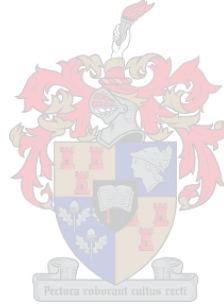


SELFLOOS EN SOSIAAL?
‘N ONTLEDING VAN
MICHAEL WELKER SE TEOLOGIE
VAN DIE GEES.

DEUR

HENCO VAN DER WESTHUIZEN



PROEFSKRIF INGELEWER TER VERVULLING
VAN DIE VEREISTES VIR DIE GRAAD
DOKTOR IN DIE TEOLOGIE
AAN DIE
UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH

PROMOTOR: DJ. SMIT

DESEMBER 2013

OPSOMMING

Dié studie word onderneem in die gees van ‘n opbloeï in die werke oor die Heilige Gees aan die een kant, en ‘n *Analphabetisierung*, ‘n gebrekkige vermoë om oor die Gees te dink en praat aan die ander kant, op soek na maniere om wél teologies verantwoordelik oor die Gees na te dink. Die studie fokus spesifiek op die Duitse sistematiese teoloog Michael Welker se Teologie van die Gees en wil die struktuur van dié Teologie ondersoek en in diepte ontleed.

In hoofstuk I word getoon dat die verhouding tussen die Gees en die Woord as die saadbed van Welker se Teologie van die Gees gesien kan word. Hierdie agtergrond is onontbeerlik om Welker se teologie te verstaan, omdat hierdie realistiese teologie as beste tipering van sy metodologie dien.

In hoofstuk II word die begrip van “Selbstlosigkeit” gebruik om hierdie Teologie van die Heilige Gees te ondersoek. Die Gees, volgens Welker, só word geargumenteer, is selfloos. In die hoofstuk word die verhouding tussen die Gees en Christus in diepte bestudeer.

In hoofstuk III word die gelaaië begrippe, “sozial”, “soziale Sphäre”, en “öffentlich” gebruik om die struktuur van sy Teologie van die Heilige Gees verder te beskryf. Die Gees vestig ‘n sosiale sfeer in die wêreld, wat Welker ook beskryf as die “publieke persoon” van die Gees.

In hoofstuk IV word die besondere aard van hierdie selflose en sosiale Gees dan ondersoek. Waar die interkonneksie tussen die Gees en die Seun en die Gees en die Skepper ontleed is, word in hierdie hoofstuk gefokus op dit wat Welker in besonder aan die Heilige Gees toeskryf. In die hoofstuk word die Gees in die lig van die belydenis van die kerk van alle tye en streke ondersoek, en word dit duidelik dat die self in die sfeer van die Gees geken word aan self-kritiek, sosiale sensitiwiteit, en sosiale kritiek.

Ten slotte word aangedui dat en hoe Welker sy denkraamwerk oor die Gees doelbewus ontwikkel in die lig van die verhouding tussen die denkraamwerke van Schleiermacher en Barth.

SUMMARY

This study is undertaken in the wake of an increase in publications on the work of the Holy Spirit, on the one hand, and *Analphabetisierung*, an inability to think and talk about the Spirit on the other. The study endeavours to find a theologically-responsible way of reflecting on the Spirit by specifically focussing on the German systematic theologian Michael Welker's theology of the Spirit and by offering an in-depth analysis of this theology.

Chapter I shows that the relationship between the Spirit and the Word functions as the foundation of Welker's theology of the Spirit. At the same time the relationship between Spirit and Word serves as vital background to Welker's theology as this realistic theology best typifies Welker's methodology.

In Chapter II, Welker's use of the concept of "Selbstlosigkeit" serves a key to understanding his theology of the Spirit: it is argued that the Spirit is selfless. The chapter offers a detailed description and analysis of Welker's views on the relationship between the Spirit and Christ.

In Chapter III the theologically-significant concepts "sozial", "soziale Sphäre", and "öffentlich" are used to further explain Welker's theology of the Spirit. It is the Spirit who establishes a social sphere in the world, which Welker also describes as the "public person" of the Spirit.

Chapter IV investigates the unique nature of this selfless and social Spirit. While the interconnectedness between the Spirit and the Son and the Spirit and the Creator has been analysed in the previous chapters, this focus shifts to what Welker attributes to the Holy Spirit in particular. The Spirit is reflected upon in light of the confession of the church of all ages to show that the self in the sphere of the Spirit becomes known by social sensitivity and self- and social criticism.

In conclusion the study indicates how Welker intentionally develops his theological frame of thought on the Spirit in the light of the relationship between the respective theological frames of thought of Schleiermacher and Barth.

DANKBETUIGINGS

Graag dank ek en my studeleier, Prof Dirkie Smit, vir die inspirasie, geduld, vryheid, wysheid.

Ek dank ook vir Prof Michael Welker vir die vriendelike en hulpvaardige ontvangs in Heidelberg.

My dankbaarheid gaan ook uit aan die Universiteit Stellenbosch en Universität Tübingen vir die finansiële bystand wat hierdie studie moontlik gemaak het. Hierby bedank ek graag die bibliotekpersoneel van die Fakulteit Teologie van die Universiteit Stellenbosch, die personeel van die bibliotek van die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Tübingen, en spesifiek vir Caroline Gösde, Welker se sekretaresse, vir die aanstuur van boeke en artikels. Ek bedank ook graag vir Dr. Len Hansen en Manitza Kotzé wat elkeen op 'n besondere manier bygedra het tot die finalisering van die studie.

My familie, Hekkie, Corine, Liezel en Cobus van der Westhuizen, Henk en Marlene Punt, bedank ek vir liefdevolle ondersteuning. Hierby dank ek graag my vriende vir talle teologiese gesprekke. 'n Besondere woord van dank aan Hennie en Elsabé van der Westhuizen vir voorregte en ondersteuning sonde grense.

My grootste en innigste dank aan my vrou, Catherien. Dankie vir die vryheid om te wees en te word, vir jou geduld en verstaan.

Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und durch offenbare Vernunftgründe überwunden werden, so bin ich überwunden und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wortes (Luther in Welker 2000i: 133)

Gott gibt einer gegen Gott konspirierenden Welt Gottes Geist; Gott erbaut die Kirche, voraussetzungslos, im Unverfügbaren der Voraussetzungen, ja in die Zerstörung und Verstellung aller Voraussetzungen von menschlicher Seite aus hinein (Welker 1992a: 290)

Inhoudsopgawe

INLEIDING.....	10
HOOFSTUK I: DIE SAADBED VAN 'N TEOLOGIE VAN DIE GEES.	
I. Die Gees en die magtelose woord van die mens.....	30
II. Die Gees en die Woord van God.....	34
III. Die Gees en die Woord, die Woord en die Gees.....	51
IV. Die Gees, die Woord van God, en 'n Teologie van die Heilige Gees.....	68
HOOFSTUK II. DIE SELFLOSE GEES: DIE GEES EN CHRISTUS.	
I. Die filosofie van gees, die gees van die filosofie (Aristoteles).....	88
II. Die vergestaltung van die Gees in die vergestaltung van die Christus.....	95
III. Die Gees van die Opgestane.....	102
IV. Die Gees van die Gekruisigde.....	129
V. Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees.....	143
HOOFSTUK III: DIE SOSIALE GEES: DIE SOSIALE SFEER VAN DIE GEES IN DIE WÊRELD.	
I. Die filosofie van gees, die gees van die filosofie (Hegel).....	174
II. Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees.....	182
III. Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees.....	211
IV. Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees.....	237
V. Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees.....	271
HOOFSTUK IV: DIE SELF IN DIE SFEER VAN DIE GEES: SELF-KRITIES, SOSIAAL SENSITIEF, EN SOSIAAL-KRITIES.	
I. Die magtelosheid van die mens.....	303
II. Die Gees en die vernuwing van die mens	336
III. Die Gees en die verheffing van die mens	354
IV. Die mag van die mens en die mag van die Gees.....	376
SAMETREKKING EN SLOT.....	411
BIBLIOGRAFIE.....	440

Inleiding.

1. Die teologie van die Gees staan vandag¹ steeds in die brandpunt van teologiese belangstelling.² Die grond vir hierdie besondere teologiese belangstelling in die Gees, is

¹ Die Teologie van die Gees, waaroor daar vandag baie gepubliseer word is, volgens baie denkers, egter deur die eeue vernatig. Gregory van Nazianzus sou skryf van ‘n *theos agraptos*, “the God about whom no one writes” (Gelpi 1992: 185). Die kerk van die Ooste sou die kerk van die Weste voor 1054 veral beskuldig van ‘n “forgetfulness of the Spirit” (Kärkkäinen 2002: 17). Abraham Kuyper sou in sy *The Work of the Holy Spirit* (1888) skryf, “... special treatises on the Person of the Holy Spirit are comparatively few, and systematic treatment of His Work is still more uncommon... as much as there is written on Christ, so little is there written on the Holy Spirit” (1956: IX). Hendrikus Berkhof skryf in sy *De Leer van de Heilige Geest*, “de meeste literatuur over de Heilige Geest (is) van stichtelijke of half-theologiese aard ... die inspanning van vele theologen zal nodig zijn om wat nog steeds min of meer een vacuum is in de dogmatiek der hedendaagse kerken, te vullen” (1965: 9-10). Jürgen Moltmann begin sy bekende *Spirit of Life*; “about twenty years ago it was usual to introduce studies on the Holy Spirit with a complaint ... the Holy Spirit was said to be the Cinderella of the Western theology” (1992: 1). Alistar McGrath, in sy *Christian Theology: An Introduction* sou óók skryf van die Aspoestertjie van die teologie (1994: 240). In sy *Faith Seeking Understanding*, skryf Daniel L. Migliore, “The doctrine of the Holy Spirit has seldom received the attention given to other doctrines of the faith” (2004: 224). In die meer onlangse *Jahrbuch für Biblische Theologie* spesifiek oor die Heilige Gees skryf Jörg Frey en Dorothea Sattler in die inleiding, “Die Reflexion über das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes hatte jedoch in der theologischen Wissenschaft lange Zeit eine eher marginale Stellung inne – dies sowohl in den Bibelwissenschaften als auch in anderen theologischen Disziplinen. In viele konfessionellen Traditionen hat das Pfingstfest dem entsprechend eine weit weniger große Bedeutung als Weihnachten oder Ostern, sodass man zumindest für Teile insbesondere der abendländischen Christenheit nach wie vor von einer gewissen ‘Geistvergessenheit’ sprechen kann” (2011: VII). Willie D. Jonker, skryf in sy *Die Gees van Christus* egter meer gebalanseerd oor dié geringe posisie van die Gees, “... dit is dan ook slegs ten dele juis om te beweer dat die Pneumatologie in die verlede deur die kerk en teologie verwaarloos is ... ‘n saak wat so fundamenteel vir die Christenheid is dat die vernaamste onderlinge verdelinge op een of ander manier daarmee saamhang, kan onmoontlik nie heeltemal verwaarloos gewees het nie ... dit is wel waar dat die Pneumatologie nie altyd pertinent op die voorgrond gestel is nie, selfs in teologiese en kerklike geskille waarin dit fundamenteel om pneumatologiese kwessies gegaan het” (1981: 9).

² Dat daar ‘n nuwe belangstelling in die Gees is word duidelik in, byvoorbeeld, Herman Bavinck se *De Heilige Geest* (1949), “Wij weten het wel zeker, dat er in onze dagen niet alleen onder theologen maar onder de meelevende gemeenteleden verlangend werd uitgezien naar een boek, dat ons omtrent den Heiligen Geest en Zijn persoon en werk, in verband met allerlei voor ons thans gerezen vragen en op grond van nieuwere theologische onderzoekingen, kon onderrichten” (1949: 1). In *Christian Doctrine*, skryf Shirley C. Guthrie, Emeritus Professor van Columbia, “... we live in a time when there is a widespread hunger for a ‘new spirituality’ or ‘spiritual renewal’ ... whatever words they use to talk about it, they hunger for the Holy Spirit” (1994: 291). In *Faith Seeking Understanding*, skryf Migliore, Emeritus Professor van Princeton, “... in recent years ... there has been a resurgence of interest in the Holy Spirit and Christian spirituality both in theology and in the life of the church” (2004: 224). In *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective* skryf Veli-Matti Kärkkäinen, “in recent years, one of the most exciting developments in theology has been an unprecedented interest in the Holy Spirit ... a pneumatological renaissance concerning the doctrine and spirituality of the Holy Spirit has in these days stirred much interest and even enthusiasm from all theological corners ... the reverberations can be felt everywhere from new theological studies in the academy to publications of popular books to the emergence of new spiritual orientations and movements” (2002: 11). Dat daar in hierdie tye in besonder oor die Gees nagedink word is óók duidelik in die tema van die algemene byeenkoms van die Wêreldraad van Kerke in Canberra, Australië (1990), “Come Holy Spirit – Renew the Creation” (Migliore 2004: 224). Dit is interessant dat die algemene byeenkoms in Harare, Zimbabwe (1997) ook aandag aan die Gees gee en ‘n gesamentlike werkspan tussen Pinkster/Charismatiese Christene en die Wêreldraad van Kerke vestig (Kärkkäinen 2002: 13).

velerlei, en is waarskynlik die gevolg van verskeie impulse van veelsoortige tendense en tradisies.³

2. Te midde van dié merkwaardige opbloeï word egter ook ‘n “Analphabetisering”⁴ in die teologiese nadenke oor die Gees waargeneem. Berkhof, gewese Professor in Sisteitiese Teologie aan die Universiteit van Leiden, sou in sy bekende *De Leer van de Heilige Geest* reeds lank gelede skryf:

Vele christenen ... vermijden het te spreken over het werk van de Heilige Geest. Volgens hen is dit zozeer een verborgen, persoonlijk en individueel werk, dat iedere poging het in theologische termen te formuleren, oneerbiedig zou zijn. Vaak willen diezelfde mensen wel spreken over wat zij van de Heilige Geest ervaren hebben; zij beschouwen dit als iets totaal anders dan theologie. *Het resultaat is een geestelijke ondervoeding van de theologie en ten gevolge daarvan van de prediking, het onderwijs en het kerkelijk leven*, terwijl aan de andere kant godsdienstige groepen die anti-theologisch zijn ingesteld, de Heilige Geest annexeren voor hun privé-gevoelens (1965: 9-10).

3. Dié waarneming geld vandag nog. Hierdie studie word onderneem in die gees van ‘n opbloeï in die werke oor die Gees aan die een kant, en ‘n *Analphabetisering* aan die

³ Jonker, byvoorbeeld, skryf dié belangstelling in die Heilige Gees toe aan i) die impulse wat voortvloei uit die ekumeniese kontak met die Oosterse Kerk, wat altyd veel meer aandag aan die Pneumatologie gegee het as die Westerse Kerk, ii) impulse van Karl Barth (na aanleiding van teologieë met subjektivistiese en antropologiese voorveronderstellings), “... Ich denke, wir alle in allen Konfessionen und Kirchen haben es dringend nötig, auch diese dritte Person, den Heiligen Geist, viel ernster zu nehmen, als es in der Regel geschieht” (Barth 1968: 311), iii) impulse van die groeiende Pinkster en Charismatiese groepe (Vir perspektiewe op die verhouding tussen dié bewegings en die Gereformeerdes se verstaan van die pneumatologie, sien Hesselink se “The Charismatic Movement and the Reformed Tradition” (1992), Yu se “Charismatic Movement, Postmodernism, and Covenantal Rationality” (2003), en Yong Kim se “Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology” (2003)), iv) en die impulse van die politieke teologieë (Jonker 1981: 261), byvoorbeeld die politieke teologie van Geiko Müller-Fahrenholz, *God’s Spirit: Transforming a World in Crises* (1995). Ook die impulse van kontekstuele teologieë soos die Afrika Pinkster teologie van byvoorbeeld Allan Anderson, *Moya: The Holy Spirit from an African Perspective* (1994), die Latyns Amerikaanse bevrydingsteologie van byvoorbeeld Leonardo Boff, *Church Charism, and Power* (1985), die bevrydingsteologie van byvoorbeeld Joseph Comblin, *The Holy Spirit and Liberation* (1989), die feministiese teologie van byvoorbeeld Elisabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1992), en die groen teologie van byvoorbeeld Mark Wallace, *Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation* (1996) dra by tot dié belangstelling in die Gees.

⁴ Met *Analphabetisering* word bedoel ‘n ontlediging van inhoud, ‘n ongeletterdheid wanneer dit kom by teologiese denke oor die Gees. Michael Welker gebruik die woord in “Dem Tun Gottes aufmerksam folgen. Der Christ in der gegenwärtigen Kultur” (1997h: 4).

ander kant, op soek na maniere om wél *teologies verantwoordelik* oor die Gees na te dink.

4. Dít is egter nie ‘n nuwe soeke nie. Die behoefte van denkers om wél teologies verantwoordelik oor die Gees na te dink is ‘n basiese kenmerk van verskeie Gereformeerde⁵ teoloë. Dit is daarom van groot waarde om inleidend ‘n paar opmerkings te maak oor die teologiese denkwysse van Johannes Calvyn,⁶ wat meermale die *Teoloog van die Heilige Gees* genoem is.⁷

Dat Calvyn op ‘n besondere wyse tot die ontwikkeling van die dogma van die Heilige Gees bygedra het in die Gereformeerde tradisie is onbestrede (Hesselink 2004: 79).⁸ Calvyn se ganse teologie is deurdrenk met verwysings na die werking van die Gees (Ganoczy 1989:135).⁹

i. Calvyn wil die Gees *trinitaries* verstaan (Krusche 1957: 1-14).¹⁰ Vir hom is die Gees die derde persoon¹¹ in die Triniteit, gelyk in goddelikheid met God die Vader, en God, Jesus Christus (Hesselink 1997: 178). Alhoewel, vir Calvyn, alles wat God is en wat

⁵ Vir ‘n perspektief op die *betekenis* van Gereformeerde teologie sien Smit se “Reformed theology in South Africa – A story of many stories” (Smit 2009j: 201-216), “On adventures and misfortunes – More stories about Reformed theology in South Africa” (Smit 2009k: 217-238), “What does it mean to live in South Africa and to be Reformed?” (Smit 2009l: 239-258), en “Gereformeerde identiteit vandag? Ontwikkelings en rigtings” (Smit 2012c: 121-137).

⁶ Vir ‘n perspektief op die resepsie van Calvyn in Suid-Afrika, sien De Gruchy se *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (2009: 219-231). Sien ook Smit se “Views on Calvin’s ethics from a perspective of South Africa” (Smit 2009b: 1-34), “On Calvin’s reception in South Africa: Reminders and questions” (Smit 2009i: 185-194), en “Calvin on the sacraments and church unity” (Smit 2009h: 165-184).

⁷ Die stelling word dikwels deur Calvyn-navorsers herhaal en bevestig. B.B. Warfield, die gewese Princeton teoloog, het gesê dat die dogma van die Heilige Gees Calvyn se geskenk aan die kerk was (Warfield 1956: 484-485). Ook S. van der Linde in sy *De Leer van den Heiligen Geest* (van der Linde 1943: 2), en W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Krusche 1957: 12), maak veel van die stelling. In sy artikel “Calvin, Theologian of the Holy Spirit” beskryf J. Hesselink die studies van van der Linde en Krusche as “... thoroughly researched, but each marred by an overtly zealous polemic: van der Linde against Karl Barth and Krusche against Emil Brunner” (1997: 177).

⁸ Dit is egter belangrik dat Calvyn se teologie nie tot die Gees beperk word nie. Vir ‘n waardering van die breedte van sy teologie, “... one must be familiar with Calvin’s sermons, treatises, and catechisms” (Hesselink 2004: 75).

⁹ Te midde daarvan dat die verwysings na die Gees nie altyd direk is nie, skryf Dillenberger soortgelyk, “... for Calvin, every apprehension of God depends on the activity of the Spirit” (1971: 18). Ook Hesselink skryf, “... the whole of Calvin’s theology is suffused with the Holy Spirit” (2009: 300).

¹⁰ Die hele struktuur van Calvyn se *The Institutes of the Christian Religion* weerspieël dié trinitariese raamwerk. Boek 1 handel oor God die Vader en oor die skepping, Boek 2 handel oor God die Seun en die verlossing, en Boek 3 en 4 oor God die Gees en vernuwung.

¹¹ Calvyn het dikwels misnoeë teenoor die persoonsbegrip van die Triniteitsleer meegedeel. Vir hom was dit belangrik om nie in ‘n triteïsme te verval nie, maar te beklemtoon dat daar in die Heilige Gees met die *Persoon* van die lewende God self te make het (Jonker 1981: 51).

God wil doen uit die Vader afkomstig is, geskied dit deur die Woord en in die Gees van God, "... to the Father is attributed the beginning of activity, and fountain and wellspring of all things; to the Son, wisdom, counsel, and the ordered disposition of all things; but to the Spirit is assigned *the power and efficacy of action*" (Calvyn 2008: 78-79).

In Calvyn se trinitariese beskouing is dit dus duidelik dat die Vader en die Seun niks doen wat nie deur die Gees geskied nie. Die Gees het geen ander belang as om dit wat die Vader en die Seun wil doen mee te bring nie. Die Gees effekteer wat die Vader deur die Seun in skepping en herskepping tot stand bring (Jonker 1981: 51). Aan die een kant kan dit voorkom of aan die Gees bloot 'n verkleinde rol toegeken word, want die Gees het nie 'n selfstandige taak náas die Seun nie. Aan die ander kant beteken dit egter 'n enorme verbreding van die werksaamheid van die Gees – daar is vir Calvyn niks wat gebeur wat nie deur die Gees geskied nie (Jonker 1983: 76).¹²

ii. Die verhouding tussen die *Gees en die Woord* staan absoluut sentraal in die teologie¹³ van Calvyn (Hesselink 1997: 180).¹⁴ Calvyn was in wese 'n teoloog van die Woord (Smit 2006: 47).¹⁵ Deur dié Woord werk die lewende God, word die lewende God en Christus gehoor (Parker 1995: 21).¹⁶ Dit is die Woord van God in die sin dat God

¹² Jonker maak dikwels melding daarvan dat Calvyn, binne die trinitariese opset van sy *Institusie*, vier boeke nodig het om sy werk te orden, waarvan twee van hierdie vier boeke, en dan nog wel die omvangrykste, aan die Teologie van die Gees gewy word. Afgesien daarvan, beklemtoon Jonker, kom die Heilige Gees ook op alle beslissende punte in die eerste twee boeke ter sprake, "... in Gods openbaring, skepping, en onderhouding, in die vleeswording en verlossingswerk van die Seun – oral is dit vir Calvyn onmoontlik om nie van die Heilige Gees te praat nie" (Jonker 1983: 76).

¹³ Vir Calvyn, 'n teoloog van die Woord, is die verhouding van die Gees en die Woord van absolute belang, "... For by a kind of mutual bond the Lord has joined together the certainty of his Word and of his Spirit so that the perfect religion of the Word may abide in our minds when the Spirit, who causes us to contemplate God's face, shines; and that we in turn may embrace the Spirit with no fear of being deceived when we recognise him in his own image, namely, in the Word" (Calvyn 2008: 45).

¹⁴ Vir Calvyn, soos vir Luther, is die Woord en Gees verbonde. Anders as by Luther laat Calvyn egter ruimte vir die werking van die Gees, wat nie direk deur die Woord geskied nie. Vir perspektiewe op Calvyn se verstaan van die Woord-Gees verhouding, sien B. Ramm, *The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit* (1960), H.J. Forstman, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority* (1962); en die artikels van R.C. Gamble, "Word and Spirit in Calvin" in *Calvin and the Holy Spirit* (1989), en "Calvin's Theological Method: Word and Spirit, A Case Study" in *The Organizational Structure of Calvin's Theology* (1992).

¹⁵ Vir Calvyn se verstaan van die Bybel sien Smit se *Neem, lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*, "... In alles wat Calvyn gedoen het was hy met die lees en die uitleg van die Bybel besig" (2006: 47). Vir Calvyn se siening van hermeneutiek sien Smit se "Rhetoric and ethic? A Reformed perspective on the politics of reading the Bible" (Smit 2007a: 385-418).

¹⁶ Die Woord is vir Calvyn die persoon *van die sprekende God* (Jonker 1981: 54). Sien in die verband ook Smit se "En ook gehoor? Vrae rondom die gereformeerde siening van die kerk" (Smit 2009a: 198-211) waar hy Calvyn se teologie in verband bring met die teologie van Willie Jonker.

Godself in en deur dié Woord bekend stel (Smit 2012: 89), dat die Woord uiteindelik self-openbaring is (Van't Spijker 2009: 133).

En daarom maak Calvyn ook veel van die gesag van die Woord. Vir hom is dit duidelik dat die gesag van die Woord nie afgelei word van mense en wat mense daarvan maak nie. Mense kan nie mekaar van die gesag van die Woord oortuig nie.¹⁷ God alleen kan dit doen deur *die Heilige Gees* (Van't Spijker 2009: 133).¹⁸ Dit is die Gees wat deur sy¹⁹ werking bevestig²⁰ dat wat gehoor word werklik Gods Woord is,²¹ dat dié Woord vir mense vandag lewend gemaak word (Parker 1995: 25).²² Die Gees en die Woord verhouding is dus die *fondament* op grond waarvan Calvyn sy hele teologie verantwoord.

iii. Sentraal in Calvyn se Teologie van die Gees is óók dat dit die *Gees van Christus* is en dat die Gees nie van Christus geskei moet word nie (Hesselink 2009: 300), "... the

¹⁷ Die verstand word, volgens Calvyn, deur die sonde verduister (Smit 2006: 52), "... there was the problem of human sinfulness, which Calvin took very seriously. For if human beings by nature are spiritually blind and dead in sin, how can they receive God's revelation? And how will they be able to understand it and recognise it as God's revealed Word? The answer to all these questions is the Holy Spirit" (Hesselink 1997: 180).

¹⁸ Calvyn skryf, "... the Word of God is like the sun, shining on all to whom it is proclaimed, but with no effect among the blind. Now all of us are blind by nature in this respect. Accordingly, it cannot penetrate in to our minds unless the Spirit, as inner teacher, through his illumination makes entry for it" (Calvyn 2008: 378).

¹⁹ Die woord *sy* wil hier nie 'n geslag aan die Gees toeken nie. Dit word hier bloot gebruik in oorleg met Calvyn se gebruik van die woord.

²⁰ Hesselink wys daarop dat die Gees nie bewys dat die Bybel die Woord van God is nie, maar bevestig, "... for the Scriptures are self-authenticating ... by the witness of the Spirit the authority of Scripture is confirmed and authenticated for the believer" (Hesselink 1997: 181).

²¹ Vir 'n perspektief op Calvyn se verstaan van die geheime *getuïenis van die Gees*, sien hoofstuk 1.

²² Deur die Gees van die Woord los te maak word die Gees ook van Christus losgemaak. Dit is op hierdie punt waarop die konflik tussen Calvyn en die Anabaptiste, wat die Woord van God verwerp en die direkte inspraak van die Heilige Gees soek, ontstaan het (Jonker 1981: 53), "... a new movement, Calvin says, has arisen which wants a direct, unmediated relationship with God. Its adherents think that because they have the Holy Spirit dwelling within them, guiding them, enlightening them, they do not need Scripture ... But what 'Spirit' have they in mind? If it is the Holy Spirit, their claim is exposed in all its absurdity ... The office of the Holy Spirit is to seal and impress in our minds the teaching of Scripture; and if this is so, anyone who wishes to be genuinely 'spiritual' must read and listen to Holy Scripture" (Parker 1995: 27). Vir Calvyn se verhouding tot die Anabaptisme sien Jonker se "Kritiese verwantskap? Opmerkings oor die verhouding van die pneumatologie van Calvyn tot dié van die Anabaptisme" (1983). Sien in die verband ook W. Balke se omvattende werk oor *Calvijn en de Doperse Radikalen* (1973). Calvyn het op dieselfde punt veral met die Rooms Katolieke verskil, wat die gesag van die Woord aan die kerk gekoppel het en op die manier die Woord van die Gees losmaak (Hesselink 1997: 180). In Calvyn se eie woorde, "... the Spirit wills to be conjoined with God's Word by an indissoluble bond ... It is this inviolable decree of God and of the Holy Spirit which our foes are trying to set apart when they pretend that the church is ruled by the Spirit apart from the Word" (Inst. IV.8.13). Vir 'n perspektief op die polemiese aard van Calvyn se teologie in die algemeen, sien R.C. Gamble se "Calvin's controversies" (2004).

testimony of the Spirit can never be disconnected from the Scriptures, and even less so from *him who reveals himself in the Scriptures – Christ*” (Van’t Spijker 2009: 136).

Wanneer Calvyn van die werk van die Gees praat gaan dit in besonder oor die wyse waarop die Christus-genade ontvang word.²³ Christus, op wie die Gees is, giet die Gees op diegene wat aan Hom behoort. Calvyn beklemtoon dat Christus nie met olie gesalf is nie, maar met die Heilige Gees – sodat diegene wat aan Hom behoort in Hom deel (Calvyn 2008: 318).²⁴ Die Gees is die *verbintenis* waardeur Christus homself met mense verenig (Calvyn 2008: 348). Deur die Gees van Christus word mense dit wat Christus is²⁵ meegedeel (Van’t Spijker 2009: 136).²⁶

Calvyn verduidelik die deelword in Christus deur middel van die drievoudige amp van Christus, “... To know *the purpose* for which Christ was sent by the Father, and *what* he conferred upon us, we must look above all at *three things* in Him: the *prophetic office, kingship, and priesthood*” (Calvyn 2008: 317).

In sy verstaan van die lewe, die Christelike lewe,²⁷ wat gegrond is in *dié geloofsverbintenis* van Christus en mense (Hesselink 2008: 306), word dit dus veral duidelik waarom Calvyn dikwels die teoloog van die Gees genoem word (Hesselink 1997: 182). Die Christelike lewe word moontlik gemaak deur Gods genade wat *deur die Gees* in mense werkend is, aan mense meegedeel word “... from beginning to the end the Christian life is made possible *by God’s grace* as it is experienced by the presence and power *of the Holy Spirit*” (Hesselink 2009: 304).²⁸

²³ Calvyn se boek III van die *Institusies* het juis die opskrif, “The Way in Which the Grace of Christ Is Received, What benefits Come from It, and What Effects Follow It” (*Inst.* III.1: 330).

²⁴ Christus, wat deur die Gees gesalf is, word die Gesalfde genoem omdat die Gees op hom rus, “... he did not enrich himself for his own sake, but that he might pour out his abundance *upon the hungry and thirsty*” (Calvyn 2008: 321).

²⁵ Vir Calvyn is Jesus die Christus van die Ou- en die Nuwe Testament, Christus die Middelaar, en Christus die Verlosser (Parker 1995: 57-77). Sien in die verband Jonker se *Christus die Middelaar*, waarin hy, in lyn met Calvyn, die Christelike geloof as geloof in Christus Jesus beskryf (Jonker 1977: 7). Die aksent van Calvyn se Christologie lê, aldus Jonker, op die *pro me* of *pro nobis* (vir my, vir ons) van Christus se persoon en *werk*, “... Hy is wat Hy is met die oog op sy amp as Middelaar” (Jonker 1977: 50).

²⁶ Die Christus *extra nos* word deur die Gees die Gees van Christus *in nobis*. Sien ook van’t Spijker se artikel “‘extra nos’ and ‘in nobis’ by Calvin in a pneumatological light” (1989: 44).

²⁷ Hesselink wys in die lig van die verhouding tussen die Gees en die Christelike lewe daarop dat vir Calvyn die werking van die Gees óók leiding en rigtinggewing insluit, “... the Holy Spirit ‘governs’, ‘guides’, and ‘rules’ the believer” (1997: 186).

²⁸ Die geloof is vir Calvyn kennis van God se goedgunstigheids in Christus teenoor mense, maar dit is *eksistensiële* kennis, wat ‘n gawe van die Gees is, “... faith, which is more a matter of the heart than the head, is for Calvin from beginning to end the work of the Holy Spirit” (Hesselink 1997: 184).

Die Gees is dus die Gees van die geloof, die Gees wat die geloof gee (Parker 1995: 79). Die geloof, meen Calvyn, is die werk van die Gees, wat mense in die verlossing van *Christus* laat deel (Hesselink 2008: 305), "... therefore, as we have said that perfect salvation is to be found in the person of Christ, so, *in order that we may become partakers of it*, he baptizes us in the Holy Spirit ... enlightening us *to faith* (Calvyn 2008: 351).²⁹

Vir Calvyn is geloof dus die middel waardeur mense die genade van Christus ontvang; regverdiging en heiliging word ontvang deur diegene wat in geloof in Christus deel (Pitkin 2009: 288). Die Geesgawes van regverdiging en heiliging is dus gevolg van die vereniging met Christus.³⁰

iv. In sy groot werk oor Calvyn se Teologie van die Gees wys Krusche op die waarde van Calvyn se verstaan van die *kosmiese* werking van die Gees.³¹ Die Gees is óók die Gees van God, van die Vader. Die Gees speel in kern rol in die skepping en versorging van die skepping (Hesselink 2009: 300).³² Die werksaamheid van die Gees verhoed dat die skepping verval in chaos en waarborg die stabiliteit van kosmiese lewenstrukture (Hesselink 1992: 379).³³

²⁹ Die objek van die geloof is nie God in die algemeen nie, maar *Jesus Christus*, die onsigbare beeld van God, "... we must look straight at Christ when we consider faith or we shall fail to understand it at all" (Parker 1995: 79). Die geloof is gegrond in die Woord (Hesselink 1997: 184). Die geloof is dus kennis, maar 'n *sekere* kennis van God in Christus, van God se getrouheid gesetel in die objek van geloof, Christus, "... the correlation of faith is not with ourselves ... but with God's promises in Christ, with the knowledge of God's goodwill towards us" (Parker 1995: 84). Dié kennis word geopenbaar deur die Heilige Gees, "... God's gracious promises will neither be understood nor accepted without the aid of the Spirit" (Hesselink 1997: 184).

³⁰ Alhoewel die Geesgawes gelyktydig deur die Gees van Christus geskenk word, is dit vir hom belangrik dat heiligmaking en regverdiging nie ineen gedink word nie, "... Calvin underscores repeatedly the importance of distinguishing properly between justification and sanctification: though they are inseparable, they are also distinct" (Pitkin 2009: 298).

³¹ Die Gees word deur Calvyn in verband gebring met elke dogma wat hy beskryf. Hy verbind daarom ook die Gees met sy verstaan van die dogma van die skepping. Hesselink wys daarop dat die rol van die Gees in die skepping nie oorduidelik deur Calvyn beskryf word nie, "... there are a few scattered references to the role of the Spirit in this realm, but they are not as prominent as elsewhere" (1997: 231). Dit word ook duidelik in John Bolt se "Spiritus Creator: The Use and Abuse of Calvin's Cosmic Pneumatology" (17-33).

³² Dit is interessant dat Calvyn, wanneer hy God die Skepper in die *Institusies* hanteer, nie melding van die Gees maak nie. Dit word later wel duidelik dat Calvyn die Gees in die skepping werksaam sien. Die Gees is vir Calvyn werksaam in die skepping, sonder om self deel van die skepping te word, "... God's Spirit acts in and penetrates the world, effecting and fashioning the world's coherence without himself becoming merged in it" (Moltmann 1993: 11-12).

³³ Hesselink skryf in die opsig oor die waardering van die skeppingsorde, "... the revelation of God's glory in Jesus Christ and the church should not draw us away from reveling in the mirror of God's glory in creation, which, with the eyes of faith, is like a garment in which God makes himself known to us" (Hesselink 2004: 85).

v. Calvyn se verstaan van die verbintenis tussen die Gees en die sakramente is noemenswaardig, "... in his discussion of the sacraments ... it is clear that their effectiveness is altogether dependent on the Holy Spirit" (Hesselink 2009: 308). Christus is die substansie, die inhoud van die sakramente, maar die voordele daarvan word mense deel deur die Heilige Gees. Die sakramente is leeg sonder die Gees, dit is "... empty and trifling apart from the action of the Spirit" (Calvyn 2008: 847).³⁴

Calvyn word tereg genoem die Teoloog van die Gees. In sy denke word die reikwydte van die werkinge van die Gees raakgesien.

5. In die tradisie van Calvyn staan 'n groot aantal denkers wat elkeen op 'n eiesoortige wyse 'n enorme invloed op die Teologie van die Heilige Gees uitoefen – Abraham Kuyper (1837-1920),³⁵ Oepke Noordmans (1871-1956),³⁶ Karl Barth (1886-1968),³⁷

³⁴ Die doop het vir Calvyn te make met die vergewing van sonde en geestelike vernuwung, wat deur die Gees van die Drie-enige God geskied (Hesselink 2009: 308). Die Gees is egter die sleutel tot Calvyn se verstaan van die *heilige maal*. In die maal word die verhoogde Christus verenig met mense deur die Heilige Gees. Dit is deur die Heilige Gees se "incomprehensible power that we come to partake of Christ's flesh and blood" (Calvyn 2008: 920). Vir 'n breedvoerige studie van Calvyn se verstaan van dié sakrament, sien B.A. Gerrish se *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin* (1993).

³⁵ Ook die Nederlandse denker, Abraham Kuyper, is soos Calvyn, die teoloog van die Heilige Gees genoem (Velema 1957: 7). Die verwysing is gebaseer op Kuyper se verruimde fokus op die Heilige Gees in *The Work of the Holy Spirit*. (1956). Vir Kuyper, 'n vernuwer van reformatoriese teologie (Jonker 1989: 91), was kennis van die werk van die Heilige Gees vir die kerk van wesenlike belang. *Een* van die sleutel elemente van Kuyper se denkwysie is die oortuiging dat die hele wêreld onder die heerskappy van God is, dus die soewereiniteit van God. Sy doel was daarom om 'n teologiese grondslag vir hierdie oortuiging te vind (Naudé 2010: 26). Kuyper doen dit deur 'n kosmologie te ontwikkel waar daar 'n ooreenstemming is tussen Skepper en dit wat geskep is, gebaseer op wat hy *algemene genade* noem. Dit is *veral* Kuyper se verstaan van dié algemene genade, wat vir hom met die soewereiniteit van God verband hou, wat deurtrek is met idees oor *die werk van die Heilige Gees*. Vir Kuyper is alles op so 'n wyse deur God geskep dat dit 'n doel het, "... from eternity, all principles of life are hidden in God, carrying a particular essence and potential – through creation, the Holy Spirit brings this essence into physical reality" (Naudé 2010: 26). Vir Kuyper is die skepping dus goed, maar nie voltooi nie. Die goeie skepping is in 'n proses van voltooiing, wat die verheerliking van God is, wat die doel van elke skepsel is (Kuyper 1946: 35). Maar sedert die sondeval is die skepping, volgens Kuyper, vervloek. Gods genade is egter Gods reaksie op die gebeure, en weerhou, volgens hom, die skepping van vernietiging *deur die Gees*. Dit is vir Kuyper juis die genadige werk van die Gees in die skepping wat totale vernietiging deur die sonde verhoed (Kuyper 1946: 36). Die Gees doen dit op twee wyses: die Gees is die lewensonderhouer wat volgens die natuurwette werk; en die Gees is werkend in die herskepping, of in die herstelling van die skeppingsheerlikheid. Dié progressiewe werking van die algemene genade deur die werking van die Gees in die skepping word deur Kuyper dan verstaan as die grond vir die *besondere genade*. Ook dié genade is die werk van die Gees, wat dit wat geskep is – Kuyper dink grotendeels aan die *uitverkore* gelowige of kerklike gemeenskap (Naudé 2010: 27) – vernuwe, "... to make it perfect, is the proper work of the Holy Spirit" (Kuyper 1946: 34). Vir 'n perspektief op Kuyper se verhouding tot Calvyn, sien P.S. Heslam se studie oor Kuyper se bekende lesings oor *Calvinisme, Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (1998). Vir 'n evaluering van Kuyper se lewe en werk sien Van der Kooi, K. & de Bruin, J. (eds), *Kuyper reconsidered: Aspects of his life and work* (1999), en Luis E. Lugo (ed), *Religion, pluralism, and public life: Abraham Kuyper's legacy for the twenty-first century* (2000). Vir 'n perspektief op die nalatenskap van Kuyper se publieke verstaan van die Gees, sien Bacote se *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper*

Arnold Van Ruler (1908- 1970),³⁸ Hendrikus Berkhof (1914-1995),³⁹ Jürgen Moltmann (1926-),⁴⁰ Willie Jonker (1929-2006),⁴¹ en Bram van de Beek (1946-).⁴²

(2005). Vir 'n perspektief op Kuyper se invloed op Suid-Afrika, sien Naudé se *Neither Calender Nor Clock: Perspectives on the Belhar Confession* (2010).

³⁶ Noordmans, wat ook die Teoloog van die Gees genoem word (Blei 2013), wil aan die Gees 'n speelruimte gee wat meebring dat sy Teologie van die Gees nie soos die van Barth tot 'n funksie van die Christologie word nie (Jonker 1981: 120). Noordmans verstaan die Heilige Gees as die vertolker van Christus. Dit is vir hom tiperend van die Gees dat die Gees in die geskiedenis gestaltes oprig wat deur die Gees in diens van die verlossing gebruik word. Die Gees breek dan ook telkens die gestaltes af wanneer dit nie meer vir hierdie diens geskik is nie. Die Gees neem dit wat aan Christus behoort en deel dit aan die kerk mee. Dit gebeur egter altyd volgens die patroon dat gestaltes wat opgerig en gebruik is, in die vertolkingswerk van die Gees afgebreek en omgebou word, sodat die kontinuïteit tussen Christus en die gestaltes wat ná die Gees in die geskiedenis opgerig word, nie vir almal duidelik is nie. Die Gees verbuig dus die openbaring van God in Christus telkens in nuwe gestaltes (Jonker 1981: 121). Op die manier gee Noordmans 'n speelruimte vir die Gees teenoor Christus. Vir 'n perspektief op die denke van Noordmans, sien K. Blei se *Oepke Noordmans: Theologian of the Holy Spirit*, waarin hy opsommend op die hedendaagse impak van Noordmans se teologie wys. Vir Noordmans se eie denke oor die Gees, sien *Das Evangelium des Geistes* (1960) en *Gestalte en Geest* (1970).

³⁷ Die betekenis van Karl Barth vir die Gereformeerde teologie en vir teologie in die algemeen is onbetwis. Hy word beskryf as die leidende teoloog in die twintigste eeu, en alle Gereformeerde teoloë bring hulleself in verband met hom, op een of ander wyse (Webster 2000: 1). Een van Barth se grootste bydraes is sy Bybelse Trinitariese fokus. Die triniteitsdogma deurtrek en definieer sy ganse teologiese werk. Sien in die verband die *Sametrekking en Slot*. Die kern van sy denke oor die Gees is egter gesentreerd rondom Jesus Christus. In Hunsinger se *How to read Karl Barth. The shape of his theology* (1993) en "The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit" (2000) karakteriseer hy die verlossende werk van die Gees dan ook as *Trinitaries gegrond, Christosentrië in fokus*, en voeg hierby, wonderbaarlik in werking, gemeenskaplik in inhoud, eskatologies in vorm, gedifferensieerd in toepassing, en universeel in omvang (Hunsinger 2000:179). Hierdie dimensies van die Gees se werking lei dan daartoe dat hy Barth se Geesverstaan as die *bemiddelaar van gemeenskap* beskryf. Die werk van die Gees het vir hom dan in die eerste plek met die verhouding tussen die Vader en die Seun te make. Die trinitariese verhoudinge kan verstaan word as "in gemeenskap" deur die Gees. Vir Barth dra die Gees hierdie verhouding en is die Gees die verhouding. Die werk van die Gees vestig dan ook die verhouding tussen Christus en die gelowige. Die Gees is juis vir hom die verteenwoordiger van Christus in die Christelike lewe. Die Gees bring dus die "gemeenskap" tussen Christus en die gelowige mee, "... the Spirit mediates the self-impartment of Jesus himself, through which believers are drawn into union with him in order to receive and return his love" (Hunsinger 2000:182). Die Gees is daarom vir Barth die teenwoordigheid van Christus ook in die wêreld, "... thus the only content of the Holy Spirit is Jesus; his only work is his provisional revelation; his only effect the human knowledge which has (Jesus) as its object" (CD 4.2, 654). Of die Christosentriëse fokus ruimte laat vir die eiesoortige werking van die Gees word dikwels oor gedebatteer. Duidelik is egter dat dit die Heilige Gees is wat gemeenskap tussen God en menslike lewe bewerk. Barth noem die werking van die Gees dan ook die voortdurende wonderwerk *van genade*. Sonder die werking van die Gees is gemeenskap met Christus en 'n nuwe lewe vir mense nie moontlik nie (Hunsinger 2000:183). Vir Barth is daar dus geen menslike betrokkenheid in God se bewerking *van die genade* nie. Die Gees bring dan ook "gemeenskap" tussen mense mee. Dit is vir Barth die Gees wat mense in geloof, hoop en liefde verenig. Vir perspektiewe op die verhouding tussen Barth en Calvyn, sien sy eie lesings, *The Theology of John Calvin* (1995) en die bydraes van C. Link, "Karl Barth und Calvin: Ein spannungsreiches Verhältnis" en H. Ruddies, "Leuenberg 2009. Johannes Calvin und Karl Barth: Eine theologische Verhältnisbestimmung" in *Johannes Calvin und Karl Barth. Eine theologische Verhältnisbestimmung* (2009). Vir perspektiewe op Barth se Teologie van die Gees sien die bekende studie van Rosato (1981) *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, en Thompson (1991) se *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*. Sien ook Mützlitz se "Der Geist Gottes in Karl Barths Römerbriefkommentaren 1919/1922" in die bundel *Gottes Geist und menschlicher Geist* (2013). Vir 'n perspektief op die Barth se invloed in Suid-Afrika, sien W.D. Jonker se "Some remarks on the interpretation of Karl Barth" (1988), en Smit "On reading Karl Barth in South Africa – today?" (2009n).

³⁸ Die Nederlandse gereformeerde teoloog A.A. Van Ruler het 'n eiesoortige benadering tot die Teologie van die Gees gebring. Vir Van Ruler is die Gees deel van die *Triniteit* en wil hy die Gees in dié lig verstaan. Tog is die eie betekenis van die Heilige Gees teenoor Christus vir hom van belang (Jonker 1981: 117). Van Ruler wil die Gees daarom nie net as die Gees van Christus verstaan nie, maar as die Gees van

6. Daar is egter goeie rede vir 'n studie, in 'n nuwe tydsgees, wat wél teologies verantwoordelik oor die Gees wil dink, om die werk van Michael Welker te bestudeer.

die Vader en die Seun. Die Heilige Gees wat die Gees van Christus genoem word beteken egter nie vir hom 'n vereenselwiging van die Gees met Christus nie. Dit is vir hom die Gees wat Christus maak wat hy is. Van Ruler neig dus daartoe om die Gees meer direk met die Vader as met Christus in verband te bring (Jonker 1981: 118). Die werk van die Gees is vir hom daarom omvattender as die werk van Christus. Die werk van Christus is eenmalig, terwyl die werk van die Gees deur die eeue die *ryk van God* vergroot. Vir Van Ruler is dit die Gees wat die vernuwingswerk van Christus in die lewensfeer van mense ingiet en op hierdie manier die eskaton voorberei. Dít is God se eskatologiese doel: Dat God en dit wat geskep is sonder enige mediasie teenoor mekaar staan (Jonker 1981: 118). Van Ruler maak dus veel van die struktuurverskille van die Christologie en die Teologie van die Gees. Sien Van Ruler se *Theologisch Werk Deel VI* (1973) en *Ik Geloof: De Twaalf Artikelen van het Geloof in Morgenwijdungen* (1968). Vir hedendaagse perspektiewe op Van Ruler se denkwysie sien Van Keulen, D & Harinck, G & Van den Brink, G (eds), *Men moet telkens opnieuw de reuzenzwaai aan de rekstok maken. Verder met Van Ruler* (2009).

³⁹ Sien Berkhof se *De Leer van de Heilige Geest* (1964).

⁴⁰ Die Gereformeerde teoloog Jürgen Moltmann se Teologie van die Gees deurtrek sy ganse teologiese denkraamwerk, maar word in diepte uitgewerk in *God in Creation* (1985), *The Church in the Power of the Spirit* (1975), en *The Spirit of Life* (1992). Moltmann, wat die Gees trinitaries verstaan, wil 'n *Ganzheitliche* Teologie van die Gees, 'n allesomvattende Teologie van die Gees skryf. Vir hom is daar nie 'n lewensarea wat nie met die Gees te make het nie. Die moontlikheid om God in alle dinge en alle dinge in God te vind is vir hom teologies gegrond in 'n verstaan van die Gees as die lewenskrag van die skepping en die bronwel van lewe. Moltmann wil ook die ervarings van die Gees ernstig neem. Die ervarings van die Gees, wat óók in die Bybel gevind word, staan nie vir hom teenoor die openbaring van God nie, "... revelation ... is to be found in God's immanence in human experience, and in the transcendence of human beings in God" (Moltmann 1992: 7).

⁴¹ Willie Jonker bied in sy groot werk *Die Gees van Christus* (1981), in lyn met die doel van die reeks *Wegwysers in die Dogmatiek* saam met Jaap Durand, 'n oorsig van die Teologie van die Gees deur die eeue. Hy gee besondere aandag aan die Teologie van die Gees in die Reformasie, by name die Teologie van Calvyn en Luther. Dit word duidelik dat Jonker, in lyn met Calvyn, die Gees nie net tot die Christologie wil beperk nie. Die Gees is ook die Gees van die Vader. Daarby eindig Jonker sy Teologie van die Gees deur te wys op die reikwydte van die Geeswerksaamheid; die kosmiese werk van die Gees, die revolusionêre- en politieke werk van die Gees. Tog is die kern van Jonker se Teologie van die Gees gesetel in die titel van dié werk – die Gees is vir hom die Gees van Christus. Vir Jonker is die verhouding tussen die Gees en Christus die grond waarvan in gesprek getree moet word oor die Heilige Gees. Sien in die verband byvoorbeeld Jonker se hoofstuk oor die Pneumatologie en die Pinksterbeweging, en die artikel, "Kritiese verwantskap? Opmerkings oor die verhouding van die pneumatologie van Calvyn tot dié van die Anabaptisme" (1982)

⁴² Alhoewel die Nederlandse teoloog Bram van de Beek die werking van die Heilige Gees in sy *De Adem van God* (1987) in die kerk en in die kosmos wil verstaan, maak hy dit baie duidelik in *Lichaam en Geest van Christus: De theologie van de kerk en de Heilige Geest* (2012) dat hy meer versigtig oor hierdie verhouding tussen die Gees en die kosmos moes dink as wat hy gedoen het. Van de Beek wil waak teen verskeie Teologieë van die Gees wat die Gees en die kosmos te maklik verbind. Die rede daarvoor is sy besorgdheid oor die absolute belangrikheid van die kerk in sy denke. Die Gees is werkend in die kerk, die Gees is die Gees van die kerk, die Gees van Christus die Gekruisigde. Van de Beek is versigtig om die werking van die Gees buite die kerk te wil verstaan. Die Gees is die Gees van Christus en daarom speel ook die sakramente 'n besondere rol in sy denke oor die Gees. Vir perspektiewe op Van de Beek se teologiese denkwysie sien *Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honour of Abraham Van de Beek* (2011). Sien in besonder Smit se artikel "'Alexamenos worships his god'? An attempt to understand Bram van de Beek's Christology" (2012d).

Michael Welker,⁴³ “one of the most original voices on the contemporary theological scene”⁴⁴ (Volf & Thompson 1996: 380), vind homself veral gefassineer deur ‘n teologies verantwoordelike beskrywing van die Gees en die werkinge van die Gees. Dié in beide filosofie en teologie opgeleide⁴⁵ gereformeerde⁴⁶ geordende teoloog van die Evangeliese Kerk in Duitsland⁴⁷ is pas afgetree as⁴⁸ Professor in Sistematiese Teologie aan die Universiteit van Heidelberg, waar hy die direkteur van die Internasionale Wetenskapforum van die Universiteit van Heidelberg was⁴⁹ asook steeds besturende direkteur⁵⁰ van FIIT (die Navorsingsentrum vir Internasionale en Interdissiplinêre

⁴³ Welker, gebore (1947) in Erlangen (Duitsland), het grootgeword in Wes-Berlyn (Duitsland), “with ruins around the house and many people in (the) environment physically and psychologically injured by the war and the Third Reich” (2001b: 2).

⁴⁴ Welker, “(an) exceptionally wide-ranging theologian” skryf die samesteller van *Soundings* “is probably the most important European writing on these matters today” (1996: 127). Smit, Sistematiese Teoloog van Stellenbosch, skryf oor Welker in “In diens van die tale Kanaäns?”, “Min teoloë is tans waarskynlik met meer kreatiewe werk besig rondom teologie en pluralisme as Michael Welker van Heidelberg” (Smit 2008d: 418). In “On Social and Economic Justice in South Africa Today” wys Smit op Welker as “one of the most respected voices in postmodern theology” (Smit 2007d: 353).

⁴⁵ Welker, as agtjarige, “crossed the border between West and East Berlin three or four times a week to sing in the State and Cathedral choir in East Berlin” (2001b: 2). Die liefhebber van Bach, Corelli, Chopin, Mahler en Dvorak (1998a: 148) is onderrig in die “Französisches Gymnasium” en “Leininger Gymnasium”, “and experienced the joy of a cosmopolitan spirit” (2001b: 2). Welker was student aan die Eberhard Karls Universiteit van Tübingen en die Ruprecht-Karls Universiteit van Heidelberg. Hy beskryf dié besondere fase as “formative ... with the spirit of revolt and criticism and the hunger to renew post-war culture” (2001ba: 2). Welker, Dr. theol. (Tübingen), Dr. phil. (Heidelberg), Dr. theol. habil. (Tübingen), was Professor aan die Universitat Tübingen (1983-1987) en Professor vir “Reformierte Theologie” aan die Universitat Münster (1987-1991).

⁴⁶ Welker, wat in die lig van sy artikel “Konfessionalität und Ökumenizität in der Theologie. Zum Gespräch mit Milan Balabán” eerstens ekumenies wil wees, eerstens ekumenies gerig of georiënteer wil wees (1995g: 276-280), skryf onder andere in die sogenaamde *Reformierte Kirchenzeitung* (1987, 1990), *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions* (1998), *Zur Zukunft der Reformierten Theologie* (1999), *The Bulletin of the Institute for Reformed Theology, Reformed Theology: Identity and Ecumenicity* (2003), *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity II. Biblical Interpretation in the Reformed Tradition* (2007), *Die Reformation. Potentiale der Freiheit* (2008) en *Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche* (2009) as gereformeerde. In die artikel “Trends and Directions in Reformed Theology” skryf Dirkie Smit, “Michael Welker demonstrates the typical Reformed approach when he describes the ‘Reformed profile’ in terms of the classical four-fold sola formula ... in each case (he) provides a very creative, contemporary reinterpretation of the thrust and scope of each formula” (2011: 321). In “Eucharistie oder Abendmahl? – Zur sakramentalen Präsenz Jesu Christi” skryf Isolde Karle, “Professorin für Praktische Theologie, insbes. Homiletik, Liturgik und Poimenik an der Ruhr-Universität Bochum” (2007: 594) oor die “Reformierten Michael Welker” (2007: 300). Soortgelyk skryf Smit in “Justification and divine justice?”, “Michael Welker, the Reformed theologian from Heidelberg” (Smit 2009f: 89).

⁴⁷ Welker se waardering vir die kerk en die waarde wat hy in die ekumeniese kerk en die Evangeliese Kerk in Duitsland vind, is nie net duidelik in sy studies *Kirche ohne Kurs?* (1987), *Kirche im Pluralismus* (1995) en *Was geht vor beim Abendmahl?* (1999) nie. Welker se betrokkenheid is sigbaar in sy “Berufung in die Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland” en “Wahl zum Richter am Verfassungsgerichtshof der Evangelischen Kirche in Deutschland”. In die artikel “Modernity and theological education Crises at Western Cape and Stellenbosch?” beskryf Smit vir Welker as “(an) authoritative interpreter of the church’s predicament in modern democracies” (Smit 2007b: 94).

⁴⁸ Sedert 1991.

⁴⁹ 1996-2006.

⁵⁰ Sedert 2005.

Teologie) is⁵¹. Die waarde van sy ywer⁵² en werk word wyd binne Duitsland waardeer.⁵³

Auf allen Stationen seiner Wirksamkeit in Tübingen, Münster ... und Heidelberg⁵⁴ hat Michael Welker als theologischer Forscher und Lehrer Studierende wie Kolleginnen und Kollegen begeistert. Sein theologischer Erkenntniswille, seine Konzentration auf die Sache der Theologie, seine Offenheit für Gespräche über die Grenzen der Theologie hinweg und nicht zuletzt seine Neugierde und theologische Entdeckerfreude haben Generationen von Studierenden geprägt (Thomas en Schüle 2007: VII).

Dié waardering vir Welker strek egter ook wyer en is sigbaar in die talle uitnodigings vir gesogte lesings van Princeton Theological Seminary, Harvard Divinity School, New College Edinburgh, Universiteit van Stellenbosch, Soongsil Universiteit Seoul, Universiteit en Geistliche Akademie St. Petersburg, Valparaiso University, Taiwan Theological Seminary, St Tikhon University in Moskou en, as gasprofessor, uitnodigings van die University of Chicago,⁵⁵ McMaster University,⁵⁶ Princeton,⁵⁷ Harvard,⁵⁸ en Cambridge.⁵⁹

Die invloed van Welker⁶⁰ se teologiese denke word veral weerspieël in die feesbundels *Resonanzen. Theologische Beiträge* (1997), saamgestel deur Sigrid Brandt en Bernd

⁵¹ FIIT Heidelberg.

⁵² Welker sou sedert 1991 meer as 45, óók internasionale, studente suksesvol in hul proefskrif en 5 studente suksesvol in hul “Habilitationen” begelei.

⁵³ Welker is mederedakteur of lid van die raad van advies van verskeie tydskrifte en jaarboeke: *Chinese Academic Library of Christian Thought*, *Dialog - A Journal of Theology*, *Evangelische Theologie*, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, *Journal of Law and Religion*, *Process Studies*, *Scottish Journal of Theology*, *Sino-Christian Studies*, *Soundings - An Interdisciplinary Journal*, *Verkündigung und Forschung*, *Word and World* en medewerker van verskeie teologies-wetenskaplike reekse: *Altes Testament und Moderne*, *International Theology/ Internationale Theologie*, en *Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie*.

⁵⁴ In 2004 word aan Welker ‘n Dr. theol. h.c. van Universiteit Debrecen en in 2006 die Universiteitsmedalje van die Universiteit van Heidelberg gegee.

⁵⁵ In 1984 as “Honorary Research Fellow of the Institute for the Advanced Study of Religion”.

⁵⁶ 1985.

⁵⁷ 1988, 1995, 1997 en 1999.

⁵⁸ 2001.

⁵⁹ 2008.

⁶⁰ Die wêreldwye invloed van Welker word óók weerspieël in die navorsing van die Suid-Afrikaanse teoloog Auke Compaan, *Kreatiewe Pluralisme? ‘n Kritiese Analise van Wet en Evangelie in die denke van Michael Welker*. Compaan argumenteer dat “Welker se wet-evangelie onderskeid ons kan help om die chaotiese pluralistiese tekstuur van ons samelewings, kerke en teologie sinvol te orden” (2002: 11).

Oberdorfer, *Gegenwart des lebendigen Christus*⁶¹ (2007) en *Who is Jesus Christ for Us Today?* (2009),⁶² saamgestel deur Günter Thomas en Andreas Schüle, en *Gottes Geist und menschlicher Geist* (2013), saamgestel deur Gregor Etzelmüller en Heike Springhart. Dié bundels is tans die grootste samestelling van sekondêre literatuur oor Welker. Die werke “... zeugen von der Ausstrahlungskraft Michael Welkers in die weltweite Kirche und Theologie” (Springhart, Etzelmüller, Maßmann, Mützlitz, Reichel 2013: 8).

Juis Welker se talle werke oor die Heilige Gees, waar onder meer sleutel bydraes soos “Der Heilige Geist” (1989a: 126-141), “Gesetz und Geist” (1989c: 215-229), “Pluralismus und Pluralismus des Geistes” (1993f: 363-368), “Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt” (1994c: 9-29), “... And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit. On Pluralism and the Promise of the Spirit” (1995b: 49-67), “Geist und Wort – Wort und Geist” (1996c: 159-165), “Heiliger Geist” (2002e: 63-66), “Heiliger Geist und Zeitgeist” (2003e: 7-10), “Holy Spirit and Holy Communion” (2003c: 154-159), “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” (2006c: 221-232),⁶³ “Heiliger Geist” (2006d: 59-62), “Menschlicher Geist und Gottes Geist” (2011a: 235-244), “Heiliger Geist” (2011f: 5) en sy groot werk oor die Gees, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (1992a), is veral in die teologie verwelkom.⁶⁴

⁶¹ In *Gegenwart des lebendigen Christus* skryf Jürgen Moltmann in waardering vir Welker, “Michael Welker war für mich nicht nur ein Student, ein Doktorand, ein Assistent und ein Kollege, sondern immer auch ein theologischer Weggefährte, der mir mit seiner großen Kraft der Einfühlung und des Mitdenkens persönlich geholfen hat ... Für die Entwicklung seiner eigenen systematischen Theologie hat er einen neuen Anfang bei der Biblischen Theologie genommen. Das habe ich sehr begrüßt. Für ihre Gestaltung vermag er, mit einer Pluralität von Rationalitäten zugleich zu arbeiten. Das bewundere ich” (Thomas en Schüle 2007: 141).

⁶² William Schweiker, Professor in Etiek aan die Universiteit van Chigago, skryf in “Flesh and Folly: The Christ of Christian Humanism”, in die Festschrift *Who Is Jesus Christ for Us Today?*: “Michael’s joy in life, his constant probing of Christian faith in and through the complexity of social existence, and his unflinching demand that theology make good on its claims to truth have always inspired and instructed me” (2009:86).

⁶³ In 2006 stel Welker *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism* saam. Die boek is ‘n versameling van ‘n verskeidenheid van artikels van ‘n gedifferensieerde groep akademici en getuig van Welker se groot waardering van die gedifferensieerde gestaltes van die Gees van God.

⁶⁴ Welker se werk, *Gottes Geist* is in 1992 gepubliseer. Sedert die publikasie is die boek weer gepubliseer in Engels in 1994, *God the Spirit, translated by John Hoffmeyer*, in 1995 in Italiaans, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo, Traduzione dal tedesco di Enzo Gatti, Editrice Queriniana*, in Koreaans deur Joon Ho Shin, in Japanees in 2007 deur Eiichi Katajanagi en Kyo Bun Kwan, en in Portugees, *O Espírito de Deus. Teologia do Espírito Santo*, deur Uwe Wegner. Die Duitse weergawe van die boek is sederdien in 1993, 2005 en 2010 herdruk.

Dié groot werk van Welker oor die Gees is beskryf as ‘n “pneumatology of major import”,⁶⁵ as “clearly a major theological work and surely the most important book on pneumatology in recent years”,⁶⁶ as “a refreshing, stimulating and courageous book on a difficult topic”,⁶⁷ en as “an impressive achievement to be reckoned with by all postmodern pneumatologies”.⁶⁸

Dit is in besonder Welker se eiesoortige benadering tot die Teologie van die Gees, wat Jürgen Moltmann ‘n nuwe begin in die Bybelse Teologie, “einen neuen Anfang bei der Biblischen Theologie”, noem (Thomas en Schüle 2007: 141), waarvan melding gemaak moet word.

Die ekumeniese teoloog Veli-Matti Kärkkäinen⁶⁹ beskryf Welker se *God the Spirit* as ‘n unieke benadering tot die dogma van die Heilige Gees, “... Michael Welker’s God the Spirit presents a unique approach to the doctrine of the Spirit.”⁷⁰ Welker interacts with biblical materials ... and attempts to discern the patterns and leading themes that emerge from the biblical discussion of pneumatology.⁷¹ Rather than relying on general conceptions and philosophical generalisation, Welker, whose academic training is in both philosophy⁷² and theology, listens to ‘concrete’, ‘realistic’ voices in the canon and,

⁶⁵ Dat Welker se werk oor die Gees ook van ander tradisies of tydskrifte van tradisies verwelkom is, blyk uit die besondere pluimpie van die “Journal of Pentecostal Theology” (1997: 3).

⁶⁶ Patrick D. Miller se woorde op die agterblad van *God the Spirit*.

⁶⁷ David F. Ford (1996: 483).

⁶⁸ Die postmoderne aard van Welker se pneumatologie word deur Anselm Kyongsuk Min (1996: 28) en Veli-Matti Kärkkäinen (2002: 134) uitgelig. “In principle”, skryf Welker, “it would also be possible to characterise this theology of the Holy Spirit ... as a ‘postmodern theology’” (1994a: xii). Maar, meen hy, “this expression is currently too faddish, too bandied about in the mass commercial press, and above all too formal to be able adequately to summarise essential concerns of this book” (1994a: xii).

⁶⁹ Kärkkäinen, Professor in Sistematiese Teologie, Fuller Theological Seminary, “holds teaching posts at the University of Helsinki and Iso Kirja College in Finland. He has published several books and is active as an ecumenical theologian serving on three working groups of the World Council of Churches” (Publisher). Kärkkäinen sien Welker, saam met Oosterse Ortodokse John Zizioulas, met sy *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (1985), die Rooms-Katolieke Karl Rahner, die Lutherse Wolfhart Pannenberg, met sy *Systematic Theology*, die Gereformeerde Jürgen Moltmann, met sy *The Church in the Power of the Spirit* (1975), *God in Creation* (1985), en *The Spirit of Life* (1992), en die vandag “Charismatiese” Clark Pinnock, met sy *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (1996), as die leidende kontemporêre teoloë van die Gees (2002: 105).

⁷⁰ Kärkkäinen skryf, “Of all the pneumatologies produced during the past decade or so, Michael Welker’s God the Spirit is the most distinct in its form and content ... it is a thorough treatment of biblical texts from both the Old and New Testaments, as far as they relate to the Spirit of God” (2002: 132-133).

⁷¹ In *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* skryf hy, “Welker’s work is permeated with explicit biblical argumentation” (2002: 69).

⁷² In “A Soundings Interview” beskryf Welker, beïnvloed deur Hegel, Kant, Fichte, Nietzsche en Whitehead (1998a: 148), homself as “a philosophical theologian from the outset” (1996b: 131). Welker self sou sy doktorsgrade, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer*

rather than trying to reconcile them, freely allows the plurality its own witness. In a qualified sense, *Welker's study could be labeled a 'biblical theology' of the Spirit* (Kärkkäinen 2002: 20-21).

Ook die pinkster-teoloog Frank Macchia merk hierdie Bybelse aard van Welker se Teologie van die Gees op,⁷³ "... Welker's entire book consists of a fascinating journey through the biblical witness concerning the Holy Spirit in a way that is sensitive to technical methods of biblical exegesis, but with an intention from the start of reading the various texts contextually. In other words, Welker's book engages the reader in a *theological reading of Scripture* that is biblically based without being biblicistic or evasive of contemporary concerns and experiences, and is a contextual reading of Scripture that does not neglect a serious grappling with the voices of the text as the fundamental source of guidance in theological judgments" (Macchia 1997: 5). In die lig van hierdie soort opmerkings is dit aangewese om die spesifieke fokus van hierdie studie te verduidelik.

Die studie fokus spesifiek op Welker se Teologie van die Gees en wil die struktuur van dié Teologie ondersoek en in diepte ontleed. Daar is baie doelbewus gekies om van Welker se *Teologie van die Gees* te praat. Aan die een kant wil dié keuse duidelik maak dat die studie baie spesifiek oor Welker se verstaan *van die Gees* handel. Aan die ander kant wil die keuse beklemtoon dat Welker se verstaan van die Gees sy *Teologie*, of eerder sy ganse teologiese denkraamwerk, informeer.

In die eerste hoofstuk, DIE SAADBED VAN 'N TEOLOGIE VAN DIE GEES, word getoon dat die verhouding tussen die Gees en die Woord as die saadbed van Welker se

Rezeption und Kritik gepubliseer in 1975, en *Das Verfahren von Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und die Funktion des Abschnitts: 'Die offenbare Religion'*, gepubliseer in 1978, met 'n merkbaar "filosofies-teologiese" gedagtegang skryf. Welker, wat steeds met die filosofie in gesprek is en wil wees, vind vandag veral waarde in die werke van Niklas Luhmann, "in my judgement", skryf hy, "Niklas Luhmann is the most important scholar in the humanities in post-war Germany" (1996b: 138). Sy waardering vir Luhmann is sigbaar in "Die neue 'Aufhebung der Religion' in Luhmanns Systemtheorie" (1985f), "The Self-Jeopardizing of Human Societies and Whitehead's Conception of Peace. Niklas Luhmann on his 60th birthday" (1987b), en "Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft" (1991g). Welker vind verder waarde in die denke van Schleiermacher. Dié waardering is sigbaar in die artikels "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität" (1983b), "Der ganz frühe Schleiermacher – eine Entdeckung" (1996m), "Schleiermacher – Denker über die Moderne hinaus" (1997l) en "We Live Deeper Than We Think': The Genius of Schleiermacher's Earliest Ethics" (1999e).

⁷³ Frank D. Macchia, 'n pinkster-teoloog en 'n *Assemblies of God* pastor is 'n Professor in Teologie by die Vanguard University in Costa Mesa, California (Welker 2006a: 234).

“Theologie des Heiligen Geistes” gesien kan word. Vir ‘n studie wat die struktuur van Welker se Teologie van die Gees wil ontleed, is ‘n verstaan van dié onderbou belangrik. Om hierdie verhouding te verstaan word die Woord van God van die woord van die mens onderskei. Sy ingewikkelde verstaan van die Bybel word dan in die lig van ‘n meer algemene Bybelse Teologie ondersoek. Welker se gedifferensieerde verstaan van die Bybel maak dit dan moontlik om dié Bybel in verhouding tot die Gees te verstaan. Op grond van hierdie verhouding is dit vir hom moontlik om die vraag na die inspirasie van die Bybel opnuut te beantwoord. Dit word verder duidelik waarom Welker die Bybel as gesaghebbende bron spesifiek in pluralistiese samelewings verstaan. Op grond van hierdie gedagtes oor Welker se komplekse verstaan van pluralisme en die gesag van die Bybel in hierdie samelewings word dit moontlik om wat Welker ‘n “realistiese Theologie” noem te verduidelik. Hierdie spesifieke benadering van Welker tot die teologie word veral goed verstaanbaar wanneer die denkvorme, waarin die Teologie van die Gees volgens hom vasgevang is, verduidelik word. Hierdie agtergrond is onontbeerlik om Welker se teologie te verstaan, omdat hierdie realistiese teologie of Bybelse teologie, as beste tipering van sy metodologie dien.

In die tweede hoofstuk, DIE SELFLOSE GEES: DIE GEES EN CHRISTUS, word die begrip van “Selbstlosigkeit” gebruik, om hierdie Teologie van die Heilige Gees te ondersoek. Dié begrip is geneem uit die laaste gedeelte van *Gottes Geist*, en is geskik om ‘n fundamentele beginsel in Welker se denkwysse oor die Gees te begryp. Die gepaardgaande vraagteken in die titel van die studie is hier van groot belang. Waarom, is die onderliggende vraag, word selfloos teenoor self gekies, en wat is die implikasies daarvan, gegee die feit dat die Westerse tradisie Gees en self juis so ineen dink, soos wat afgewys word? Dié Gees is nie vir Welker die gees wat deur die filosoof Aristoteles waargeneem is, en waardeur die Westerse wêreld volgens hom steeds gekenmerk word nie. Teenoor die “Selbstbezügliche Selbsthervorbringung” van hierdie gees wat Aristoteles in diepte ontwikkel het, is die Gees, vir Welker, selfloos. Dié Gees is die Gees van Christus. Hoe verstaan Welker egter hierdie verhouding tussen die Gees en Christus wat hom in staat stel om van die selfloosheid van die Gees te praat? In hierdie hoofstuk word die verhouding in wat Welker die “Wege der Erkenntnissuche” noem ondersoek. Die Gees word vir Welker vergestalt in die historiese Jesus, waar dit duidelik word dat Christus die beloofde Geesdraer is. Dié Christus is vir hom die Opgestane Gekruisigde. Die Gees is die Gees van die Opgestane. Dit is die Gees wat

Welker in staat stel om die “Wirklichkeit” van die Opgestane te verstaan. Die Gees is óók die Gees van die Gekruisigde, waar die selfloosheid van Christus self duidelik herkenbaar word. In die lig van dié verstaan van Christus, en die verhouding van die Gees tot hierdie Christus, word dit moontlik om die verhoogde Christus te verstaan. Die Gees vergestalt wie Christus is “vir ons vandag”. Die selfloosheid van die Gees word teen hierdie agtergrond van die Opgestane Gekruisigde dan verder gedifferensieer in wat Welker ‘n “freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer” noem, waaraan die Gees vir hom vandag geken word. In die lig van hierdie gedifferensieerde verhouding tussen die Gees en Christus word dit dan moontlik om die persoonwees van die Gees te verstaan, wat vir Welker van besondere belang is.

In DIE SOSIALE GEES: DIE SOSIALE SFEER VAN DIE GEES IN DIE WÊRELD, die derde hoofstuk, word die gelaai begrippe, “sozial”, “sozialen Sphäre”, en “öffentlich” gebruik om die struktuur van sy Teologie van die Heilige Gees verder te beskryf. In hierdie studie word dié woorde vertaal met “sosiaal”, wat poog om die karakter van die begrippe te omvat. Welker self gebruik dikwels hierdie begrippe om belangrike aspekte van sy Geesverstaan te verduidelik. In *Gottes Geist* word van “die öffentliche Person des Geistes” gepraat. Ook hier is die gepaardgaande vraagteken in die titel van hierdie studie van groot belang. Waarom, is die onderliggende vraag, word sosiaal teenoor self gekies, en wat is die implikasies daarvan, gegee die gevare van allerlei kollektivismes, wat dit ook doen, maar in die proses self heeltemal ontken en vernatig? Ten einde hierdie kern element van Welker se Teologie van die Heilige Gees te verstaan, word sy interpretasie van Hegel se Geesverstaan ondersoek. Hegel, wat op grond van Aristoteles se Geesteorie “gees” juis sosiaal wil verstaan, is hier ‘n goeie gespreksgenoot. Die Bybelse Gees is vir Welker egter nie die kollektiewe gees soos geformuleer deur Hegel nie. Hoe verstaan Welker die sosiale sfeer, die publieke of die sosiale aard van die Heilige Gees? Die sosiale karakter van die Gees, word in hierdie hoofstuk getoon, word gekenmerk deur wat hy die uitgieting van die Gees vanuit die hemel noem. Die Gees, uitgegiet op die vlees, bring die vervulling van die wet, van regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God, voort. Die sosiale aard van Welker se Geesverstaan word verder duidelik in wat die strukturende werking, die skeppende werking van die Gees genoem kan word. In die laaste gedeelte van die hoofstuk word die individu, en die individualiteit van die Heilige Gees ondersoek in die lig van hierdie

sosiale karakter, wat die Gees kenmerk. Die vraag ontstaan dan na die besondere karakter van die Gees?

In die vierde hoofstuk, DIE SELF IN DIE SFEER VAN DIE GEES: SELF-KRITIES, SOSIAAL SENSITIEF, EN SOSIAAL-KRITIES, word die besondere aard van die Gees ondersoek. Waar die interkonneksie tussen die Gees en die Seun en die Gees en die Skepper ontleed is, word in hierdie hoofstuk gefokus op dit wat Welker in besonder aan die Heilige Gees toeskryf. Dit is dus in hierdie hoofstuk waar die kern van Welker se Geesverstaan duidelik word. Om hierdie eiesoortige karakter van die Gees, wat die vernuwing en verheffing van die Gees genoem kan word, te verstaan, word sy interpretasie van die begrip sonde in diepte bestudeer. Dit word hier duidelik dat dié begrip 'n sentrale rol in Welker se hele teologie speel. In die lig van hierdie verstaan van die magteloosheid, wat deur die sonde meegebring word, word Welker se verstaan van die vernuwing en verheffing deur die Gees ontleed. Die vernuwing van mense deur die Gees word ondersoek deur Welker se verstaan van die vergifnis van sonde, waar die doop van belang is, te bestudeer. In die lig van hierdie verstaan van die sonde en die vergifnis van die sonde word dit moontlik om sy interpretasie van die verheffing van mense deur die Gees te bestudeer. In hierdie gedeelte word wat Welker onder gemeenskap verstaan in diepte ondersoek deur middel van sy verstaan van die heilige maal. Die vraag ontstaan dan wat die mag van die Gees, die magtige werking van die Gees in vergelyking met die mag van mense, en hulle magtige werkinge vir Welker beteken? Dit word onder meer duidelik dat om die verhouding tussen die Gees en die gees te verstaan onderliggend is in Welker se ganse teologiese onderneming.

In die SAMETREKKING EN SLOT word Welker se teologiese denkraamwerk in die lig van die verhouding tussen die denkraamwerke van Schleiermacher en Barth ondersoek.

HOOFSTUK I: DIE SAADBED VAN 'N TEOLOGIE VAN DIE HEILIGE GEES: DIE GEES EN DIE WOORD

Der Heilige Geist ist ein ganz besonderer Geist ... über ihn können wir ohne eine Orientierung an den biblischen Überlieferung keinen Aufschluss gewinnen (Welker 2003e: 7).

Wir müssen deutlich machen, warum dieses Wort in bestimmten Zeiten unsere Kultur erfrischt und belebt, und wir müssen wieder glaubwürdig verständlich machen, daß ein gutes Ethos, eine Kultur mit Niveau ganz wesentlich davon abhängt, daß das Wort Gottes lebendig ist und daß es, mit den Reformatoren gesagt, getrieben, d.h. gesprochen, gehört, erforscht, diskutiert und in all dem verkündigt und vernommen, gelesen, bedacht, ergründet, diskutiert und in all dem gesucht wird (Welker 1997h: 7).

INLEIDING.

Michael Welker wil die Gees van die Bybel verstaan en dié Gees, in onderskeiding van ander invloedryke geeste en interpretasies van gees, gedifferensieerd verwoord. Welker wil die Gees in die lig van die samehange van die verskeie getuienisse van Gods Gees wat in die verskeie Bybelse tradisies gevind word, in sy eie woorde, die “Zusammenhänge der vielfältigen Zeugnisse vom Geist Gottes ... die wir in den verschiedenartige biblischen Überlieferungen finden”, verstaan (Welker 1992a: 11). Die Bybel,⁷⁴ word in hierdie hoofstuk geargumenteer, is die saadbed, die grondslag, dit waarop Welker se Teologie van die Gees gegrond word.

Welker self skryf in die inleiding van sy *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, dat die Bybelse karakter van sy Teologie van die Gees vir hom voorop staan, “... wenn ich nicht sehr irre, könnte dieses Buch sogar als erste umfassende ‘Biblische Theologie des Heiligen Geistes’ überhaupt angesehen werden” (1992a: 13). Dat die Bybel die saadbed van Welker se werk in die algemeen, en sy werke oor die Gees van God

⁷⁴ Die “Bybel” is vir Welker altyd ‘n gelaaide en gedifferensieerde konsep.

spesifiek is, word veral goed sigbaar in sy artikel genaamd “Geist und Wort, Wort und Geist” (1996c: 159-165).⁷⁵

Vanuit die titel van hierdie gewigtige artikel⁷⁶ is dit duidelik dat Welker die verhouding tussen die Gees en die Woord nie in die tradisionele sin van die woord wil verstaan nie. Die vraag in die hoofstuk is daarom hoe Welker die verhouding tussen die Gees en die Woord of dan die Woord en die Gees wil verstaan?

Dié Woord, word in die eerste deel getoon, is nie vir Welker gelyk aan die woord van die mens nie. Die woord van die mens word, volgens Welker, in die lig van die mag van die Gees juis ontbloot as magteloos.

Teen die agtergrond van dié onderskeiding word dan tweedens gefokus op Welker se verstaan van die Bybel, van *die Woord van God*. Die Woord van God is vir Welker merkbaar anders as die magtelose woorde van mense, alhoewel dié Woord nie los van menslike woorde ‘n werklikheid is nie. Ten einde sy siening van die Woord van God te verstaan, word wat Welker telkens as “das vierfache Gewicht der Schrift” beskryf, in die lig van ‘n algemene “biblische Theologie” verduidelik.

Dié meer gedifferensieerde verstaan van die Woord maak dit vir Welker moontlik om sin te maak van die verhouding tussen die Gees en die Woord, wat derdens ondersoek word. In die lig van dié genuanseerdheid van die Woord word dit vir Welker onmoontlik om die Gees en die Woord teen mekaar af te speel. Die Gees los van die Woord is vir Welker so ondenkbaar soos die Woord los van die Gees. In hierdie interkonneksie word Welker se interpretasie van die inspirasie van die Bybel duidelik.

⁷⁵ Dat Welker die Teologie in die lig van die Bybelse tradisies, die “biblischen Überlieferungen” wil vernuwe is sigbaar in sy betrokkenheid by die *Jahrbuch für Biblische Theologie* (1986d: 5-8; 1987c: 194-209; 1989c: 215-229; 1991f: v-vii; 1998g: v-vi; 1999h: 309-322; 2001k: 247-262; 2006f: 313-323; 2007c: v-xii; 2008a: 321-331; 2011a: 235-244), en sy verskeie artikels in die verband, “Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millenium?” (1996a), “Travail and Mission: Theology Reformed According to God’s Word at the Beginning of the Third Millenium” (1998b), “The Tasks of Biblical Theology and the Authority of Scripture” (2000d), “Das vierfache Gewicht der Schrift” (2001g), “Sola Scriptura? The Authority of Scripture in Pluralistic Environments” (2002a), “Reformation Theology and the Reformed Profile” (2003a), en “Serving God in a Time When a Worldview Collapses” (2004f).

⁷⁶ Die belangrike artikel “Geist und Wort, Wort und Geist” is gepubliseer as “Parola e Spirito – Spirito e Parola”, “Word and Spirit – Spirit and Word: A Protestant Response”, “Palabra y Espiritu, Espiritu y Palabra: Una Respuesta Protestante”, “Woord en Geest – Geest en Word: een protestants antwoord”, “Parole et esprit – esprit et parole. La réponse protestante”, en “Palavra e Espírito – Espírito e Palavra: resposta protestante”.

Dit word verder beter verstaanbaar waarom Welker die Bybel as gesaghebbend juis ook in pluralistiese samelewings, wat kortliks verduidelik word, sien.

Afsluitend word dan laastens gefokus op die diep polemiese grondslae van Welker se Teologie van die Gees. Welker, wat ‘n “realistiese Teologie” wil skryf, ontwikkel sy denke oor die Gees teen die agtergrond van wat hy beskou as die gevangenskap van die Teologie van die Gees in die “alteuropäischen Metaphysik”, “dialogistischen Personalismus”, en “Sozialmoralismus”, wat in die laaste deel van die hoofstuk daarom ondersoek en só ontplooi word, as die negatiewe agtergrond waarteen hy sy eie sieninge ontwikkel.

I. DIE GEES EN DIE MAGTELOSE WOORD VAN DIE MENS.

Enigeen wat Michael Welker se Teologie van die Heilige Gees wil verstaan, sonder ‘n bestudering van die verhouding tussen die Gees en die Bybel, bestudeer, geformuleer in die gees van een van Welker se gunsteling vertellings, die kleur van die keiser se klere⁷⁷ (Welker 2005d: 49). Welker wil die Gees van die Bybel verstaan en beskryf – en geen ander Gees nie.⁷⁸ Die Gees is vir hom die Gees van die Bybel.⁷⁹

Dit is inderdaad merkwaardig dat Welker in sy denke oor dié interkonneksie, te midde van sy kreatiewe en uitermate komplekse verstaan die Gees, stéeds die Gees met die Bybel bly verbind. Hierdie polemiese motief in sy Teologie van die Gees, teenoor ánder

⁷⁷ Die “Kejsereens nye Klæder” of “The Emperor’s New Clothes” is ‘n kort verhaal van Hans Christian Andersen, die Deense skrywer, van wewers wat die keiser ‘n stel klere, wat onsigbaar is vir die onbekwames, belowe. Wanneer die keiser in die klere in die strate stap skree ‘n seuntjie uit: “But he isn’t wearing anything at all!”.

⁷⁸ In “Rhetoric and ethic?” vra Dirkie Smit in die lig van die gereformeerde *sola scriptura*, “is (this) fundamental trust that we live before the face of the living, Triune God, still speaking to his polis today through the clear meaning of these words of Scripture not one – perhaps the – conviction that we could not discard and still call ourselves Reformed? Could this perhaps still be the common ground between Reformed exegetes, all other Reformed theologians, and Reformed believers? Could it be that reclaiming this fundamental conviction again under radically new cultural conditions may be the most urgent task facing the Reformed community?” Hy vra, “Is this perhaps what Michael Welker attempts to achieve with his ‘biblical-realist’ or complex ‘biblical theology?’” (Smit 2009: 84).

⁷⁹ Dat die Gees in die Bybelse tradisies leer ken word is nie ‘n gegewe nie. In “Politieke erediens” wys Dirkie Smit op Bernd Wannewetsch (tans Professor van Theological Ethics, University of Aberdeen) se kritiek op Welker se werk oor die Gees, *Gottes Geist*. Dit is “Welker se doel om kriteria te ontwikkel waaraan ons die werking van die Heilige Gees herken. Na sy oordeel is dit moontlik, omdat die Gees nie soos die Westerse tradisie toenemend geleer het verborge is in vae abstraksies of duistere mistiek nie, maar juis geopenbaar is in die Bybelse geskrifte. Wannewetsch stem nie daarmee saam nie. Die identifikasieëls vir die Gees is nie te vinde langs die weg van tekshermeneutiese operasies en die lees van die Bybel nie, maar in die erediens – en daarvan maak Welker volgens hom geen gebruik nie” (Smit 2008c: 185).

populêre vorme van denke oor die Gees, sal in die loop van hierdie hoofstuk meer duidelik word. Ook Gees en die *Woord van God* hoort vir Welker onlosmaaklik byeen.⁸⁰

Welker wil die interkonneksie tussen die Gees en die Woord nie in wat hy ‘n “typisch protestantische Vorordnung des Wortes vor den Geist”⁸¹ noem verstaan nie. Teenoor ‘n verstaan van dié interkonnektiewe verhouding waar die Gees teen die Woord afgespeel word, waar die Woord teenoor die Gees gestel word, antwoord Welker, “Nein, Gesell, wo du mir das Wort als Wirkwort hinstellst, da mußst du mir auch dan Geist hinstellen!” (Welker 1996c: 160),⁸² waarmee hy “in Luther’s distinctive style” (Welker 1996d: 83) beklemtoon dat die Gees en Woord nie teen mekaar afgespeel moet word nie.

Dié afspeel van die Gees teen die Woord neem vir Welker nie die armoede, die “Ohnmacht” van die woord, “the human word which is sometimes helpless” (Welker 1996d: 78) ernstig genoeg nie.⁸³ Vir Welker, waar die Woord voor die Gees, selfs in die plek van die Gees gestel word, word die “inability of the Word” (Welker 1996d: 76) jeens die kompleksiteit van dié Gees, die kreatiwiteit van dié Godheid, nie gesien nie. In die lig van dié Gees, wat God is, word die menslike woord as magteloos onthul, word vir Welker “das bald ohnmächtige, bald selbstmächtige, und eigenmächtige menschliche Wort” geopenbaar (Welker 1996c: 161). Die vraag is dus of dié woord vir Welker teen dié Gees afgespeel kan word, en of dié Gees teenoor dié woord gestel kan word?

Vir Welker is dit inderdaad die Gees wat mag aan die magtelose mens verleen, en moet verleen, “... in a variety of ways, the Spirit of God must in fact keep ‘helping our

⁸⁰ In sy terugskouende “how my mind has been transformed” toon Welker dat sy geïnteresseerdheid in ‘n Bybelse teologie dikwels sou lei tot ‘n soort vereensaming, “... Sie ruinieren Ihre Karriere, wenn Sie sich für das ‘wandernde Gottesvolk’ interessieren” (Welker 2013a: 359).

⁸¹ Welker wys op die woorde van Luther om die “Vorordnung” van die Woord oor Gees te verwoord, “therefore it (the Word of God) is a word of power and grace: when it meets the ears it gives the spirit within ... The word, I say, and the word alone is the vehicle of the grace of God... It is sure saying that the Spirit is received by faith through preaching” (Welker 1996d: 76). Hy skryf, “these statements of Luther’s ... are the model of a ‘typically Protestant’ priority of the word over the Spirit” (Welker 1996d: 76).

⁸² Welker skryf skerpsinnig, “despite all his notorious proneness to conflict and polemic, in this case the great controversialist would probable only have said, Amen” (Welker 1996d: 83).

⁸³ Welker vind waarde in Macchia se skrywe in dieselfde *Concilium. International Journal for Theology*, “A Pentecostal Perspective”. In dié bundel, wat fokus op die Pinkster-bewegings as ekumeniese uitdaging, is in Welker se bydrae, “Word and Spirit – Spirit and Word: A Protestant Response”, Macchia sy grootste gespreksgenoot.

weakness” (Welker 1996d: 77).⁸⁴ Die Gees verleen geloof⁸⁵ en die taal van geloof, voer Welker aan. Die mens is sonder die Gees, vir Welker, sonder geloof en sonder die taal van die geloof. Die Gees verleen wysheid, “religiöse Einsicht und Weitsicht” (Welker 1996c: 159).⁸⁶ Sonder die Gees is die mens, na Welker se mening, sonder dié insig. Die Gees deursien die “unzugängliche Licht” van God (Welker 1996c: 160). Die Gees deurgrond vir hom die dieptes van die Godheid.

Welker vra, “... können sie Gott und die von Gott beabsichtigte Wirklichkeit überhaupt erkennen?” (Welker 1996c: 160). Die mens, sonder die Gees, is vir Welker sonder ware sekerheid. Die Gees maak vry, meen Welker, van dié tekort aan sekerheid.⁸⁷ Die Gees gee die taal “to speak from and to God” (Welker 1996d: 76). Die Gees skenk gemeenskaplike Godskennis, waarin die bestemmingswerklikheid van die mens waargeneem kan word, en ander in dié werklikheid kan deel, “... von der Erkenntnis Gottes aus können wir Menschen dann unsere Wirklichkeit in ihrer wahren Bestimmung wahrnehmen und andere an dieser Wahrnehmung teilnehmen lassen” (Welker 1996c: 160).

Vir Welker is die Gees dan allermins ‘n “ganz einfache Orientierungskraft, kein simpler Wegweiser” waarna alewig gesoek word (Welker 1996c: 160). Die Heilige Gees gee inderdaad genadegawes, maar velerlei, wat in die gemeenskaplike werking van hierdie gawes, verkondiging, getuienis, vieringe, geloofsbelydenis en “spiritualiteit” moontlik maak (Welker 1996d: 77). Dié gawes van die Gees is boonop vir Welker nie beperk tot die “geestelike lewe” nie, maar is van belang vir die konstruksie en die kultivering van

⁸⁴ Die Gees staan ons ook in ons swakheid by, die Gees self sug selfs vir die mens in “unaussprechlichem Seufzen” (Rom 8:26).

⁸⁵ Die Gees gee vir die mens die “power of faith” (Welker 1996d: 77).

⁸⁶ Dat die Gees die mens insig en wysheid gee, is sentraal vir enige toereikende verstaan van die verhouding tussen die Gees en die Woord, vir Welker. Vir sy siening van “die geloof”, sien “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”.

⁸⁷ Dié vryheid van die Gees is vir Welker die vryheid wat in die Woord gevind word. Welker skryf in “Die evangelische Freiheit”, “Was ist evangelische Freiheit? Evangelische Freiheit ist die Freiheit des Lebens in Gottes Wort. In Gottes Wort ist den Menschen eine reiche Orientierungsgrundlage gegeben. In und durch Gottes Wort werden die Menschen befreit und gefestigt, erfreut und getröstet, sensibilisiert und gestärkt, individuell erbaut und miteinander verbunden, belebt und beruhigt, herausgefordert und geleitet, sie gewinnen Gewißheit und Hoffnung, sie werden aber auch in Frage gestellt und über sich selbst hinausgeführt. In dieser Freiheit werden Menschen befreit von Bindungen an menschliche Satzungen und Systeme, vom Eingebundensein in menschliche Traditionen und Institutionen, vom Lechzen nach Trendkompatibilität, nach Resonanz überhaupt und nach Übereinstimmung mit dem Zeitgeist. Ihre Füße werden auf weiten Raum gestellt” (Welker 1997c: 68). Sien in die verband ook Welker se “Freiheit und Halt im christlichen Glauben” (Welker 1989d: 156-160).

‘n etos wat lewensbevorderend is vir die “Gottesdienst im Alltag der Welt” (Welker 1996c: 160).

Die Gees, meen Welker, doen meer as om die mens van onsekerhede vry te maak. Die Gees skeur die mens ook weg van verkeerde en verleidende “religiöser, weltanschaulicher, und moralischer Sicherheit”, meen Welker (Welker 1996c: 160). Dié “Einseitigkeiten”, die verwronge voorstellings van die mens in terme van hul verstaan van God, “our talk of God and to God” (Welker 1996d: 77), beklemtoon Welker, word deur die uitgieting van die Gees⁸⁸ oorkom, bevraagteken en oorskry, “... because of our uncertainty and our false certainty, each time differing gifts of the Spirit have to correct and supplement our own gifts” (Welker 1996d: 77).

Vir Welker is die Gees gevolglik uitgiet om die kreatiwiteit van mense te versterk en om kritiek van hul Godskennis en hul beoefening van die geloof moontlik te maak. Dit beteken dat die mens “van alle kante” deur die werking van die Gees uitgebou en ook uitgedaag word. Die uitgieting van die Gees is vir Welker ‘n gebeurtenis wat werk teen alles wat monochroom en eensydig is, alle menslike aansprake tot monopolie, alle hiërargieë van menslike aard, en “all shutting off of the self” (Welker 1996d: 78). Die uitgieting van die Gees maak die magteloosheid van die menslike woord glashelder, “... the outpouring of the Spirit which comes to the aid of human weakness from all sides but which also breaks up false self-certainty and false religious certainties makes the helplessness of the human word unmistakably clear” (Welker 1996d: 78).⁸⁹

Die woord van die mens, erken Welker, is sekerlik van groot waarde, maar van ‘n afspeel van die Gees teen dié woord, van die daarstel van dié woord óór die Gees, “... kann gar keine Rede sein” (Welker 1978b: 546-547). Vir Welker is dit daarom betekenisvol dat Luther in sy “Vorordnung des Wortes vor den Geist” nie dié woord van die mens in gedagte gehad het nie, maar die *Woord van God*.

... when he decisively gave priority to the Word over the Spirit, Luther did not have in view the human word ... but rather the Word of God – as soon as this is

⁸⁸ Sien “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”.

⁸⁹ Dié eienskappe van die Gees is eienskappe wat Welker juis óók aan die Woord van God, wat van die woord van die mens onderskei moet word, koppel.

clearly recognised, the question of priority and superiority must be put again (Welker 1996d: 78).

Die magtelose woord van die mens is nie vir Welker die Woord van God nie. Die Woord van God is veel kreatiewer en veel meer kompleks as dié nie nét magtelose menslike woord. Dié Woord wil Welker in wat hy ‘n realistiese, ‘n “Biblisches-realistische” benadering noem begryp. Ten einde dié realistiese werkswyse te verstaan, is dit waardevol om sy benadering in die lig van ‘n Bybelse teologie in die algemeen te bestudeer.

II. DIE GEES EN DIE WOORD VAN GOD.

1. Wat is Bybelse Teologie? Op dié wyse begin Welker sy artikel “The Tasks of Biblical Theology and the Authority of Scripture” in ‘n *Festschrift* vir Thomas Gillespie, *Theology in the Service of the Church* (Welker 2000d: 232-241). Bybelse Teologie op sigself, word, volgens Welker, deur verskeie wetenskaplikes op verskillende wyses geïnterpreteer (Welker 1986d: 5): “... as a branch of the theological disciplines of exegesis, systematics, or practical theology; or as a complex interdisciplinary theological program; or as a regulative idea of a theology in accordance with the Bible, that is ‘scripturally appropriate theology’; or as the idea of a theology found in the Bible, and its at least latent – realisation” (Welker 2000d: 232).

Dié konsepte is volgens Welker op verskeie maniere aan mekaar verbonde (Welker 1998d: 1549). Aan die een kant, meen hy, gee die uiteenlopendheid van die uitdrukkings die indruk van ‘n begripsverwarring, aan die ander kant kan hierdie inneren interdissiplinêr meegebringde spanninge kreatief en selfs konstruktief wees (Welker 1986d: 5).

Die problematiek verbonde aan ‘n Bybelse teologie is egter velerlei. ‘n Bybelse teologie word vir Welker altyd deur die agterdog van konseptuele onduidelikheid gekonfronteer.⁹⁰ Daarby is ‘n Bybelse teologie, verstaan as ‘n teologie in die sin van ‘n

⁹⁰ Bernd Oberdorfer, Professor in Sistematiëse Teologie aan die Universiteit van Augsburg, toon dié problematiek verbonde aan ‘n Bybelse teologie in sy artikel, “Biblisches-realistische Theologie. Methodologische Überlegungen zu einem dogmatischen Programm”. Hy skryf, “Eine dezidiert biblisch orientierte Systematische Theologie hat zumindest im deutschen akademischen Raum mit Legitimationsproblemen und mit Plausibilitätshemmnissen zu rechnen. Eine ‘Biblische Theologie’, die

vasgestelde denkraamwerk, ‘n enkele sisteem, of ‘n doelbewus eensydige sisteem, ‘n “... abstracted or ultimately ascertainable, comprehensive framework for thought and conviction” (Welker 2000d: 233), beide onmoontlik en, vir Welker, ongewens (Welker 1998d: 1549).

Dié verengende begrip van ‘n Bybelse teologie is vir Welker teenstrydig met die vitaliteit en Bybelse verskeidenheid. ‘n Bybelse teologie in dié sin verhinder die lewenskragtigheid van die onthulling van God waartoe die veelseortige Bybelse getuienisse in hulle eiesoortige oogpunte getuig. Die komplekse struktuur van die Bybelse kanon⁹¹ en die lewendigheid van die “kanonischen Gedächtnis”⁹² gaan vir Welker in dié verstaan van ‘n Bybelse teologie verlore (Welker 2001g: 18), hetsy dié teologie as indirek “accruing to the Bible from outside” of as immanent (Welker 2002a: 384) verstaan word.

Welker vind daarom groot waarde by Karl Barth, wat in sy *Kirchliche Dogmatik*⁹³ aanvoer dat dit misleidend sou wees om ‘n begripsisteem van die Bybel te abstraheer, “... To abstract from the Bible some concealed historical or conceptual system, an economy of salvation or a Christian view of things – there can be no biblical theology in this sense, either in the Old or New Testament, or in the Bible as a whole” (Barth 1978: 438).

Ook indien die teologie van die Bybel of die teologie wat in die Bybel gevind kan word⁹⁴ nie verstaan word as ‘n gepraat van God in ‘n omvattende, volledig ontwikkelde denkraamwerk nie (Welker 2000a: 384), maar as ‘n gepraat van God “... that is genuinely capable of development with regards to content, comprehension, and subject

sich nicht allein als historisch-kritische Rekonstruktion versteht, sondern mit dem Anspruch auf gegenwärtige Wirklichkeitserhellung und Wirklichkeitsorientierung auftritt, erscheint leicht als hermeneutisch unreflektierter und methodologisch naiver Direktzugriff auf die Bibel, wenn nicht gar als vorneuzeitlicher, vorkritischer Biblizismus, der die ‘Krise des Schriftprinzips’ ignoriert” (Oberdorfer 1997: 63).

⁹¹ Vir Welker is dit die “variety and vitality of the biblical witness and record, which developed over a ... period” (Welker 2000d: 233).

⁹² Die kanoniese gedagtenis wys vir Welker – hier – op die pluraliteit van perspektiewe in die kanon. Vir ‘n interpretasie van wat Welker kanoniese gedagtenis noem, sien “Die Gees en die Woord, die Woord en die Gees”.

⁹³ Welker wys onder meer na KD 1/2.

⁹⁴ Vir Welker se verstaan van teologie in gemeenskap en die belang van gemeenskap, sien “Die Gees en die verheffing van die mens” en Welker se artikel, “Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?” (Welker 2000e: 110-122).

matter, and is accompanied by certainty and directed towards truth, which, however modest and fragmentary, serves to strengthen the certainty of faith in the development of the knowledge of God” (Welker 2000d: 233),⁹⁵ blyk ‘n sogenaamd Bybelse teologie vir Welker beperk te wees tot die blote insig dat die tekste van die Bybel met teologie deurtrek is.

In dié sin is dit moontlik, dink Welker, om die mees uiteenlopende teologiese beywerings as Bybelse teologie te beskryf (Welker 2000e: 112), en is daar nié ‘n duidelike konsep van dié teologie nie (Welker 1999h: 314), “... there is not much help found in speaking of a theology that merely somehow refers to the Bible, or from making the trivial observation that the biblical texts are filled with and permeated by theology or theologies in this basic sense” (Welker 2002a: 385). In dié lig is daar vir hom geen vanselfsprekende plek vir dié begrip nie (Welker 2000d: 233)

Welker beskryf sy benadering om dié rede as ‘n *Realistiese teologie*⁹⁶ eerder as ‘n gewoon Bybelse teologie. Hy skryf ter inleiding van *God the Spirit*, “... In principle it would be possible to characterise this theology of the Holy Spirit not as a ‘realistic theology’, but as ‘biblical theology’... but the designation ‘biblical theology’ does not at present make sufficiently clear the systematic and constructive concern that is directed not only to past experiences and expectations of God, but to present and future ones as well” (Welker 1994a: xii).

Tog, te midde van dié twee ekstreme, te midde van die risiko “of it being misunderstood as a pretentious assertion or as a theologically highly problematic authority formula” (Welker 2002a: 385), het die formule van ‘n Bybelse teologie, veral in Duitsland (Welker 1995e: 50), “als innerdisziplinärer und interdisziplinärer Programm- und Reformbegriff” (Welker 1996h: 210), meer gedefinieerd geword, “... gained a sharpened profile” (Welker 2002d: 234),⁹⁷ en is dié formule óók opgeneem in die sistematiese teologie (Welker 2001g: 21-22).⁹⁸

⁹⁵ Anders gestel as “talk of God that is accompanied by certainty and directed toward truth, and that (i) has substantial content, (ii) possesses public intelligibility and consistency, and (iii) is capable of being substantively developed” (Welker 2002a: 384).

⁹⁶ Vir ‘n verduideliking van wat Welker presies onder ‘n Realistiese teologie verstaan, sien “Die Gees, die Woord van God, en die Teologie van Gods Gees”.

⁹⁷ Dié belangstelling in die Bybelse teologie word vir Welker veral in die artikel van J. Barr, Edinburg gebore Bybelse navorser, se “Biblical Theology”, goed omskryf. In die 1920s en 1930s, toon Barr, het

In dié verskillende teologiese dissiplines word daar met hierdie formule van ‘n Bybelse teologie ‘n verskeidenheid beginsels en navorsingsbedoelings, “Leitvorstellungen und Forschungsintentionen”, verbind (Welker 1999h: 314). Dit is in dié verstaan van ‘n Bybelse teologie⁹⁹ waarin Welker wel genoegsame waarde vind.¹⁰⁰

In die eksegetiese dissiplines, in die lig van die titel van ‘n Bybelse teologie, erken Welker dié doeleindes: “... to work against the disintegration of the discipline; to reverse the tendencies toward self-secularisation and transformation in research on the history of religions; in the midst of the unmanageable abundance of detailed investigations of history generally and the history of religions specifically, to pose the question of ‘the unity’ and ‘the proprium’ of the biblical traditions, even if this question is regarded as a regulative one that only admits of provisional answers” (Welker 2002a: 386). Die doel van hierdie dissiplines is daarom, aan die een kant, om die *eienaardigheid*, en aan die ander kant, die *eenheid* van die Bybelse tradisies byeen te hou.

In die sistematiese en praktiese dissiplines gaan die formule van ‘n Bybelse teologie vir Welker gepaard met die realisering van die volgende: “... to work toward theologically

kritiek teen die “critical-historical study of the Bible” reeds begin toeneem (Welker 2000d: 234). Dié benadering, aldus kritici, “divides up the Bible into disconnected layers, emphasizes too strongly the similarities between the Bible and its cultural environment, overemphasizes the developmental process, and forgoes the task of delivering an actual theological interpretation of the Holy Scriptures” (Welker 1986: 488-94, 489). Dié kritiek en die talle pogings om alternatiewe te ontwikkel “came to be understood (in part) in terms of the programmatic and reforming concept of biblical theology” (Welker 2000d: 234). In die 1970s is dié konsep, skryf Welker, opgeneem in die sistematiese teologie (Welker 2002a: 386), en is die konsep ingespan ten einde interdissiplinêre teologiese benaderings te karakteriseer. As voorbeelde van dié benaderings wys Welker op die *Biblical Theology Bulletin* (1971-); *Overtures to Biblical Theology* (1977-); *Biblich-Theologische Studien* (1977-);⁹⁷ “Ex Auditu: An annual of the Frederick Neumann Symposium on Theological Interpretation of Scripture” (1985-); die *Jahrbuch für Biblische Theologie* (1986-), wat die formule van ‘n “Bybelse teologie” as “Label” gekies het (Welker 1999h: 315).⁹⁸ Vir Welker is verskeie redes verantwoordelik vir die belangstelling in hierdie Bybelse teologie spesifiek in die sistematiese teologie. Een van die motiewe is vir Welker die voortreflik sistematiese-teologiese kreatiwiteit van baie eksegetiese bydraes tot die gesprek. Die dalende invloed van die filosofie, en die toenemende “emergence” van ‘n oriëntasie in sistematiese teologie gevorm deur kulturele geskiedenis en ander kulturele dissiplines, het ook ‘n toenemende behoefte aan ‘n Bybelse oriëntasie verwek. Beide die verlaging van die bindende mag van die belydenisgeskifte en die belangstelling in ‘n teologiese oriëntasie-basis wat ekumeniese breedte geniet, is ook van die verskeie redes. Dieselfde geld vir Welker van die agterdog dat neo-Protestante en “postmoderne” teologieë ‘n substantiewe verbinding met die Bybelse tradisies verwaarloos en onder reduksionele denkvorme verwing, en op die manier die self-sekularisasie van die kerk in die Westerse wêreld probeer en bydra tot die afname van godsdienstige opvoeding en vorming (Welker 2002a: 386).

⁹⁹ Welker skryf, “Die Probleme Biblischer Theologie werden nur in interdisziplinärer und ökumenischer Zusammenarbeit der theologischen Fächer *erfolgreich* diskutiert” (Welker 1986d: 8).

¹⁰⁰ Welker, mede-redakteur van die *Jahrbuch für Biblische Theologie* skryf, “Das Jahrbuch, das den verschiedenen Stimmen in Sachen ‘Biblische Theologie’ Raum geben will” (Welker 1986d: 6).

justifiable differentiations in critical engagement with forms of theological reflection that are reductionistic or with forms for thinking in a systematic-theological way that are inadequate; to develop alternatives to specific systematic forms that primarily follow philosophical or other extra-theological rationalities and interests (this general category also includes attempts to develop alternatives to forms of religiosity that are marked by such extra-theological rationalities and interests); to develop formulations for a diverse ecumenical culture that would enable us to understand the confessions as different ways of learning from Scripture and would offer new possibilities for mutual ecumenical appreciation and enrichment” (Welker 2002a: 387). Die doel van hierdie dissiplines is vir hom grotendeels dus om gegronde differensiasies krities in verband met reduksionistiese denkvorme te bring.

Vir Welker, omdat die verskeie teologiese dissiplines verskillende belange en Bybels-teologiese bedoelinge volg, is dié dissiplines op mekaar gerig en van mekaar afhanklik (Welker 2002d: 238). Dié verskeie benaderings verbonde aan ‘n Bybelse teologie gee aanleiding tot skeppende en konstruktiewe spanninge wat Welker in hulle aanvullende rolle wil waardeer (Welker 2001g: 23). Dié komplementariteit skep, volgens Welker, ‘n vrugbare wisselwerking in die verskillende dissiplines, “... this complementarity of exegetical and systematic orientations gives rise to important tasks of mutual correction and supplementation between disciplines” (Welker 2002a: 387).¹⁰¹

Dié komplementariteit is vir Welker nie Bybelvreemd nie; die kompleksiteit wat met dié uiteenlopende begrip van ‘n Bybelse teologie gepaard gaan is vir hom juis gesetel in die kompleksiteit wat die Bybel in geheel uitmaak.¹⁰² Vir hom is dié insig in dié kompleksiteit van die Bybel as ‘n geheel van sleutel belang. Die oortuiging dat die goddelike Woord eers gehoor word wanneer die Bybel as ‘n geheel toeganklik gemaak word, dit wil sê as ‘n tekstuele raamwerk wat onderling verbind is, gaan vir hom

¹⁰¹ In die artikel “Sozio-metaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: Was haben wir an der Bibel?” dui Welker op ‘n verdere algemene taak van teologiese dissiplines wat die titel van ‘n “Bybelse teologie” aanneem. Dié dissiplines moet volgens hom aan die een kant, teologies, die grense van die kanon, en aan die ander kant, in ‘n “theologically sound manner”, die kontinuïteit van God se openbaring in die Bybelse tekste verstaan (Welker 1999h: 320).

¹⁰² In kontras met Ernst Käsemann, wat die vraag, “Does the New Testament canon give the foundation for the unity of the church?” negatief beantwoord, benadruk Welker, “that the dominant conviction (today) is that the living unity of the church is based precisely on the multitude of confessions. Dynamic concepts of unity are sought and developed – not ones set abstractly over against difference, but rather concepts of unity that distinguish between fruitful and creative differences and unfruitful and destructive differences” (Welker 2000d: 239)

gepaard met die insig dat die tekstuele raamwerk wys op God en die openbaringe van God – “in a ‘contrastive’ and simultaneously complex and coherent manner” (Welker 2000d: 240).

Welker pleit daarom deurgaans nie vir ‘n reduserende Woordbeginsel, ‘n “scripture principle”, nie (Welker 1995e: 50-51), maar vir die ontwikkeling van vorme doellooreenkomstig aan ‘n getrouheid aan die Woord (Welker 1986d: 5-8), dit is “... forms which take the scriptures seriously, not as a mechanical whole, but in reference to the wealth of its internal frames of reference, which for their part point to the living God” (Welker 2000d: 240).

Dit is daarom nodig om wat Welker die viervoudige gewig van die Woord noem te bestudeer, waarmee hy ‘n teologiese benadering, doellooreenkomstig aan ‘n getrouheid aan die Woord, wil ontwikkel.

2. In die artikel “Das vierfache Gewicht der Schrift. Die mißverständliche Rede vom ‘Schriftprinzip’ und die Programmformel ‘Biblische Theologie’” in die *Festschrift* vir Gunda Schneider-Flume, *Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben*, word dit duidelik dat die Bybel vir Welker die belangrikste getuienis aangaande God is (Welker 2001g: 9-27).

Te midde van verskeie getuienisse omtrent God wat oraloer voortkom, sluit Welker hom aan by die Gereformeerdes in die sin dat die Woord die sleutel is tot ‘n verstaan van God en ‘n gegronde selfverstaan (Welker 2003a: 4). “Scripture alone ... *shall be queen*”, meen hy, is die onverkorte weergawe van Martin Luther se *sola scriptura* formule. Die Woord is die allerbelangrikste getuienis aangaande God, maar die Woord self is nie God nie (Welker 2000g: 157, 164). Die Woord is nie ‘n onfeilbare gesag, ‘n oorheersende “papier pous” (Welker 2000i: 134), in dié sin van die woord nie.

Tog is die Woord ook meer vir Welker, “... scripture needs more than simply to be read with a raised voice. Scripture is testimony to God” (Welker 2002a: 378). Vir hom is die Bybel die Woord van God in menslike taal en in menslike sienswyses, ‘n *multiperspektiwistiese* getuienis (Welker 2002a: 378). Die Woord is vir Welker ‘n

ganse landskap van getuienisse, “it offers the best written collection of testimonies to God and God’s will that Christianity possesses” (Welker 2000i: 134).

Omdat dit menslike getuienisse is, meen Welker, is die getuienisse enersyds uitgelewer aan misverstand en ook misbruik, “... they are in each case threatened by distortion, error, falsehood, the thirst for power, and the attempt to make oneself look good” (Welker 1995f: 49-50). Maar omdat die getuienisse heenwys na die onthulling van God, kan die getuienisse óók op menige wyses mekaar wederkerig uitbou en ook uitdaag, wat vir Welker ‘n meer omvattende kennis van God meebring (Welker 1995f: 49-50).

Welker sluit aan by Barth, wat die belangrikheid van die *sola scriptura* beginsel onderstreep. Die sogenaamde Woordbeginsel is van besondere belange vir die Gereformeerde tradisie (Welker 2003a: 4). Ook vir hom is die verhouding tussen die Gees en die Woord van belang; die teologie, “... must find (their) way back again into the living cycle of scripture and Spirit” (Barth 1925: 179). Ten einde dié formule vandag¹⁰³ verstaanbaar te maak, wys Welker op die (i) historiese, (ii) kulturele, (iii) kanoniese en (iv) teologiese gewig¹⁰⁴ van die Woord wat vir hom van die allergrootste belang is.

i. Alhoewel die historiese gewig nie vir Welker die swaarste gewig dra nie, is dit in die verklaring van die *sola scriptura* formule vir hom belangrik om met dié gewig van die Woord te begin (Welker 2001g: 12-13). Die historiese gewig van die Woord, meen Welker, kan nie betwyfel word nie. Die getuienisse van die Woord strek oor ‘n periode van meer as ‘n duisend jaar. Oor ‘n tydperk van 1000 jaar, na die mening van sommige wetenskaplikes ‘n 1500 jaar, is die Bybelse getuienisse teen mekaar opgeweeg, “... the biblical traditions were prepared, gathered, compared with one another, related to one another, attuned to one another, and checked against one another” (Welker 2002a: 378).

¹⁰³ Sien Isolde Karle se “Professionalität im Pfarramt” (Karle 1997: 250) waar sy wys op Welker se artikel, “Warum es das Pfarramt heute besonders schwer hat – und warum das nicht so bleiben muß”. Welker skryf dat die “Pfarrer und Pfarrerinnen ... vor allem anderen den Dienst an Gottes Wort versehen und den Menschen zu helfen, sich an diesem Dienst zu beteiligen” (Welker 1996h: 214).

¹⁰⁴ Welker wys op die viervoudige of selfs sewe-voudige gewig van die Skrif. Die viervoudige gewig en spesifiek die kulturele gewig word dus verder gedifferensieer in die eksistensiële gewig, die etiese gewig, en die gewigtigheid van die simboliese gestaltes van die Skrif.

Die Bybel het vir Welker in der waarheid oor 'n tydperk van meer as 'n duisend jaar *gegroei*. Die tekste getuig van 'n soeke na die kennis van God (Welker 2003a: 4) en getuig van die gepaardgaande vreugde wat hulle vind in die Godskennis (Welker 2008b:73). Die tekste getuig van 'n veelheid van verskeie ervarings van geloof en grondige insig oor meer as 'n millennium. Die tekste dokumenteer vir Welker 'n indrukwekkende “Zeugnisgeschichte” (Welker 2000g: 164).

Dié “goeie nuus” van die Bybel, beklemtoon Welker, getuig egter nie net van vrede en van vreugde nie, maar dokumenteer meer as 'n duisend jaar van konflik. Die tekste verwoord wel 'n veelheid van ervarings van God se bevryding, maar óók verskeie vorme van benouing. In wat Welker die groot biblioteek van Bybelse boeke noem (Welker 1997c: 68-69), wat Heinz Schürmann, gewese Nuwe Testamentikus van Duitsland, die “pluralistische Bibliothek Bibel” noem, word in een volume (Welker 2003a: 5) meer as 'n duisend jaar se uiteenlopende godsdienstige ervarings geformuleer (Welker 2008b: 74).

In teenstelling met dié indrukwekkende getuienisgeskiedenis, benadruk Welker, is die sogenaamde *gaping*¹⁰⁵ tussen die wêreld van die Bybel en die hedendaagse wêreld dikwels oorbeklemtoon. Perspektiewe wat dié gaping tussen die onderskeie wêrelde oorbeklemtoon is volgens hom nie in staat om, te midde van die onvermydelike verskille en vervreemding tussen die onderskeie wêrelde, die moraliteite en rasionaliteite van die wêrelde, te besef dat in beide gesigspunte dit mense met hulle vrae en hul geloofservarings voor die aangesig van God nie. Wie dié mense is, is vir Welker gevolglik van blywende waarde.

... they are deeply unsettled, afflicted, and despairing; they have experiences of good fortune, liberation and hope; they have bodily needs similar to ours; they live with love and hate, hope and disappointment, sickness and death; they are exposed to the powers of nature and culture; they seek to direct and improve both their individual lives and shared human life, and in so doing repeatedly run up against their limits (Welker 2002a: 378-379).

¹⁰⁵ Welker verwys hier na Lessing wat gepraat het van die “broad, ugly ditch” (Welker 2002a: 378).

Welker erken die verskille tussen die ervarings van mense in die Bybel en die hedendaagse ervarings. Tog, meen hy, dat te midde van die “Fremdheit und Ferne”, ‘n nabyheid duidelik word, “eine erstaunliche Nähe” (Welker 2000g: 165), nie in elkeen van die getuienisse nie, “but in relation to particular persons, situations, and constellations” (Welker 2002a: 379). Vir Welker laat dié gewig keer op keer en op verrassende wyses in ‘n eksistensiële rykdom, “in einem großen existentiellen Reichtum”, sigself opnuut geld.

ii. Deur middel van dié historiese gewig, en deur middel van “die individuelle und gesellschaftliche menschliche Existenz erfassenden Reichtum” (Welker 2001g: 13-14), het die Woord daarby ‘n meer as tweeduisend jaar lange geskiedenis tot gevolg, ‘n “Wirkungsgeschichte”, sedert die vestiging van die kanon, ontwikkel (Welker 2002a: 379).¹⁰⁶ Vir Welker is dié werkinggeskiedenis, te midde van ‘n godsdienstige leegheid vandag op vele plekke, nie iets van die verlede nie, “... nichts spricht für ein baldiges Ende dieser Wirkungsgeschichte, auch wenn am Ende des zweiten Jahrtausends in den westlichen Industrienationen religiöse Ermüdungserscheinungen und religiöser Bildungsverfall bis hin zum religiösen Analphabetismus um sich greifen” (Welker 2001g: 12-13).

Welker sien terselfdertyd óók hierdie godsdienstig dekadente samelewings as deurdrenk met die kulturele “Substanz” van die Bybel (Welker 2000g: 164-165), “... this is true in these societies’ educational formation, their customs, the ways they give rhythm to the year and to life, their art, and their ethos” (Welker 2002a: 379). Dié kulturele substansie en die invloed van dié substansie, erken Welker egter, is nie noodwendig vir almal ‘n bron van vreugde nie.

Vir talle mense, meen Welker, is dít eerder ‘n lydingsbron (Welker 2003a: 5), “... die Bibel ist kein harmloses Buch” (Welker 2008b: 74). Die tweede gewig, wat Welker die kulturele gewig van die Bybel noem, gaan, weet hy, gepaard met openlike en implisiete patriargie, etnosentrisme, met die verdediging van perspektiewe wat wetenskaplik problematies is, met die funksionering van dié geskrif as ondersteunend van ideologiese outoritêre strukture en moraliteite, wat vanuit die huidige perspektief nie in voeling met

¹⁰⁶ Die belangrikheid van die “kulturele gewig” word, verwysend na Welker, verwoord in Bernd Janowski se “Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons” (Janowski 2007: 86).

die wêreld is nie, “out of touch with the world” is (Welker 2002a: 379). Dié inderdaad vernietigende effek van die werkingsgeskiedenis van die Bybel wil Welker allermins ontken (Welker 2008b: 74).¹⁰⁷

Tog wil Welker nie net dié elemente van die Bybel, wat ideologies en herhaaldelik vir die onderdrukking van mense gebruik is, beklemtoon nie, “... one cannot truthfully embrace the clichés that highlight *only* those aspects” (Welker 2002a: 379). Ten einde ‘n idee van die historiese, en óók die kulturele gewig van die Bybel te kry, moet, meen Welker, met dié diversiteit, dié veelsoortige “Sitze im Leben” en daarby dié diverse invloedsmag en oortuiging gereken word, “... Erfahrungen von Frieden und von Krieg, von Befreiung und Unterdrückung, von Freude und Not begleiten und prägen die Zeugnisse von Gottes Gegenwart, aber auch von Gottes Ferne, von Gottes rettendem und von Gottes richtendem Wirken” (Welker 2001g: 16).¹⁰⁸

Dié tradisies van die Bybel tree krities toe tot ‘n breë spektrum van kulture, norme, en kragte van hulle tyd, en bevraagteken ‘n groot verskeidenheid politiese, kulturele, en publieke kontekste (Welker 2001g: 14). In verskillende situasies van individuele en gemeenskaplike ontwikkeling, vorming, en krisis bied die uiteenlopende tekste van die Bybel vir Welker oriëntasie en vertroosting.

In sy artikel “Calvin’s Doctrine of the ‘Civil Government’: Its Orienting Power in Pluralism and Globalization”, waar Welker dui op die wyse waarop die lewe en werk van Calvin en die ander Hervormers ten gunste van die verdeling van mag en ‘n gedifferensieerde nie-hiërargies geïntegreerde (Welker 2011e: 208) wisselwerking van godsdienst, politiek, wet, akademie en opvoeding die weg na moderne meer liberale gemeenskappe geteer het (Welker 2011d: 155-157), word die waarde wat hy aan dié

¹⁰⁷ In die artikel “Evangelisch sein am Beginn des dritten Jahrtausends” skryf Welker skerpsinnig dat die “evangelische Christen” weet dat nie net “Der Papst und die Konzilien” verblind en verkeerd kan wees nie, “... evangelische Christen setzen auch ein Großes Fragezeichen hinter die Behauptung ... sicher urteilt der Erdkreis. Der Konsens der Völker, so gut er in viele Hinsicht sein mag kann durchaus verlogen und gefährbringend sein. Und auch die biblischen Überlieferung sind nicht automatisch der Gefahr entzogen, in den Händen der Menschen zu einer Fehlorientierung zu werden” (Welker 2000i: 134).

¹⁰⁸ Welker skryf ook elders oor dié uiteenlopendheid van die Bybelse getuienisse, “... we find testimonies from Israel’s existence prior to nationhood, from Israel’s existence as a nation, and from Israel’s existence after the collapse of the nation: testimonies of normative stability, of normative torpidity, and of normative crises. We find the unexamined assumptions of an ancient slaveholding society as well as important steps toward calling slavery into question and gradually doing away with it. We find many expressions of patriarchy and ethnocentrism and powers and voices that propagate new, liberating forms of shared human life” (Welker 2002a: 380).

veelsoortige Bybelse tradisies en die gepaardgaande sosiale vorming heg, opnuut beklemtoon (Welker 2011c: ix-xi).

Op grond van ‘n omvattende kennis van die Bybel, “he (Calvin) develops a perspective on the world of the dimension of human history” (Welker 2011e: 211).¹⁰⁹ Dié perspektief van Calvyn, wat in sy denke nie gebonde is aan wat Welker “the mistake of fixation on one country only, on one form of government only, on one explosive situation only” noem nie (Welker 2009b: 476), word deur die Bybel gekonfronteer met uiteenlopende vorme van regering, “of varying quality, but also of varying degrees of danger” (Welker 2011e: 211). Dié perspektief, die Bybelse perspektief van Calvyn, toon die invloed van die kulturele gewig vandag, wat vir Welker waardevol is.

This broad view enables Calvin to appreciate advantages and see disadvantages in forms of government in their times and locations without having to give up clear standards for development (Welker 2011e: 211).

Die Bybel, argumenteer Welker in die artikel “God’s Power and Powerlessness: Biblical Theology and the Search for a World Ethos in a Time of Shortlived Moral Markets” in *Power, Powerlessness, and the Divine*, vereis kritiese verbintenisse en kommunikasie tussen hierdie gedifferensieerde werklikhede, wat ‘n multisistemiese kulturele en sosiale kritiek toelaat, dit wil sê, “it allows for multisystemic cultural and social critique and for the perception and stimulation of creative emergent processes” (Welker 1995f: 50).

In die artikel, “Reformed Theology and the Reformed Profile” differensieer Welker die kulturele gewig verder in wat hy die eksistensiële gewig, die etiese gewig, en die belangrikheid, die gewigtigheid van die simboliese gestaltes van die Woord noem (Welker 2003a: 5). Hy het, te midde van sy herhaalde klem op die gewig van die Bybel, nog nie dié verdere konsepte in diepte gedefinieer nie.

iii. Tog is die Bybel vir Welker nie net ‘n bron van geloofsgetuienisse wat godsdienstige kommunikasie in ‘n groot verskeidenheid van lewenssituasies bemiddel nie. Die

¹⁰⁹ Calvyn, skryf Welker, “not only develops a ‘global view’ in the sense of a perspective on the political situation in Europe at the time” (Welker 2011e: 211).

gewigtigheid van die Bybel is vir hom nie net in die historiese en kulturele gewig, wat verder gedifferensieer kan word, gesetel nie (Welker 2002a: 380). Bo en behalwe die historiese en kulturele gewig, wil Welker aandag gee aan wat hy die kanoniese gewig van die Bybel noem (Welker 2001g: 15).

Insteede van ‘n versameling van bloot veelsoortige getuienisse (Welker 2000i: 135), wys die kanoniese gewig vir Welker op die koherensie van die Woord,¹¹⁰ wat vir hom in die interkonneksies wat in die Woord gevind word gesetel is, “... this canonical weight lies in scripture’s inner consistency, in the internal relationships, in the inner rationalities of the biblical tradition in its manifold facets” (Welker 2003a: 5). Welker vind in die Bybelse tradisies nie net ‘n diffuse pluraliteitsrykdom, ‘n “diffuse abundance and plurality” van getuienisse nie, maar kontrasterende *en koherente*, dit wil sê intergekonnekteerde getuienisse, “vernetzte Zeugnisse” aangaande God en God se aktiwiteit (Welker 2000g: 165). Die getuienisse, in hulle wisselwerkende geïntegreerdheid, versterk *mekaar*, “... as new situations arise, these testimonies refer to each other, learn from each other, criticize each other, and strengthen each other” (Welker 2002a: 380).

Hierdie innere koherensie, die “innere Konsistenz und Kohärenz” (Welker 2001g: 15), geskied vir Welker nie ten koste van die gedifferensieerdheid nie (Welker 2008b: 75-76). Die getuienisse kan nie tot ‘n enkele begrip gereduseer word nie (Welker 2002a: 380). Die Bybel, verduidelik hy elders, “... do not offer even a single principle or one individual idea that determines all the rest” (Welker 2003a: 5). Dié innere koherensie is vir hom, eerder, dit wat die kanoniese gewig van die Bybel uitmaak, dit wat hierdie gewig konstitueer (Welker 2002a: 380).

Dié konsekwentheid help volgens Welker tot ‘n groot mate om die vastigheid van geloof te versterk juis in die sin dat dié vastigheid herhaaldelik bevraagteken word, dit wil sê, “... by repeatedly subjecting that certainty to healthy questioning” (Welker

¹¹⁰ Hans-Joachim Eckstein, in sy artikel “Das Evangelium Jesu Christi. Zur impliziten Kanonhermeneutik des Neuen Testaments” en Bernd Janowski, in sy artikel “Die kontrastive Einheit der Schrift”, vind waarde in Welker se waardering van die kanon en spesifiek dié kanoniese koherensie. Janowski skryf, “erst wenn wir dabei sorgfältig auf den kanonischen Sinn der christlichen Bibel achten, wird auch eine Deutung des Kanons als Ganzen und damit eine christliche Kanonhermeneutik möglich werden. Die kanonhermeneutische Diskussion der letzten zwanzig Jahre, an der sich mit weiterführenden Überlegungen auch der Jubilar (Welker) beteiligt hat, sind ein erster, verheißungsvoller Schritt auf diesem Weg” (2007: 93).

1995e: 450-452). Hierdie innere gesprek van *en in* die Bybel verseker die teologie van ‘n waaragtige soeke na waarheid, ‘n “Wahrheitserkenntnis”,¹¹¹ in stede van ‘n stagnering in blote sekerhede (Welker 2001g: 15-16).

Die interne dinamiek verbonde aan die samestelling van ‘n kanon is, volgens Welker, egter steeds relatief onduidelik (Welker 2002a: 380). Hy sluit hom aan by ‘n lesing¹¹² van die Heidelbergse Egiptoloog Jan Assmann, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt*. Vir Assmann is kanonisering die “preservation, in fixed collections of texts, of memories of broad and enduring scope and comprehensive, normative standards” (Welker 2002a: 380).

Dié behoefte, die “Bedürfnis” aan kanonisering, ontstaan volgens Assmann onder meer, wanneer mense “... von radikalen Erschütterungen heimgesucht werden” (Welker 2001g: 16-17).¹¹³ Hierdie ervarings van radikale disintegrasie en radikale diskontinuiteit¹¹⁴ vind neerslag in potensieel kanoniese tekste (Welker 1999h: 321). Hierdie omstandighede vereis egter voortdurende interpretasie en herinterpretasie (Welker 2008a: 329).¹¹⁵

Vir Welker is fundamenteel vir die proses van kanonisering dat ‘n veelheid van interpretasies, ‘n beperkte veelheid van moontlikhede ontwikkel word ten einde die diskontinuiteit te oorkom, “... a certain *multiplicity* of interpretations, a limited multiplicity of exemplary possibilities be developed for explaining and bridging the catastrophe of discontinuity” (Welker 2002a: 381).

¹¹¹ Vir Welker se verstaan van wat hy en John Polkinghorne “waarheid-soekende gemeenskap” wil noem, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

¹¹² Die lesing het plaasgevind op die geleentheid waar hy ‘n eredoktorsgraad in teologie in Münster ontvang het (Welker 2002a: 380).

¹¹³ Vir Israel, skryf Welker, is die verloor van hul land, die verbanning, en die ballingskap só ‘n ervaring van radikale disintegrasie en radikale diskontinuiteit, “... eine Erfahrung radikaler geschichtlicher Diskontinuität” (Welker 2001g: 16-17). In die Nuwe Testament word die kruisiging van Jesus vir Welker in dié sin beleef (Welker 2000h: 25).

¹¹⁴ Vir Assmann “radical discontinuity, collapse, and threatening chaos” (Welker 2002a: 381).

¹¹⁵ Welker wys verder op die interpretasie van Andreas Schüle, *Israels Sohn – Jahwes Prophet: Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und kanonischer Theologie anhand der Bileam-Perikope*, wat Professor by Union Theological Seminary van Richmond was, wat van Assmann verskil. Schüle oordeel dat die “postexilic experience of a discontinuity now overcome” ‘n pluralisme van interpretasies moontlik sou maak – “many of which, possessing complementary insight, could no longer be surrendered” (Welker 2002a: 381). Vir Welker is aan die een kant die pluralistiese interpretasies, en aan die ander die kant die gerigtheid van die pluralistiese interpretasies, wat beide Schüle en Assmann benadruk, belangrik.

Vir Welker maak hierdie verskillende wêreldperspektiewe en veelvoud van perspektiewe op die geskiedenis en op die toekoms dié navolgenswaardige interpretasies moontlik (Welker 2000h: 25). Net wanneer hierdie interpretasies onderling in verband met mekaar gebring word (Welker 1999h: 321), net wanneer ‘n pluralistiese biblioteek¹¹⁶ van verskillende perspektiewe op ‘n krisis aanwesig is, net dan, meen Welker, “entsteht die Substanz des Kanons” (Welker 2008a: 329-331). Hierdie “Verweisungszusammenhang” kan uit verskeie middelpunte bestaan, maar dit het ook beperkinge (Welker 2002a: 381).¹¹⁷

Ten einde dit wat Welker met dié kanoniese gewig van die Bybel probeer uitdruk te verstaan, is wat hy “kanonisches Gedächtnis” noem van groot betekenis (Welker 2008a: 327-331). Dié kanoniese gedagtenis speel ‘n enorme rol in Welker se denke.¹¹⁸ In sy boek *What happens in Holy Communion* en in die artikel “Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis” in besonder, gee hy ‘n verduideliking van dit wat hy met dié gelaaide konsep bedoel.

Welker sluit hom aan by die sogenaamde “Gedächtnistheoretikern” – Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Maurice Halbwachs, *The Social Framework of Memory*, en veral by die werk van Jan en Aleida Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Welker 2008a: 321). Dié denkers het, wat hom betref, ‘n briljante ondersoek in kulturele herinneringskrag gedoen.

One tends to think of memory as a purely internal phenomenon, localised in the brain of the individual – a theme for neurophysiology, neurology, and psychology ... But what the content is that this memory absorbs, how it

¹¹⁶ In die artikel “Sozio-metaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: ‘Was haben wir an der Bibel?’” skryf Welker, “Er (Kanon) ist nicht nur ein Klassiker und auch nicht nur eine ‘Pluralität von Klassikern’. Er ist ein Geflecht von Klassikern, das eine Mehrzahl dominierender Sichtweisen zu einem Gefüge verbindet, das beständige relativ erwartbare und überraschende Interpretationen freisetzt” (Welker 1999h: 321).

¹¹⁷ Dit is vir Welker noodsaaklik dat meer teologiese navorsing oor die beperkinge, “the limits”, van die kanon gedoen word, “with some texts on the margins of the canonical traditions, it is understandable why theologians and councils were sometimes uncertain whether they should include or exclude texts in question” (Welker 2002a: 381). Hy skryf elders daarvan dat Barth gedink het, “daß sich der Kanon der Kirche ‘imponiert’ habe” (Welker 2001g: 17).

¹¹⁸ Dié “kanoniese gedagtenis” speel onder andere ‘n groot rol in sy verstaan van die Skrif en die Sakramente. Die hoofinhoud van die Skrif en Sakramente, en óók van die “kanoniese gedagtenis”, soos dit in die studie al hoe duideliker sal word, is vir Welker Christus.

organises this content, how long it is able to hold on to something, is in the broadest sense a question not only of internal capacity and direction, but also of overarching external conditions – that is, societal and cultural ones (Assmann 1992: 19-20).

Welker wil die gedagtenis nie verstaan net as ‘n individuele of gemeenskaplike verstandelike fenomeen nie. Dit is vir hom eerder ‘n mag vir die gemeenskaplike ontwikkeling van ‘n wêreld (Welker 1998e: 416). Gedagtenis spesifiseer vir Welker nie net tot ‘n groot mate die gemeenskaplike verlede nie, maar ook die gesamentlike teenswoordige en die verwagte toekoms (Welker 1999f: 39). Gedagtenis verwek kulturele ruimtes wat die menslike lewe, “no less than do natural spaces” kontoere gee en kenmerk (Welker 2000a: 128).

Welker, wat aansluit by Assmann, onderskei “kulturele gedagtenis” van “kommunikatiewe gedagtenis” (Welker 2008a: 327-329). Die mag van die gedagtenis, word, volgens hom, duidelik sigbaar wanneer daar opgelet word hoe “kulturele gedagtenis” die “fließende”, die veranderlike kommunikatiewe gedagtenis oorskry (Welker 1999f: 39).

‘n Gemeenskap se kommunikatiewe gedagtenis is daardie gedeelde gedagtenis wat voortdurend van gestalte verander, voortdurend *transformeer*, aldus Welker. Dit word voortdurend verryk en voortdurend vernietig (Welker 1999h: 322), “... in the course of each generation it shifts layers” (Welker 2000a: 128).

Naas dié kommunikatiewe gedagtenis, wat ontwikkel vanuit konkrete lewensomstandighede van menslike gemeenskappe, ontwikkel mense ‘n kulturele gedagtenis, dit is gedagtenis “that is as a rule long-lived” (Welker 2000a: 128). Hierdie kulturele gedagtenis druk betekenisdraende vorme, “meaning-bearing forms”, op hul geheue, sowel as op hul ervaringswerklikheid en hul verwagtinge af (Welker 2000a: 128). Dié vorme, meen Welker, verander moeilik.

Die kulturele gedagtenis kan ‘n gemeenskap teen sy alewige transformasie stabiliseer, wat vir Welker onder meer deur middel van kommunikatiewe gedagtenis geskied. Die betekenisdraende vorme van die kulturele gedagtenis kan menslike gemeenskappe

verder teen transformasie immuniseer (Welker 1999f: 39). Levi-Strauss se onderskeiding tussen “koue” en “warm” gemeenskapsgestaltes is hier vir Welker waardevol.

Hy sien “koue” gemeenskappe as daardie gemeenskappe wat poog om die moontlike effek van historiese faktore op hulle balans en hulle bestendigheid¹¹⁹ op te hef. Assmann praat van “cold options of memory” (Welker 2000a: 128). Die kulturele gedagtenis kan egter ook “warm” geheue word, waarmee dié gemeenskappe die historiese wordingsproses, dit waaraan hulle herinner word of waaraan hulle hul herinner, die dryfkrag van hulle eie ontwikkeling maak (Welker 2000a: 128).

Die meer dinamiese “warm” gedagtenis en die meer stabiliserende “koue” gedagtenis is vir Welker nie abstrakte alternatiewe nie (Welker 2008a: 328). Hoogs ontwikkelde gemeenskappe streef na ‘n kulturele gedagtenis wat hulle in staat sou stel om die voortdurende stabilisering van hulle identiteit en hulle dinamiese ontwikkeling te verbind (Welker 1999f: 39).

Die kanon, óók die Bybelse kanon, is vir Assmann ‘n medium wat dit vir die kulturele gedagtenis moontlik maak om presies dié stabiliserende en dinamiese elemente te verbind (Welker 2008a: 328), “... the canon stabilises shared identity and requires living development in a wealth of individual and communal perspectives and interpretations” (Welker 2000a: 128). Die kanon maak ‘n wisselwerking van “koue” en “warm” gedagtenis moontlik wat, in die woorde van Welker, ‘n “lebendiges kulturelles Gedächtnis” meebring (Welker 1999f: 39).

Dié lewende kulturele gedagtenis, wat hy ook die kanoniese gedagtenis noem, is vir Welker ‘n merkwaardige mag (Welker 2008a: 330-331). Aan die een kant bind ‘n spesifieke stel van tekste die kulturele gedagtenis en beperk dié tekste moontlikhede vir transformasie (Welker 2000h: 25-26), en aan die ander kant stimuleer die pluralistiese veelsoortigheid van perspektiewe, wat in die kanoniese tradisies vervat is, ‘n vitaliteit, ‘n lewendigheid van aanhoudende interpretasie, wat funksioneer as “warm” kulturele gedagtenis, maar sonder om die basiese historiese bronne en gemeenskaplike identiteit

¹¹⁹ Dit is die “equilibrium and continuity” van ‘n samelewing.

op te gee (Welker 2008a: 330-331). Die mag van dié kanon en van dié gedagtenis is nie vir Welker gesetel in die orkestrasie van mense nie.

A canon and a canonic memory cannot be planned, launched, or constructed. They arise out of complex historical and cultural lives and patterns. It is historical and cultural reality that gives shape to the canonic remembrance (Welker 2000c: 286).

Dié lewende kanoniese gedagtenis wat gestalte vind in die historiese en kulturele werklikheid, gaan, meen hy, met die werking van die Gees gepaard. Dié lewende kanoniese gedagtenis, is vir Welker ‘n werklikheid alléén weens die werking van die Gees van God, “... the Holy Spirit is the power which continually renews the act of bringing human beings together for the solidification, renewal, revitalisation, and enrichment of (this) memory” (Welker 2000a: 132). Die inhoud van die kanoniese gedagtenis, wat gedefinieer word deur dié Gees, is vir Welker die *lewende Christus*, in wie die gewig van die Bybel vir hom gesetel is.

It is the biblical testimonies’ reference to the living God, to the God of Israel and to the revelation of God in Jesus Christ, which gives those testimonies their coherence, their weight, and their orienting power (Welker 2002a: 382).

iv. Vir Welker is die historiese-, die kulturele-, en die kanoniese- gewig van die Bybel gegrond in die vierde gewig – die teologiese (Welker 2001g: 17-19).

Die Bybel, is reeds goed bekend, is vir Welker ‘n samestelling van komplekse Godsgetuïenisse (Welker 2000g: 165-166). Meer presies, is die Bybel vir hom ‘n komplekse neksus van getuïenisse, “... which call attention to God’s reality and God’s activity in creation” (Welker 2002a: 381). Die viervoudige gewig is vir hom gegrond en spruit voort op grond van die sentrale inhoud van dié Bybel. Op grond van dié inhoud, lei die Bybel menslike oogpunte op God se aktiwiteit in hulle midde, hulle lewende gedagtenis en, volgens Welker, hulle verwagtinge van goddelike aktiwiteit (Welker 2002a: 381).

Op grond van die teologiese gewig word die historiese- en kulturele gewig, die “kirchliche Lernen und Wachsen” in Godskennis deur die Bybel gerig (Welker 2001g: 17). Op grond van die kanoniese samestelling en die teologiese gewig verhoed die Bybel ‘n finale debatsluiting van dié gedagtenis en verwagtinge, “dieses Lernen und Wachsen” (Welker 2000i: 135). Juis omdat die Bybel, op ‘n multiperspektiwistiese wyse, ‘n “vielperspektivischer Weise”, God en God se kreatiewe aktiwiteit in die wêreld openbaar, word dié Woord vir Welker ‘n *lewende bron* (Welker 2002a: 382).¹²⁰

Die historiese, kulturele, en kanoniese gewig van die Bybel is vir Welker dus bloot ‘n refleksie, “ein Spiegel und Abglanz”, van die teologiese gewig wat aan die Bybel verleen word deur sy inhoud, die lewende God (Welker 2000i: 135). Die grootsheid van die Bybel is verskuldig aan die *Goddelike* grootsheid, “... which imposes itself upon us through the Holy Spirit” (Welker 2003a: 5). Die groot historiese, kulturele, en kanoniese gewig is dus vir Welker ‘n weerspieëling van die heerlijkheid van die lewende God, van wie die Bybel ‘n multiperspektiwistiese getuienis bied.

Wir leben aus der schöpferische Kraft Gottes allein, aus Gottes Offenbarung allein (Welker 2000i: 141).

Welker sien die heerlijkheid van die lewende God geopenbaar in die teenwoordigheid van die opgestane Christus, in wie die teologiese gewig van die Woord vir hom gegrond is. Vir hom is Jesus Christus die onthulling van wie God is, ook vandag. Die vraag is in die volgende gedeelte dus hoe Welker dié gewigtige Woord van God in verhouding tot die Gees verstaan?

III. DIE GEES EN DIE WOORD, DIE WOORD EN DIE GEES.

1. In die lig van dié viervoudige gewig van die Woord, wat die mens “von allen Seiten umgibt” (Welker 1996c: 163), in die lig van die Woord “(that) supports us, challenges us, and puts us in question where we do not want to perceive it or cannot perceive it directly ... (that) works latently in silence and in gently ‘emergent’ conviction ... (that is) alive through persistent activity in what is hidden in each of us” (Welker 1996d: 80),

¹²⁰ Dit is op grond van hierdie interne samestelling van die Bybel wat die outoritêre *sola scriptura* formule vir Welker aan die Woord toegeskryf kan word.

behoort Gees en Woord op komplekse wyses byéén.¹²¹ In die lig van ‘n bewuswording van dié krag van die Woord van God, word dit onmoontlik, meen Welker, om die Woord van God en Gees van God teenoor mekaar af te speel, om die “mag van die Gees” teenoor die “magteloosheid van die Woord”, en andersom, af te speel (Welker 1996c: 164).

How can we play off the direct presence of Christ among a third of people living today and his indirect presence far beyond that; how can we play off the workings of the biblical traditions in a cultural history which goes back over millennia; how can we play off the power of the direct preaching in millions of communities on this earth every day and every week, and the many indirect emanations of this event, against the working of the Spirit? How can we underestimate what is certainly ambiguous, but equally certainly breathtaking and overwhelming power of the indirect activity of the “word of God” in the most varied human appropriations? (Welker 1996d: 80).

Die toeskrywing van die wonderlike, die geheimenisvolle, en die dramatiese¹²² nét aan die Gees en die werkinge van die Gees word in die lig van dié Woord vir Welker twyfelagtig. Die gewig waarmee Welker die grondigheid van die Bybel wil ontwikkel maak dit vir hom moontlik om die verhouding tussen die Woord en die Gees in wisselwerking te verstaan.

Das Wort Gottes, das Menschen erbaut, tröstet, aufrichtet, belebt, erfreut, stärkt, befreit, hoffen läßt, das ihnen Orientierung und Gewißheit gibt, das Wort Gottes, das sie aber auch in Frage stellt, erschreckt, bindet, bedrängt, mahnt, richtet - dieses Wort scheint nun in seiner Macht, in seiner wunderbaren Kraft, in seiner Geheimnisfülle und in seiner Dramatik geradezu mit dem Geist Gottes verwechselbar zu werden (Welker 1996c: 164).

Dié dimensies van oortuigingskrag onderliggend aan dié Woord maak dit vir Welker moontlik om te verstaan waarom die Bybel die Gees as ‘n “selbstlose Kraft” (Welker

¹²¹ Sien in die verband Kim se “Trinitarischer Zusammenhang von Geist und Wort Gottes. Die pneumachristologische Interpretation des Wortes Gottes”, waar die punt van Welker genoem word (2013: 256).

¹²² Welker is hier veral krities teenoor sy pinkster-gespreksgenoot Frank Macchia wat dié misterieuse elemente aan die Gees alleen wil toeskryf (Welker 1996d: 80).

1996c: 164) verwoord. Die Bybel dring hom daartoe om van ‘n selfloos wederkerige interpenetrasie (Welker 1996d: 80), van ‘n “wechselseitigen Durchdringung” van Gees en Woord (Welker 1996c: 165) te praat. Wat Welker die perichorese van die Gees en die Woord, van die Woord en die Gees noem, kan as die grondslag van sy Teologie van die Gees gesien word.

Die Gees getuig nie van die Gees self nie, maar getuig, in selflose krag van Jesus Christus.¹²³ Die Gees wys die mens voortdurend op God se Woord, en laat dié Woord altyd weer opnuut na die mens kom, aldus Welker (Welker 1996d: 80). Die Gees verbind die mens met die “een Woord van God”, met Christus. Die Gees, vir Welker, verbind, verlig en verklaar die uiteenlopende getuienisse van die Bybel op so ‘n wyse dat mense na God en die “beabsigtigde Wirklichkeit” van God heengewys word (Welker 1996c: 165). Vir Welker is die Woord, aan die een kant, afhanklik van die Gees.

Ohne das Geistwirken erstarrt¹²⁴ Gottes Wort im Gebrauch der Geschöpfe. Es wird starr, unlebendig und als Gottes Wort unkenntlich. Es wird mißbrauchbar und mit dem menschlichen Wort verwechselbar (Welker 1996c: 165).

Fundamenteel, ten einde Welker se Teologie van die Gees werklik te verstaan, is die “funksie” van die Woord in dié interkonneksie. Welker se groot werk oor die Gees, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* is doelbewus gegrond op dié Woord.

Ohne das Wort ist das Wirken des Geistes von allen möglichen numinosen Macht- und Krafterweisen nicht zu unterscheiden. Es ist das Wort, das den Heiligen Geist von allen möglichen Geistern, Gespenstern, und Dämonen trennt (Welker 1996c: 165).

Die Woord is ‘n medium van Gods genade, juis, meen Welker, omdat dit allereers die werking van die Gees aan mense moontlik maak. Die Woord bring die kreatief skeppende en nuut-skeppende krag van God, die “schöpferische und neuschöpferische”

¹²³ Sien “Die selflose Gees: Die Gees en Christus”.

¹²⁴ Die Woord sonder die Gees is vir Welker “fossilised” (Welker 1996d: 81).

(Welker 1996c: 165), só naby dat mense dié krag kan aanneem, aanvaar, en kan waardeer (Welker 1996d: 81).

Die mens, meen Welker, is sonder die Gees magteloos uitgelewer aan hulle “falschen Selbstsicherheit” (Welker 1996c: 165). Sonder die Gees is mense nie in staat om Gods Woord te erken as ‘n kreatiewe woord van krag wat in hulle en deur hulle werk nie. Sonder die Woord, meen Welker, is mense uitgelewer aan die oppermag van sowel goddelike en ongoddelike kragte, sonder “Erkenntnisfähigkeit” of onderskeidingskuns (Welker 1996c: 81). Alleen in die *perichoretiese* verbintenis van Gees en Woord, wys die Gees sigself as die Gees van die ware God.

Dié verbinding tussen die Gees en die Woord, maak dit verder moontlik vir Welker om die verskeie gewiggewinge van die verskillende tradisies te verstaan as ‘n bron van kreatiewe uitdaging, van “schöpferischer wechselseitiger Herausforderung und Befruchtung” (Welker 1996c: 168).¹²⁵

If we free ourselves from the false, indeed fatal, opposition of “Spirit against Word”, “Word against Spirit”, we will be able calmly to accept the different weightings in the relationship between Word and Spirit, Spirit and Word. These different weightings in the different churches in fact lead to very different forms of theology, liturgy, spirituality and practice. If these weightings and the forms of life and thought that they produce have a biblical basis in the biblical traditions, they can further one another (Welker 1996d: 83).

Op grond van dié gedifferensieerde interkonneksie van Gees en Woord, Woord en Gees, is dit vir Welker moontlik om sin te maak van die sogenaamde *inspirasie van die Bybel*, “the controverted question of whether or not the Bible is inspired” (Welker 1994a: 272), wat hy in *Gottes Geist* aanspreek. Dié inspirasie stel Welker in staat om die lewendmakende werking van die Gees in die Gees en Woord, Woord en Gees interkonneksie te verstaan.

¹²⁵ In die sin, skryf hy, is die verskille “between churches, theologies, styles of piety ... then no longer material for conflict and the occasion for reciprocal demarcations” (Welker 1996d: 83).

2. Dié inspirasie van die Bybel word op verskillende maniere verstaan. Deur dié inspirasie aan die Bybelse skrywers toe te skryf, word ‘n “Bedeutungsverschiebung”, ‘n verandering of dalk eerder ‘n verskuiwing aan die Bybelbetekenis meegebring. “Berühmt-berüchtigt und zu einem ‘theologische(n) Kinderschreck’” (Welker 1992a: 253), beklemtoon Welker, het die dogma van inspirasie deur middel van dié betekenisverskuiwing geword.

Welker is dit eens met Barth in sy kritiek van dié dogma. Hy wil Barth se veronderstelde oplossing egter pneumatologies ontwikkel (Welker 1992a: 253).¹²⁶ Barth, dink hy, is sekerlik korrek in die sin dat die Bybel “... ohne das Geheimnis Christi und ohne das Geheimnis des Heiligen Geistes in sich selbst feststehend, ein ‘papierener Papst’, der nun doch, im Unterschied zu dem immerhin lebendige Papst in Rom, gänzlich in die Hand seiner Ausleger gegeben war, keine freie, keine geistliche Macht” (Barth 1978: 525) is, hoewel hy van mening is dat ‘n oorbeklemtone van die soewereiniteit van die Woord van God sonder ‘n ontwikkeling van die Geesgeheimenis, “a theological sledgehammer no less subject to being instrumentalised” kan word (Welker 1994a: 272).

Dié inspirasie van die Bybelse outeurs word, volgens Welker, dikwels gesien as ‘n gebeurtenis waar God die juiste bewoording van die Bybel in die skrywers ingeplant het, dit wil sê gedikteer het (Welker 1994a: 272). Die Bybel word in hierdie sin verstaan as direk gedikteer deur God. Op grond van dié interpretasie word die Bybel deurgaans gesien op die wyse waarop profetiese boodskappe geïnterpreteer is – “so spreek die Here” – elke woord is van gelyke belang, elke woord is *die* woord van God, elke woord is onmiddelik ‘n *boodschap* (Welker 1994a: 272).

Op grond van dié eenvoudige grondslag, toon Welker, is ‘n eenvoudige teorie van dié inspirasie moontlik. Die Bybel is in dié verstaan, die direkte reproduksie van God se direkte woorde. Die Heilige Gees, of God deur die Heilige Gees, het elke woord gedikteer, en dit beteken dat die Bybel geïnspireer is. Dié interpretasie van die dogma

¹²⁶ Barth se veronderstelde oplossing moet, volgens Welker, pneumatologies verder ontwikkel word, “... if the ‘sovereignty of God’ is not to remain opaque and subject to authoritarian misuse” (Welker 1994a: 272).

van inspirasie is volgens hom vandag nog veral sigbaar in verskeie gestaltes van “populärer Frömmigkeit” (Welker 1992a: 253).¹²⁷

Vir Welker is dit algemeen bekend dat kritici alle pogings om die Bybel te vergoddelik en alle pogings om ‘n supernaturalisme aan die Bybel toe te skryf vernietig het (Welker 1994a: 274). Dié pogings, wat die Bybel as ‘n woord-vir-woord rekord van die direk gedikteerde woord van God wil verstaan, het as “defensive religieuse Ideologie” duidelik geword, vir hom (Welker 1992a: 254).

Dié kritiek het daarmee, volgens Welker, die geloofwaardigheid van die dogma van ‘n verstaan van inspirasie in betwyfeling gebring. Met die vernietiging van dié populêre verstaan van inspirasie is ook elke ander verstaan van die inspirasie van die Bybel tot niet gemaak (Welker 1992a: 254). Dié model, meen hy, bring daarmee ‘n reduksionistiese verstaan van die inspirasie *en van die Gees* mee. Die vraag is dus of Welker daarin slaag om ‘n verstaan van die inspirasie van die Bybel te herwin, “... that does not lead to absurd conflicts with realism, rationality, and historical sensibility” (Welker 1994a: 274).

Die vraag na die inspirasie van die Bybel is vir Welker ‘n vraag na die lewendmakende werking van die Gees in die Bybel. Dit is op grond van Welker se Bybels geïnterpreteerde interpretasie van die realistiese werkinge van die Gees, wat hy die inspirasie wil verstaan, en so die interkonneksie tussen Gees en Woord, Woord en Gees verder wil definieer. Op grond van die gedifferensieerde werkinge van die Gees waarvan in die Bybel getuig word, “... it appears not only meaningful and correct, but also materially necessary to say that Scripture is inspired” (Welker 1994a: 275).

¹²⁷ Dié interpretasie word volgens Welker veral óók aan die Protestantse skolastiek van die 16de en 17de eeu toegeskryf. Welker vind baat by die opsomming van Daniel Migliore, Emeritus Professor van Princeton Theological Seminary, wat die intensies agter die begrip van inspirasie verwoord, “... Enlightenment, secularisation, and the new emphasis on human autonomy in the modern era challenged all traditional authority. Anxious to protect the insights of the Reformation, Protestant theologians became increasingly defensive and strident in their claims about the supernatural character of Scripture. Every book, every chapter, every verse, every word was directly inspired by God. The doctrine of inspiration became a theory of the supernatural origin of Scripture. Various ideas about how this took place were advanced” (Migliore 1980a: 24-25). Migliore beklemtoon in *Called to Freedom: Liberation Theology and the Future of Christian Doctrine* egter dat dié verstaan van inspirasie nie op die vlak van prominente teologiese pogings, wat ‘n skerp gedefinieerde verstaan van die gesag van die Bybel wil ontwikkel, is nie.

In den biblischen Traditionen (liegt) eine Pluralität von Zeugnissen vor ... Sie spiegeln in vielfarbiger Weise die Fülle der konkreten und lebendigen Gegenwart Gottes, *wenn der Geist durch diese Zeugnisse wirkt* (Welker 1992a: 255).

Dit is vir Welker *die Gees* wat deur die Bybel 'n spanningsveld van ervarings voortbring. Dié Geeservarings wat deur die oorsvloed van tekste oorgedra word is nie homogeen nie, die ervarings is “not stereotyped ... sometimes they appear to be in conflict with each other or incompatible with each other” (Welker 1994a: 275). Die Geeservarings is ook dikwels onverenigbaar met mekaar, “in many cases they do conflict with each other, sometimes they simply are incompatible with each other” (Welker 1994a: 275).¹²⁸ Hy sien dit egter nie as 'n swakheid van die Bybel, 'n “Schwäche der Schrift”, soos wat hy meen, 'n “engsichtige Rationalität” dink nie, maar as 'n *sterkpunt* (Welker 1992a: 256).

... for in this way the biblical texts are clearly subordinate to the reality to which they relate themselves and to which they attest ... (this) reality is richer and more lively than could be presented by one text or one structural pattern of experience¹²⁹ alone, or than can be articulated by several texts (Welker 1994a: 276).

In die getuienisveelsoortigheid gee die Bybel uiting aan die feit dat dit niks meer as getuienisse tot die goddelike realiteit is nie, vir Welker. As getuienisse wys die Bybelse tekste op konkrete, gedeeltelik kenbare, en op die manier, formuleer Welker, fragmentariese ervarings, “... they cannot help but declare this concrete, partial, and fragmentary perception of what has happened, of what they have seen and heard, of what they regard as significant and important” (Welker 1994a: 276).

Die Bybel is 'n menigte van sulke getuienisse. Vir Welker is die getuienisse gedefinieer deur interpretasie, deur wat mense interesseer, deur denkwyses en denkpatrone van 'n wêreld, “... the texts are testimonies by virtue of the fact that no text and no tradition

¹²⁸ Die punt is reeds duidelik verwoord in Welker se verstaan van die viervoudige gewig van die Bybel. Die punt word hier weer (kortliks) herhaal ten einde die verhouding tussen die Gees en die Bybel in terme van die inspirasie van die Bybel te verstaan.

¹²⁹ Welker praat van 'n “Erfahrungszusammenhang” (Welker 1992a: 256).

offers *the view, the encompassing theology, the only authentic perception of God's presence*" (Welker 1994a: 276).

Vir Welker is dit die Gees, juis die Heilige Gees, wat hierdie getuienisse, dit is dié "partiellen, sogar fragmentarischen und konfligierenden Erfahrungen und Einsichten" (Welker 1992a: 256) daartoe bring om op die realiteit van God te wys en om die realiteit van God te reflekteer. Vir Welker, wanneer dít geskied, word die begrip van inspirasie betekenisvol.

As soon as this happens, and to the extent that it happens, we are justified in speaking of an inspiration of Scripture, even compelled to speak of it (Welker 1994a: 276).

Dit is die werking van die Gees, meen Welker, wat die getuienisse waar en lewendige getuienisse maak (Welker 1994a: 276). Dit is die werking van die Gees wat deur dié getuienisse die volk van God versamel, vernuwe, en versterk. Vir Welker is van wesenlike belang dat dit juis die werking van die Gees is wat die volk van God in staat stel om die goddelike teenwoordigheid in hul midde te beken en te bely (Welker 1992a: 256).

Die Heilige Gees versamel nie net die getuienisse van die Bybel op so 'n hernieude wyse dat hulle op die teenwoordigheid van God wys nie. Anders gestel, die Heilige Gees is nie net die aktiwiteit van God waarin God die Bybelse getuienisse op Godself vestig en die getuienisse in staat stel om waar en lewensbevorderend te wees nie. Die Heilige Gees is óók vir Welker die aktiwiteit wat die getuienisse in staat stel om vanuit verskillende kontekste en ervarings in 'n verskeidenheid van ervarings en kontekste te spreek, "... in various historical, cultural, social, intellectual, and other contexts, these testimonies can find their voices" (Welker 1994a: 276).¹³⁰

¹³⁰ Hierdie kontekste kan volgens Welker ook in konflik met mekaar wees, "... they appear incompatible with each other. They may not even provide the capacity to understand each other directly, as the persons of various languages in the Pentecost event were not in a position to understand each other, and yet they all in their own languages heard the proclamation of 'God's deeds of power'. These persons were even confused, were seized by fear, became the victims of irony and scorn, because they and outsiders could not help but notice that other people whom they did not understand and by whom they themselves were not understood, nevertheless were able with them to hear and to grasp the same message" (Welker 1994a: 277). Vir Welker se interpretasie van die uitgieting van die Gees sien "Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees".

Die werking van die Gees deur die Bybel wat met die uitdrukking van inspirasie opgesom kan word, beteken vir Welker dus die feit dat die getuïenisse van die Bybel vanuit verskillende en ook vreemdsoortige kontekste kan werk en op verskillende en ook vreemdsoortige kontekste kan inwerk. Dié werking van die Gees, meen Welker, wat daartoe aanleiding gee dat God se Woord “Antwort findet, daß es gehört wird, aufgenommen wird und Frucht bringt”, is in aansluiting by Calvyn, die “innere Zeugnis des Heiligen Geistes” (*testimonium Spiritus Sancti internum*) of die “des geheime Zeugnis” (*testimonium arcanum*) genoem (Welker 1992a: 257).¹³¹

It effects, it attains the unity of personal certainty and thus corresponds on the human side to the unity of God’s presence (Welker 1994a: 277).

Eerstens, dui die inspirasie van die Woord dus vir Welker op die aktiwiteit van God in die verskeie getuïenisse en waardeur dié verskeie getuïenisse van die Bybel, individueel of gemeenskaplik, in min of meer “komplexen Zusammenhängen”, dui op die heerlikheid, dit is die teenwoordigheid en die heerlikheid van God (Welker 1992a: 257). Tweedens, dui die inspirasie van die Woord dus vir Welker op die aktiwiteit van God waardeur die getuïenisse van die Bybel, in individue of in gemeenskappe, ervarings, antwoorde en reaksies aangaande hierdie teenwoordigheid van God, waarvan die getuïenisse in wese getuig, evokeer (Welker 1994a: 277-278).

Vir Johannes Calvyn was dié twee aspekte van die Geesgetuïenis van die allergrootste belang.

... for as God alone is a fit witness of himself in his Word, so also the Word will not find acceptance in men’s hearts before it is sealed by the inward testimony of the Spirit. The same Spirit, therefore, who has spoken through the mouths of the prophets must penetrate into our hearts to persuade us that they faithfully proclaimed what had been divinely commanded (Calvyn 2008: 33).

¹³¹ Sien die *kort* oorsig oor Calvyn se Teologie van die Gees in die inleiding.

Die Bybel en die gemeenskap, sonder dié inspirasie, beklemtoon Welker, is maar “dooie bene” en “dooie briewe”.¹³² Deur die Gees, getuig die Bybel – geïnspireer – van die teenwoordigheid en heerlijkheid van God. Deur die Gees word geïnspireerde getuïenisse en geïnspireerde lesers van die geïnspireerde getuïenisse in staat gestel om dié teenwoordigheid en heerlijkheid van God “zu erfahren, auszudrücken und mitzuteilen” (Welker 1992a: 258). Dié mededeling, dié kommunisering van die Bybel is moontlik in die midde van wat Welker “pluralisme” noem.

In ‘n resensie van *God the Spirit*, “God the Spirit”, gepubliseer in *Theology Today*, wys Miroslav Volf en Marianne Meye Thompson van Fuller Theological Seminary op “some major issues on which we would want more clarity” (1996: 384). Welker, word gemeen, “understands the inspiration of the Bible as the action of the Spirit ‘who through the texts produces a charged field of experiences’. But why precisely through these texts, rather than through so many other, extrabiblical texts? And in what way, if in any, does the Spirit produce a charged field of experience differently through these texts than through any other texts? A theology that seeks to take the divinity of God seriously and to be “biblical”—whether biblical in Welker’s sense or any other—must give a precise theological answer to these questions, as well as to the question of wherein the unity of the plural testimonies of the Scripture consists” (Volf & Thompson 1996: 384).

In die lig van hierdie opmerkings oor die verhouding tussen die Gees, en die Woord wat Welker in die viervoudige gewig, wat in die teologiese gewig van dié Bybel gegrond is, wil verduidelik, is dit verstaanbaar waarom Welker dié “charged field of experiences”, die spanningsveld van die Gees juis in die Bybel, eerder as enige ander tekste of versameling van tekste, gesetel sien.

In die volgende gedeelte word die vraag “wherein the unity of the plural testimonies of the Scripture consists” teen die agtergrond van ‘n kultuur wat vir Welker gekenmerk word deur *pluralisme* verder teologies verduidelik ten einde te verstaan waarom hy die Bybel in dié samelewings as gesaghebbend sien.

¹³² Vir Welker se interpretasie van Esegïel 37, sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

3. Vir Welker is een van die vernaamste kulturele probleme van die “Zeitgeist” dat pluralistiese samelewings nie hul eie interne samestelling verstaan nie (Welker 2001g: 23).¹³³ Dit word vir hom duidelik in die feit dat alhoewel daar baie van pluralisme gepraat word, baie min die ware aard van pluralisme en die implikasies daarvan vir die lewe en die geloof begryp. Dié probleem word duidelik in sy artikel “Sola Scriptura? The Authority of Scripture in Pluralistic Environments”, gepubliseer in ‘n *Festschrift* vir Patrick D. Miller, *A God So Near*, beskryf.

Pluralistic cultures and societies notoriously confuse the constitution of pluralism with a diffuse plurality of individuals, lifestyles, groups, and institutional arrangements. In view of this diffuse plurality, some people rightly fear relativism, the threat of chaos, or the collapse of commonality and social connectivity. Others concoct conceptions, most illusory, of the infinite abundance of possibilities offered by this plurality. Still others call for authoritarian countermeasures against this chaos or put their hope in liberal forms of integration, as expressed in the statement: “We need this or that minimum commonality in order to get out of this mess”. *All these viewpoints have one thing in common: They haven’t understood anything about pluralism* (Welker 2002a: 388).¹³⁴

Ten einde die gesag van die Bybel in wat Welker in “Wovon der freiheitliche Staat lebt. Die Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus” in die *Festschrift* vir Wolfgang Huber *Freiheit verantworten*, laat moderne pluralisme noem te verstaan (Welker 2002m: 225), is dit nodig om wat hy in die artikel “Christentum und

¹³³ Die punt word duidelik in Dirkie Smit se artikel “Wat beteken ‘publiek?’” verwoord, waar hy wys op Welker se kritiek op Tracy se “baie bekende beskrywing ... in sy *Analogical Imagination* van die drie publieke waarbinne teologie beoefen word, te wete die kerk, die akademie en die samelewing” (Smit 2008: 29). Welker, skryf Smit, oordeel “... dat Tracy se nuttige onderskeidings nog veel verder verfyn moet word om werklik die uiteenlopende publieke in komplekse moderne en pluralistiese samelewings meer akkuraat te herken en beskryf. Sy eie jarelange werk oor strukturele pluralisme in hedendaagse samelewings is presies só ’n poging om teologies in gesprek te gaan met die talle en komplekse subsisteme in die moderne lewe – waar nodig baie krities” (Smit 2008: 29).

¹³⁴ Dit is interessant dat A. Thiselton in sy *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today* (2013) Welker kritiseer op grond van wat Thiselton dink, ‘n te positiewe verstaan van pluralisme is (Thiselton 2013: 449). Thiselton is van mening dat Welker nie die gevare van pluraliteit genoemsaam in ag neem en teen gevaarlike vorme waarsku nie, “... questionable, however, are the pluralism and postmodernism that pervade the book (God the Spirit). In certain respects the postmodernism is healthy in opposing the standardisation of knowledge ... but its attention to diffusion and fragmentation *has an unhealthy side*, which Christians too readily think is beneficial to Christian faith” (Thiselton 2013: 444).

strukturerter Pluralismus” gestruktureerde pluralisme noem eers te verduidelik (Welker 1998e: 417).¹³⁵ Pluralisme, vir hom, is nie ‘n individualisme¹³⁶ of ‘n vorm van onsamehangendheid¹³⁷ nie (Welker 1993f: 366). Pluralisme of ‘n samelewing geken aan pluralisme, toon Welker ter inleiding¹³⁸ van die artikel “...And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit. On Pluralism and the Promise of the Spirit” bestaan uit verskillende self-konstituerende groepe in verskillende gemeenskaplike strukture, wat deur die staat aan mekaar verbonde is (Welker 1995b: 50).

Dié eenvoudige definisie maak die probleem van pluralisme vir Welker duidelik. Pluralisme staar “... the task of binding together a multiplicity of distinctive subcultural forms of community, normatives, and morals with the social forms and norms of the whole society” in die gesig (Welker 1995b: 50). Nie net moet gedifferensieerde verstande inskakel in die geheelstruktuur nie, die geheelstruktuur moet gedifferensieerde verstande bevorder, “... not only must the multiplicity of understandings of community, normatives, and morals be made compatible with the overarching general political, legal and economic forms, but the overarching general forms must be so constructed that they sustain and strengthen the multiplicity” (Welker 1995b: 50).

Auke Compaan, self ‘n student van Welker, sou in sy proefskrif *Kreatiewe Pluralisme? ‘n Kritiese Analise van Wet en Evangelie in die denke van Michael Welker* argumenteer dat pluralisme vir Welker uit verskillende sisteme en ‘n verskeidenheid van assosiasies saamgestel is (Compaan 2007: 69). Pluralisme is vir Welker aan die een kant uit sistemiese vorme van gemeenskap saamgestel. Dié sistemiese vorme is die

¹³⁵ Sien in die verband Munteanu se “Polyphone Einheit im Geist. Pluralistische Kultur der Differenz bei Michael Welker und in der orthodoxen Tradition”, waar hy Welker se verstaan van pluralisme in die lig van die Ortodokse teologie ondersoek. Munteanu praat van ‘n “*pneumatologisch kodierte Pluralismusverständnis* Welkers”, en beklemtoon dus die pneumatologiese aard van Welker se verstaan van pluralisme (2013: 193-201), en óók Lakkis se “A Harmonious Plurality of Voices? Negotiating the Diversity and Pathology of the Spirit” (2013: 299-306).

¹³⁶ In “...And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit. On Pluralism and the Promise of the Spirit”, skryf Welker, “... the commonly heard assertion ‘Pluralism is ultimately individualism’ will not do. ‘Individualism can take on and produce thoroughly erratic, bizarre forms which derange any sense of community. Nor is individualism immune to creeping homogenization and conformity, and it is certainly not free of the traces of elitism. Yet all of these features are incompatible with pluralism’” (Welker 1995b: 50).

¹³⁷ In “Sola Scriptura? The Authority of Scripture in Pluralistic Environments” skryf Welker, “... pluralism does not simply bring with it disconnectedness, relativism, individualism, and the like, though these phenomena do occur in pluralistic environments” (Welker 2002a: 388).

¹³⁸ Dit is “to start with a rough figure of thought” (Welker 1995b: 50).

stabiliserende vorme van gemeenskap wat die Duitse sosioloog Niklas Luhmann¹³⁹ “functional systems” noem (2001c: 90). Vir Welker is pluralisme egter aan die ander kant saamgestel uit assosiatiewe vorme van gemeenskap. Dié assosiatiewe vorme is die dinamiese vorme van gemeenskap wat die Duitse filosoof en sosioloog Jürgen Habermas¹⁴⁰ “civil-society associations” noem (Welker 1995b: 51). Wat beteken dié gelaaiide konsepte?

Pluralistiese samelewings, vir Welker, het ‘n multisistemiese struktuur (Welker 2000g: 155-156). Dié samelewings kultiveer die differensiasie van ‘n spesifieke stel sosiale sisteme, wat die onderhoud en die welstand van die samelewing in sy geheel vanuit verskillende gesigspunte bewerk (Welker 2000h: 21). “Politics, law, religion, education, science, the market, the media, technology, police, military, healthcare, art and family” maak diesulke subsisteme uit (Welker 1985b: 93-119).¹⁴¹

Die pluralistiese samelewings kultiveer dié multisistemiese ordes, waarin elke sisteem ‘n funksie vir die geheel waarneem en elke sisteem vir outonomie strew (Welker 1998e: 418), “... each system performs a function that is essential for the whole society and ... each system strives for autonomy and against interferences by other systems” (Welker 2001c: 92). Dié samelewings verleen ‘n mate van outonomie aan hierdie sisteme ten einde hulle vorme en hulle werkinge vir die goeie van die samelewing in geheel te optimaliseer. Dié samelewings reageer senuweeagtig wanneer, aan die een kant, ‘n sisteem te dominant word, en wanneer, aan die ander kant, ‘n sisteem deur ander sisteme bedreig word, “... a balance and optimisation of the powers that are all important for common life (is) the guiding vision behind this complex order” (Welker 1998e: 416-418).

Dié multisistemiese orde, en dit is vir hom van die allergrootste belang, is nie ‘n diffuse pluraliteit nie (Welker 2000h: 21). Die opduiking van ‘n nuwe sisteem, en die transformasie van dié sisteem is ongewoon en strek oor ‘n lang tydperk, “... we do not

¹³⁹ Welker vind veral waarde in Luhmann se *Funktion der Religion* (1977), *The differentiation of society* (1982), en *Ecological Communication* (1986).

¹⁴⁰ Welker wys veral op Habermas se *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992).

¹⁴¹ In ‘n lesing aan die Universiteit van Stellenbosch, en die Baird-Lecture aan die Soongsil University, “Christianity and Structured Pluralism”, erken Welker “... we have different lists and theories with different namings and countings of the societal systems” (Welker 2001:d).

launch a new social system every decade” (Welker 2001c: 92). Daarby is dit sosiale sisteme wat Welker self-substituerende sisteme noem.¹⁴²

Dié self-substituerende sisteme is volgens Welker sterk normatief gekodeer. Dié konstellasie van ‘n verskeidenheid van norme veroorsaak volgens hom konflik en identiteitsprobleme vir baie (Welker 1993f: 364), “... they find themselves bound in different systems with divergent norms, rationalities and goals and have to search for the integrity of their lives” (Welker 2001c: 92). Dié konstellasie stimuleer ‘n pluraliteit van identiteite wat tussen sisteme beweeg. Ten spyte van dié pluraliteit, meen hy, bring die multisistemiese orde van pluralistiese samelewings nie outomaties relativisme en só ‘n relativiserende chaos¹⁴³ mee nie (Welker 2000h: 22).

‘n Pluralistiese samelewing ontwikkel buiten dié differensiasie van sisteme verder vir Welker ‘n “richly textured realm of associations” (Compaan 2007: 69).¹⁴⁴ Mense vind talle vorme waarin hulle vir gemeenskaplike doeleindes vergader (Welker 2000g: 157), “... all sorts of clubs, groups, and initiatives bring us together to share and promote our interests and goals” (Welker 2001c: 24). Pluralistiese samelewings ontwikkel egter spesiale assosiasie-tipes (Welker 1995b: 51).

Dié assosiasies wil ‘n impak op die algemene lewe maak deur sosiale sisteme te ondersteun, verander en omvorm, “... by supporting or reshaping and changing the social systems” (Welker 2001c: 24).¹⁴⁵ Dié assosiasies wil, volgens Welker, die sosiale sisteme stabiliseer, van vorm laat verander, verbind, sisteme van mekaar skei, en verwyder. In direkte, en vir hom óók op indirekte maniere, wil dié assosiasies hul eie

¹⁴² Die wet word deur die wet, politiek deur die politiek, en opvoeding deur opvoeding vervang.

¹⁴³ In die verband is Compaan se artikel “Om te kan onderskei tussen chaos, vae pluraliteit en pluralisme?” van waarde (Compaan 2007: 67-82).

¹⁴⁴ In “... And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit” skryf Welker, “... democratic politics can only be guaranteed by a society which secures the conditions for a plurality of political influences while it fosters a multiplicity of free alliances” (Welker 1995b: 51).

¹⁴⁵ Vir Welker is dit belangrik dat dié assosiasies nie in die funksionele sisteme opgesuig word nie, “although these associations stand in mutual interaction with ... other functional systems, they must resist being made over by these systems. They must remain attentive to the difference between the functional systems and their own special shape and form” (Welker 1995b: 51). Vir ‘n verduideliking van wat Welker die *broosheid* van pluralisme noem, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

spesifieke belange en doele bevorder deur die sosiale sisteme te beïnvloed (Welker 2000h: 22).¹⁴⁶

Die komplekse wisselwerking tussen die gedifferensieerde sisteme en hierdie assosiasies van die siviele samelewings konstitueer wat die sirkulasie van mag in pluralistiese samelewings genoem word (Welker 1998e: 419). Vir Welker gee dié magsirkulering ‘n klare en ‘n meer komplekse struktuur aan hierdie samelewings.

In die artikel “Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes” word dit duidelik dat pluralisme dus “einen Zusammenhang von drei Differenzen” verg (Welker 1995h: 474). Die verskille tussen ‘n veelheid van sosiaal funksionele sisteme; die verskille tussen verskeie siviele samelewingsassosiasies; en óók die verskille tussen die funksionele sisteme en die assosiasies van siviele samelewings, konstitueer vir Welker dié verhouding tussen dit wat verskil. Vir Welker is ‘n magsbalans alleen moontlik in dié gestruktureerde pluralisme.

Only in the deliberate cultivation of this three-fold set of differences, in this complexly structured “plurality”, can the subtle balance of power and the demanding “regulation” of the “circulation of powers” which are characteristic of the pluralistic societies of our time and world become possible (Welker 1995b: 52).

Dié pluralisme, wat Welker werklike pluralisme noem, bring aan die een kant ‘n besondere mate van vryheid en effektiwiteit, en aan die ander kant belangekonflik, “hohe Belastungen für Menschen, die mit zunehmenden Interessenkonflikten, mit Spannungen zwischen ihren normativen Bindungen und mit Brüchen in ihrer Identität leben müssen”, mee (Welker 2001g: 25). In dié situasies word volgens Welker nie vir simplistiese “Übersichtsangebote”, dit wil sê oplossings wat deur oorsigsperspektiewe meegebring word, gevra nie. Dié situasies vra volgens Welker eerder vir

¹⁴⁶ Dié assosiasies wil ‘n invloed op die sosiale sisteme uitoefen, “... because the associations want to bring their own interests forward, their own sense of the law, their ethos, their representations of the good life and so on” (Welker 1995b: 51).

gedifferensieerde “Orientierungshilfen” wat in staat is om op aangewese maniere tot diverse kontekste vandag te spreek (Welker 2002a: 388).¹⁴⁷

Die multikontekstuele en pluralistiese konstitusie van die Bybelse kanon¹⁴⁸ stel dié kanon in staat om op ‘n gedifferensieerde wyse op hierdie diverse “Themenzusammenhänge, Kontexte und Rationalitäten” te reageer (Welker 2001g: 25). Wat hy kanoniese verwysingswebbe, “kanonischen Verweisungszusammenhänge” noem, maak dit moontlik om subtiele oorgange en interverbindinge tussen hierdie pluralistiese kontekste te vestig. Hierdie vestiging van spesifieke interkonneksies resulteer vir Welker in vrugbare en leersame interdisziplinêre konstellaties.

Ist erst einmal ein seriöser spezifischer systematischer Bezug - seien es Analogien in den Fragestellungen oder Suchbewegungen, seien es systematische Kontraste oder alternative Visionen zwischen zeitgenössischen und biblischen Kontexten - hergestellt, *so ergeben sich in der Regel interdisziplinär äußerst fruchtbare und erkenntnisträchtige Konstellationen* (Welker 2001g: 25).

In die lig van dié agtergrond wil Welker die taak van akademiese teologie vandag beskryf, “... to elaborate specific models that allow the establishment of fruitful relations between the pluralistic canonical traditions on the one hand, and the orientation profiles and needs for orientation in societal and cultural pluralism on the other hand” (Welker 2002a: 389). Welker wil dus serieuus spesifieke sistematiese verbindings tussen die pluralistiese kanon en die pluralistiese kultuur vestig.¹⁴⁹

Die vraag is egter wat dié verbindings tussen die kanon en hedendaagse kontekste beteken? Om hierdie vraag te beantwoord, dink Welker dat ‘n kulturele reoriëntasie

¹⁴⁷ Welker skryf, “the family has expectations that differ from those of politicians, education has different expectations than the economy, law has different expectations than the media, and so on and so forth” (2002a: 388).

¹⁴⁸ Die pluralisme van die kanon word pertinent beklemtoon in “Salomo-Christologie im Neuen Testament” van Manfred Oeming (2007: 59) en “Christologien antiker Bibelcodices” van Konrad Schmid. Schmid skryf, “Die Bibel verfügt über eine unhintergehbare, allerdings endliche Zahl von Positionen, die im Sinne eines strukturierten Pluralismus verstanden und ausgelegt werden können. Die Bibel lässt sich von der einen oder anderen Position herkommend verstehen, und diese unterschiedlichen Lesarten ergänzen oder korrigieren einander” (2007: 55).

¹⁴⁹ In die voorwoord van *Gottes Geist und menschlicher Geist* is dit interessant dat Springhart, Eitzelmüller, Maßmann, Mützlitz, Reichel, dié bundel ter ere van Welker beskryf as ‘n poging om die gedifferensieerde werking van die Gees in gediversifiseerde kontekste realisties te beskryf, “... eine spezielle Form von strukturiertem Pluralismus” (2013: 7).

belangrik is. Dié nuwe oriëntasie moet volgens hom wegdoen met ‘n verskilvrees, ‘n vrees vir poli-kontekstuele en multi-sistemiese konstellasies. ‘n Reoriëntasie is nodig wat nie ‘n hoofskakelaarsoeke, ‘n soeke na ‘n enkele formule wat op alles pas, as ‘n genoegsame oplossing vir hierdie oriëntasiesoeke sien nie. Welker dink veel eerder dat sistematiese verskille in verband met sistematiese verskille gebring word. Wat beteken dit vir Welker?

Die blote opmerking van tematiese ooreenstemminge, gelyksoortige vraagstukke, en vermoedelik ooreenstemmende denkfigure in kanoniese, historiese, en hedendaagse kontekste, voldoen vir Welker geensins aan die taak van die teologie nie (Welker 2002a: 390). ‘n “Naiven und hohe Grade willkürlicher Assoziationen tolerierenden Biblizismus” word volgens Welker alleen oorskry wanneer teenoorgestelde of ooreenkomstige sistemiese *verskille* in kanoniese, historiese en in hedendaagse kontekste gerekonstrueer word (Welker 2001g: 26).

Dit beteken vir Welker dat ‘n tema, ‘n praktiese of teoretiese probleem, of ‘n denkfiguur ten minste in twee verskillende kanoniese of historiese kontekste, wat in verhouding tot die kanon staan, waargeneem moet word. Die vraag vir Welker is vervolgens, “why is item A treated different in context A than in context B? How do we evaluate this difference? What do we learn from it?” (Welker 2002a: 390). Hierdie verskil word dan in verband met ‘n soortgelyke verskil in ten minste twee hedendaagse kontekste gebring. Op die manier word verbande, wat informatief word vir mekaar, getrek (Welker 2001g: 26).

Welker dink daarom nie in terme van ‘n gewone kontinuïteit nie, maar in terme van ‘n drievoudige *diskontinuïteit* (Welker 2002a: 390). In die sin is dit, byvoorbeeld, vir Welker sinneloos om in die lig van ‘n enkele gedeelte in die Bybel op ‘n verskil te *besluit*. Verskillende mense selekteer verskillend, meen hy, en bereik verskillende resultate. Die gevolg is, volgens hom, ‘n indifferente jukstaposisie van verskeie resultate. Wanneer daarteenoor ten minste twee raakvlakke gebruik word om, byvoorbeeld, verskille te bemerk en in verhouding tot mekaar te bring, begin die kontekste met mekaar kommunikeer, en word die willekeurige “drawing of relationships” beperk (Welker 2002a: 390).

In concentrations of this kind, concentrations that are multi-systemic and sensitive to difference, *the biblical traditions with their great historical, cultural, canonical, and theological weight can have an orienting effect* (Welker 2002a: 390).

Die interverwewing, die “Vernetzung und Verdichtung”,¹⁵⁰ van ‘n gefokus – ‘n fokus wat multi-sistemies en verskilsensitief is – verhoed die interwewingsproses met die “ungeheuren Reichtum” van die kanon om diffuus, gedisintegreerd en daarom triviaal te word (Welker 2001g: 27). In die lig van hierdie gedefinieerde idees wil Welker die *gesag van die Bybel* in pluralisme verstaan (Welker 2000d: 241).

In die lig van dié gedifferensieerde verstaan van die Bybel en van die verhouding tussen die Bybel en die Gees, waarop Welker sy ganse Teologie van die Heilige Gees grond, word dit moontlik om die *polemiese* grondslae van sy Teologie van die Gees, dit waartéén hy sy eie sieninge ontwikkel, te bestudeer.

DIE GEES, DIE WOORD VAN GOD, EN ‘N TEOLOGIE VAN DIE HEILIGE GEES.

1. Vir Welker is die dominante teologiese refleksievorme in die Westerse wêreld (Welker 1994a: 40) gevange in wat hy ‘n “babylonische Gefangenschaft” noem, in denkraamwerke waarmee die Gees nie afdoende begryp kan word nie, te wete “alteuropäischen Metaphysik”, “dialogistischen Personalismus”, en “Sozialmoralismus” (Welker 1992a: 49).

Die teologie en piëteit het hulleself deur hierdie denkvorme, wat vir ‘n geruime tyd wel suksesvol en geloofwaardig was, laat beheer (Welker 1992a: 50). Dié denkvorme het die teologie, “... as well those outside the Christian tradition” van hulle eie inhoud en tradisie vervreem (Welker 1994a: 41). Vir Welker bepaal dié denkvorme óók vandag groot dele van die teologie en piëteit, “... their simplicity and ready plausibility are alluring, and they possess a corresponding universal effectiveness and capacity to win out over competitors” (Welker 1994a: 41).

¹⁵⁰ John Hoffmeyer verwoord die gelaaiete frase in sy vertaling van die artikel ter sprake as “finely-meshed interweaving” (2002a: 390).

Die betekenis van die westerse metafisika, dialogiese “ek-U”-denke, en sosiale moralisme (Welker 1994a: 40), wat ‘n sleutel rol in sy denke oor die Gees speel, word daarom, ter inleiding van die res van hierdie studie, waar die ondertoon van hierdie begrippe keer op keer deurskyn, in meer diepte verduidelik (Welker 1992a: 50).¹⁵¹ Die Gees kan nie verstaan word in denkvorme wat die Gees in eenheidskonsepte wil verstaan nie.

The Spirit cannot be grasped in theological models and forms of thought that want to use part-whole patterns as well as uniform or unidirectional, hierarchical conceptions of unity to comprehend and to expound the rich, interdependent action of creatures seized and connected by the Spirit (Welker 1994a: 40).

i. Die eerste denkvorm waarteen Welker doelbewus sy Teologie van die Gees wil ontwikkel is ‘n oriëntasie tot die *westerse metafisika*,¹⁵² “... which sees the essential contribution of religion and theology in the fact that they make available and solidify *one* universal system of reference” (Welker 1994a: 41). Die teologie, meen Welker, is in terme van dié verstaan veronderstel om “das Ganze”, of die “Einheit der Wirklichkeit” te verstaan, te formuleer, en dit te verduidelik deur middel van formules soos “Universalgeschichte” en “Sinntotalität”¹⁵³ (Welker 1992a: 50). Die teologie dui in dié denkwysse op *die* samehang, *die* eenheid, of *die* struktuur van ‘n realiteit waarvan dit onmoontlik geword het om ‘n oorsig van te kry, “... a reality that seems to be torn apart” (Welker 1994a: 42).

In die verloop van die twintigste eeu, toon Welker aan, het dié totaliserende konsepte egter “ideologieverdächtig und unerträglich” begin word (Welker 1994a: 42). Dit het duideliker begin word dat selfs abstrakte *totaliserende* konsepte deur spesifieke belange

¹⁵¹ Vir Welker raak die Gees gewis óók mense, “... who seek to understand and to shape themselves, each other, and their reality” (Welker 1994a: 41), in diesulke ervarings- en denkvorme. Die Gees self is nie in dié gevangenskap nie, maar wil dié vorme verbreed ten einde die heerlikheid van God in, deur en vir mense te openbaar, “... the spirit removes these forms, steadily relativises and broadens them, in order to reveal the fullness of God’s glory on, through and for human beings and their fellow creatures” (Welker 1994a: 41). Dié openbaring gaan vir Welker gepaard met ‘n gewilligheid om die wet te verwerklik, ‘n “... eagerness to realise a continually deeper and more careful practice of mercy, a righteousness of continually greater integrative power and sensitivity to differences, and a continually clearer knowledge of God” (Welker 1994a: 41). Sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid”.

¹⁵² Welker se alternatief op die denkvorm word in diepte in “Die selflose Gees: Die Gees en Christus” verwoord.

¹⁵³ Dit is die “totaliteit van betekenis”.

bepaal word, en ideologies kan funksioneer. In die lig van hierdie insig, wat gepaard gaan met die basiese ervaring dat *elke* “Sitz im Leben” in sy eie totaliteitsmodelle resulteer en dat dié “perspektivenrelativen” modelle van totaliteit nie volgens die gedeelte-geheel patroon geïntegreer kan word nie (Welker 1992a: 50), is die kredietwaardigheid van dié benadering van metafisika bevraagteken.

Dit is moontlik om binne die raamwerk van hierdie metafisika ‘n poging aan te wend om die Gees op ‘n totaliserende manier as ‘n universele krag of struktuur wat alle realiteit deurdring en alle realiteit te bowe gaan, te verstaan, erken Welker. In die sin kan op enkele stelling in die Bybel, wat op die alomteenwoordigheid van Gods Gees wys, beroep word:¹⁵⁴ “Der Geist Gottes erfüllt den Erdkreis, und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut”¹⁵⁵ of: “Denn in allem ist dein unvergänglicher Geist” (Welker 1992a: 51).¹⁵⁶

Tog is Welker van mening dat dié algemene observasie dat die Gees alles deurdring in werklikheid maar min, indien enigiets, van die Gees ten toon stel, “(it) does not tell us very much” (1994a: 42). Dit is vir Welker verder ‘n onhoudbare stelling om voor te hou dat dié krag wat “alles” deurdring ‘n waarborger van “lewe” is (Welker 1994a: 42). Vir Welker is die vraag dus of hierdie gees wat blyk om in ooreenstemming met dié metafisika te wees, die Gees van die Bybel is.

How are we to mediate these few statements about the Spirit that appear to accord with thought patterns of old European metaphysics, with the numerous passages that make *specific* statements about the Spirit and about the Spirit’s *determinate* action? How are we to connect the observation that God’s Spirit is in everything and effects everything, with the recognition that the Spirit is *creatively* effective? Is the “ubiquitous” spirit of old European metaphysical theories the Spirit who has come upon particular human beings in particular situations of distress, who leads to Jesus Christ, and who builds up the church as the body of Christ (Welker 1994a: 42-43)?

¹⁵⁴ Welker wys hier op Psalm 104: 29, Job 34: 14-15, wat, skryf hy – skynbaar – dié “Allwirksamkeit” van die Gees beskryf.

¹⁵⁵ Wisd. Of Sol. 1:7.

¹⁵⁶ Wisd. Of Sol. 12:1.

Welker wil hierdie universaliteit van die Gees en die werkinge van die Gees vanuit die verskeidenheid van *spesifieke* perspektiewe op die Gees en die werkinge van die Gees verstaan. Dit is alleen in dié benadering wat ‘n vlak bereik kan word, meen hy, waar huidige kosmologiese, sosioteoretiese en filosofiese vrae en probleme in verband met die Gees en met die werkinge van die Gees ter sprake gebring kan word (Welker 1994a: 43).

Die Gees kan volgens Welker ook nie verstaan word in denkvorme wat die komplekse en ryke karakter tussen God en mense tot die “ek-U” denkraamwerk wil reduseer nie.

Only in a fully distorted manner can the Spirit be depicted in theological models and in forms of religious thought that systematically and methodically reduce the rich and complex relation between God and human beings and their fellow creatures to an I-Thou relation between God and “the human person” (Welker 1994a: 40).

ii. Vir Welker verteenwoordig ‘n oriëntasie tot dié *dialogiese personalisme* steeds die tweede oorheersende denkvorm waarteen hy sy Teologie van die Gees wil ontwikkel (Welker 1992a: 51).¹⁵⁷ ‘n Oriëntasie tot hierdie denkvorm “... attempts to comprehend all essential contents of faith, thought, and action in the I-Thou¹⁵⁸ correlation” (Welker 2000e: 118). Dié soort denkraamwerk, meen Welker, reflekteer op en formuleer die self-verhouding van die drie-enige God, die verhouding tussen God en mens, en die verhoudinge tussen verskillende mense “... by taking the readily surveyable form of I-Thou communication and projecting it into all religious and social relations” (Welker 1994a: 43).

Hy erken weer eens dat dié model wel ‘n grondslag in die Bybel het. Tog is die aantal tekste wat die werking van die Gees wel tot hierdie egte situasies van “ek-U” kommunikasie of selfs die alternatiewe vorm van “Rede und Gegenrede” verbind vir hom uiters skaars (Welker 1992a: 52). Die enkele tekste staan vir hom in opvallende kontras teenoor die manier waarop die sogenaamde dialektiese teologie en die

¹⁵⁷ Welker se alternatiewe op dié denkvorm word gedifferensieer in hoofstuk III. Dat ‘n oorskryding van die dialogiese denkraamwerk ‘n belangrike kenmerk van Welker se Teologie van die Gees is word ook duidelik in Lee se “Isaak August Dorner über Gottes Geist und den menschlicher Geist” (2013: 60).

¹⁵⁸ Welker wys veral op “I-Thou” liefdesverhoudinge.

aanhangers van die teologie dié konstellasie tot ‘n absolute paradigma verdraai het. Welker is in die sin uiters krities teenoor hierdie dialogiese denkwysse van Karl Barth.¹⁵⁹

Barth self het die problematiek verbonde aan die denkwysse in sy latere werk besef en het op ‘n besondere wyse in sy “Versöhnungslehre” stappe tot ‘n heroriëntering geneem, argumenteer Welker (Welker 1992a: 52). Hy wou homself juis in terme van ‘n dogmatiese werk oor die Heilige Gees, beklemtoon Welker, *heroriënteer*, “... to break loose from the dialogistic reduction and imprisonment of theological reflection” (Welker 1994a: 44). Vir Barth was dit juis ‘n Teologie van die Gees wat die gaping tussen sy teologie en die van Schleiermacher kon oorbrug, aldus Welker.¹⁶⁰ Hier, argumenteer Welker, “Barth’s instinct was on target” (Welker 1994a: 44).¹⁶¹

Pneumatology provides a perspective that requires and makes it possible that the basic formal patterns of dialogistic theology be relativised and broadened, or replaced by more appropriate forms (Welker 1994a: 44).

In ‘n artikel “Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?” wys Welker op ‘n verdere vorm waarin die teologie vasgevang is, wat hy godsdienstige eksistensialisme noem (Welker 2000e: 117-118). Dié vorm kan gesien word as ‘n differensiering van die reeds bespreekte vorme,¹⁶² “... existentialism draws the theistic God or the great “Thou” of dialogism completely into interiority and self-reference”

¹⁵⁹ Die kritiek wat Welker teen Barth rig beteken nie dat hy nie, ook in sy Teologie van die Gees, waarde in Barth se werke vind nie. Sy waardering vir Barth is nie net sigbaar in die talle “Vorlesungen” oor Barth se *Kirchliche Dogmatik*, in die seminare oor “Barths Erwählungslehre”, en in die verskeie óók internasionale studente wat hul proefskrif oor Barth by Welker onderneem nie. Welker self is deur Barth beïnvloed en skryf dikwels juis in waardering van die merkwaardige teoloog in “Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth” (1983c), “Der ‘freie Mensch’ der Klugheit und die Kommunikation von Freiheit im Glauben. Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei und nach Karl Barth” (1986i), “Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads” (1986h), “Karl Barth: from fighter against the ‘Roman heresy’ to leading thinker for the ecumenical movement” (2004i), “Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie” (2006h), en “Ist Barths Sündenlehre in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten relevant?” (2011i). Sien die *Sametrekking en Slot*.

¹⁶⁰ Welker verwys hier na die laaste opmerkings van Barth in terme van sy siening van die verhouding van sy teologie tot die van Friedrich Schleiermacher. In die opmerkings “... Barth considered the idea that a theology of the Holy Spirit perhaps could bridge the chasm that he saw”. Vir Welker is die kloof, die “... chasm that he opened up between his theology and Schleiermacher’s” (Welker 1994a: 44). Sien die *Sametrekking en Slot* vir ‘n perspektief op Welker se Geesteologie in die lig van die verhouding tussen Schleiermacher en Barth.

¹⁶¹ Vir Welker word die gevangenskap van Barth se denkwysse die duidelikste in ‘n formulering van Barth wat deurgaans in sy Teologie van die Gees aanwesig is. Die Heilige Gees “... supposedly has to do with the ‘subjective side’ or with the ‘subjective realisation’ of reconciliation”.

¹⁶² Dit is westerse metafisika en dialogiese personalisme.

(Welker 2000e: 118). Dié godsdienstige eksistensialisme word in die artikels “Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle” (Welker 2004a: 239-248), “Subjectivist ‘Faith’ as a Religious Trap” (Welker 2004b: 122-137),¹⁶³ “Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung” (Welker 2001h: 15-21), en in sy *Christologie Gottes Offenbarung. Christologie* met die verhelderende konsep “subjektivistischer Glaube” verwoord (Welker 2012b: 39-53).¹⁶⁴

Das gläubige Individuum, so heißt es, steht einerseits in einer Beziehung zu einem “Ganz Anderen”, zu einer “transzendenten Macht” oder zu einer jenseitigen, ihm vage vorschwebenden personalen Instanz. Diese Gegenüber ist ihm aber andererseits ungeheuer nahe (Welker 2012b: 39).¹⁶⁵

Dié denkvorm is nie net gevaarlik vir ‘n Teologie van die Gees nie, “... this form can become the death of theology” (Welker 2000e: 118). Die geloof word gereduseer tot die innigste sekerheid en ontnem op die manier die geloof van inhoud, “... the capacity for expression and communication” (Welker 2004b: 122-137). Dié vorm bring die “systematische Entleerung des christlichen Glaubens” mee (Welker 2004a: 239).¹⁶⁶ Aan die een kant maak die vorm dit skynbaar vir almal op dieselfde wyse moontlik om onmiddelik toegang tot God te verkry, “... go inside yourself and your feelings, and you will find an “other” in yourself that stands over against you, yet is at the same time infinitely familiar to you” (Welker 2000e: 118). Aan die ander kant, en dit is vir Welker van belang, trek hierdie vorm alleenlik tot *leë* sekerhede aandag (Welker 2004b: 131) en beëindig dit op dié manier teologiese kommunikasie waar dit begin (Welker 2001h: 18).

Die Gees kan verder nie verstaan word in denkraamwerke waar die gemeenskap hulle verdere ontwikkeling deur die verlening en ontrekking van respek *rig* nie.

¹⁶³ Alhoewel ‘n groot deel van die Duitse artikel hier bloot in Engels vertaal is, het elke artikel unieke insigte. Daarom word beide artikels genoem.

¹⁶⁴ Die vorm word in “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees” in diepte bespreek. Vir Welker se alternatief op die vorm, en vir die implikasies van dié alternatief, wat hy in sy pneumatologiese christologie in diepte uitwerk, sien “Die sosiale Gees: Die Gees en Christus” en “Die sosiale Gees: Die sosiale sfeer van die Gees in die wêreld”.

¹⁶⁵ In “Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?” skryf Welker “... it has put itself forward as the purest faith, as a pure certainty that takes particularly seriously God’s ineffability and proximity to every human being” (Welker 2000e: 118).

¹⁶⁶ “With inexorable logic”, toon Welker, vernietig dié vorm teologiese kommunikasie binne en buite geloofsgemeenskappe (Welker 2000e: 118).

Finally, the Spirit also cannot be comprehended in the framework of the conception of a moral market, in the framework of a community that attempts to govern its further development and its shaping of the world by the attribution or withdrawal of respect (Welker 1994a: 41).

iii. Die derde tans dominante denkvorm waarteen Welker sy Teologie van die Gees doelbewus wil ontwikkel is ‘n oriëntasie tot die *sosiale moralisme*,¹⁶⁷ wat alle ervarings en alle handeling onder druk plaas om te verander (Welker 1992a: 52). Die denkraamwerk, meen Welker, doen dít “... by giving a fundamental place to the conception of a process, regulated at both the individual and the community level, which is ruled by a system of gradation in terms of ‘better’ and ‘worse’” (Welker 1994a: 44).

Die sosiale moralisme, meen Welker, is fundamenteel onderhewig aan “Fortschrittsdenken”, die idee van progressie (Welker 1992a: 52). Dit is die hipotese dat almal, of ‘n spesifieke groep van mense, deelneem aan ‘n proses wat byvoorbeeld van onvryheid na vryheid beweeg insoverre almal, of die lede van die spesifieke groep, hulleself op ‘n bepaalde wyse gedra (Welker 1994a: 44). Hierdie denkvorm het volgens Welker in die hedendaagse tyd tot die mees belangrike vorm, wat bewustelik of onbewustelik deur die teologie en piëteit in diens geneem word, ontwikkel.¹⁶⁸

Among other reasons, this form of theological reflection has become so effective, and of all three dominant forms stands *nearest to a theological pneumatology*, because it allows very general and at the same time very specific statements to be made about the interconnection between God’s action and human participation in that action (Welker 1994a: 45).

Op hierdie wyse kan sosiale moralisme volgens Welker aan die een kant dus spekulatiewe en abstrakte stellings wat nie noodwendig in ‘n morele sin bedoel is nie,

¹⁶⁷ Vir ‘n meer in diepte bespreking van dié moralisme en Welker se alternatief, sien “Die Self in die sfeer van die Gees: Self-krities, sosiaal sensitief, en sosiaal krities”.

¹⁶⁸ Die denkvorm, meen Welker, het sedert Immanuel Kant se *Religion within the Limits of Reason Alone* ‘n groot kulturele invloed geniet.

omvat.¹⁶⁹ Aan die ander kant, sonder om die denkpatroon te verander, kan die abstrakte vlak van universaliteit verlaat word ten einde oor te gaan na ‘n vlak van spesifieke “Konfliktwahrnehmung” (Welker 1992a: 53).¹⁷⁰

The pattern ... can be filled in with specific themes and correspondingly moralised. The selection of perceptions of specific conflicts can be dictated by a person and life history, by the person’s social environment, by particular themes of the media, but also by whatever happen to be the predominant moral, ecological and theological sensibilities. This form, which is uncommonly many-sided in the aspects it can assume, and which can prove its worth equally in the culture of an academic elitism and as the motive power of a neighborhood initiative – this form can be designated “social moralism” (Welker 1994a: 45).

In vergelyking met die ander dominante vorme kan ‘n oriëntasie tot die sosiale moralisme onderskei word in dié vorm se aansluitingsmoontlikhede by ‘n Teologie van die Wet, die aanpassingsmoontlikhede by pluralistiese strukture en ander “konzeptionelle Überlegenheiten” (Welker 1992a: 53). Dié moontlikhede van moralisme deel in die sin die moeilikheid van die ander denkvorme om te wys dat die vrede, die geregtigheid, en die vryheid, die vrede is wat *deur die Gees* gegee word, die geregtigheid is wat *deur die Gees* meegebring word, die vryheid is wat *in die Gees* is. Die vraag is dus of dit wat dikwels aan die werk van die Gees gekoppel word, werklik die werking van die Gees is. Die vraag is verder of dit wat dikwels aan die Gees toegeskryf word nie eerder ‘n “menslikheid” of “medemenslikheid” is nie.

To what extent is it *the Holy Spirit* who is at work in the imagined and initiated processes, and not a form of common sense, a form of moral sensibility, a normal measure of humanity and sympathy, or a simple feeling for right and

¹⁶⁹ Welker wys hier op Jünger, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*: “for example, that we human beings are given a part in the movement from God to God; that in this movement we are drawn into ‘relationally rich differentiation from ... God’; and that in this permanent process of becoming ‘ever more human’, or more precisely, ‘peculiarly human’” (Welker 1994a: 45). Jünger self, skryf Welker, wil die proses egter nie moralisties grond en verstaan nie.

¹⁷⁰ Welker, wat die voorbeeld van Jünger verder verduidelik skryf, “suppose one starts with the concern that the process of becoming peculiarly human should be concretised and distinguished from an infinite process that sails off into what is merely peculiar, or tails off into the indeterminate and the numinous” (Welker 1994a: 45). Om gehoor te gee aan hierdie versoek kan die gestalte van “progressive becoming” gevul word met temas en op die manier gemoraliseer word.

wrong, for what engenders conflict and what prevents it, or for oppressive and liberating structures and forms of life? Or is the Holy Spirit only a way of expressing this sensibility, this humanity? Is it only a obfuscatory formula for this sensibility? Is it perhaps only an official title that is supposed to lend some emphasis to the concerns of the well-meaning and devout when the less well-meaning and devout do not take righteousness, peace and freedom as seriously and as scrupulously (Welker 1994a: 46)?

Welker vra dus of in die midde van die moralistiese kommunikasieprosesse daar ‘n *realiteit van die Gees* is wat sigself kenbaar maak? Of ‘n erkenbare *realiteit van die Gees* bestaan wat Gods teenwoordigheid duidelik kan bemiddel en wat in staat is om die mens rigting te help gee in hulle “Erkenntnisschwierigkeiten” en in hul werklike lewenskonflikte? Welker vra dus verder hoe daar teologiese toegang tot die *realiteit van die Gees* verkry kan word en watter gevolge hierdie toegang vir die sekerheid van Gods teenwoordigheid, en vir teologiese refleksie meebring (Welker 1994a: 46)?

Welker se “realistiese Theologie” is ‘n poging om bogenoemde vrae duidelik te beantwoord sonder om in die “ou” denkvorme vasgevang te word. Wat word deur hierdie begrip van ‘n realistiese teologie bedoel?

2. ‘n Realistiese teologie is vir Welker eerstens ‘n teologie wat doelbewus die verskeidenheid van die Bybelse “Überlieferungen” met hul verskillende lewenskontekste¹⁷¹ ernstig wil neem. Welker wil hierdie tradisies waarvan die ervarings en verwagtinge soms in kontinuïteit en soms in diskontinuïteit, soms verenigbaar en soms nie versoenbaar is nie, ernstig neem.

Welker se realistiese benadering veronderstel dat geen menslike ervaring in beheer is van God is nie, maar eerder dat God die openbaring van Godself in verskeie menslike getuïenisse van hierdie openbaring bemiddel. Juis omdat hierdie getuïenisse menslike getuïenisse is, beklemtoon Welker, is die getuïenisse deur “Verstellung, Irrtum und Lüge gefährdet” (Welker 1992a: 54). Insoverre die getuïenisse op God wys kan hulle

¹⁷¹ Welker skryf van die sogeaamde “settings in life” (Welker 1994a: 46) of ‘Sitzen im Leben’ (Welker 1992a: 54).

mekaar op veelvoudige maniere wedersyds uitbou, versterk, en op hierdie wyse tot meer duidelike kennis van God aanleiding gee, meen Welker.

Welker beskryf sy realistiese benadering tweedens as ‘n teologie wat op konstant nuwe maniere verlede, hedendaagse, en toekomstige ervarings en verwagtinge van God ondersoek deur hul te toets vir samehange en verskille, “Zusammenhänge und Differenzen” (Welker 1992a: 55). In hierdie proses is die ontwikkeling van ‘n sensitiwiteit vir diskontinuiteit en verskille nie van minder of meer waarde as ‘n sensitiwiteit vir kontinuïteit en vorme van eenheid nie (Welker 1986d: 5).

The orientation toward the biblical traditions has its material foundation here insofar as they present a highly differentiated and complex interconnection of testimonies to God’s presence and action – an interconnection that has been tested in a diversity of ways for authenticity, continuity, and fruitfulness of differences (Welker 1994a: 47).

‘n Realistiese teologie is vir Welker derdens ‘n teologie wat, in die proses waartydens op hierdie samehange en verskille van Godservaringe en verwagtinge van God op die primêre getuïenisse van die Bybel en die sekondêre getuïenisse van die hedendaagse kultuur gekonsentreer word,¹⁷² die ervaarde en verwagte “Wirklichkeit” van God voortdurend op nuwe maniere na vore wil bring.

Welker se realistiese benadering word in die besonder in terme van dit waartéén hy sy Teologie van die Gees ontwikkel, te wete die westerse metafisike, dialogiese personalisme en sosiale moralisme, belig.

Met betrekking tot *metafisiese* “totalisering” beteken Welker se realistiese benadering dat die illusie dat die Gees en die mag van die Gees in ‘n enkele verwysingsraamwerk

¹⁷² In die artikel “Could being Reformed have made a difference? On practical theology and ethics in South Africa” skryf Smit oor die sogenaamde “dubbele hermeneutiek”, die realistiese werkswyse waaraan gereformeerdes geken word, “... this form of realism ... calls for a double hermeneutic, one could say. Seeing, reading, interpreting, understanding both the real content of the Scriptures and the real conditions of our own lives, of the church, and of the world” (Smit 2009m: 267). Smit skryf oor die realistiese teologie van teoloë soos Kuyper en Barth(!), Reinhold Niebuhr en H Richard Niebuhr, A A van Ruler, en T F Torrance. Hierdie teoloë “... were very much aware of this double hermeneutic, this simultaneous seeing of the Scripture and everyday reality”. Hy skryf, “... the same is the case in Michael Welker’s ‘biblical-realistic theology’” (Smit 2009: 267).

tot beskikking van die mens is, mee weggedoen word. Vir Welker werk Gods Gees nóg net op *ons* lewenssamehange¹⁷³ en nóg net op abstrakte veralgemenings van hierdie lewenssamehange (Welker 1992a: 55).

Die Gees pas nie in metafisiese konstruksie wat mense in harmonie met belangrike kenmerke van hulle lewenssamehange ontwerp nie (Welker 1994a: 47). Die vryheid en vitaliteit van Gods Gees word vir Welker eerder weergegee in ‘n pluraliteit, “... auch miteinander nicht ohne weiteres verträglich”, van lewenskontekste en lewenssamehange (Welker 1992a: 55). Welker se Teologie van die Heilige Gees is geïnteresseer in kriteria van die *duidelikheid* en die samehang van hierdie kennis van God.

Met betrekking tot die *dialogiese* benadering beteken Welker se realistiese teologiese benadering dat die illusie opgegee word wat van oortuiging is dat die werklikheid van God in individueel gekonkretiseerde intimiteitsvoorstelling en die abstrakthede wat in terme van hierdie intimiteit gekonstrueer word, verstaan kan word (Welker 1992a: 55). Welker, in sy realistiese benadering, kritiseer in dié lig ook die onhoudbare poging om die “ek-U” model te verbreed en te verbeter deur dit te kontrasteer en “dialekties” deur middel van naïwe konsepte van objektiwiteit te bemiddel (die “Subjekt-Objekt” model). Dié model, meen Welker, is nie in staat om selfs ‘n rekonstruksie van die “außerreligiöser” begrip van werklikheid te begryp nie, juis omdat werklikheid en objektiwiteit onbepaald bly (Welker 1992a: 55).

Welker erken dat beide die “ek-U” en die “subjek-objek” modelle, eenvoudig soos hulle is, hulle populariteit geniet weens die insig dat teologie veronderstel is om op hierdie manier oor God te praat, dat teologie “... supposedly must talk in this way about God and that this way of talking can cover the simplest experiential patterns of life as it is really lived” (Welker 1994a: 48). Dit is vir hom egter hoogtyd dat besef word dat selfs die mees elementêre wêreldpersepsie nie deur middel van persoon-tot-persoon verhoudinge, of die kontrastering van hierdie verhoudinge met dié tussen ‘n persoon en ‘n “Wahrnehmungsgegenstand” verstaan kan word en gekonstrueer kan word nie

¹⁷³ Hoffmeyer vertaal die “Lebenszusammenhängen” as “structural patterns of life” (Welker 1994a: 47).

(Welker 1994a: 48). Die teologie fouteer wanneer goeie teologie, en “der Zwei-Seiten-Figur” God en die mens, ineen gedink word (Welker 1992a: 56).

Met betrekking tot die *sosiale moralisme* beteken Welker se realistiese benadering dat die illusie – vir Welker die mees gekompliseerde illusie om op te gee – wat die werklikheid van God met die konstitusie van ‘n morele mark, met sy fleksiteit en “Verbindlichkeit” verwar, eweneens laat vaar word (Welker 1994a: 48). Welker se realistiese benadering is daarvan bewus dat selfs die “edelsten und höchsten Erfahrungen, Wertvorstellungen und Ziele” deur menslike selfsugtigheid, menslike “Eigensucht”, en deur die meegaande perspektiwistiese verdraaiing gekorrupteer kan word (Welker 1992a: 56).

Welker se realistiese teologie wil verstaan dat selfs verreikende moraliteite en “Konsenshaltungen”¹⁷⁴ hulself magteloos en onbekwaam vind om interkonneksies met verlede en toekomstige omgewings te maak. ‘n Realistiese teologie sien die voortdurend bedreigende gevaar dat morele markte in self-regverdiging ineenstort, “... in which they either resort to dime-a-dozen appeals to an ‘outside audience’, or disintegrate along the dividing lines of interest politics” (Welker 1994a: 49). ‘n Realistiese teologie weet, volgens hom, dat die uitstralingskrag waarna gestreef word dáármee werklik verlore gaan.

Welker wil in sy *realistiese Teologie* van die Gees die talle vorme van teologiese beheer, “einen kontrollsüchtigen theologischen Reduktionismus” (Welker 1992a: 57), wat van metafisiese totaliteitskonsepte, dialogiese intimiteitskonsepte, en die “Suggestivkraft” van die morele mark gebruik maak, opgee. Maar, meen Welker, “dieser Verzicht läßt sich nicht abstrakt einfordern und einklagen” (Welker 1992a: 57). Dié denkvorme waarin die teologie gevang is sal net wegval wanneer die inhoud wat dié denkvorme wil verstaan *self* wegdoen met hierdie vorme. In sy realistiese teologie wil hy daarom “in neuer Offenheit für die Wirklichkeit Gottes”, die taal en kennis van teologie vernuwe (Welker 1992a: 57).

¹⁷⁴ Dit is posture of houdings van konsensus.

3. Dit is *alleen* op grond van hierdie basis wat Michael Welker se Teologie van die Gees verder bestudeer kan word. Die Gees is vir Welker die Gees van die Woord. Die Gees, aan die een kant, los van die Woord, is vir hom sonder inhoud. Dit is juis in die getuienisse van die Woord waar van die Gees vanuit 'n gedifferensieerde veelheid van oogpunte getuig word. Die Woord, aan die ander kant, los van die Gees, is leweloos. Die saadbed van Welker se Teologie bestaan dus in hierdie interkonneksie tussen die Gees en die Woord, die Woord en die Gees. In die hoofstukke wat volg word gepoog om die struktuur van Welker se Teologie van die Gees, wat op grond van die saadbed van *hierdie* interkonneksie gestruktureer is, te verstaan. Dié struktuur word bestudeer, met dit waartéén Welker sy Teologie van die Gees ontwikkel, in gedagte.

HOOFSTUK II: DIE SELFLOSE GEES: DIE GEES EN CHRISTUS

Nach dem Urteil des christlichen Glaubens muß der verheißene Träger des Geistes, der Retter, auf dem Gottes Geist ruht, nicht mehr im Unbestimmten gesucht werden. Der christliche Glaube sieht eine Fülle verschiedenartiger Zeugnisse darin übereinkommen, daß Jesus von Nazaret dieser verheißene Geistträger ist (Welker 1992a: 174).

Der Geist Gottes offenbart sich als der Geist Jesu Christi (Welker 2011a: 239)

INLEIDING.

In dié hoofstuk word daar geargumenteer dat die Gees vir Welker “selfloos” is, dit wil sê, geken word aan ‘n “selfloosheid”, of eerder, ‘n “selfterugname” in vryheid vir ander. Dié Gees is anders as die gees wat die filosoof Aristoteles, wie se invloedryke verstaan van die “gees” ter inleiding gedeeltelik verduidelik word, in sy metafisika beskryf het. Vir eeue sou dié siening ‘n belangrike rol in Westerse denke en ervarings speel en opvattinge aangaande die Heilige Gees beïnvloed. Welker wil dié invloed teëwerk met sy eie Bybels-realistiese Teologie van die Gees.

Die Cambridge Professor, David F. Ford, sou in sy resensie van *God the Spirit* getiteld “God the Spirit by Michael Welker” reeds opmerk dat die Gees vir Welker in die *eerste* plek die Gees van Christus is, “... at the heart of the argument is a conception of the Spirit of Christ” (Ford 1996: 483). Dat Welker die verhouding tussen die Gees en Christus nousluitend¹⁷⁵ verbode sien, is veral sigbaar in sy pas gepubliseerde Christologie, *Gottes Offenbarung: Christologie*.¹⁷⁶

¹⁷⁵ In ‘n artikel “Discerning the Spirit in Life: a Review of God the Spirit By Michael Welker” is Macchia van mening dat Welker se klem op die verhouding tussen die Gees en Christus beperkend is (Macchia 1997: 11-12). Macchia wil die Gees nie net as die Gees van Christus verstaan nie, maar as die Gees van God. Uit die aard van die saak wil ook Welker die Gees verstaan as die Gees van God. Dit is juis ook die titel van sy Teologie van die Gees, *God the Spirit*. Die kern van Welker se Teologie is egter dat die Gees die Gees van Christus is. Welker is meer versigtig as Macchia om die Gees van Christus los te maak. Daar is dus ‘n duidelike verskil in hulle perspektiewe.

¹⁷⁶ Welker sluit in sy Christologie veral by die vraag van Bonhoeffer “wie Jesus Christus vir ons vandag is” aan. Die titel “... reproduces a question from Bonhoeffer’s prison letters” (Welker 2002k: 132). Welker wil in sy Christologie juis hierdie vraag beantwoord, wat van hom vra om die verhouding tussen

Welker soek in hierdie Christologie ‘n *alternatief* tot teologiese denke wat in die teïstiese metafisika en die subjektivistiese geloof¹⁷⁷ vasgevang is (Welker 2012b: 39-46). Hy beklemtoon in *Gottes Offenbarung* dat meer “Wege des Erkenntnissuche” gekonstrueer moet word, en skryf, “... wenn wir andere Menschen, Lebenswege, historische Situation wirklich kennenlernen wollen, suchen wir mehrere Zugangsweisen zu ihnen” (Welker 2012b: 47-53). Dié insig is vir Welker ook waar in terme van ‘n *soeke na die lewende God*¹⁷⁸ wat Godself in Jesus Christus openbaar.

Die “historischen Jesus”, wat die eerste deel van sy Christologie uitmaak, wys vir Welker op die eerste van hierdie weë.¹⁷⁹ Alhoewel hy in sy Christologie nie ‘n spesifieke antwoord op die vraag na die historiese Jesus wil gee nie, is die vraag self vir Welker van belang, “... eine Christologie kann und darf von dieser Frage nicht absehen, wenn sie die Offenbarung Gottes in diesem Menschen ernst nehmen will” (Welker

die Gees en Christus goed te begryp. Dat hierdie vraag, en so ook die verhouding tussen die Gees en Christus ‘n sleutel rol speel in sy Christologie is duidelik sigbaar in die titel van sy artikel, “Who is Jesus Christ for us Today”, ‘n Horace De Y. Lentz Memorial Lecture, Harvard Divinity School, wat reeds ‘n dekade voor sy Christologie gepubliseer is. Dit is ook die titel van Welker se *Festschrift*, *Who is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology* (2009) en van sy inleiding in *Gottes Offenbarung* (2012b: 13-53). Welker self skryf, “... I am more shaped by Bonhoeffer probably than by Barth” (Welker 1996b: 137). Hy vind veral waarde in Bonhoeffer se “... brillanter Entwurf einer interdisziplinären Lehre von der Kirche, die auch heute noch vorbildgebend sein kann” (Welker 2009f: 12), en in wat hy ‘n “befreiende Perspektive” noem, “... Bonhoeffer will von dem Gott sprechen, der uns in der Fülle unseres Lebens nahe ist. Und dieser Gott ist uns selbst dort nahe, wo sich die ganze Welt erfolgreich gegen seine Gegenwart zu verschließen sucht oder zu verschließen scheint. Bonhoeffer will von Gott in der Polyphonie des Lebens sprechen, davon, dass der Glaube dazu beiträgt, diese Polyphonie und Mehrdimensionalität des Lebens anzunehmen. *Bonhoeffer bezieht sich damit faktisch auf Gottes Gegenwart im Gottes Geist*” (Welker 2012b: 24). Hierdie insigte word verder verwoord in Welker se “Bonhoeffers theologisches Vermächtnis in Widerstand und Ergebung” (Welker 2009g: 103-119) en “Bonhoeffers wegweisende frühe Ekklesiologie”, ook gepubliseer as “Bonhoeffers geniale frühe Ekklesiologie” (Welker 2009h: 83-102). Welker se waardering vir Bonhoeffer is nie net sigbaar in die groot portret van Bonhoeffer (langs Barth) in Welker se werksplek in Heidelberg, of selfs in die publikasie van Bonhoeffer se persoonlike briewe, “Dietrich Bonhoeffer: Previously Unpublished Letters to Paul Lehmann” (Welker 1996n: 289-298) nie – op die vraag, “What, in your view, is the greatest theological achievement of the century?” wys Welker in die artikel, “Theological Autobiography. An Interview with Michael Welker”, “... if one thinks of a book that has been published” (Welker 1998a: 148), op Bonhoeffer se briljante (Welker 2009h: 83-88) *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (1930).

¹⁷⁷ Waar hoofstuk 2 ‘n poging is om Welker se kritiek teen en alternatief tot die westerse metafisika te toon, is hoofstuk 3 ‘n poging om sy kritiek teen en alternatief tot die dialogiese personalisme en die subjektiewe geloof duidelik te maak.

¹⁷⁸ In *Faith in the Living God* skryf Welker en Polkinghorne juis oor die lewende God en die lewendigheid van hierdie God vandag.

¹⁷⁹ In die hoofstuk van *Gottes Offenbarung* word in terme van die historiese Jesus “also einerseits ein gewonnenes Erkenntnisniveau beschreiben. Es wird aber auch gezeichnet, wie unter Würdigung und Verteidigung der bisher gewonnenen Wahrheitsansprüche des Fragen nach dem historischen Jesus offen und lebendig bleibt” (Welker 2012b: 238).

2012b: 54-98).¹⁸⁰ In die artikel “Rethinking Christocentric Theology”, beklemtoon Welker dat die werk van die historiese Jesus in ‘n sogenaamde multikontekstualiteit gesetel is (Welker 2011h: 186). Hy wys vervolgens op wat hy ‘n viervoudige multikontekstualiteit, ‘n “vierfacher Multikontextualität” noem (Welker 2012b: 83-90).¹⁸¹

Vir Welker word ‘n eerste multikontekstualiteit,¹⁸² naamlik die lewe van Jesus, in ‘n tweede multikontekstualiteit herkenbaar (Welker 2011h: 186).¹⁸³ Die tweede multikontekstualiteit medieer die eerste deur Bybelse en buite-Bybelse getuies (Welker 2012b: 84-86). Die getuies “order, integrate, and evaluate the different aspects of Christ’s work in different ways” (Welker 2011h: 186).¹⁸⁴ Dié Bybelse getuies is vir

¹⁸⁰ Welker skryf, “Der historischen Jesus ist eine nicht leicht zu erfassende, ausstrahlungsstarke Person in nicht leicht zu bestimmenden historischen Kontexten” (Welker 2012b: 238). Tog is die vrae en die soeke na ware kennis van hierdie persoon en sy lewe nie vir Welker sinneloos nie. In “Rethinking Christocentric Theology” skryf Welker, “... we must recognise that the presence of the resurrected and exalted Christ cannot be understood without considering the *humanity of Jesus*. Theology and piety cannot be disengaged from a passionate interest *in the life and work of the historical Jesus*” (Welker 2011h: 186).

¹⁸¹ In ‘n gedeelte van die eerste hoofstuk van sy Christologie, “Die ‘vierte Frage’ nach dem historischen Jesus: Die erschließende Kraft vierfacher Multikontextualität” wys Welker op die multikontekstualiteit van mense, “... die meisten Menschen bewegen sich relativ mühelos in verschiedenen Umgebungen. Sie kleiden sich je nach Kontext unterschiedlich, äußern sich je nach Kontext unterschiedlich, reagieren unterschiedlich ... Zunehmendes Lebensalter, Orts- und Arbeitsplatzwechsel stellen oft eingreifende Veränderungen der Kontexte dar. Wir verändern dabei nicht nur unser Denken, sondern auch Grundmuster unseres Erinnerns und Erwartens. Auch wir selbst werden von anderen je nach Kontext unterschiedlich wahrgenommen ... Wenn wir uns selbst, unsere Mitmenschen, aber auch historische Gestalten multikontextuell wahrzunehmen beginnen, entwickeln wir ein komplizierteres, aber auch schärferes geistiges Bild der betreffenden Personen und Situationen ... Multikontextuelles Denken schärft oder schult unser eigenes soziales, kulturelles und historisches Vorstellungs- und Wahrnehmungsvermögen. *Das gilt auch für das Fragen nach dem historischen Jesus*” (Welker 2012b: 83-84).

¹⁸² Die eerste multikontekstualiteit wys vir Welker (onder meer) op die geleefde lewe van Jesus wat “durch archäologische Abstütungen” ontwikkel word. Maar selfs hierdie eerste multikontekstualiteit, word volgens Welker “... nicht hinreichend beachtet ... Sie suchen das monokontextuelle Bild Jesu” (Welker 2012b: 84). In “Rethinking Christocentric Theology” skryf Welker dan, “... we need to appreciate an additional difficulty concerning the historical Jesus: Jesus encounters us differently in different contexts ... he encounters us in one way when he preaches in Galilee, in another way when he participates in table fellowship, in another when he heals the sick and casts out demons, and yet in other ways when he comes into conflict with Rome, Temple and Torah” (Welker 2011h: 186). Vir Welker word die “Realgeschichte Jesu ... nur in Annäherungen” ‘n werklikheid (Welker 2012b: 84).

¹⁸³ Welker beskou die wederkerige vrae en wisselwerking tussen die verskillende multikontekste van groot waarde (Welker 2012b: 85). Maar, meen hy, “... es ist die große Aufgabe auch der historischen Jesusforschung, eine mögliche Bezugnahme auf die Kontexte von Jesu Wirken und auf die Kontexte der textlichen Zeugnisse und ihrer Adressatinnen und Adressaten zu unterscheiden” (Welker 2012b: 86).

¹⁸⁴ Die tekstuele tradisies van die Bybel vertoon ‘n “plethora of images of Jesus”. Dié tradisies is vir Welker “mehrperspektivisch auf Jesu Leben und Wirken ausgerichtet ... Die einzelnen... Zeugniskomplexe privilegieren unterschiedliche Kontexte von Jesu Leben und Wirken” (Welker 2012b: 85). Die perspektiwistiese beelde van Jesus verwek ‘n verskeidenheid van historiese en eksegetiese vrae en probleme (Welker 2011h: 187), “... die Komplexität dieser Forschungsaufgabe steigert sich stark, wenn wir die bisher nur mit hoher Unsicherheit zu rekonstruierenden Umgebungen der (biblischen) Autoren und ihre religiösen, moralischen und politischen Adressaten in Rechnung zu stellen suchen”

Welker in ‘n derde multikontekstualiteit gesetel, te wete in die groter kanoniese tradisie (Welker 2012b: 86-87), “the space of broader Old Testament remembrances and expectations” (Welker 2011h: 186).¹⁸⁵ Vir Welker word die vrae rondom die historiese Jesus verder gevorm deur ‘n vierde multikontekstualiteit (Welker 2012b: 87-88),¹⁸⁶ wat geïnfomeer word deur “our respective intellectual and moral interests, worldviews, by the spirit of our times, and by our understanding of academic progress, etc” (Welker 2011h: 187).¹⁸⁷ Hierdie viervoudige multikontekstualiteit, meen Welker, moet wetenskaplikes egter nie weerhou van ondersoek in die verband nie, die multikontekstualiteit “must not ... scare us away from searching for the historical Jesus, for the life of this particular human being” (Welker 2011h: 187).

In die tweede gedeelte van hierdie hoofstuk, word daar in die lig van hierdie inleidende opmerkings oor die historiese Jesus, gefokus op *die vergestaltung van die Gees in die vergestaltung van Christus*, die Gees wie se gestalte vir Welker in die gestalte van Jesus duideliker word. In Jesus vind Welker die “konkrete Gegenwart des Geistes” (Welker 1992a: 174).¹⁸⁸ Jesus is vir hom die “verheißene Träger des Geistes” (Welker 1992a: 174). Die Gees is die “Kraft ... die das Christus öffentlich einsetzt” (Welker 1992a: 176). Die Gees openbaar sigself so “als der Geist Jesu Christi” (Welker 2011b: 81). In *hierdie* sin sou daar van die *selfloosheid van die Gees* gepraat kan word.

(Welker 2012b: 85). Welker wys op verskeie verwekte vrae in die verband, “... Für wen haben sie geschrieben, mit welchen Interessen? Lassen sich im Blick auf ihre möglichen Adressaten ihre Ordnungen der Kontexte in ein komplexes Jesusbild erklären? Erlaubt ein möglicherweise multikontextuell hierarchisiertes Jesusbild Vermutungen über ihre Adressaten? Welche Leitprobleme und Visionen spielen eine Rolle, die sie mit ihren Bezugnahmen auf Jesu Person, Leben und Wirken verbinden? Welchen Menschen in welchen Kontexten wollen sie Jesu Person und Leben nahebringen?” (Welker 2012b: 85).

¹⁸⁵ Welker vra, “Welche dieser Rückbezüge können wir auf Dauer der ersten Multikontextualität zurechnen? Welche Rückbezüge auf Kontexte der dritte Multikontextualität sind für die einzelnen biblischen Autoren jeweils charakteristisch? Inwieweit lässt sich die zweite Multikontextualität durch ihre Bezüge auf die dritte profilieren?” (Welker 2012b: 86).

¹⁸⁶ Die vierde multikontekstualiteit is “... die bisherige Rezeptionsgeschichte und die gegenwärtige weltweite Multikontextualität, in denen Jesu Leben und Wirken wahrgenommen und prägend wirksam werden” (Welker 2012b: 87).

¹⁸⁷ Vir Welker beteken hierdie vierde multikontekstualiteit, “ein breites Ensemble von Bildern, Vorstellungen, Erkenntnisansprüchen und Forschungsprojekten” (Welker 2012b: 87), nie ‘n relatieweite nie, “diese vierte Multikontextualität ist dann kein Fass ohne Boden, wenn sie auf ihre Wahrheitsansprüche hinsichtlich des historischen Jesus und in diesem Zusammenhang auf die drei anderen Multikontextualitäten rückbezogen wird” (Welker 2012b: 87).

¹⁸⁸ In *God the Spirit*, wat twintig jaar voor *Gottes Offenbarung* gepubliseer is, is hierdie viervoudige multikontekstualiteit alreeds in Welker se denkwysse aanwesig, soos duidelik word uit die stelling dat “accounts of Jesus’ birth and baptism, as well as self-characterisations ascribed to him by various traditions, point back to the messianic prophecies and to the Old Testament promise of the bearer of the Spirit who is chosen by God and who delivers the world” (Welker 1994a: 183).

Welker is daarvan bewus dat hierdie stelling, dat die Gees die Gees van Christus is, kan degenerer “... into an indeterminately held correctness that justifies diverse relations of domination and forms of structural violence” (Welker 1994a: 220).¹⁸⁹ Sonder ‘n beskerming teen “Fehlabstraktionen”, kan hierdie stelling volgens Welker godsdienstig, moreel, en polities misbruik word, soos dit inderdaad meermale die geval is (Welker 1992a: 207).

... all sorts of theologies and forms of piety have made their peace with a numinous and opaque “Spirit of Christ”: nationalistic, chauvinistic, patriarchal, sexist, and racist, scornful of the old and the sick, hostile to children, justifying and stabilizing exploitive and unmerciful relations (Welker 1994a: 220).

Dié stelling dat die Gees die Gees van Christus is, volgens Welker, is misbruik in pogings om die krag van die Gees, deur middel van ‘n “Here Jesus” wat bewustelik of onbewustelik ideologies geïnterpreteer word (Welker 1994a: 220), te domp of uit te doof (Welker 1992a: 207). In “Rethinking Christocentric Theology” beklemtoon Welker dat verskeie Christologiese korreksies belangrik is om uit hierdie teologiese doodloopstrate te kom (2011h: 186).¹⁹⁰ Hy doen dit in *Gottes Offenbarung* deur middel van ‘n herdefiniëring van die Christologie¹⁹¹ in hierdie “vierfacher Multikontextualität”, die “Wirklichkeit der Auferstehung”, die “Tod am Kreuz”, en die “erhöhte Christus und sein Reich”. Hierdie verskeie begrippe, wat vir Welker die verskillende kennissoeke verwoord, word in dié hoofstuk ondersoek en verder gedifferensieer.

Die *werklikheid van die opstanding* dui vir Welker dus op die tweede van hierdie weë, wat die derde deel van hierdie hoofstuk uitmaak (Welker 2012b: 99-134). Christus is vir hom die Opgestane en dit is vanuit hierdie perspektief wat hy Christus *vir ons vandag*

¹⁸⁹ In Welker se *Festschrift, Gegenwart des lebendigen Christus*, word die waarskuwing deur Christoph Gestrinch, “emeritierter Prof. für Systematische Theologie an der Humboldt Universität zu Berlin” (Andreas Schuele en Günther Thomas 2007: 594), in sy artikel “Die Stellvertretung Jesu Christi und die Stellvertretung des Heiligen Geistes - über den exegetischen Sinn eines wechselseitigen Stellvertretens” beklemtoon. In sy artikel neem hy die probleem wat deur Welker uitgelig word op en werp lig op die onderskeid en eenheid tussen Pneumatologie en Christologie (Gestrinch 2007: 208).

¹⁹⁰ Hierdie teologiese doodloopstrate verwys hier onder meer vir Welker na “all abstract-theistic, metaphysical, mystical, or dialogico-personalistic theological ‘concentrations’ and means of supplying orientation in name only” (Welker 1994a: 221).

¹⁹¹ Die herdefiniëring van die Christologie beteken vir Welker, veral in die lig van die verhouding tussen die Gees en Christus, die Gees wat hy as die Gees van Christus wil verstaan, ‘n herdefiniëring van die *Teologie van die Gees*. Welker se Teologie van die Gees, kan nie los van sy Christologie verstaan word nie.

wil verstaan. Juis ook in sy verstaan van hierdie opstandingswerklikheid, speel die Gees ‘n enorme rol; hy wil die werklikheid van die opgestane Christus in wat hy ‘n *geestelike liggaam* noem verstaan.

Om hierdie geestelike liggaam te verstaan is dit vir Welker van wesenlike belang om te beseef dat die opstanding van Christus nie ‘n weer-opwekking is nie. Die werklikheid van die opgestane Christus is vir hom, wat van hierdie werklikheid vanuit die Bybel wil sin maak, veel kompleks. Hierdie werklikheid word aan die een kant aan ‘n verskyningskarakter geken. Die opgestane liggaam is nie die liggaam van Christus wat bloot herstel is nie. Die graf is leeg, die liggaam van Christus is *onttrek*. Aan die ander kant word die werklikheid vir hom geken aan ‘n vanselfsprekendheidskarakter. In hierdie spanning¹⁹² wil Welker die opstandingswerklikheid verstaan.

Ten einde hierdie opstandingswerklikheid en so die geestelike liggaam te verstaan, onderskei Welker tussen die vlees en die Gees en die vlees en die *liggaam*. Die komplekse verstaan van die liggaam stel hom in staat om die meer komplekse geestelike liggaam te definieer, waarin hy die opstandingswerklikheid gesetel sien. Dié opstandingswerklikheid, wat ‘n werklikheid is deur die Gees, omvat, na sy verstaan die volheid van die werk, lewe, en wese van Jesus Christus, wat in hierdie hoofstuk in diepte ondersoek word. In hierdie derde deel van die hoofstuk dus, word die Gees as *Gees van die Opgestane* bestudeer.

Die *kruisgebeure*, wat die vierde gedeelte van hierdie hoofstuk uitmaak, wys vir Welker op die derde van hierdie weë (Welker 2012b: 135-194). Die werklike betekenis van die teologie van die kruis, wat vir hom ‘n “revolutionäre Theologie” is, kan volgens hom alleen in die lig van die lewe¹⁹³ van Jesus en sy opstandingswerklikheid verstaan word. Hierdie opstandingswerklikheid en die mag van hierdie werklikheid kan volgens Welker egter net verstaan word wanneer die mag, “mit der sich das Ereignis der Auferstehung auseinandersetzt” begryp word, naamlik die mag van die wêreld (Welker 2012b: 134).

¹⁹² In sy Festschrift, *Resonanzen*, dui Markus Dröge in sy artikel “‘Zeuge’ der Auferstehung. Systematische Erwägungen zur Osterpredigt” op die spanninge waarin Welker die opstandingswerklikheid gesetel sien (Dröge 1997: 27-28).

¹⁹³ Die “lewe” van Jesus wys hier op die lewendigheid van Christus steeds vandag in die Gees, wat in hierdie hoofstuk in meer diepte bespreek sal word.

Hierdie begrip van die mag waarteen hierdie opstandingswerklikheid reageer, maak dit vir Welker moontlik om die omvang van die offer van Christus beter te verstaan. In die Gekruisigde word die selfloosheid van Christus geopenbaar. Hierdie *mag van die wêreld*, aan die een kant, wat die kruisiging van Jesus meebring, en, aan die ander kant, die *selflose offer van Christus*, juis vir ‘n wêreld vasgevang in hierdie mag, word dus vierdens in die hoofstuk ondersoek wanneer ingegaan word op sy siening van die Gees as *Gees van die Gekruisigde*.

Die verhoogde Christus en sy ryk, sy “Reich”, wys vir Welker op die vierde van hierdie weë (Welker 2012b: 195-233).¹⁹⁴ Die Gees, wie se gestalte vir Welker in die beliggaming van Christus duideliker word, wat die Gees van hierdie Opgestane Gekruisigde is, maak Christus óók vandag in die wêreld merkbaar *teenwoordig*. Die Opgestane Gekruisigde, word vir Welker in selfloosheid deur die Gees in die sogenaamde *gestaltes van die Gees* vergestalt, vir ons vandag.

In die vyfde deel van hierdie hoofstuk word hierdie gestaltes van die Gees daarom bestudeer. In hierdie gedeelte word daar veral op die gestaltes van die liefde en die vrede van die Gees gefokus. Hierdie liefde en vrede word duidelik in wat Welker ‘n *selfterugname* vir ander in vryheid noem. Hierdie gelaaide begrip, wat ‘n enorme rol in Welker se denke veral óók oor die Gees speel, word in die hoofstuk, in die lig van Welker se verstaan van engele, waar die konsep óók ‘n belangrike rol speel, verder gedifferensieer.

Op grond van hierdie meer gedifferensieerde gedagtes oor die verhouding tussen die Gees en Christus is dit dan moontlik om Welker se verstaan van die *persoonwees* van die Gees te ondersoek en te ontleed.

¹⁹⁴ Welker wy die afsluitende hoofstuk van sy Christologie, “Wahrer Mensch – wahrer Gott” in *Gottes Offenbarung* aan die sogenaamde dogma van die twee-nature (Welker 2012b: 242-256); aan die *priesterlike* teenwoordigheid van Christus, waar hy op die bevrydende krag van die geloof en die doop fokus (Welker 2012b: 257-269); die nagmaal en die *kultiese* teenwoordigheid van die verhoogde Christus en die drie-enige God (Welker 2012b: 270-282), aan die *profetiese* teenwoordigheid van Christus waar hy op die bevrydende krag van die hoop, ‘n Christologiese en ‘n Bybelse verkondiging in waarheid en geregtigheid-soekende gemeenskappe, fokus (Welker 2012b: 283-291); en laastens aan die nuwe skepping, en verlossing in Christus (Welker 2012b: 292-297). Hierdie aspekte word veral in hoofstuk IV van hierdie studie aangespreek.

Die Gees, word in hierdie hoofstuk geargumenteer, is dus vir Welker selfloos. Hierdie selfloosheid van die Gees word in die hoofstuk dan gedifferensieer in (II) “die vergestaltung van die Gees in die vergestaltung van die Christus”, (III) in “die Gees van die Opgestane”, (IV) in “die Gees van die Gekruisigde”, en (V) in “die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees”. Dié selfloosheid word gedifferensieer teen die agtergrond van ‘n bondige inleidende verduideliking van Welker se verstaan van die dominerende Westerse tradisie rondom die gees, (I) dit is “die filosofie van die gees, die gees van die filosofie”, soos wat dit reeds in die metafisika van Aristoteles geformuleer is.

I. DIE FILOSOFIE VAN DIE GEES, DIE GEES VAN DIE FILOSOFIE (ARISTOTELES)¹⁹⁵

Die invloedryke Griekse filosoof Aristoteles is Welker se gespreksgenoot in verskeie van sy werke, waar onder *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (1992a), “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” (2006c), *The Theology and Science Dialogue: What Can Theology Contribute* (2012a), en “The Human Spirit and the Spirit of God” (2012d).¹⁹⁶ Dit is nie sonder goeie rede dat hy so dikwels tot dié gesprek terugkeer wanneer hy oor die Gees nadink nie. Ten einde die Gees van God te verstaan, is dit vir hom nie net van groot waarde om dié Gees van die metafisiese geeskonsep van Aristoteles te onderskei nie, maar ‘n noodsaaklikheid ten einde Gods Gees, wat so dikwels met hierdie gees verwar word, werklik te verstaan.

Welker verstaan die “Entschluß” om Gods Gees, of die goddelike gees, deur middel van Aristoteles se metafisika te verstaan as een van die grootste teoretiese *besluite* in die Westerse intellektuele geskiedenis, wat na sy mening, die basiese formasies van die kultuur, en daarby ook die lewensvorme van hierdie kultuur sou definieer (Welker 1994a: 283).¹⁹⁷ Dié teoretiese besluit sou nie op ‘n individuele wilsbesluit berus nie,

¹⁹⁵ Dat daar van die gees in die metafisika van Aristoteles gepraat word, is nie noodwendig duidelik nie. Welker skryf, “although the term nous, which he uses, has been translated not only as ‘spirit’ but also as ‘reason’ and ‘thought’, the activity described by Aristotle appeared to many thinkers to be a convincing candidate for ‘the ultimate’ and even ‘the Divine’. Book XII of the *Metaphysics* implicitly equates God and this spirit (reason, [ultimate] thought). A fragment by Aristotle *On Prayer* explicitly says, ‘God is nous’” (Welker 2006c: 222).

¹⁹⁶ Dat die waarnemings en denkwysse van Aristoteles – steeds vandag – vir Welker belangrik is, is duidelik sigbaar in die feit dat hy twintig jaar na die publikasie van *Gottes Geist*, juis steeds met hierdie geeskonsep van Aristoteles worstel.

¹⁹⁷ Welker skryf, “with this text, Aristotle shaped Western intellectual religiosity in general (beyond specific religious traditions) by proposing a notion of ‘the Divine’ or ‘the Divinity’.

maar op die ontdekking van “komplexen Zusammenhangs von Evidenzerfahrungen”, dit is komplekse interkonneksies van ervarings wat mekaar wedersyds versterkende getuienis verskaf het (Welker 1992a: 262).

Dié ontdekking het die samehang tussen die kontinuïteit van ‘n sekere self-verhouding, “gewissen Selbstbeziehung”, aan die een kant, en die aktiwiteit waar dit wat anders is toenemend mee weggedoen word en aan die self ondergeskik gemaak word, “putting what is other at one’s own disposal” (Welker 1992a: 263), aan die ander kant, in staat gestel. Daarby, in die konteks van hierdie interkonneksie, het ‘n gevoel van verhoogde selfgenoegsaamheid, “Empfinden gesteigerten Wohlgefallens” vir Welker een van die mees belangrike en komplekse intellektuele dryfvere van die menslike ontwikkeling geword (Welker 1994a: 283). Hierdie interkonneksie, wat hy dan verduidelik, het volgens hom ewe belangrik geword vir ‘n definisie van “God” en van God se bedoelinge vir die wêreld, vir ‘n definisie van “die” menslike essensie, en ‘n menswaardige lewe (Welker 1992a: 263).¹⁹⁸

Dit het ook ‘n Bybelse verstaan van die Gees beïnvloed. Insover die Bybelse insig dat God Gees is¹⁹⁹ in die sin van hierdie teoretiese besluit verstaan is, toon Welker, is dié idee van die konteks van die Bybel en van insig in die Gees in hierdie tekste, verwyder. Gods Gees, volgens Welker, “(was) made to ‘fit’ the spirit of the Western world” (Welker 1994a: 284). Welker betoon dat óók die godsdiens en die teologie tot die verwerkliking van dié gees sou bydra, “... paving the way for this spirit” (Welker 1994a: 284).²⁰⁰ Die stelling dat God Gees is, verstaan met die behulp van Aristoteles se metafisika, het ‘n duidelike konsep van die persoon van die Gees of van die goddelike persoon, moontlik gemaak. Dié gees is *selfverwysend* en *selfvoortbrengend* verstaan.

¹⁹⁸ In “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” skryf Welker, “... he (Aristotle) shapes a notion of ‘the spirit’ that was adopted by Western elites inside and outside of religious communities. This notion of ‘the spirit’ was used in religious and anthropological theories, in epistemologies, and in theories of cultures. It provided a key concept to orient religious and cultural developments” (Welker 2006c: 222).

¹⁹⁹ Joh 4:24.

²⁰⁰ Ook die teologie, toon Welker, “(was) made to serve the development of history – a history of culture, institutions, reason, and consciousness – that many people have come to regard as fateful for humanity and as fatal to the natural surroundings of human beings” (Welker 1994a: 284).

... selbstbezüglich, außerhalb der Welt und doch auf diese bezogen, alles erfassend und darin vollkommen, alles kontrollierend und mit sich selbst eins zugleich (Welker 1992a: 263).

Hierdie persoon, en dit is vir Welker van belang, kon dien as die standaard en die ideaal vir menslike persoonwees en tegelyk verstaan word as ‘n vorm waarin die goddelike die mens deelagtig maak, en die mens in die goddelike kon deel. In Boek XII van sy *Metafisika*, “one of the most famous philosophical texts in human history” (Welker 2006c: 221), onderstreep Welker, word hierdie geesryke begrip op ‘n geniale wyse deur Aristoteles ontwikkel (Welker 2006c: 221-232).²⁰¹

Alhoewel sy uitgangspunt vir Welker aanvanklik uiters onbeduidend en spekulatief voorkom, ontwikkel Aristoteles ‘n magsvorm wat in staat is tot ‘n merkwaardige invloed, “... a greatest conceivable power” (Welker 1994a: 285). Die gees, ‘n stamvader van die moderne “ek dink”, is vir Aristoteles ‘n kreatiewe en lewende denkende krag (Welker 2006c: 222), Vir hom is gees die krag wat sigself dink, insoverre dit deelneem in, en ‘n deel ontvang van, dit wat gedink is, in sy woorde, “... die Kraft, die sich selbst denkt, sofern sie am Gedanken teilnimmt und teilbekommt” (Welker 1992a: 263).²⁰² Die medium waarin die gees lewe is die denke, en die gestalte van die gees is verhouding tot sigself *in* verhouding tot ander. Die gees is vir Aristoteles die krag wat sigself nie in die verhouding tot andere verloor nie (Welker 1994a: 285), maar sigself in die denkende verhouding verkry en in stand hou, “gewinnt und erhält” (Welker 1992a: 264).

Die denke oor dit wat gedink is, is vir Aristoteles ‘n werklike, “wirkliche”, aktiwiteit waarin die gees sigself verwerklik (Welker 1994a: 285). Die selfverwerkliking, “Selbstverwirklichung”, word verhoog in die uitbreiding en die intensifisering van hierdie denke wat sigself in verhouding tot ander bring (Welker 1992a: 264). Hierdie denkende selfverwerkliking is vir Aristoteles die goeie en, inderdaad, die goddelike. In die woorde van Aristoteles:

²⁰¹ Vir die *verdere* ontwikkeling van hierdie konsep deur Hegel, “with no less genius” (Welker 1994a: 284), sien “Die filosofie van gees, die gees van die filosofie (Hegel)”.

²⁰² Die metafisiese “gees” van Aristoteles word ook elders deur Welker beskryf, “... the spirit (is a) creative and living thinking power, which takes part in and becomes part of what is being thought” (Welker 2006c: 222).

... thinking in itself deals with that which is best in itself, and the more it is thinking, the more it deals with that which is best. Spirit thinks itself by participating in that which is thought. Spirit becomes itself an object of thought by grasping and thinking that which is thought, so that spirit and that which is thought are identical (Aristoteles 1928: 1072).

Aristoteles toon uitdruklik dat die krag wat die identiteit van dink en van dit wat gedink is meebring en is, *die gees* is. Aristoteles dring daarop aan dat *die goddelike* gegee is in die aktiewe toe-eiening van wat gedink is, en in die selfverwerkliking verbonde aan die toe-eiening, aldus Welker.²⁰³

... for that which is capable of receiving that which is thought and which is, is also spirit, to be sure, but it is in actual activity only when it has (that which is thought). Thus actually active thought, more so than the capacity to think, is the divine element that spirit seems to have (Aristoteles 1928: 1072).

“Gees” is vir Aristoteles dus die aktiwiteit van dink, volgens Welker. “Gees” is ‘n werklikheid alleen op hierdie wyse, alleen in die aktiwiteit van dink, ‘n werklikheid, meen Welker, alleen wanneer dit aktief is in denke, “... taking part in what is thought and thus actualising itself” (Welker 1994a: 286).

Alhoewel in denke dit wat gees is die denkbare deurdring, is die gees nie met die liggaamlike vermeng nie, aldus Welker. Die aktiewe gees – tot die groot begeestering van filosofiese denke – word in hierdie aktiwiteit objektief tot sigself. Welker wys daarop dat die aktiewe gees se objektief-wording, “... the active spirit’s *making itself objective to itself* and *becoming objective to itself* in the relation to that which is thought” (Welker 1994a: 286) deur Aristoteles as “die goddelike” aangesien word.

Hierdie “Selbsterfahrung”, die selfervaring van die gees, is vir Aristoteles die beste en die hoogtepunt van alle denkbare selfgenoegsaamheid, wat “im philosophischen Denken, in der Spekulation, in der theoria” gerealiseer word (Welker 1992a: 264).

²⁰³ In ander woorde, skryf Welker, “the point is the self-actualisation of the spirit in which – without losing itself – it can identify itself with the content of thought and can differentiate itself from the content of thought” (Welker 2006c: 222).

Hierin verkry die mens, volgens Aristoteles, werklik aandeel aan die goddelike welstand en genot, “Wohlgefallen und Wohlbefinden” (Welker 2006c: 223).

... intellectual contemplation (philosophic thought) is what is most pleasant and best. If, then, the Divinity is always doing as well as we sometimes are, this compels our wonder. If the Divinity is doing still better, this compels our wonder still more. And the Divinity indeed is doing better (Aristoteles 1928: 1072).

Vir Aristoteles is daar dus ooreenkomstig tot hierdie *goddelikheid*, ‘n meer volkome, verhoogde manier van hierdie geestelike selfverwerkliking en selfervaring waarin die mens in filosofiese denke, in die denke oor dit wat gedink is, deel (Welker 1992a: 265). Die goddelike, vir Aristoteles, is dus die gees wat, in die verhouding wat deel in wat gedink word en dit vir sigself toe-eien, “... in the relation that partakes of what is thought and appropriates it for itself”, sigself objektief maak, meen Welker, en objektief word vir sigself (Welker 1994a: 286). In dié verhoogde, meer volkome welstand, “Wohlbefinden”, is dit goddelik.

Aristoteles dink oor hierdie denkende aktiwiteit en selfproduksie óók as *lewe*. Hy definieer die lewe as bepalende, “goddelike”, beste lewe (Welker 1994a: 287). “... Life also naturally belongs to the Divinity, for the activity (self-actualisation)²⁰⁴ of spirit is life – and the Divinity is activity – this activity is itself the Divinity’s best and eternal life” (Aristoteles 1984: 1072). Hierdie selfverwerkliking sluit, volgens hom, beide die aktiwiteit, die “en-act-edness” van die denke, en dit wat geproduseer word, “that which is made objective, to which thinking relates itself”, in (Welker 1994a: 287).

Maar wat objektief gemaak word, meen Welker, is denke oor dit wat gedink is, want in denke oor dit wat gedink is, word hierdie denke vir die self sensitief. In hierdie denke oor dit wat gedink is, dink Welker, word die denke nie van die self vervreem nie, maar verwelkom die self, genereer en word die self geniet. Dié proses van aktief wees, van die produsering van die self, van die verstandigwording van die self, van die

²⁰⁴ Die “selfverwerkliking” is ‘n vertaling van die meer algemene “*energeia*”. Vir Welker is hierdie gebruik van die selfverwerkliking “... thoroughly appropriate with regard to the substance of the matter” (Welker 1994a: 287).

verwelkoming van die self, van die genieting van die self, is vir Aristoteles die beste en ewige lewe van die godheid – dit is gees as godheid en godheid as gees. Vir Aristoteles beteken dat God Gees is, beklemtoon Welker, daarom:

... we assert therefore that the Divinity is a living being, eternal and complete, so that life and continuous and eternal existence belong to the Divinity, for this is the essence of the Divinity (Aristoteles 1984: 1072).

Vir hom is die vitaliteit van God, volgens Welker, aktiewe denke wat verstaan wat gedink is, wat daarin deelneem, en wat dit aktief²⁰⁵ toe-eien, en daardeur die self produseer, sensitief en kenbaar word vir die self, en sigself in verband met sigself bring, “sich auf sich selbst bezieht” (Welker 1992a: 265). In hierdie aktiewe denke wat die self voortbring en kenbaar vir sigself word, in hierdie selfverwerkliking van denke, dink Aristoteles, deel óók mense in die goddelike gees, in die goddelike lewe, en in die goddelike selfverwantskap (Welker 1992a: 265).²⁰⁶

Every instance of thinking thus has two objects: the more or less explicitly thematised object and, at least implicitly, itself.²⁰⁷ Aristotle is persuaded that “spirit” is this thinking that *in its self-actualisation* takes part in and has a part in what is thought and what is (Welker 1994a: 288).

‘n Interessante proses word geïnisieer insover denke sigself in dié selfverhouding verwerklik, “je mehr es Denken ist, desto stärker auf das an sich Beste geht” (Welker 1992a: 266). In hierdie verwerkliking, die “Steigerung”, moet die denke sigself nie net meer en meer van ‘n eksterne denkoobjek losmaak, ten einde meer selfsensitief, en meer aktief te word nie; nie net meer en meer van eksterne invloede, “from thinking this and that and the other, and from lingering with that which is thought”, losmaak nie (Welker

²⁰⁵ Die gees is volgens Aristoteles “... der Vermögen, denkend am Gedachten und Seienden teilzunehmen und Anteil zu bekommen und darin tätig auf sich selbst bezogen zu sein ... der Geist ist also nicht nur Offenheit für das Gedachte und Seiende, sondern auch *tätige Aneignung* ... nur in dieser tätigen Aneignung wird der göttliche Geist sich selbst empfindlich” (Welker 1992a: 266).

²⁰⁶ In die artikel “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” dui Welker daarop dat Aristoteles se waarnemings in terme van die goddelikheid wat die ewige lewe in ‘n “selfverwysende” geestelike aktiwiteit geniet nie ‘n “pious gloss” is nie – “... it marks a problem of human aspiration towards higher and higher ‘spiritual’ activities ... the stronger the self-awareness, the closer the human spirit gets to the Divine” (Welker 2006c: 223).

²⁰⁷ Welker skryf, “... in thinking it is not only that which is thought, but also thinking itself that becomes thematic to itself” (Welker 1994a: 288).

1994a: 288). Denke moet sigself dus *losmaak* van ‘n bloot latente deurlopende verband met sigself.

... thinking must also disengage itself from a merely latent continuity with itself. It cannot content itself with the dim certainty of somehow always being present, of somehow being a participant, of somehow accompanying what is thought. It must ... let itself loose, wrest itself loose from itself, free itself, release itself (Welker 1994a: 288).²⁰⁸

In hierdie aktiwiteit moet die denke, meen Welker, die voorvereiste, ten einde meer duidelik tematies tot sigself te word, voortbring. In dié verhoogde abstraksie van wat gedink is, en in die losbreek van hierdie “torpid stream” van die *eie* intellektuele aktiwiteit, verwerf denke sigself en verkry só sekerheid, “... thinking acquires *itself* and attains the most concrete kind of certainty” (Welker 1994a: 289). Hierdie “Sich-selbst-Hervorbringen, Sich-selbst-Herausreißen, und zugleich Sich-selbst-Kenntlichwerden, sich-selbst-Vertrautwerden” is volgens Aristoteles die lewe van gees, die goddelike (Welker 1992a: 267).

Hierdie gees is vir Welker egter nie die Gees waarvan in die Bybel getuig word nie, “... in my work on pneumatology I had come to realise that the self-referential spirit of Aristotle ... must not be confused with the Holy Spirit of the biblical traditions. The Holy Spirit is not self-referential and does not witness to itself” (Welker 2012a: 75).²⁰⁹ Die *Heilige Gees* word vervolgens ondersoek in die vergestaltung van die Gees in die vergestaltung van Christus.

²⁰⁸ Hierdie fenomeen het, volgens Welker, nie net die mees gesofistikeerde filosofiese denke gefassineer nie, maar het ‘n enorme invloed op die kulturele ontwikkeling, “this basic movement of simultaneous self-bifurcation and self-acquisition, of abstraction from self and of concrete experience of self, of bifurcation and of the attainment of conscious intimacy with self is fascinating not only to philosophical speculation. This basic movement also has driven cultural development up to and including modern society’s processes of differentiation” (Welker 1994a: 289).

²⁰⁹ Die punt word baie duidelik in Schüle se “Geist als Manifestation des Göttlichen Überlegungen zur Thronwagenvision Ezechiels und zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht” (Schüle 2013: 131).

II. DIE VERGESTALTING VAN DIE GEES IN DIE VERGESTALTING VAN CHRISTUS.

Die Gees is die Gees van Christus. Christus, aan die een kant, is vir Welker die een op wie die Gees van God “ruht”, die Geesdraer (Welker 1992a: 174).²¹⁰ Die Gees, aan die ander kant, is die “Kraft ... die den Christus *öffentlich einsetzt*” (Welker 1992a: 176). Die vraag is dan volgens Welker hoe van die groot mag in die persoon van Christus sin gemaak kan word – “Wie kann diese Macht Gottes als Macht greifbar werden, gerade in dieser *konkreten Zuspitzung*, gerade in dieser *bestimmten Person*? Entzieht sie sich nicht gerade in dieser Konkretheit jeder Erfahrung als Macht?” (Welker 1992a: 175). In hierdie deel van die hoofstuk word dié vrae van Welker verder ondersoek. In die vergestaltung van Christus, word geargumenteer, word die Gees vir Welker vergestalt.

Dat die ganse mag van die Gees op Jesus *rus* en dat hy deur middel van hierdie mag tussen mense werk, meen Welker, “... ist allerdings – und zwar nicht erst heute – befremdlich und anstößig” – “für die Menschen damals ist Geist die Größte und stärkste Macht überhaupt”²¹¹ (Welker 1992a: 174). Hoe, vra Welker, kan hierdie mag op ‘n konkrete en ‘n gekonsentreerde manier op dié enkele mens, Jesus Christus, gesetel wees?²¹²

²¹⁰ Dat die Gees op Christus *rus* is, en dat Christus die Geesdraer is, word vir Welker veral duidelik herkenbaar in die selfkarakteriserings wat toegeskryf word aan Jesus en in die stellings van ander mense oor hom wat terugwys op die messiaanse beloftes (Welker 1994a: 191). Die messiaanse beloftes van die Geesdraer wat die universele vervulling van die wet, meebring, “... these promises are directly or indirectly applied to Jesus ... by several New Testament traditions” (Welker 1994a: 191). In teenstelling met die wydverspreide opinie dat die getuienisse wat die Gees en Christus in verhouding tot mekaar bring maar weinig is, meen Welker dat die Bybel “... a considerable number of explicit quotations from the promises of the bearer of the Spirit” op Jesus van toepassing maak (Welker 1994a: 191). Die vervulling van die wet, “... these traits are thus characteristic of the messianic bearer of the Spirit according to New Testament testimony – and Jesus of Nazareth is identified as this bearer of the Spirit” (Welker 1994a: 192). Welker wys onder meer op (1) Matt 11:5-6 en Luk 7:22-23 wat terugverwys na Jes 42:7 en 42: 18, (2) op Matt 12 wat wys op Jes 42:1-4 en 11:10, (3) Matt wat terugverwys na Jes 42 en Luk na Jes 61, (4) Matt, Luk en Mark wat wys op Jes 11 en 42, (5) en Luk 2: 30-32, 38 wat vir Welker terugverwys na Jes 42:6 en 49:6. Die meeste van hierdie tekste “... have in common that both public self-declarations attributed to Jesus ... and outside characterisations refer to or play off of messianic promises of the bearer of the Spirit” (Welker 1994a: 194). Vir Welker se interpretasie van die wet, en die wet in verhouding tot die Gees, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

²¹¹ Welker sluit hier aan by Klaus Berger, Nuwe Testamentiese Teoloog van Hildesheim, se *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Berger skryf, “The power of God, God as giver of life, Spirit as the greatest power – all that now no longer remains ‘behind’ things, does not remain transcendent and only to be surmised, now this power steps into the foreground so to speak at this point, in Jesus Christ” (Berger 1988: 280).

²¹² Hoe kan die mag op ‘n gekonsentreerde wyse op ‘n mens teenwoordig wees, vra Welker, “... without acting in the spectacular fashion of the early charismatics?” (Welker 1994a: 184). Welker vra hierdie vraag aan die een kant teen die agtergrond van die eerste deel van *Gottes Geist*, “Frühe und undeutliche Erfahrungen der Macht des Geistes”, waar die Gees dikwels werk op ‘n “spektakulären Weise” (Welker 1992a: 58-108). Hy vra die belangrike vraag aan die ander kant dalk ook teen die agtergrond van die charismatiese beweging, wat die Gees dikwels graag aan hierdie skouspelagtige karakter wil erken.

Vir Welker word die reikwydte van Gods krag in hierdie Magtelose eers sigbaar wanneer ‘n radikaliserings van die werking van die Gees erken word. In hierdie magtelose Jesus Christus²¹³ word herkenbaar dat die Geesdraer in veelvuldige konkretheid, in ‘n “unübersehbare Fülle und vielfältige Konkretheit” van individuele lewe en lyding inwerk, volgens Welker (1992a: 175).

The scope of the power of God directed to human beings precisely in this powerless person becomes visible only when we are able to recognise with regard to him a radicalisation of the action of the Spirit. A power becomes recognisable *that calls into question and removes one-sided, monocentric, and one-dimensional forms of power that can be readily reproduced, are quickly transferable, and provide comfortable access* (Welker 1994a: 185).

Ten einde hierdie mag van die Gees in die Magtelose te verstaan word vervolgens gevra na die *publieke* installering²¹⁴ van Christus deur hierdie Gees,²¹⁵ juis óók voor die kruisiging en die opstanding.²¹⁶ Die vraag is of die installering van Christus deur die Gees, voor die opstanding en kruisiging, werklik as ‘n *publieke* installering gesien kan word,²¹⁷ en of die installering werklik die *effektief publieke*, die “öffentlichkeitswirksame Macht und Kraft des Geistes” weerspieël (Welker 1992a: 177).

²¹³ In die “Machtlosen”, dit is die mens van Christus. Vir Welker se klem op die magteloosheid van Christus, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

²¹⁴ Welker gebruik die woord, “Einsetzung”, wat meer verduidelikend wys op ‘n insetting, instelling, aanstelling, benoeming en bevestiging, wat verskillende elemente van hierdie installering verwoord.

²¹⁵ Watter *publieke* installering word bedoel “... wenn Paulus davon spricht, daß Jesus Christus ‘dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten’”, vra Welker (Welker 1992a: 176). Word hiermee bloot die “Kraft der öffentlichen Ausstrahlung” van die Gekruisigde en die Opgestane bedoel – dit is “as it becomes recognisable in the life and proclamation of the church”, vra Welker (Welker 1994a: 186). Die vraag is vir Welker vervolgens hoe hierdie verhouding tussen die Gees en Christus óók voor hierdie kruisiging en opstanding verstaan kan word?

²¹⁶ Die mening dat Jesus Christus deur die mag van die Gees *publiek* geïnstalleer word, betoon Welker, is nie eenvoudig te begrepe nie. Die kompleksiteit is sigbaar in die lig van die kwessies rondom die “historiese Jesus”. In sy artikel, “Who is Jesus Christ For Us Today”, skryf Welker, “... in spite of the ample testimony to the fact of Jesus’s existence, for several decades theological research had nonetheless assumed that we could not really approach the historical Jesus, because we encounter him only, as they say, ‘covered in layers of legend’ in the biblical texts” (Welker 2002k: 137).

²¹⁷ Die Evangelies verbind volgens Welker die versoeking, die geboorte, en die doop van Jesus met die Gees, maar dit is nie so eenvoudig om die *publieke* mag wat in die Ou Testament erkenbaar geraak het te erken nie, “... we have a hard time recognising precisely in these contexts the publicly effective power that has become recognisable to us as the Spirit’s identity in the Old Testament traditions” (Welker 1994a: 186).

Do not these contexts connect the action of the Spirit precisely *with an exclusion of the public sphere*? Does not the Spirit lead Jesus to temptation “in the wilderness”, and thus precisely *out of all public spheres*? Does not the so-called virgin birth resist all natural attempts to rationalise it or to solve its riddle, so that it is wholly *unsuited to express a public installation* of the Christ? Finally, the baptismal story contains a remarkable “thingification” and naturalisation of the Spirit who descends in the form of a dove, and who is perceived only by Jesus or only by him and John the Baptist. Does not such a story speak *against a public effective might and power of the Spirit*? (Welker 1994a: 186).

Vir Welker word die effektiewe mag van die Gees in hierdie Bybelse tekste²¹⁸ erkenbaar. Die Gees word vir hom erkenbaar as ‘n effektiewe mag “jenseits” hierdie wêreld, en dus “jenseits” die grense wat deur mense, wat in spesifieke tye en in spesifieke dele van die wêreld geleef het, as die universele *publiek* erken is (Welker 1994a: 186). Ten einde hierdie publieke installering van Christus deur die Gees te verstaan word Welker se interpretasie van die versoeking,²¹⁹ die geboorte,²²⁰ en die doop van Jesus²²¹ vervolgens bestudeer.²²²

i. Die versoeking van Jesus in die woestyn is verbonde aan die Gees, vir Welker; dit is *die Gees* wat Jesus in die woestyn in lei. Die weglei, erken Welker, beteken wel dat die Gees hom weglei van menslike publieke en in hierdie sin weglei na isolasie. Tog word die teenwoordigheid van die “Teufel”, die duiwel, sowel as die teenwoordigheid van wilde diere en engele²²³ beklemtoon, te midde van hierdie *relatiewe* isolasie.

In hierdie sfeer, wat Welker beskou as buite die sosiale sfeer van mense, word die eksterne tekens van messiaanse mag vir Jesus aangebied,²²⁴ wat hy weier. Die feit dat Jesus hierdie mag afwys demonstreer vir Welker die mag wat Jesus alreeds in

²¹⁸ Dit is getuienisse van die genoemde gebeurtenisse – reeds – voor die kruisiging en opstanding.

²¹⁹ In die woestyn, Mark 1:12-13, Matt 4:1ff, Luk 4:1ff.

²²⁰ In die dorp van Dawid, Matt 1:18ff, Luk 1:35ff.

²²¹ In die Jordaan, Mark 1:10-11, Matt 3:16-17, Luk 3:21-22.

²²² Welker is in sy eksegeese van die tekste veral deur Moltmann se *Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* beïnvloed.

²²³ Vir Welker se verstaan van engele, sien “Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees” in hierdie studie.

²²⁴ Welker sluit aan by Moltmann, “bread for the hungry masses, universal power through the renunciation of God and the worship of Satan, who can give power: the messianic sign for the liberation of Israel in the temple of the holy city” (1990: 92-93).

verhouding tot die duiwel besit. Hierdie mag bestaan vir Welker juis daarin dat Jesus die skouspelagtige morele en politieke “Machtergreifung” (Welker 1992a: 177), verbonde aan ‘n spesifieke tyd of ‘n spesifieke volk, afwys “and by choosing *the path of messianic suffering*” (Welker 1994a: 187).²²⁵

Alhoewel hierdie demonstrasie van mag, wat deur die Gees moontlik gemaak word, vir die wêreld onherkenbaar en onverstaanbaar bly tot en met die kruisiging en opstanding,²²⁶ is daar vir Welker *geen twyfel dat ‘n installering van die Christus hier duidelik word nie* (Welker 1994a: 187). Dit is vir hom waar te midde van die installering in ‘n domein van menslike isolasie, ‘n domein van versoeking en dreigende gevaar, en in ‘n domein van magte en heersers wat moeilik deur moderne denkraamwerke verstaan word (Welker 1994a: 187).²²⁷ Vir Welker word die installering bevestig deur die verwysing na die engele, wat na die versoeking, Jesus versorg.

ii. Die magtige installering van Jesus word vir Welker egter meer duidelik herkenbaar in die getuienisse van Jesus se geboorte (1992a: 178).²²⁸ Dit is vir hom waar in teenstelling met die voorkoms van “extreme privacy and inaccessibility of the miraculous conception and birth of Jesus” (Welker 1994a: 187). Dié getuienisse wys volgens Welker op verskillende maniere terug na die Ou Testamentiese oorleweringe, wat die “davidischen Messias” aankondig (1992a: 178).²²⁹ In die lig van hierdie getuienisse word dit vir Welker duidelik dat Christus deur die Gees geïnstalleer word in ‘n *publieke* sfeer wat die tyd waarin hy gebore word oorskry. Christus konkretiseer in hierdie sin vir hom die vervulling van die hoop en verwagtinge van mense van alle tye en

²²⁵ Waar Moltmann interpreteer, “through the temptations into which the Spirit leads him, he is denied the economic, political and religious means for a ‘seizure of power’” (1990: 93), interpreteer Welker, in die lig van die messiaanse beloftes, hierdie versoeking as ‘n demonstrasie van die daadwerklike mag van Christus (1994a: 187). Vir Welker se verstaan van mag, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

²²⁶ Vir Welker se interpretasie van die “Schweigegebot und ‘die zusammenwachsende’ Öffentlichkeit des Reiches Gottes”, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

²²⁷ Dit is vir Welker waar “regardless of how this ‘wilderness’ is to be conceived more precisely” (1994a: 187).

²²⁸ Welker wys terloops daarop dat vanuit hierdie getuienisse beide vaderlike en moederlike aktiwiteite van die Gees afgelei is (1994a: 187).

²²⁹ Matteus 1:23 siteer Jesaja 7:14 en Lukas 1:32ff en 48ff. verwys op ‘n gedifferensieerde manier op die messiaanse beloftes waarvolgens God geregtigheid en barmhartigheid vestig van generasie tot generasie, ten einde die belofte aan Abraham te vervul. Vir ‘n verstaan van Welker se interpretasie van die interkonneksie tussen die Gees en die Wet, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

mensegroepe. Welker wil die persoon van Jesus nie sonder hierdie universele verhouding tot hom begryp nie (Welker 1994a: 188).

Inasmuch as here the Messiah is born for all times and for all peoples, an event is occurring that cannot be adequately defined and comprehended in biological and political categories. It is not only through his suffering and death and through his overcoming of the world, but already as a person that Jesus is “installed” *by the Spirit in public*s that greatly surpass those of his time. He concretises the fulfillment of the hopes and expectations of persons of all times and people (Welker 1994a: 188).

Welker beklemtoon dat, soos elke mens nie alleen as ‘n biologies definieerbare entiteit gebore word nie, maar as ‘n beliggaming van ‘n geskiedenis en van ‘n sfeer van verwagtinge, Jesus gebore is as die beliggaming van die messiaanse geskiedenis en die messiaanse sfeer van hoop en verwagtinge. Die merkwaardige aankondiging van sy geboorte maak dit vir Welker duidelik dat die verwagtinge, wense, en hoop van sy ouers, familie en vriende, en selfs die hoop en sorg gevorm deur die gees van die tyd nie vir hierdie kind bepalend is nie.

Voor die geboorte en by die geboorte van Jesus, meen hy, “this person has from the beginning gone beyond the memories, expectations, conceptions, and wishes of his own time, of his own both proximate and distant social surroundings” (Welker 1994a: 188). Die feit dat dít die geval is aan die een kant, en dat hierdie persoon terselfdertyd, aan die ander kant, ‘n konkrete, histories en biologies verstaanbare gebeurtenis is, word volgens Welker in die Ou Testament verwoord in die sin dat hier God alreeds in die moederskoot werkend was, en selfs voor die persoon in hierdie moederskoot gevorm was.²³⁰

The Christ is *universally installed by the Spirit* before becoming palpably present and public in any physical, social, concrete way (Welker 1994a: 189).

²³⁰ Welker dink hier onder meer aan Jes 44:24ff, Jer 1:5, Job 31:15.

Die Christus is volgens Welker dus nie net vir ‘n spesifieke tyd en ‘n spesifieke plek geïnstalleer nie. Christus is vir hom die verwysingspersoon nie net vir ‘n spektrum van ervarings en verwagtinge nie. Die geloof wat deur die Gees in hierdie publieke installering van Christus gegrond word, en die hoop gegrond deur hierdie werkinge van die Gees, word egter wel vir Welker in spesifieke spektra van ervarings en verwagtinge gekonkretiseer, “sie gehen aber zugleich in Intensität und Weite darüber hinaus” (Welker 1992a: 179).

iii. Die doop van Jesus word vir Welker daarteenoor met ‘n konkrete menslike *publieke sfeer* verbind.²³¹ In hierdie doop word dit vir Welker duidelik hoe Jesus onder aardse omstandighede as die “verheißene Erwählte Gottes, auf dem der Geist ruht”, geïnstalleer word (Welker 1992a: 179). Ook in terme van die doop toon Welker die universele aard van hierdie installering, “Jesus places himself not only in a specific group of people, a specific time, a specific culture – he has himself baptised”²³² (Welker 1994a: 189). Die Gees daal op hom in die doop,²³³ en vir Welker, juis in dié situasie, word sy messiaanse identiteit beklemtoon (Welker 1992a: 179).²³⁴

Deur middel van hierdie opening van die “hemele” en die Gees wat op hom daal vanuit die “hemele” word dit vir Welker moontlik om die installering van die Christus te erken – “für ‘alle Wirklichkeit’ und in der ‘Fülle der Zeit’ ist schon realisiert, was irdisch-konkret noch undeutlich ist” (Welker 1992a: 180). Dié aardse lewensverhoudinge bly ten spyte van hierdie “opening” en die neerdaling van die Gees bewaar. Dié neerdaling

²³¹ Dit is in teenoor die versoeking in die wildernis, die “wording” in die moederskoot, sowel as die “vast sphere of expectations of the peoples encompassed by the promise of Abraham” (Welker 1994a: 189).

²³² In ander woorde, “he consciously enters into solidarity with sinful human beings in need of repentance, purification, and the pouring out of the Spirit” (Welker 1994a: 189). Vir die interkonneksie tussen die Gees en die doop van Jesus, sien verder “Die Gees en die vernuwings van die mens” in hierdie studie. Vir die interkonneksie tussen die Gees en die doop in die algemeen, sien “Die sosiale Gees: Die sosiale sfeer van die Gees in die wêreld”.

²³³ Die “hemele” open bo-oor Jesus – “seine Gottessohnschaft und Erwählung wird ‘vom Himmel herab’ ausgesagt” (1992a: 179). Die “hemel” dui vir Welker op die feit dat hierdie gebeurtenis nie net vir hierdie publiek betekenisvol is nie, “admittedly, what in fact happens here is not fully comprehensible to the concrete public” (1994a: 190). Vir Welker se verstaan van die “hemel” sien “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”.

²³⁴ Aan die een kant word die identiteit van Jesus (wat die Christus is) in die installering van die Gees duidelik. Aan die ander kant word die identiteit van die Gees juis in die installering van die Christus duideliker *sigbaar*. Dit beteken nie vir Welker dat die werking van die Gees in hierdie installering *universeel* werkend – tot krag – word nie. Sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees” in hierdie studie, waar dit duidelik word dat die identiteit van Christus alleen in die lig van die kruisiging en opstanding verstaanbaar word.

bewerk nie skouspelagtig sigbare wêreldveranderinge nie (Welker 1994a: 190).²³⁵ Die Gees word hier op 'n sigbare wyse vergestalt; in dié vormgewing van die Gees word die sigbare en die verborge aard van die Gees en Christus verhouding vir Welker duideliker verbeeld.

Das Geistwirken scheint sich vielmehr in Gestalt einer Taube der Unscheinbarkeit "natürlicher" Lebens- und Erfahrungsverhältnisse anzupassen. Himmlische Weite und göttliche Gegenwart – und deren Wirken unter den Bedingungen des Irdischen und Endlichen – werden hier im Zusammenhang des natürlichen Erlebens gesehen (Welker 1992a: 180).

Dié onopvallendheid en daarmee óók die relatiewe verborgenheid van die neerdaling van die Gees in die gestalte van 'n duif maak dit vir Welker moontlik om die Messias as 'n individuele persoon en die individuele persoon as die Messias te erken.²³⁶ Die grotere werking van die Gees en die *publieke installering* van Christus is in terme van hierdie konkrete persoon van Jesus in 'n konkrete publiek "noch verborgen".²³⁷

Das Wirken des Geistes wird markiert, aber zugleich ist dieses Wirken noch *nicht universal in Kraft gesetzt* – es ist gerade in der sinnfällig punktuellen Verdeutlichung unklar, verborgen (Welker 1992a: 181).

In die lig van Welker se interpretasie van die versoeking, die geboorte en die doop van Jesus, is dit duidelik dat die Gees vir Welker die Gees van Christus is. Die Geesdraer word bekend in Christus, en in hom as die draer van die Gees, *word die Gees bekend*. In die vergestaltung van Christus dus, word iets van hierdie Gees vergestalt, verwerf die Gees meer duidelike kontoere, wat vir Welker van kritiese belang is, "it is important to pay attention to the consciously non-triumphalistic, indeed emphatically anti-triumphalistic traits of this bearer of the Spirit, *which are grounded precisely in the action of the Spirit of God*" (Welker 1994a: 194).

²³⁵ In hierdie neerdaling word lewensverhoudinge "bewaar", vir Welker, "Jesu sammelt am Jordon nicht kämpfende Heerscharen hinter sich, und die 'Öffnung des Himmels' löst keine kosmischen Katastrophen aus" (1992a: 180).

²³⁶ Welker erken dat in die doop van Jesus die effek van hierdie persoon op die mense egter nog nie duidelik is nie. Die groter effek van hom op die wêreld is grotendeels nog in wording.

²³⁷ Welker beklemtoon dat die installering van die Christus "in domains that go beyond his contemporary public sphere", voor die kruisiging en opstanding, nie besonder duidelik is nie (1994a: 191).

Hierdie vergestaltung van die Gees, die getuienisse van hierdie vergestaltung van die Gees is egter, voor die kruisiging en die opstanding, vir hom verborge, “sie nötigen unter vorösterlichen Verhältnissen zu verhaltener, indirekter Rede vom Geistwirken, seiner Macht und öffentlichen Kenntlichkeit” (Welker 1992a: 184).²³⁸ Welker se verstaan van die Opgestane en die Gekruisigde, wat fundamenteel vir sy verstaan van die Gees is, word daarom vervolgens in diepte bestudeer.

III. DIE GEES VAN DIE OPGESTANE.

1. Die opstanding van Jesus Christus is sentraal in Welker se denke.²³⁹ Die Gees is vir hom deurgaans die Gees van die Opgestane Christus.²⁴⁰ Die vraag in hierdie deel van die hoofstuk is hoe Welker die “opstanding”, hoe hy die “Wirklichkeit der Auferstehung”, wat vir hom van grondliggende belang is,²⁴¹ wil verstaan.

Kaum ein Thema des christlichen Glaubens erregt die Gemüter so stark wie das der Auferstehung. “Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos”,²⁴² sagt Paulus. Denn ohne den Glauben an die Auferstehung kann das Kreuz Christi nicht als Heilsereignis verstanden werden. Ohne Auferstehung fällt der Glaube in jeder Richtung in sich zusammen. Dass Jesus Christus “nicht nur war, sondern auch ist”, dass er nicht nur “ist”, *sondern auch in der Kraft seines schöpferischen Geistes*

²³⁸ Die “radicalisation” van die werking van die Gees, wat in terme van die Geesdraer erken moet word (Welker 1994a: 185), hierdie “guarded talk” van die Gees wat in terme van hierdie Gees-Christus verhouding voor die kruisiging en opstanding genoodsaak word (Welker 1994a: 194), is vir Welker noodsaaklik juis omdat die *universele* aard van die wese en werking van Christus – hier – nog verborge of selfs verskuil is. Welker wil dus nie te eng oor die Gees of Christus dink nie.

²³⁹ Welker wy talle artikels aan hierdie tema: “Resurrection and the Reign of God”, “Auferstehung. Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag” (1994), “Jesu Auferstehung und Lüdemanns ‘Fall’”, “Die Wirklichkeit des Auferstandenen, Gerd Lüdemanns aufklärerischer Fundamentalismus” (1996), “Kreuz und Auferstehung als Ärgernis, Torheit und als Heilsereignis”, “Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird” (1999), “Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory”, “Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums” (2000), *Faith in the Living God. A Dialogue* (2001), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, “Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit”, “Who is Jesus Christ for us Today?” (2002), “Wright on the Resurrection” (2007), “Rethinking Christocentric Theology”, en *Gottes Offenbarung* (2012).

²⁴⁰ In die artikel “Die Stellvertretung Jesu Christi und die Stellvertretung des Heiligen Geistes – über den exegetischen Sinn eines wechselseitigen Stellvertretens” in die *Festschrift Gegenwart des lebendigen Christus* dui Christoph Gestrinch daarop dat – ook vir Welker – Christus nie in afsondering van die opstanding verstaan kan word nie (Gestrinch 2007: 223).

²⁴¹ Dié belang van ‘n oriëntasie tot die teenwoordigheid van die opgestane Christus, óók in Welker se denke, word beklemtoon in Cristescu se “Die Erneuerung des Menschen durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi” (Cristescu 2013: 202).

²⁴² 1 Kor 15:14.

gegenwärtig ist, das hängt an der Auferstehung. Das Bekenntnis des Glaubens, dass der gegenwärtige Jesus Christus nicht nur Menschen durch sein Leben und seine Botschaft berührt, sondern ihr Leben in sein Leben hineinnimmt – das erst macht den Glauben an ihn zur “frohen Botschaft”, zur Heilsbotschaft (Welker 2012b: 99).

In die lig van hierdie gewigtigheid van die opstanding word wat vir Welker ‘n werklikheid is, óók vandag ‘n werklikheid is, ondersoek. Vir Welker, wat Bybels-realisties te werk wil gaan, is dit belangrik om te verstaan dat die opstanding nie ‘n “fysische Wiederbelebung”, ‘n blote voortsetting van Jesus se vorige lewe is nie.²⁴³ Die Opgestane verskyn aan mense, die Opgestane word geken aan ‘n “Sinnfälligkeit”, en verdwyn, die Opgestane het ‘n aard van “Erscheinung”. Tog is die opstanding nie vir Welker ‘n illusie nie. Die graf is leeg en sy liggaam is van die graf *onttrek*, ‘n begrip van groot belang in Welker se denke.

Ten einde dan van hierdie opstandingsgetuïenisse sin te maak wil Welker die spanning tussen wat hy ‘n vanselfsprekendheidskarakter en ‘n verskyningskarakter²⁴⁴ noem, verstaan. Om die werklikheid van die opstandingsliggaam te verstaan, onderskei Welker tussen die vlees en die liggaam, wat hom help om die opstandingsliggaam in die *geestelike liggaam* te verstaan. In hierdie geestelike liggaam word dit vir hom, deur middel van sy verstaan van die *Gees en geloof*, moontlik om van die volheid van die wese en werke van Jesus Christus sin te maak. Wat beteken dit egter?

Om hierdie *werklikheid van die opstanding in geloof en in Gees* te verstaan is dit sinvol om Welker se artikel, “Wright on the resurrection” in diepte te bestudeer. In hierdie artikel word Welker se genuanseerde aksent duidelik wanneer hy in gesprek tree met Tom Wright, *The Resurrection of the Son of God*.²⁴⁵ Welker is uitermate geïnteresseerd in Wright se passie vir teologiese realisme, “passion for theological realism” (Welker

²⁴³ Dat die opstanding nie ‘n “weer-verlewendiging” is nie, word deur Oberdorfer, wat aansluit by Welker, in sy artikel “Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?” beklemtoon (Oberdorfer 2002: 165-182).

²⁴⁴ In “Wright on the Resurrection” praat Welker van die spanning tussen “palpable impressions” en “experiences of an appearance” (Welker 2007b: 458-475).

²⁴⁵ Wright se *The Resurrection of the Son of God*, is in 2003, die jaar waarin hy die biskop van Durham geword het, gepubliseer.

2007b: 459)²⁴⁶ en beskryf sy “magisterial work” as “one of the most impressive theological books I have ever read” (Welker 2007b: 458). In hierdie gesofistikeerde artikel wil Welker egter vir Wright uitdaag om die geestelike dimensie van realiteit, “the spiritual dimensions of reality” ernstig te neem (Welker 2007b: 475).

The passion for theological realism should not nourish those who dismiss the spiritual dimensions of reality as bad supernaturalism. Theological realism should rather *affirm and help to explore the spiritual dimensions of reality in the light of the resurrection of the Son of God* (Welker 2007b: 475).

Wat word met hierdie kritiek van Welker bedoel? Vir Welker is Wright se boek ‘n “monumental defense of the *reality of the resurrection* ... Bishop Wright has succeeded in building a theological cathedral of illuminating historical insights, convincing and surprising exegetical observations, and thoroughly argued systematic conclusions” (2007b: 458). Welker wil egter juis weens die realiteit van die opstanding wat vir beide van hulle belangrik is, Wright oorreed om die “capstone of his cathedral” te heroorweeg. Dit is Wright se verwoording van die opstanding in terme soos “alive again” of “robustly physical” wat nie van ‘n blote “weer-verlewendiging” onderskei kan word nie.

Welker illustreer hierdie kritiek verder in ‘n verandering van die bewoording van Wright se vraag in die konklusie van sy boek. Hy vra, “... what view of creation, what view of justice, would be served by the offer merely of a new spirituality and a one-way ticket out of trouble, an escape from the real world” (Wright 2003: 737)? Vir Welker is dit juis die Bybelse tekste wat hom dring om hierdie aanhaling, “slightly modified”, teen die outeur (Welker 2007b: 458), wat die realisme van geloof en van die Gees onderskat, te draai (Welker 2012b: 123).²⁴⁷

²⁴⁶ Wright, meen Welker, soek vir “historical knowledge, that can be discussed without presupposing Christian faith” (Wright 2007: 22), en wys ‘n “closed epistemological circle, a fideism from which everything can be seen clearly but which remains necessarily opaque to those outside” af (Wright 2007: 21).

²⁴⁷ In die inleiding van *Die Wirklichkeit der Auferstehung* skryf Welker saam met Hans-Joachim Eckstein, Evangeliese teoloog en Nuwe Testamentikus, dat die vraag na die opstanding van Christus ‘n vraag na die werklikheidsverstaan van die christelike geloof is, “Wer wissen will, was das Wesentliche in diesem Glauben ist, muß fragen, was das vielleicht älteste Bekenntnis der Kirche meint: Christus is der ‘den Gott auferweckt hat von den Toten’” (Eckstein 2002: V).

What view of creation, what view of justice, would be served by the offer of – as Wright frequently says – a “robust physical” resurrected body, not clearly distinguishable from a merely resuscitated body (with, however, some extra magical qualities which the author terms “transphysical”) and a one way ticket just back into this world, *without leaving room for the reality of the spiritual body of Christ* (Welker 2007b: 459)?

Welker wil die opstanding van Christus, die werklikheid van hierdie opstanding realisties verstaan.²⁴⁸ Hierdie realisme moet volgens hom dus die geestelike dimensies van hierdie realiteit insluit. Wat beteken hierdie werklikheid van die geestelike liggaam van Christus egter? Om die realisme van hierdie werklikheid te verstaan, word hierdie werklikheid, wat nie vir Welker met ‘n weer-verlewendiging verwar moet word nie, in die lig van drie groepe van opstandingsgetuïenisse, wat hy in die Nuwe Testament vind, ondersoek. Welker beskryf hierdie opstandingsgetuïenisse onderskeidelik as “die Überlieferungen, die die Auferstehungszeugnisse auf Lichterscheinungen beziehen, die Überlieferungen vom leeres Grab, (und) die Überlieferungen, die die Auferstehungszeugnisse mit personalen Begegnungserscheinungen verbinden” (Welker 2002j: 312).

2. Die eerste groep van opstandingsgetuïenisse weerspreek alreeds vir Welker die aanname dat die opstanding die weer-verlewendiging van die liggaam²⁴⁹ van Jesus beteken. Hierdie opstandingsgetuïenisse word volgens Welker geken aan ‘n “ligverskyning”, wat vir Wolfhart Pannenberg van sentrale betekenis was.²⁵⁰ In die lig

²⁴⁸ Welker vra, “Wie kann man in einer naturwissenschaftlich informierten, rationalistisch aufgeklärte und auf die Kraft des gesunden Menschenverstandes bauenden Kultur die Auferstehung des Leibes, die nachösterlichen Erscheinungen Christi und die gegenwärtig schon anbrechende Anteilgabe and der Fülle seines Auferstehungslebens als realistisch Sicht der Wirklichkeit verstehen? Wie ‘wirklich’ is die Auferstehung?” (Welker 2002: V).

²⁴⁹ Dit is ‘n fisies-biologiese liggaam.

²⁵⁰ In *Gottes Offenbarung* wys Welker op die “Auferstehung als historische Ereignis”, op die waarde van Pannenberg se teologiese intellektuele “Redlichkeit” in sy denke oor die opstanding (Welker 2012b: 106-111). Welker wil Pannenberg se weg van hierdie intellektuele verantwoordbaarheid verder volg. In “Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird” skryf hy, “... Wolfhart Pannenberg haben alle Auferstehungszeugnisse auf solche Lichterscheinungen zurückführen wollen und damit das heikle Problem der Konfusion vor Auferstehung und unglaubwürdiger physischer Wiederbelebung zu umgehen versucht” (Welker 1999f: 38). In *What happens in Holy Communion* skryf hy, “(Pannenberg) have argued that the resurrection is ‘historical’ for at least three reasons: a) the broad temporal dispersion of the resurrection appearances; b) the fact that the appearances remained centered in a ‘disciplined’ manner on Jesus’ resurrection, and did not slide over into an enthusiastic expectation of general resurrection, which, according to Pannenberg, would have corresponded to the eschatological expectation of the time; c) the fact that it is highly probable that the resurrection testimonies and the

van die tweede deel van Wright se *The Resurrection of the Son of God*, wat hy “Resurrection in Paul” noem (209ff), word Welker se interpretasie van hierdie verskynings duideliker.

Welker is in ooreenstemming met Wright dat die opstanding met ‘n transformasie van die liggaam van Christus, en die liggame van die wat aan die Christus behoort, gepaard gaan. Vir Wright is ‘n “new incorruptible bodily life” (271) die resultaat van ‘n transformasie van die liggaam, “... transformation, going through the process of death and out into a new kind of life beyond, rather than simply returning to exactly the same sort of life”²⁵¹ (273). Die opstanding is volgens Wright, verduidelik Welker, nie ‘n weer-verlewendiging nie, maar die transformasie van die liggaam (276).²⁵²

Wright wys kreatief op sleutel gedeeltes in Paulus se briewe wat op sy ontmoeting met die opgestane Christus kan dui²⁵³ en op gedeeltes²⁵⁴ van Paulus se omkering,²⁵⁵ vir Welker.²⁵⁶ In ‘n opsomming, “When Paul saw Jesus” (375ff) bied Wright volgens Welker ‘n konstruktief kritiese konklusie. Welker is dit eens met Wright se kritiek, “... according to Wright, many interpretations of Paul’s encounter with the resurrected

testimonies of the empty tomb were spread independently of one another, which, these theologians claim, demonstrates the objective status of the resurrection event” (Welker 2000a: 13). In *Die Wirklichkeit der Auferstehung* skryf hy egter skerp krities teen Pannenberg se reduksionele verstaan van die opstanding, “So hilfreich Pannenburgs Argumente für die Historizität der Auferstehungserscheinungen gewesen sind, so problematisch war und ist seine Limitierung der Auferstehungszeugnisse auf die Bezeugung von Lichterscheinungen. Einmal muß Pannenberg die synoptischen Überlieferungen weithin ausgrenzen, zum anderen kann er ohne einen Assoziationszusammenhang zu dieser Gruppe von Zeugnissen schwerlich erklären, warum und wie in den Lichterscheinungen Menschen Christophanien zuteil wurden, die sie mit dem vorösterlichen Jesus in eine differenzierte Beziehung brachten. Die scheinbar elegante Lösung einer Konzentration der Auferstehungszeugnisse auf Lichtphänomene ‘aus der Höhe, vom Himmel her’ räumt zwar die Verwechslung von Auferstehung und bloßer physischer Wiederbelebung radikal aus. Sie muß aber über Auditionen die Kontinuität zum Leben des vorösterlichen Jesus herzustellen versuchen, was keine gute Perspektive auf ein anspruchsvolles Verständnis von ‘leiblicher Auferstehung’ bietet” (2002j: 316).

²⁵¹ Vir hom “as had happened in the scriptures with the people raised to life by Elijah and Elisha” (Wright 2003: 273)

²⁵² Wright, meen Welker, demonstreer oortuigend dat Paulus se perspektief op die opstanding in die Judaïsme gegrond is. Paulus, meen hy, ontwikkel “new linguistic tools to articulate the fresh position to which he had come” – onder meer, byvoorbeeld, die onderskeiding tussen vlees en liggaam, *sarx* en *soma*, wat vir Welker belangrik is (Wright 2003: 273). Welker self gebruik hierdie onderskeiding tussen vlees en liggaam om die liggaam van die opgestane te verstaan in *Gottes Offenbarung*, wat die feit dat Welker ‘n Bybelse benadering wil volg vanuit Wright se siening bevestig.

²⁵³ Gal 1:11-17, 1 Kor 9:1, 15:8-11, 2 Kor 4:6, 12:1-4.

²⁵⁴ Hand 9:3-9, 22:6-11, 26:12-19.

²⁵⁵ Fil 3:8.

²⁵⁶ Welker wys in detail op Wright se eksegeese, en die waardering wat hy vir hierdie Bybelse werkswyse het. In die noukeurige beskrywing van hierdie detail word Welker se interpretasie van die tekste in der waarheid versterk – dit word duidelik vanuit ‘n Bybelse perspektief dat die opstanding nie net ‘n weer-verlewendiging is nie.

Christ and his conversion present one, two or three of the following ‘moves’ which he rightly regards as inadequate and misleading” (Welker 2007b: 461). Dit is, (i) ‘n “beweging” van ‘n visioen van ‘n hemelse lig tot ‘n bloot subjektiewe ervaring, (ii) ‘n “beweging” van die subjektiewe ervaring van Paulus tot die aanname dat dié ervaring die ervaring van alle apostels was, (iii) en ‘n “beweging” van die universele onobjektiewe ervaring tot ‘n ontkenning van die liggaamlike opstanding van Jesus (393).²⁵⁷ Teenoor hierdie soort gevolgtrekkings wil Wright die liggaamlike opstanding van Jesus duidelik bevestig, aldus Welker (Welker 2007b: 462).

Wright is oortuig dat Paulus die opgestane Jesus in persoon gesien het, en dat hierdie persoon ‘n getransformeerde, maar steeds fisiese liggaam gehad het (398). Dit is vir Welker belangrik dat die betekenis van hierdie “in persoon gesien” en “steeds fisiese liggaam” verduidelik word. Vir Welker wil dit voorkom of Wright daarvan oortuig is dat die opstanding nie ‘n weer-verlewendiging is nie, maar eerder ‘n transformasie van ‘n liggaam. Tog is dit in hierdie gedeelte van Wright se boek vir hom baie moeilik om te verstaan *watter soort transformasie hy in gedagte het* (Welker 2007b: 462). Wright se bekommernis dat dit wat Paulus van die Opgestane gesien het verkeerdelik geïnterpreteer kan word as ‘n blote lig van bo en só ‘n subjektiewe ervaring, meen Welker, domineer die interpretasie op so ‘n manier dat die onderskeiding tussen die opstanding en ‘n weer-verlewendiging onduidelik word (Welker 2007b: 462). Wat, vra Welker, bedoel Wright met hierdie “steeds fisiese liggaam” wat Paulus gesien het?

Vir Wright word die ligverskyning wat Paulus sien werklik *vergesel* deur ‘n lig – Jesus is vir hom nóg die bron van lig nóg die lig self, in Welker se opinie (390). Ten einde te voorkom dat die opgestane liggaam van Jesus in ‘n subjektiewe ervaring verloor word, wat die verlies aan objektiwiteit kan beteken, wil Wright, meen Welker, aan drie elemente in hierdie ervaring vashou; die lig wat die ontmoeting vergesel, die stem waarin Jesus homself identifiseer, en ‘n persoonlike ontmoeting van Paulus met ‘n “steeds fisiese liggaam”. Welker sien hierdie derde ervaringslement nie in die

²⁵⁷ Welker skryf, “one can indeed see tendencies of these ‘moves’ in many famous interpretations of the resurrection accounts, elements of the first two of them even in such classics as Bultmann and Pannenberg” (Welker 2007b: 462).

opstandingsgetuïenisse gesetel nie. Diegene wat saam met Paulus daar was kon nie in die volle ervarings meedeel nie.²⁵⁸

Vir Welker is daar in hierdie ligverskyning geen teken van ‘n “steeds fisiese liggaam”, behalwe die lig wat Paulus op die grond laat val en hom vir drie dae,²⁵⁹ of tot in die dorp, verblind nie.²⁶⁰ Saam met hierdie selfidentifiserende stem konstitueer hierdie ligverskyning dit wat Paulus sien, *wat vir Welker objektief is* (Welker 2012b: 112), “... it is difficult to grasp why the falling and blinding should not account for an ‘objectivity’ of this experience, not to speak of the powerful and far-reaching conversion of Paul’s life” (Welker 2007b: 462). Dit is op grond van hierdie opstandingsgetuïenis dus vir Welker onnodig om van ‘n “steeds fisiese liggaam” te praat ten einde die objektiviteit van die ervaring te verseker. Die gebrek aan ‘n intersubjektiewe deel van ervaring waarsku volgens Welker teen oorvereenvoudige getuïenisse van objektiviteit.

The lack of an intersubjective sharing of the experience, however, should warn us against *too straightforward* and *too simple* attempts to testify to the objectivity of the resurrection (Welker 2007b: 462).

Welker se genuanseerde aksent²⁶¹ word duidelik in die lig van Wright se opmerking²⁶² dat die opgestane Jesus aan die een kant ‘n “mens tussen ander mense” is, wat aan die ander kant in sommige aspekte “ongewone”²⁶³ eienskappe geniet. ‘n Liggaam met “ongewone” eienskappe – “... this might well refer to winners of Olympic gold medals” (Welker 2007b: 465). Die opstandingsgetuïenisse wat aan ligverskynings geken word “... schließt die Vorstellung einer bloßen *physischen Wiederbelebung* des vorösterlichen

²⁵⁸ Of hulle hoor maar sien nie, Hand 22:7, of hulle sien maar hoor nie, Hand 22:9.

²⁵⁹ Hand 9:9.

²⁶⁰ Hand 22:11 (Damaskus).

²⁶¹ Hy skryf, “It is with agreement and gratitude that I have followed Wright so far, however ...” (Welker 2007b: 464).

²⁶² Die derde deel van Wright se *The Resurrection of the Son of God* “deals with the New Testament and early Christian writings apart from Paul and from the ‘Easter stories’ in the gospels (401)”. Wright wys in hierdie gedeelte op die terme “‘transphysical’ and ‘transphysicality’”. Hy verduidelik hierdie terme baie vaagweg, vir Welker, “This new mode of embodiment is hard to describe, but we can at least propose a label for it” (477). Met hierdie terme, meen Welker, poog Wright om “a label on the demonstratable fact that the early Christians envisaged a body which was still robustly physical” te plaas (477). Die vraag vir Welker is voortdurend wat hierdie “steeds fisiese liggaam” beteken “if Wright’s affirmations are to be maintained that the ‘resurrection is no resuscitation’ and ‘a transformation happened to the pre-Easter body of Christ?’” (2007b: 463). In hierdie vierde gedeelte van sy boek word Welker se kritiek egter baie duidelik herkenbaar.

²⁶³ Wright skryf, “... Jesus is almost routinely depicted as having a body with properties that are, to say the least, unusual” (Welker 2003: 605).

Jesus völlig aus” (Welker 1999f: 38). Die Opgestane, in die lig van hierdie ligverskynings, leef nie op dieselfde manier tussen die mense as wat hy voorheen geleef het nie (Welker 2002j: XIV).

In die artikels “Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums” en “Who is Jesus Christ for us Today?” word hierdie diskontinuiteit van die opgestane Jesus, veral in die lig van hierdie ligverskynings, beklemtoon (Welker 2000j: 97). Welker wys in hierdie artikels op die ondenkbaarheid van ‘n getuie wat die opgestane Jesus groet met die woorde, “... how good to see you back again, Jesus!” (Welker 2002k: 143). Dié diskontinuiteit word vir Welker nie genoegsaam in Wright se “somehow transformed” (609), “somehow different” (611) of “unusual” (605) uitgedruk nie. Dié beskrywing van die opgestane Jesus, dink hy, “... blurs the clear perspectives on the messages given by the New Testament texts” (Welker 2007b: 465).

3. Die tweede groep van opstandingsgetuienisse, toon Welker in sy artikels “Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird” en “Die Wirklichkeit der Auferstehung”, is die van ‘n graf wat leeg is (Welker 2012b: 114). Omdat die getuienisse van die graf wat leeg is “von christlicher und von jüdischer Seite” aanvaar word (Welker 2002j: 313), word aan die getuienisse ‘n historiese “korrektheid” verleen (Welker 1999f: 37). Maar Welker is egter dit eens met Wright – “the empty tomb alone would be a puzzle and a tragedy” (686). Die tradisies op sigself bied volgens Welker *nie ‘n grondige basis vir getuienis* aangaande die opstanding van Christus *nie* (Welker 2002j: XIV). Die opstandingsgetuienisse op sigself laat naamlik vier verskillende interpretasies toe, volgens Welker (Welker 2007b: 466).

- a) Die graf was leeg weens die fisiese weer-opwekking van Jesus Christus; weens hierdie opwekking is Jesus na ‘n ander, onbekende plek.
- b) Die graf was leeg weens die diefstal van die liggaam wat op ‘n onbekende plek vergaan. Die interpretasie is van belang vir Gerd Lüdemann.²⁶⁴

²⁶⁴ Lüdemann sou skryf, “Die Tatsachenaussage der Verwesung Jesu ist für mich Ausgangspunkt aller weiteren Beschäftigung mit den Fragen im Umkreis seiner ‘Auferstehung’” (Welker 1999f: 37). Vir Welker is die interpretasie van Lüdemann problematies. Hy skryf 1) “Es gibt kein einziges historisch seriöses Zeugnis, das Stoff für gerichtsmedizinische Autopsien – um nicht zu sagen: pathologische Untersuchungen – des gekreuzigten Jesus nach seiner Grablegung böte. 2) Besäßen wir ein solches Zeugnis, wäre eine – jedenfalls auch mit der Assoziation ‘physische Wiederbelebung’ belastete – Rede von ‘leiblicher’ Auferstehung kaum haltbar gewesen” (Welker 2002j: 313-314). Welker se kritiek teen

- c) Die graf was leeg weens die verwarring van 'n leë graf met dié van Jesus. Die interpretasie word nie deur baie denkers aangehang nie.
- d) Die graf was leeg weens 'n ondenkbare magiese transposisie van die liggaam (Welker 1999f: 37).

Dié getuïenisse van die graf wat leeg is op sigself is volgens Welker *nie genoegsaam om geloof in die opstanding te verwek nie* (Welker 2007b: 467).²⁶⁵ Daar is volgens hom verskeie redes hiervoor. Vir Markus is die resultaat van die ervaring van die leë graf dat “... hulle uit die graf uitgegaan en weggehardloop het terwyl hulle gebewe het van die skrik, hulle het vir niemand anders iets daarvan gesê nie, want hulle was bang” (16:8). Matteus dui in meer detail op die gerug dat die liggaam deur die dissipels gesteel is (28:11ff).²⁶⁶ Lukas getuig daarvan dat die dissipels nie die getuïenis van die vrou wou glo nie, “... maar vir hulle het hierdie verhaal na onsin gelyk en hulle het die vrou nie geglo nie” (24:11). Net Petrus gaan na die graf om alleen maar 'n lykkleed te vind, waarna hy verward weggaan, “... en hy het weggegaan huis toe, vol verwondering oor wat gebeur het” (24:12).

Wanneer sy die leë graf sien, vertel Johannes, gaan haal Maria Magdalena vir Petrus en die dissipel vir wie Jesus lief was (Welker 2012b: 116). Wanneer hulle die graf vir hulself sien bars Maria in tranes uit oor die gesteelde liggaam, “... hulle (het) my Here weggevat en ek weet nie waar hulle Hom nou begrawe het nie” (20:13). Dit is net die “ander dissipel”,²⁶⁷ meen Welker, van wie geskryf word, “... en hy het dit ook gesien en geglo” (20:8). Dié geloof het egter *geen impak* op Maria nie, meen Welker (Welker 2007b: 467).

Die opstandingsgetuïenisse van die leë graf is geensins vir Welker getuïenisse van triomf nie; in teendeel (Welker 2012b: 115). Die tekste is gelaai met propaganda van teenstanders wat die dissipels as graf-plunderaars uitkryt (Welker 2010c: 356). Die

hierdie, volgens hom, fundamentalistiese benadering van Lüdemann word benadruk in “Die Wirklichkeit des Auferstandenen, Gerd Lüdemanns aufklärerischer Fundamentalismus” (Welker 1996j: 206-207).

²⁶⁵ Welker maak die punt herhaaldelik in “Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums” (2000), *Faith in the Living God. A Dialogue* (2001), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, “Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit” (2002), “Wright on the Resurrection” (2007), “Rethinking Christocentric Theology”, *Gottes Offenbarung* (2012).

²⁶⁶ Ook Luk 27:62ff en 28:15.

²⁶⁷ Die dissipel “who reaches the tomb first and goes in second”, volgens Welker (2007b: 467).

tekste getuig van vrees en van stilte (Welker 2002j: 314), van ongeloof selfs by die dissipels. Die tekste is gelaai met verwardheid en terselfdertyd verwondering, met hartseer oor die veronderstelde diefstal van die opgestane liggaam (Welker 2007b: 467).

What we are confronted with is an *entire typology of failure to recognise the resurrection* and its proclamation (Welker 2007b: 467).

In hierdie getuienisse word dit vir Welker egter baie duidelik dat die opstandingsliggaam *weg* is (Welker 2012b: 115). Die getuienisse is dit eens met mekaar dat die opstandingsliggaam “onttrek” is, “... sie alle betonen die zumindest zeitweilige Entzogenheit²⁶⁸ des empirisch-sozial wahrnehmbaren Leibes des vorösterlichen Jesus” (Welker 2002j: 314). Dié getuienisse bied volgens Welker absoluut geen materiaal “... for pathological investigations ... for medico-legal autopsies or coronary inquiries” nie (Welker 2007b: 467). In *Gottes Offenbarung* maak Welker hierdie punt baie duidelik, “kein Leib – verwesend oder nicht – ist greifbar” (Welker 2012b: 117). Dié getuienisse beteken nié vir Welker dat Jesus bloot weer opgestaan het om hulle tot almal se verbasing weer te ontmoet nie.

Diese Erfahrung der *Entzogenheit* des vorösterlichen Leibes ist Bedingung für den Auferstehungsglauben. Das leere Grab allein – und darin ist sich nicht nur fast die gesamte Auslegungsgeschichte, sondern darin sind sich auch die biblischen Überlieferungen selbst einig – weckt noch keinen tragfähigen Glauben an die Auferstehung (Welker 1999f: 38).

4. Die derde groep van opstandingsgetuienisse dui vir Welker op die ontmoetingsverskynings, dit is “... von den Erscheinungen, die bei den dem Auferstandenen begegnenden Menschen zumindest vorübergehend das Bewusstsein hervorrufen, er sei *sinnfällig* in wiederbelebter Weise gegenwärtig” (Welker 2012b: 112). Welker vra in die lig van hierdie soort ontmoetings met Jesus, waartydens die brood gebreek²⁶⁹ word, hy vis eet²⁷⁰ en ‘n skare van ‘n maaltyd voorsien,²⁷¹ of Wright in *The Resurrection of the Son of God*, die opstandingsliggaam regmatig in die woorde

²⁶⁸ Die tekste getuig volgens Welker van “a withdrawnness of the body” (1999f: 37)

²⁶⁹ Luk 24:30.

²⁷⁰ Luk 24:43.

²⁷¹ Joh 29.

“thoroughly alive again” (688), “a substantial body” (691), “alive once more” (710), “back to life” (722) kan beskryf?

Welker ontken nie dat hierdie getuienisse selfs die weer-verlewendiging van Jesus sou kon ondersteun nie. Dit is egter juis wat Wright ‘n “tomb-plus-appearances combination” noem, wat hom teen hierdie perspektief waarsku (Welker 2007b: 468). Ten spyte van hierdie ontmoetings met Jesus laat die getuienisse van die leë graf, wat vir Welker op die *onttrekking* van die opgestane liggaam dui,²⁷² nie hierdie perspektief toe nie (Welker 2000j: 96), “... for they all speak of the immense difficulty of the disciples to *reidentify and recognise the resurrected Jesus*” (Welker 2007b: 468). Dié erkenning van Jesus kon nie ‘n probleem gewees het indien hy “thoroughly alive again” (688) was nie.

... we recognise a person by his or her face, his or her eyes, his or her voice, his or her movements, gestures. A “substantial body”, “alive again”, “alive once more”, “back to life” should provide the witnesses with such potentials of recognition. But nothing, really nothing, of this kind is mirrored by the Gospels (Welker 2007b: 468).

Die opstandingsgetuienisse van Markus²⁷³ dui vir Welker op die verskyning van Jesus in *verskillende* gestaltes (Welker 2012b: 117). Dié getuienisse toon herhaaldelik vir Welker dat hierdie verskynings alleen maar *ongeloof in die opstandingsberigte* genereer (16:11, 13, 14). Die verskynings aan die vroue (28:9) en die dissipels (28:17) word in Matteus gekenmerk deur ‘n aanbiddingsmoment, vir Welker. Die opgestane Christus onthul homself as God en ontvang die ooreenkomstige reaksie.²⁷⁴ Terselfdertyd word dit duidelik *dat sommige getwyfel het* (Welker 2007b: 468).²⁷⁵

²⁷² Die liggaam van Jesus, die liggaam van voor die kruisiging en opstanding, “is withdrawn!” (Welker 2007b: 468).

²⁷³ Welker dui daarop dat Wright in Markus geen verskynings van die Opgestane vind nie. Wright argumenteer dat die oorspronklike slot verlore sou gaan (617). In die sogenaamde latere slot verskyn die opgestane Christus wel “in ‘n ander voorkoms” (16:12).

²⁷⁴ “...hulle het nader gekom, sy voete gegryp en Hom aanbid” (28:9).

²⁷⁵ Welker is dit eens met Wright in die sin dat die Jesus van Matteus “liggaamlik” was ter getuienis teen ‘n nie-beliggaamde lewe na die dood, maar die liggaam was vir hom “sufficiently different, to appear and to disappear in unpredictable ways, and to be doubted” (646).

Lukas dui op die spanning tussen Jesus Christus as tasbaar en as ‘n verskyning, vir Welker (Welker 1999f: 38). Na Welker se mening aksentueer Lukas nie net die ongeloof van die apostels en die feit dat hul die leë graf as onsin beskou nie, maar dat hulle, na hulle die getuienisse van die opgestane Jesus gehoor het, in vrees reageer op hierdie “gees” wat hulle sien (24:37). Die opgestane Jesus wys hulle sy hande en sy voete, *en steeds weier hulle om te glo*; hy eet voor hulle, maar dan word hy van hulle weggeneem in die hemel (24:51). ‘n Tasbaarheid en “onttrek word” gepaardgaande met vrees en twyfel is volgens Welker die elemente aanwesig in die opstandingsverskynings (Welker 2007b: 469).²⁷⁶

In lyn met hierdie spanning word die opstandingsgetuienisse in Johannes beskryf, “... auch Johannes betont für die Leser befremdlich *Erscheinungscharakter und Sinnfälligkeit zugleich*, als der Auferstandene sich selbst offenbart” (2012b: 118). Die opgestane Jesus wys aan die een kant sy hande en sy aan die getuies, terwyl hy aan die ander kant deur geslote deure loop, herinner Welker.²⁷⁷ In die openbaring van die opgestane Jesus op die strand, beklemtoon Welker, het die dissipels hom gesien, maar “... nie geweet dat dit Hy is nie” (21:4), “... hulle het geweet dat dit die Here is”, maar “... nie een van die dissipels het sover gekom om vir Hom te vra: ‘Wie is U?’ nie” (21:12).²⁷⁸

5. Die opstandingsgetuienisse van die Bybel is daarom paradoksaal, vir Welker. Hierdie getuienisse maak dit vir hom moontlik om te verstaan dat die Opgestane in beide kontinuïteit en diskontinuïteit met die “vorösterlichen Jesus” staan (Welker 2012b:

²⁷⁶ In die lig van hierdie opmerkings vra Welker hoe Lukas die onerkenbaarheid (24:16, 37, 41) van die opgestane Jesus kan beklemtoon indien hy “robustly physical”, “alive again”, “back to life” was, soos Wright hom beskryf? “Why could not his face, his eyes, his voice, his body as such convince them of his new resurrected presence” (Welker 2007b: 469). Waarom, vra Welker, was die breek van die brood, die oopbreek van die Woord, die wonde van die kruis vir Lukas van sulke betekenis in hierdie openbarings, indien Jesus “robustly physical” onthul is (Welker 2012b: 119-126)? Volgens Welker wik en weeg Wright weer tussen terme soos “physical body of some sort” (654) en ‘n “transphysical body” wat “can appear and disappear, is not always immediately recognised, and so on” (654, 659). In “Wright on the Resurrection” skryf Welker, “... I wish I were able to find traces in Luke which would convince me that the resurrected Christ was just ‘not always’ immediately recognised, that Emmaus and the ‘upper room’ appearance were exceptions to the rule that Jesus was seen ‘alive again’ ‘as a firmly embodied human being’ – simply with ‘new, unexpected and unexplained characteristics’ of his body (660)” (Welker 2007b: 469).

²⁷⁷ Wanneer die twyfelende Thomas uitgenooi word om die wonde van die opgestane Jesus te raak, meen Welker, reageer hy nie met “dis goed dat jy terug is, Jesus” nie, maar met wat Wright as die “fullest confession of faith anywhere in the gospel” (664) beskryf– “My Here en my God” (20:28).

²⁷⁸ Vir Welker is hierdie ontmoetings duidelik nie ontmoetings met ‘n “robustly physical body” in the way of a living and ‘eating together’, ‘human among humans’” nie (Welker 2007b: 470).

111).²⁷⁹ Die opstandingsgetuïenisse reflekteer die identiteit van die Opgestane vir hom wanneer dit, aan die een kant op die “tasbaarheid” van die teenwoordigheid van die opgestane Christus wys,²⁸⁰ maar aan die ander kant duidelik maak dat dit hier om ‘n “verskyning” gaan.²⁸¹

Dié merkwaardige spanning tussen verskyning en tasbaarheid in die ontmoetings met die opgestane Jesus Christus moet erken word, meen Welker in die artikels “Auferstehung” (1994f) en “Resurrection and the Reign of God” (1994b), ten einde die werklikheid van die opstanding, en die nuwe gestalte²⁸² van hierdie opstandingswerklikheid, waarlik te begryp – “es ist eine Gestalt, die einerseits Züge des *Sinnfälligkeit* aufweist, anderseits aber zu erkennen gibt, dass es sich um eine

²⁷⁹ Op ‘n subtile wyse toon Welker hoe Wright in *The Resurrection of the Son of God* die kontinuïteit van die opgestane Christus ten koste van die diskontinuïteit verduidelik (Welker 2007b: 474). Wright dui reeds aan die begin van sy boek aan dat “despite perplexity and scepticism, billions of Christians around the world regularly repeat the original confession of Easter faith: on the third day after his execution, Jesus rose again” (3). Die kontinuïteit ten koste van diskontinuïteit word sigbaar wanneer Wright die belydenis van Nicéa se “op die derde dag” in meer woorde definieer. Wright, meen Welker, wil hierdie “drie dae” van Jesus se dood in 72 uur of 48-72 uur verstaan. Die “drie dae” wil hy in hierdie bepaalde tydskuur *beprek*, “(he) locates the bodily resurrection in natural space-time only ... this perspective presses for the resuscitation view” (Welker 2007b: 474). Die probleem met hierdie weer-verlewendiging, vir Welker selfs op die standaard van Wright se gesofistikeerde interpretasie, is dat nie reg aan die opstandingsgetuïenisse van die Bybel, “when closely read”, geskied nie. Vir Welker word ‘n ander perspektief moontlik wanneer die drie dae nie as 49 tot 72 uur nie, maar eerder as “‘dead beyond any doubt’, beyond any hope of a recovery or even of mere resuscitation” verstaan word (Welker 2007b: 474). Die interpretasie, meen Welker, is nie in konflik met Wright se konklusie nie, dit is dat “for the earliest Christians, to speak of Jesus’ resurrection was to speak of something that however earth-shattering, however much it drew together things earthly and heavenly, was still an earthly event, and needed to be exactly that” (736). Die “earthly event” is vir Welker egter nie die teenwoordigheid van ‘n “substantial body ... alive again” nie.

²⁸⁰ Dit is, “... er lässt sich von anderen Menschen mit den Sinnen wahrnehmen” (Welker 2012b: 111).

²⁸¹ Die mees duidelike voorbeeld van hierdie spanning word vir Welker in die “Emmaus-Geschichte” beskryf (Welker 1999f: 38). Die oë van die dissipels, wat hom oppad na Emmaus ontmoet, is daarvan verhinder om die opgestane Jesus te erken (24:16), alhoewel hy met hul praat en die geheimenis van die Messias uit die Skrif vir hul uitlê. “Terwyl Hy saam met hulle aan tafel was, neem Hy die brood, vra die seën, breek dit en gee dit vir hulle. Toe gaan hulle oë oop, en hulle het Hom herken, maar Hy het uit hulle gesig verdwyn” (24:30). In plaas daarvan om hieroor te kla of die totale gebeurtenis skepties as “ein ‘gespenstisches Ereignis’ uit te maak, erken die dissipels in retrospek, dat hul “ein Gefühl” vir die teenwoordigheid van die Opgestane het, “bevor ihnen die Augen durch den rituellen Akt des Brotbrechens in der Mahlgemeinschaft geöffnet wurden” (Welker 2012b: 112). “En hulle sê vir mekaar, was ons hart nie brandende in ons toe Hy met ons op die pad gepraat en vir ons die Skrifte uitgelê het nie?” (24:33ff). Hierna, toon Welker, word van die opgestane Jesus getuig (Welker 1996j: 206-207).

²⁸² In *Gottes Offenbarung* dui Welker op hierdie spanning wat die opgestane Jesus in ‘n *nuwe gestalte* ‘n werklikheid maak, “Ein Gefühl für die Präsenz des Auferstandenen, das aber noch nicht so stark trägt, dass es zur Erkenntnis wird. Eine Erkenntnis, die sich mit dem Verschwinden des Auferstandenen als Vision erweist, als Vision, die aber das frühere Gefühl für seine Präsenz zur gültigen Erkenntnis werden lässt. Sowohl im Gefühl der Präsenz des Auferstandenen, das zur Erkenntnis wird, als auch in einer Erkenntnis, die auf einer Vision beruht, vergegenwärtigt sich der Auferstandene *in neuer Gestalt*” (Welker 2012b: 112).

Erscheinung handelt, denn der Auferstandene verschwindet bzw. wird entzogen” (Welker 2012b: 112).²⁸³

Die opstandingsgetuïenisse, wat tasbaar is en tog ‘n verskyning, gepaardgaande met “Angst und Zweifel, Proskynese und Zweifel, Zweifel und Bekenntnis zum Herrn und Gott” (Welker 2012b: 118), dui vir Welker nie eenvoudig op alledaagse empiriese ervarings, “which can be reproduced at will” nie (Welker 2007b: 470).²⁸⁴ Dié werklikheid is nóg ‘n weer-verlewendiging, nóg die verbeelding van mense,²⁸⁵ vir Welker (Welker 1999f: 38).

... by stressing their character as *appearances*, by stressing the variety of experiences, the drawing away – to the point of disappearance at the moment of recognition – and by generally emphasising the aspects of not seeing, not knowing, not daring to ask and doubt, these texts work constantly and in an extremely powerful way *against the impression that here we have to deal with a mere reanimation ... (these texts work) against the impression that the experiences were simply fanciful imaginings, self-created fantasies of psychogenic phenomena* in that they stress an intense *palpability* through hearing, seeing, touching and eating (Welker 2007b: 470).

Die gedifferensieerdheid van hierdie opstandingsgetuïenisse dui vir Welker op ‘n komplekse maar kulturele *historiese* gebeurtenis, ‘n “new reality”. Teenoor die ervaring dat hy dood is, toon Welker, word ervaar dat Jesus self – lewend – teenwoordig is.²⁸⁶ Dié teenwoordigheid word op ‘n nuwe manier ten toon gestel. Sy lewe en liggaam, toon

²⁸³ Welker se interpretasie van die opstandingsgetuïenisse, wat vir hom nie ‘n weer-verlewendiging is nie, word versterk deur Wright, van wie Welker in terme van opstandingsliggaam verskil, wat self hierdie spanning erken. Wright, meen Welker, is seker dat die opstandingsgetuïenisse die opgestane Jesus aan die een kant as ‘n “real, palpable, a physical person capable of performing acts including making breakfast” (678) beskryf. “He beautifully and, in my view, adequately formulates” (Welker 2007b: 470) aan die ander kant vir Welker: “The brief account is heavy with the strangeness of new creation, it seems to reflect a primal moment of simultaneous recognition and puzzlement, an awareness of something they could hardly put into words except as a question, and a question they dared not to ask” (679).

²⁸⁴ Die spanning speel vir Welker óók ‘n enorme rol in sy verstaan van die nagmaal. Sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

²⁸⁵ Die opstandingsgetuïenisse “... contradict any supposition of being the result of an illusion or a fantasy” (Welker 2007b: 470). Dit is vir Welker waar ten spyte van “der Anstößigkeit und Umstrittenheit” (Welker 2012b: 119).

²⁸⁶ Vir Welker, “this is not a sudden, psychotic change of opinion or one that has been achieved through various tricks, nor is it counter-propaganda or a well-intentioned and rapidly spreading infectious fantasy... this event is as little an illusion as the discovery of justice or mathematics” (Welker 2007b: 471).

Welker, “... continues *in a new way*, extends far beyond itself, yet remains faithful to itself” (Welker 2007b: 471). Dit is hierdie liggaam of hierdie lewensvorm²⁸⁷ wat Welker in terme van *die Gees* wil verstaan.²⁸⁸

... we have to see that with the resurrected Christ a new form of life and existence appears: his life in a body mediated *by the Spirit and by faith* in him (Welker 2007b: 471).

Hoe verstaan Welker hierdie opstandingsliggaam van Christus *in terme van die Gees*, wat ‘n “geestelike liggaam”²⁸⁹ genoem word? Ten einde die werklikheid van hierdie getransformeerde liggaam in meer diepte te ontsluit wend Welker hom tot Paulus se verstaan van die verhouding tussen die liggaam en die Gees, wat hy in die lig van die verhouding tussen die vlees en die liggaam interpreteer.

6. Welker wil die dualisme tussen ‘n materiële en biologiese “leiblichen Reich” aan die een kant, en ‘n intellektuele en spirituele “geistigen Reich” aan die ander kant, ten gunste van subtieler voorstellinge korrigeer (Welker 2010c: 359).²⁹⁰ Die menslike liggaam bestaan uit meer as net die vleeslike, betoog Welker.

Wir müssen erkennen, dass der menschliche Leib – nicht nur in der Sicht mancher biblischer Traditionen – in hohem Maße von *psychischen und geistigen Kräften* durchdrungen und geprägt ist. Und wir müssen sehen, dass die materielle Verfassung²⁹¹ des Leibes nur *einen Teilbereich* seiner Existenz ausmacht (Welker 2012b: 124).

²⁸⁷ Welker praat van “a new mode of bodily existence” (Welker 2007b: 475).

²⁸⁸ Wright self skryf in *The Resurrection of the Son of God*, “for a fuller picture, we would need to factor in the New Testament’s talk of the divine Spirit, the one who, the Christians believed, had been instrumental in God’s raising of Jesus from the dead” (735). “It might be – and I am inclined to think so – that the puzzling polyphony of the biblical witnesses and their resistance to homogenise their views is not only due to their will to historical honesty and truth, but to the guidance of the Spirit” (Welker 2007b: 475).

²⁸⁹ 1 Kor 15:44.

²⁹⁰ Die verhouding tussen die vlees en die Gees speel ‘n enorme rol in Welker se denke. Sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”, “Die magteloosheid van die mens”, “Die Gees en die vernuwung van die mens”, en “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

²⁹¹ Dit is, in die terme van die Bybel, “seine Fleischlichkeit”, vir Welker (2012b: 124).

Wat Wright “robustly physical” genoem het, is die mens in hulle “vleeslike” bestaan, vir Welker.²⁹² Dit is die vlak van die menslike biologiese en materiële lewe, wat volgens Welker, met verwysing na Whitehead, “roof” is, ten koste van ander geleef word (Welker 2012d: 138) – “... auch strenge Vegetarier und Vegetarierinnen bilden keine Ausnahme – sie müssen unendlich viel pflanzliches Leben zerstören, um sich zu erhalten” (Welker 2012b: 124). Dat die vlees aan die sonde verkoop is,²⁹³ verkry vir Welker in dié lig ‘n duideliker betekenis; die vlees wat aan die een kant geken word aan ‘n roofagtige *selfbewaringsdrang* is aan die ander kant tevergeefs *uitgelewer*.

Dié vleeslike bestaan, toon Welker, wanneer dié bestaan die mens oorheers, word herhaaldelik negatief beskryf, “... want die vlees begeer teen die Gees, en die Gees teen die vlees; en hulle staan teenoor mekaar, sodat julle nie kan doen wat julle wil nie” (Gal 5:17), “... hy wat in sy vlees saai, sal uit die vlees verderf maai; maar hy wat in die Gees saai, sal uit die Gees die ewige lewe maai” (Gal 6:8); “... want wat die vlees bedink, is die dood, maar wat die Gees bedink, is lewe en vrede” (Rom 8:6); “... as julle julle lewe deur die sondige natuur laat beheers, gaan julle die dood tegemoet, maar as julle deur die Gees ‘n einde maak aan julle sondige praktyke, sal julle lewe” (Rom 8:13). Paulus sien die vlees, in verhouding tot die Gees, egter nié as iets wat ten volle vermy moet word of selfs totaal vernietig moet word nie.²⁹⁴

... we must do away with all primitive either/or-conceptions regarding “the flesh and the spirit” (Welker 2012a: 42).

²⁹² In die artikel, “Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie”, word die betekenis van die “vleeslike” duideliker verwoord. Die vleeslike staan vir Welker waarskynlik vir “die irdische, hinfällige, und vergängliche Existenz” (Welker 2010a: 100).

²⁹³ Welker praat van die “dunkel erscheinende Bemerkung des Paulus” in Rom 7:14. Sien ook “Die magteloosheid van die mens”.

²⁹⁴ Welker skryf in *The Theology and Science Dialogue*, “If one takes seriously Paul’s often-stressed importance of the divine service – indeed, the revelatory power – of the human body, and if one sees that the earthly body cannot be separated from the flesh, finally, when one sees that the human heart – one of the most important organs according to Paul – is made of flesh ... The flesh inalienably belongs to the historical-material basis of the body and thus (according to Paul) also to the higher level of human existence in the heart and the soul” (Welker 2012a: 42). Sien veral “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees” waar op die positiewe elemente van die vlees, veral in verband met die hart, gedui word.

In *The Theology and Science Dialogue: What can Theology Contribute*²⁹⁵ wys Welker op die dekonstruksie van hierdie dualisme van vlees en Gees en op wat hy die antropologie van Paulus²⁹⁶ noem, wat vir hom as “interdisiplinêre Kontaktteorie” kan dien.²⁹⁷ In die denkwys van Paulus, meen hy, word beide kante van hierdie tweeledige vlees en Gees verhouding gekwalifiseer (Welker 2012a: 42). Paulus wil die Gees, en dit wat deur die Gees meegebring word, wat vir ‘n begrip van die “geestelike liggaam” belangrik is, nie los van die vlees verstaan nie, vir Welker.²⁹⁸

Eine abstrakte und *totalisierende Verneinung des Fleisches* wird also der Anthropologie des Paulus *nicht gerecht*. Ebenso geht eine vage Begeisterung für “den Geist” an seinem Denken vorbei. Vage metaphysische und religiöse Vorstellungen, wie die von einem “reinen Geist” und einer “unmittelbaren menschlichen Gottesbeziehung im Geist” halten seinem scharf beobachtenden und differenzierenden Denken nicht stand (Welker 2010a: 101).²⁹⁹

Dié spanningsvolle verhouding tussen die vleeslike en die geestelike, word vir Welker duidelik in Paulus se verstaan van die sogenaamde “tongetale” verwoord.³⁰⁰ Paulus is

²⁹⁵ Die boek is ‘n uitgebreide weergawe van die “Taylor Lectures” wat Welker in 2009 by die bekende Yale Divinity School gelewer het.

²⁹⁶ Welker is duidelik bewus daarvan dat Paulus nie ‘n sistematiese antropologie, in hierdie sin van die woord, wou skryf nie, “I am well aware that such an approach might cause some nervous reactions at least among biblical scholars” (Welker 2012a: 40). In wat hy ‘n indrukwekkende proefskrif noem, *Paul’s Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, het Robert Jewett herhaaldelik daaraan herinner “how little Paul was concerned to work out a truly systematic anthropology” (Jewett 1971: 459). Welker, sonder om die diepe kontekstuele ingeweftheid van Paulus se antropologie te ontken, argumenteer “that his anthropology is highly consistent and of deep diagnostical realism” (Welker 2012a: 41).

²⁹⁷ In ‘n projek, “Flesh, Body, Mind, Soul, Spirit: Science and Theology on Anthropology”, skryf Welker “the ingeniousness of Paul’s thinking has led us toward new insights and opened up new pathways for discussion” (Welker 2011b: 73).

²⁹⁸ Paulus wil in sy denkwys nie die vleeslike verwerp, en so in die geestelike verdwaal, en op die manier “disconnected from social contact” word nie (Welker 2012a: 45) – hy wil nie die diskontinuiteit van die opgestane ten koste van die kontinuïteit – en andersom – beklemtoon nie.

²⁹⁹ In *Gottes Offenbarung* onderskei Welker die gees van die mens, wat hy duidelik omskryf, van die Gees van God, wat hom in staat stel om die teenwoordigheid van die opgestane Christus in Gees en in liggaam te verstaan. Sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

³⁰⁰ In die artikel “Spirit Topics: Trinity, Personhood, Mystery and Tongues. A Response to Frank Macchia on ‘God the Spirit’” reageer Welker op Macchia se resensie, “Discerning a Spirit of Life: A Review of God the Spirit by Michael Welker”. In terme van die “tongetale” verskil Welker met Macchia, “whereas ... I readily concede weaknesses or point out the need for further theological research and knowledge, we shall have to work on a difference with regard to ‘speaking in tongues’” (Welker 1997b: 32). In *God the Spirit* vra Welker hoekom hierdie tongetale die mees problematiese gawe van die Gees is (Welker 1994a: 264)? Vir Welker is 1 Kor 14 die enigste gedetailleerde beskrywing van hierdie tale, waartoe hy hom in besonder wend, “Paul describes speaking in tongues as incomprehensible speech that occurs in a state of rapture and that is in need of explanation and translation. It is, further, a prayer directed to God that in praise and thanksgiving serves to build up those who are praying in tongues – but

aan die een kant krities teen dié tongetale, “... maar in die gemeente wil ek liever vyf woorde met my verstand spreek, om ook ander te onderrig, as tienduizend woorde in ‘n taal” (1 Kor 14:19).³⁰¹ Aan die ander kant wil hy nie hierdie tale verwerp nie, “... ek sou

only those who are praying in tongues ... speaking in tongues throws the individual back on himself and awakens the need for interpretation” (Welker 1994a: 265).

³⁰¹ In *God the Spirit* is Welker in die lig van hierdie tekste krities teenoor denke wat hierdie tale die sentrale gawe van die Gees maak. Tongetale is vir Welker nie die “central, the first, or the highest gift of the Spirit, and still less the only and decisive gift of the Spirit” nie (Welker 1994a: 266). Die gawe van tongetale is vir Welker ondergeskik aan profesie, “... as ek na julle toe kom en tongetale gebruik, van watter nut sal ek vir julle wees? Ek sal vir julle van nut wees as ek ‘n openbaring of kennis of profesie of lering aan julle meedeel” (1 Kor 14:6) – “... if you speak only in tongues you are making meaningless noise; you are talking to the wind (14: 7-9); you remain strangers to each other (14:11,16); your mind remains without fruit; the blessing that you speak remains incomprehensible (14:14) ... collective speaking in tongues goes so far as to generate the impression in outsiders that the community is crazy” (Welker 1994a: 267). Hoekom word hierdie tongetale nietemin oormate ernstig geneem in sommige van die Pinkster- en Charismatiese kerke, vra Welker, “... why is it regarded not merely as a subordinate gift of the Spirit, but rather as a central and thus indispensable one?” (Welker 1994a: 268). Die rede vir hierdie verkeerde evaluering is vir Welker gesetel in ‘n verstaan van die Gods Gees, “... that sees the Spirit as something numinous ... in unclear notions of what the Holy Spirit wills to bring into effect” (Welker 1994a: 268). Indien die Gees as ‘n krag wat numeuse gevoelens en gelyksoortige “ervarings” meebring gesien word, is dit vir Welker vanselfsprekend dat diesulke gawes in die sentrum van godsdienstige lewe geplaas word. Die sentralisering van die tongetale gaan vir Welker egter oor meer. Die sentralisering van hierdie gawe kan volgens hom verstaan word as ‘n poging om te reageer op die behoefte om geloof te konkretiseer. Dit is vir Welker verder ‘n protes-fenomeen teen die totale uitsluiting van hierdie gawe deur die meer tradisionele kerke – en teen meer – “... liturgical ossification, theological abstraction, and integration of spirituality into specific secular life-styles and forms of moralism led to a state of affairs where what is specific to the experience of faith, what is particular, what stands out or is even offensive in relation to a given secular culture, could no longer be rightly known” (Welker 1994a: 268). In hierdie sin is tongetale, as ‘n verskynsel wat van die normale vorme van ervarings duidelik afwyk “the very kernel around which a countermovement could crystallise” (Welker 1994a: 269). Maar Welker soek die rede vir die sentralisering van tongetale selfs dieper. Die ervaring van die krag van die Gees en die lewe in die kragveld van geloof word vir hom bedreig deur abstraksies wat die kragveld absorbeer, en reduksies. In die lig van hierdie waarneming kan tongetale gesien word as ‘n poging om teen hierdie gevare te weer, vir Welker. Die ervaring van die krag van die Gees en die lewe in die kragveld van geloof word vir Welker bedreig deur ‘n abstrahering van konkrete individue aan die een kant en deur reduksie tot konkrete individualisme aan die ander kant – “The Spirit enlists the services of real, individual human beings. The force field of faith is generated with them, through them, and for them. If abstraction is made from them, if a faith ‘in itself’ or an ‘otherworldly’ action of the Spirit is sought or assumed, the power of the Spirit and the force of faith degenerate into ghostly entities” (Welker 1994a: 269). In hierdie lig blyk tongetale as die sentrum, begin en die einddoel van die ervaring van die Gees, om nie net teen die reduksie van ‘n onbepaalbare pluriforme individualisme te werk nie, maar ook teen die abstrahering van konkrete individue en van die diverse, polikonkrete gemeenskap – “it not only arouses the individually interested attention of many – whether in enthusiasm or in dismay. It also places the concrete, Spirit-endowed individual in the center of the community. It fosters the growth of the need for concrete experience of this gift of the Spirit, and in any case it gives rise to concrete attestations to the presence of the Spirit, albeit in obscure form” (1994a: 270). Die tongetale blyk vir Welker om abstrakte individualisme af te weer, differensieer persone wat in tale spreek van die wat die tale interpreteer, “and opens up depth dimensions of the capacity for feeling and expression that go beyond all standardisations and typologies” (1994a: 270). In hierdie gedifferensieerdheid konfronteer hierdie gawe beide die abstraksie van diverse, polikonkrete gemeenskap en die konsentrasie op die blote individuele, konkrete ervaring van die Gees – “It is essentially a process that includes different forms of involvement and that generates and binds essentially public attention” (Welker 1994a: 270). In die sin blyk tongetale om op hierdie manier ‘n ineenstorting in disintegreerende pluralisme te verhoed, meen Welker, alhoewel “on closer examination, though, speaking in tongues proves to be ill-suited to being loaded with this much freight, and the Pauline warning against priviledging speaking in tongues appears fitting and justified” (Welker 1994a: 271). Wanneer die tongetale voorrang geniet, word in die sentrum van ‘n gemeenskap “a form of presentation and experience that in itself is indeterminate, and that is as ambivalent as

graag wil hê dat julle almal tongetale gebruik” (1 Kor 14:5), “... ek dank my God dat ek meer in tale spreek as julle almal” (1 Kor 14:18), “... moenie die gebruik van tongetale verhinder nie” (1 Kor 14:39).³⁰²

... just as Paul does not condemn “the flesh” en bloc, neither does he present a scathing critique of glossolalia in its attempts to establish direct contact with God (Welker 2012a: 44).

Paulus, wat wel nie die tongetale afwys nie, is tog min begeester met hierdie tale, volgens Welker. Vir Welker, alhoewel die tongetale die direkte kontak met God moontlik maak, “... striven after and achieved in the human spirit” (Welker 2012a: 43), is hierdie kritiek van die tongetale verbonde aan ‘n voorkeur vir die gebruik van rasionaliteit óók in geestelike kontekste³⁰³ (Welker 2010a: 102), “... want as ek tongetale gebruik wanneer ek bid, dan bid my gees, maar my verstand is nie daarby betrokke nie. Hoe moet dit dan wees? Só, dat ek met die gees moet bid, maar ook met die verstand. Ek moet met die gees die lof van die Here sing, maar ook met die verstand” (1 Kor 14:14); “... as jy met die gees dank, hoe sal hy wat die plek van ‘n

indeterminate or empty mystical consciousness” geplaas (Welker 1994a: 271). Hierdie gawe neem die wat in die tongetale deel “out of familiar life contexts and forms of experience, out of the plurality of experiences of suffering and liberation, and out of the plurality of cultures and languages ... like mystical ‘experience’ or modern ego-consciousness, speaking in tongues is a form that can be used and employed either in a manner that individuates or in a manner that makes connections, either in a manner that brings about disintegration or in a manner that fosters solidarity” (Welker 1994a: 271). In hierdie sin is die gawe van tale vir Welker op sigself leeg, onbepaald en afhanklik van interpretasie. Die gawe kweek ‘n “latente pluralisme” wat beide opbouend en disintegreerend kan wees. Tongetale is op die manier oop vir die beheerbare en onbeheerbare vorming van hiërargieë van persone wat in staat is tot interpretasie. Welker pleit dus nie vir ‘n verwerping van die tongetale op grond van ‘n vrees vir hierdie vreemdheid en die irrasionele nie, “these observation did not lead me to an anti-Pentecostal polemic, as I am sorry to say is Macchia’s impression” (Welker 1997b: 33). Die kritiek van Welker is kennelik bloot “a calling into question of the overemphasis on speaking in tongues, a calling into question of its being highlighted among the gifts of the Spirit, and a calling into question of the practice of centering on it as the sign of being endowed with the Spirit at all” (Welker 1994a: 271). Sien hiertoe “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”, “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”, en “Die Gees en die vernuwung van die mens”.

³⁰² In hierdie lig is Welker krities teenoor denke “simply laying aside or even stigmatising the gift of speaking in tongues” (Welker 1997b: 33). Dié gawe van die Gees is vir Welker ‘n werklikheid waarvan in die Bybel getuig word.

³⁰³ Paulus pleit “for sensible and rational speech in a sensible church service”, vir Welker (2012a: 44). Hy waarsku teen ‘n “in gees” ballistiese gemeente (Welker 2010a: 102), “a community which loses itself ‘in the Spirit’” (Welker 2012a: 44). Vir Welker is kognitiewe en emosionele pogings om ander te oorweldig nie kenmerke van die Gees nie – “Emotionale Überwältigungsversuche, kognitiv oder moralisch, sind keine Markenzeichen ‘des Geistes’” (Welker 2010a: 102).

onkundige inneem, ‘amen’ sê op jou danksegging, aangesien hy nie weet wat jy sê nie. Hy verstaan mos nie wat jy sê nie” (1 Kor 14:16).³⁰⁴

... the specific profile of the spirit is *not* recognised in an abstract opposition to “the flesh” (Welker 2012a: 45).

7. Die menslike liggaam, waarvan die vleeslike vir Welker dus ‘n deel uitmaak, word in die artikel “Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie”, verder in die “gees”,³⁰⁵ die “siel”,³⁰⁶ die “hart”,³⁰⁷ en die “gewete”³⁰⁸ gedifferensieer.³⁰⁹ Die

³⁰⁴ Vir Paulus is die rasionaliteit “not states of mind attainable only through arduous transcendental or other philosophical training”. Die rede dui vir hom hier eerder op “understandable statements connected with an interest in persuasion and conviction” (Welker 2012a: 44). Die rede, hier, is vir hom ingebed in die sosiale werklikheid.

³⁰⁵ Vir Welker se verstaan van die menslike “gees” en die mag verbonde aan hierdie “gees”, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

³⁰⁶ Die grondliggende funksies van die menslike gees kan, volgens Welker, verduidelik word sonder “direct reference to theological realms” (Welker 2012a: 48). In “Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie” skryf hy dan ook oor die siel in ‘n gedeelte oor die gees en die siel “als säkulare Größen” (Welker 2010a: 104). Die begrip “psyche”, wat soms met “siel”, met “lewe” of selfs met “mens” vertaal word en wat bloot 11 keer in die werke van Paulus genoem word, is moeilik, meen Welker, om te begryp (Welker 2012a: 48). Welker dui op 1 Kor 2:14, waarvolgens die “psychische Mensch”, die mens wat met dié beskryf word, nie die werkinge van die Gees (van God) verstaan nie. Welker definieer die “psige” vervolgens duideliker: “Der Ausdruck psyche umfasst ein individuelles irdisches Leben, die irdische leiblich-geistige Individualität, die zwar von Gott geschaffen, aber damit (noch) nicht von Gottes Geist erfüllt ist” (Welker 2010a: 105). Paulus sien die “eerste Adam” as die “lewendige psige”, as ‘n verganklike wese, “a transitory creature” (Welker 2012a: 48), terwyl Jesus Christus die “laaste Adam” en ‘n “lewendmakende Gees” is, vir hom (1 Kor 15:45). Die “psige” verstaan as “ganzlichkeit”, as integrale konsep vir die geheel, soos sommige denkers doen, verskans vir Welker die dieper geestelike en teologiese dimensies van die menslike lewe, “psyche stands only for the ‘whole’ earthly human existence, which is not yet to be filled by God’s soteriological and eschatological grace and power” (Welker 2012a: 49). Die “psige” by Paulus in die sin van siel, persoon and lewe, in teenstelling met die emosionele en geestelike assosiasies verbonde aan hierdie term in Euro-Amerikaanse kontekste, is vir Welker klaarblyklik ‘n sekulêre begrip (Welker 2010a: 105), “elke psige moet hom onderwerp aan die owerhede wat oor hom gestel is ... die owerhede wat daar is, is daar deur die beskikking van God” (Rom 13:1). Alhoewel die psige, volgens Paulus, “the earthly, corporeal-mental unity of a person” beteken, is die psige vir hom nie ‘n soteriologiese entiteit as sulks nie, meen Welker. Die siel, op sigself, “does not receive immortality and other eschatological privileges” (Welker 2012a: 49). Die Gees penetreer die psige nie direk nie, maar “effects flow via the heart into the human body and then indirectly come upon the soul” (Welker 2012a: 49).

³⁰⁷ Die hart is uiters belangrik in Paulus se antropologie. Dit verbind, volgens Welker, “vegetative, emotionale, noetische und voluntative Funktionen” (Welker 2010a: 106). Waar “psige” die “irdische leiblich-mentale Einheit” van die mens te kenne gee, “so steht das Herz für die instanziierte emotional-voluntative Tiefe” (Welker 2010a: 106). Vir Welker bereik die Gees die menslike liggaam en geestelike vermoëns deur die hart – “omdat julle duidelik ‘n brief van Christus is deur ons diens berei, geskrywe nie met ink nie, maar met die Gees van die lewende God; nie op kliptafels nie, maar op die vleestafels van die hart” (2 Kor 3:3). God self “skyn” in die hart van die mens, “om verligting te bring van die kennis van die heerlikheid van God in die aangesig van Jesus Christus” (2 Kor 4:6). Dit is in die hart wat die goddelike Woord die geloof verwek (Rom 10:8). Die hart kan, soos die gees, gerig word op diegene wat afwesig is en hul in die verbeelding teenwoordig maak – “toe ons van julle geskei was, wel uit die oog, maar nie uit die hart nie, het ons so baie na julle verlang dat ons alles in ons vermoë gedoen het om julle weer te sien” (1 Tess 2:17). Die hart kan “ruimte gee” in ‘n persoon vir diegene wat afwesig is, “ons harte is vir julle wyd oop” (2 Kor 6:11). Maar die hart is vir Welker op so ‘n wyse aan die liggaam en die “innerlike”

liggaamlike bestaan van lewende mense is aan die een kant aan die vleeslike bestaan verbonde, en aan die ander kant *van die gees deurdronge*, vir Welker. Terwyl die vleeslike dimensie van die liggaam in die opstandingsverskynings amper totaal afwesig is,³¹⁰ is die geestelike dimensie van die liggaam teenwoordig (Welker 2012b: 125).

In “Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie”, en *The Theology and Science Dialogue* en *Gottes Offenbarung* toon Welker dan die kompleksiteit van die menslike liggaam in verhouding tot die Gees, die “Violdimensionalität des menschlichen Leibes” (Welker 2010a: 99). Die liggaam, wat van die vlees onderskei word, verg ‘n positiewer evaluering, volgens Welker.

If one only considers Paul’s statements about the decaying, earthly body – which leaves us in a life far removed from God, which is controlled by sin, and which hopes for redemption and salvation from this present forlornness and mortality – then one might easily be tempted not only to equate ... flesh and body, but also

persoon verbonde dat Paulus nie kan skryf “mein Herz ist bei euch präsent” nie (Welker 2010a: 106). Tog is die hart die oord van verborge voornemens en gedagtes, wat alleen deur die hulp van die gees onthul kan word (1 Kor 14:25), “zuweilen erst durch Gottes Geist im eschatologischen Gericht” (1 Kor 4:5; Rom 8:27). Die hart bundel emosionele en morele energie bymekaar, bied “Festigkeit” en ontvang vertroosting en oriëntasie (1 Tess 3:13). Die hart is verder vir hom die oord van ywer, van “feste Vorsätze” en geestelike gehoorsaamheid (Rom 6:17), maar, “as human capacity, it can also be foolish, serving the desires of the flesh, fighting against repentance and, in the ‘simple-minded’, allowing itself to be deceived” (Welker 2012a: 50). Ten spyte van hierdie moontlikhede van “Festigkeit und Energie”, is die hart ‘n orgaan wat gebonde bly aan die aardse liggaam, toon Welker – “the heart is still troubled by the melancholy of finitude ... it can be filled and edified by the Spirit, but it should not be confused with the Spirit and its enormous powers” (Welker 2012a: 50). Sien in die verband ook verder “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

³⁰⁸ Die onthullingskrag van die Gees, “which is aimed at recognising both the divine and the truth” (Welker 2012a: 50), manifesteer ook in die menslike “gewete”. Die gewete is vir Paulus “eine dynamisches, unruhiges und sensibles Forum der Selbstbeurteilung” (Welker 2010a: 107), “a consciousness of norms, which also questions itself under the influence and impact of its fellow human beings and their needs” (Welker 2012a: 50). In die menslike gewete kan ‘n persoon se “denke (die mens) onderling beskuldig of ook verontskuldig” (Rom 2:15). Persone geraak en gevul deur die Gees, wat ‘n gedifferensieerde kapasiteit vir oordeelkundigheid ontwikkel, kan volgens Welker aan die een kant “commend (them)selves to the conscience of everyone’ through the connection of subtle empathy and a steadfastness of their own convictions” (2 Cor 4:2). Aan die ander kant “they are called upon to deal tactfully with others, especially those who cannot mediate the freedom of faith and their normative consciousness based on the tradition in their ‘weak conscience’ (Rom 14)” (Welker 2012a: 50). Volgens Welker bring die gewete die gemeente “into a spiritual connectivity ... a spiritually circumspect self-location within an interactive organism of members with different gifts, strengths and weaknesses” (Welker 2012a: 51). Die gewete ontwikkel dus ‘n dinamiese en genuanseerde verstandelike koherensie, wat tot die individu en tot die sosiale liggaam “relate”, wat luister na die persoonlike gees, die gemeenskaplike geeste en vir die algemene leiding van die goddelike Gees soek.

³⁰⁹ Welker is in hierdie artikel geïnteresseer in ‘n spesifieke antropologiese raamwerk waarin die materiële en liggaamlike dimensies van die mens ernstig geneem, en met areas in die wetenskappe in verband gebring kan word. Hy is verder geïnteresseer in ‘n antropologiese raamwerk waarin sleutel antropologiese terme soos hart, siel en gees gebruik word en in interdisiplinêre diskoerse getoets word.

³¹⁰ In die sin dat die getuies die opgestane Jesus nie herken nie.

to connote them both only negatively. Yet although the earthly body is made of flesh and thus shares in the frailties and endangerments of the flesh, *it requires a much more positive evaluation than the flesh* (Welker 2012a: 45).

Die liggaam dui vir Welker op ‘n totaal ander dinamika as die vlees.³¹¹ Die liggaam is meer as ‘n materiële entiteit, meer as ‘n draer van “faculties of higher value”, vir Welker (Welker 2012a: 45). Vir hom is die liggaam eerder ‘n ‘n multiledige organisme, wat menigte funksies met mekaar verbind, dit wil sê ‘n “komplexer vielgliedriger Organismus, der sehr verschiedene Dienste und Funktionen miteinander verbindet” (Welker 2012b: 125).

Die groot betekenis van hierdie liggaam word vir Welker in die instelling van die heilige maal beklemtoon.³¹² Die brood wat gedeel word en wat die gemeenskap geestelik voed en opbou is die *liggaam van Christus*. Dié brood word volgens Welker nie geïdentifiseer as die verganklike *vlees van Christus* nie (Welker 2012a: 46). Deur middel van die wyn en die brood gaan die opgestane Christus by die lede in, nie net “in die Gees” nie, maar duidelik “in die liggaam”, wat hierdie lede die *draers van die opgestane bestaan* maak, meen Welker (Welker 2012a: 47).³¹³

Die verlewende tussenspel tussen die Gees en die multiledige liggaam is vir Welker ‘n teken dat die liggaam nie alleen deur die vlees gedefinieer kan word nie, “... not finally or *completely* defined by its physicality and corporeality” (Welker 2012a: 47). Die liggaam word vir hom nie *net* met die vleeslike finaliteit en verganklikheid geïdentifiseer nie. Hierdie opbou, meen Welker, óók van die vleeslike liggaam van Christus, dui op die mag van die Gees wat ‘n nuwe realiteit verwek, wat die vleeslike realiteit oorskry, “... points to the power of *the Spirit* to create a new reality which awakens in the bodily existence shaped by *the Spirit* ... life which extends *beyond* this ‘fleshly finitude’” (Welker 2012a: 47).³¹⁴

³¹¹ Die vlees wat, “in a finally futile way, aims at self-preservation in the autopoietic ‘selfish-gene’ style” (Welker 2012a: 45).

³¹² Vir Welker se verstaan van hierdie heilige maal en die groot rol wat hierdie sakrament in sy teologiese denke speel, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

³¹³ Dit gaan vir Welker dus nie net oor die verhouding tussen die vlees en die Gees nie, maar ook die verhouding tussen die liggaam en die vlees – en dit in die spanning van aan die een kant ‘n materiële en biologiese “liggaamlike” en aan die ander kant ‘n intellektuele en spirituele “geestelike” sfeer.

³¹⁴ Welker verbind hierdie nuwe realiteit van die Gees aan die hoop dat Christus “deur die krag waarmee Hy alles aan Homself onderwerp ... ons nederige liggame (sal) verander om soos sy verheerlike liggaam

Dié nuwe realiteit van die opgestane Christus is vir Welker nie godsdienstige “wishes or fantasies” nie. Dié waarneminge van Paulus gaan met die samestelling wat die menslike gees uitmaak, die “... inner constitution of the human spirit and other ‘mental’ powers which are open to all sorts of investigations”, gepaard³¹⁵ (Welker 2012a: 47). Die Gees maak ‘n aanwesigheid in afwesigheid moontlik. Dit is vir Welker nie net waar vanuit ‘n teologiese perspektief nie, maar ook vanuit ‘n antropologiese.

... the Spirit enables a co-presence, contact and even interaction with those who are absent – *the Spirit enables a presence in absence* ...³¹⁶ even those who are absent can have authentic contact with others “in the Spirit” (Welker 2012a: 47).³¹⁷

In *Gottes Offenbarung: Christologie* verbind Welker hierdie moontlikhede in die gees met die merkwaardige liggaamlike selfverteenwoordigmaking in die krag van die Gees, die “... präzise leibhaftige Selbstvergegenwärtigung in der Kraft des Geistes” (Welker 2012b: 125). Dié liggaamlike selfverteenwoordigmaking in die Gees word dikwels baie duidelik, “ganz plastisch”, beskryf, vir Welker.³¹⁸ Paulus is egter nie net “in Gees” deur voorstellinge en gedagtenis by verwyderde gemeenskappe nie. Liggaamlik afwesig en geestelik aanwesig, “... kann (er) sie auch auffordern, sich mit ihm ... ‘zu versammeln’, um zu einer gemeinsamen Urteilsbildung zu gelangen”, vir Welker (2012b: 125).³¹⁹

te wees” (Fil 3:21). Sien “Die Gees en die vernuwing van die mens” en “Die Gees en die verheffing van die mens”.

³¹⁵ Sien hiertoe “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

³¹⁶ Deur die Gees, dui Welker aan, kommunikeer die “invisible” God met die gees van die mens – “and imparts to it creative impulses” (Welker 2012a: 47). Die kommunikatiewe krag van die gees kan egter óók in ‘n antropologiese “bottom-up” benadering gehandhaaf word, wys Welker.

³¹⁷ Die kontak is moontlik te midde van “different locations in space and time. By remembering his own visits, his teaching and preaching, and through his petitions before God, but also through the letters and messages of others, Paul is present to the community ‘in the spirit’. This presence is not merely a figment of his imagination” (Welker 2012a: 48).

³¹⁸ Die geestelike dimensie van die liggaam is vir Welker nie “‘rein geistige Erscheinungen’ im Sinne eines Ensembles bloßer Erinnerungen und Vorstellungen, in verschiedenen Köpfen herumschwirrend” nie (Welker 2012b: 125). Die punt word ook elders onderstreep, “Paul’s stress on this interplay between Spirit and body emphasises his critique of efforts to establish ‘purely spiritual’ contact with God by speaking in tongues” (Welker 2012a: 46).

³¹⁹ In die artikel “Rethinking Christocentric Theology” skryf Welker dat “he (Paul) in the Spirit not only remembers, but anticipates being together with his beloved community in the Spirit ... he can even be present personally in the Spirit in spite of his physical absence” (Welker 2011h: 188). Paulus is teenwoordig wanneer die “community thinks and acts in lively communication among its members as they remember him ... present when the community thinks and works according to his will, in imagining and experiencing his spiritual presence” (Welker 2011h: 188), “... wat my betref, al was ek nie persoonlik by julle nie, was ek tog in die gees daar. Asof ek werklik daar was, het ek oor die man wat so iets gedoen het, reeds in die Naam van ons Here Jesus tot ‘n besluit gekom. Julle daar, en ek in die gees

Vir Welker is dit geen wonderwerk, ‘n “mirakulöse Veranstaltung” nie – die mens kan ‘n afwesige medemens insluit asof hulle aanwesig is, “Was würde sie oder er jetzt persönlich sagen und tun?” (Welker 2012b: 125).³²⁰ Die opgestane liggaam het vir Welker aan die een kant dus te make met ‘n liggaamlike teenwoordigheid *deur* die Gees, en aan die ander kant ‘n liggaamlike teenwoordigheid *in* die Gees. In die Gees verkry die Opgestane ‘n liggaamlike gestalte vandag.

Die Auferstehung Jesu führt dazu, dass er – für viertig Tage – in einer leiblichen Selbstvergegenwärtigung seinen Zeuginnen und Zeugen erscheint,³²¹ die nicht nur die evidente Prägung des Leibes *durch* den Geist zu erfassen und zu denken nötig, sondern darüber hinaus eine *leibhaftige Präsenz im Geist*. Diese Präsenz gewinnt tatsächlich eine neue auch “robust physische” Gestalt (Wright), indem der Auferstandene sich *in der Kraft des Geistes* eine nachösterliche Leib aus seinen Gliedern in Gestalt der Zeuginnen und Zeugen schafft: die Kirche als der nachösterliche ‘Leib Christi’ (Welker 2012b: 125).³²²

Die liggaam, die komplekse multi-gesentreerde organisme (Welker 2012a: 45), vir Welker, is ‘n sfeer³²³ waarin God “woon” en waardeur God verheerlik word – “... of weet julle nie dat julle liggaam ’n tempel is van die Heilige Gees wat in julle is, wat julle van God het, en dat julle nie aan juiself behoort nie? Want julle is gekoop. Julle moet God dus in julle liggaam verheerlik” (Welker 2012b: 125).³²⁴ Die liggaam is dus

teenwoordig, saam met die krag van ons Here Jesus, het vergader om hierdie man aan die Satan oor te gee. So sou sy sondige aard vernietig word, sodat sy gees gered kan word op die dag wanneer die Here kom. Julle selfverheffing is nie mooi nie. Weet julle nie dat ‘n bietjie suurdeeg die hele deeg deurtrek nie?” (1 Kor 5:3-6).

³²⁰ In die artikel “What is the ‘spiritual body’? On what may be regarded as ‘ultimate’ in the interrelation between God, matter, and information” en in *The Science and Theology Dialogue* skryf Welker, “‘the name’ and ‘the power of our Lord’, and certainly the Spirit of God (though not expressly mentioned in this passage) play an important role here in the connection of the community – even in a very general way, that is, with and without bodily co-presence. However, one certainly does not need to make reference to the Holy Spirit in order to understand the spiritual process of communication between Paul and the Corinthians” (2012c: 362, 2012a: 48).

³²¹ Die subtile onderskeid is spesifiek belangrik. Die opgestane Een verskyn vir 40 dae voor die getuies in “Selbstvergegenwärtigung”, waarna hy in Gees in die liggaam van Christus, die kerk, verskyn.

³²² Markus Dröge, wat in Welker se Festschrift, *Resonanzen* wys op die “Komplexität der Auferstehungswirklichkeit”, skryf in sy “‘Zeuge’ der Auferstehung. Systematische Erwägungen zur Osterpredigt”, “Die Zeuginnen und Zeugen sind ‘für die Erscheinungen mitkonstitutiv’” (Welker 1997: 27).

³²³ “Als solcher ist er ein Bereich, eine Sphäre” (Welker 2012b: 125).

³²⁴ 1 Kor 6:19.

‘n *openbaringsdraer*,³²⁵ waardeur Jesus Christus verheerlik³²⁶ en herkenbaar word, vir Welker.

Op grond van hierdie verstaan van die liggaam word dit vir Welker moontlik om sin te maak van die opgestane liggaam en die samestelling van sy gemeenskap (Welker 2012b: 126) – “... want net soos die liggaam een is en baie lede het, en al die lede van die een liggaam, al is hulle baie, een liggaam is, so is dit ook met die liggaam van Christus – want ons is almal ook deur een Gees gedoop tot een liggaam, of ons Jode of Grieke is, slawe of vrymense; en ons is almal van een Gees deurdrenk” (1 Kor 12:12-13).

Paulus, dui Welker aan, pleit dat die mense van die gemeente hulself as samewerkende lede van die een liggaam van Christus verstaan (Welker 2012a: 46)³²⁷ – “... julle is die liggaam van Christus en lede afsonderlik”.³²⁸ Die wonder van hierdie organiese wisselwerking van die individuele lede van hierdie liggaam is vir Welker ‘n werklikheid *deur middel van die werking van die Gees* (Welker 2012a: 46).³²⁹ Dit is in die Gees wat die opgestane Christus vergestalt word, waar die Gees self gestalte vind.

In der Auferstehung Jesu Christi begegnet der Geist in “leibhafter” Gestalt. Der Geist begegnet als “Geist Christi” in einer nicht mehr fleischlichen Kontinuität zum Leben des vorösterlichen Jesus. Es ist unverzichtbar, sich mit diesem geistigen Leben vertraut zu machen, wenn man die Identität und Person des Auferstandenen und seine Macht, *dem Geist Gestalt zu geben*, erfassen will (Welker 2012b: 133).

³²⁵ Die punt van Welker word ook duidelik in Langpape se “Synergie und Geist” (Langpape 2013: 220).

³²⁶ “Dit is my verlanje, en daarna sien ek uit, dat ek niks sal doen waaroor ek my sal hoef te skaam nie. Ek wil ook nou, soos nog altyd, met alle vrymoedigheid deur my hele wese Christus verheerlik in lewe en in sterwe” (Fil 1: 20).

³²⁷ Die punt van Welker word duidelik gemaak in Myung-Sun Moon se “Gottes Geist bei David Yonggi Cho” (Cho 2013: 251).

³²⁸ Paulus wil die aktiwiteit van die Gees en die waarde van die sakramente van die doop en die heilige maal in die lig van die samestelling en lewendigheid van die liggaam van verskeie lede verstaan en verduidelik; “Die liefde van God (wat) in ons harte uitgestort is deur die Heilige Gees wat aan ons gegee is bind die liggaam van Christus saam” – “in al hierdie dinge werk een en dieselfde Gees wat aan elkeen afsonderlik uitdeel soos Hy wil” – “nou het God elkeen van die lede in die liggaam gestel soos Hy gewil het” (1 Kor 12: 11 en 18).

³²⁹ Welker skryf, “The collective charisma and purposefully-directed activity of the members of this body is also an achievement of the Spirit ... It also underlines structural similarities between the multi-dimensional working of the Spirit and the multi-membered configuration of the body” (Welker 2012a: 46).

Op grond van hierdie verstaan van die verhouding tussen die vlees en die liggaam, die liggaam en die Gees, is dit vir Welker moontlik om die opstandingsliggaam van Christus in terme van die Gees, in die geestelike liggaam, te verstaan.

8. In die artikels “What is the spiritual body?” en “Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory” beklemtoon Welker dat menigte diverse ervarings van ontmoetings met Christus die opstandingswerklikheid bewerkstellig.³³⁰ Hierdie veelheid van ontmoetings bring ‘n sekerheid van die opstandingswerklikheid mee, “(a) certainty that Christ is, remains, and will be ‘bodily’ present among us” (Welker 2010c: 355). Dit is reeds duidelik dat die opgestane Christus nie teenwoordig is soos wat hy voorheen teenwoordig was nie. In die geloof en in die Gees, is die volheid van die lewe en wese van die Opgestane teenwoordig vandag, “... the complete fullness of his person and his life is now present” (Welker 2010c: 356).³³¹

The risen Christ becomes present in a way that *retains the multidimensionality of his person and influence*, as well as the multidimensionality of access to his person and influence. The powers of love, the powers of forgiveness, the powers of healing, the powers of special attention to children, to the weak, to the rejected, to the sick and to the suffering are communicated with the presence of the risen Christ.³³² The powers of struggle with the so-called “principalities and powers”, for example, with political and religious powers in the search for justice and truth also takes shape in the presence of the risen Christ (Welker 2007b: 472-473).³³³

³³⁰ In “Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory” verbind Welker hierdie diverse getuienisse aan die lewende kulturele gedagtenis, “for living cultural memory, it is crucial that there is a connection between the multifariousness of the witnesses, the establishment of a common medium, and the reference to the historico-empirical past person or event” (Welker 2000c: 287).

³³¹ Vir ‘n “naturalistic and scientific way of thinking” (Welker 2000c: 279-290), wat aan die weer- verlewending van die liggaam wil vashou, is dit moeilik om van hierdie werklikheid sin te maak, meen Welker (Welker 2002j: 319).

³³² Welker beklemtoon hierdie punt ook in ‘n preek op 22 Mei 2011 gepubliseer as “Gottes Offenbarung aus der Tiefe und aus der Höhe” (Welker 2011j: 39-44).

³³³ In “What is the spiritual body?”, gaan Welker verder, “the presence of the resurrected Christ is realised among witnesses through many signs – including small ones – of love, healing, forgiveness, devotion, acceptance, and the passionate search for justice and truth. In this often inconspicuous way, Christ and the reign of God are ‘coming’” (Welker 2010c: 356). In *Gottes Offenbarung* beklemtoon hy, “Der Auferstandene konstituiert Grundvollzüge des Lebens der Kirche. Zugleich lässt er viele Dimensionen

Die *diverse* ervarings van die opgestane Christus, hetsy van die eerste of hedendaagse getuies, wat vir Welker wel die karakter van visioene, gedagtenis en verbeelding het, is nie bloot geestelik nie, “... are not mere mental or psychic phenomena” (Welker 2010c: 358). Die getuies reageer, volgens Welker, *realisties* op die selfverteewoordiging van die opgestane en die verhoogde³³⁴ Christus in sy opstandingsliggaam, en deel in werklike lewe, wat die getuïenisse van ‘n selfgemaakte godsdienstigheid onderskei.

The structured pluralism of the canonic witnesses, the structured pluralism of the ecumenical witnesses, the structured pluralism of a multidisciplinary theology, and the polyphony of the individual witnesses in truth-seeking communities work time and again *against illusionary productions* of Jesus-images, wishful Jesus-morals, and Jesus-ideologies. It is the faithful realistic response to his presence and his word that critiques and purifies the witness to Christ ... and thus saves it from being confused with all sorts of self-made religiosity (Welker 2010c: 359).³³⁵

Welker wil die opstanding egter in die lig van die kruisiging verstaan (Welker 2002: XIV): “out of the deepest despair and agony and out of death beyond doubt we see the light of the resurrection shine” (Welker 2007b: 475); “the resurrection liberates from this night of godforsakenness ... (it is) God’s activity alone, and not human initiative” (Welker 2010c: 358). Ten einde van hierdie opstanding en van die werklikheid wat deur middel van hierdie opstanding meegebring word sin te maak, is dit verder nodig, meen Welker, om die vertwyfelende situasie, “mit der sich das Ereignis der Auferstehung auseinandersetzt: mit der Macht der Welt, die Jesus ans Kreuz bringt” te verstaan (Welker 2012b: 134).

seines vorösterlichen Lebens kreativ wirksam werden” (Welker 2012b: 133). Vir Welker se verstaan van die “ryk” van God, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

³³⁴ Sien “Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees”.

³³⁵ Sien “Die Gees en die Woord van God”, “Die Gees en die verheffing van die mens”, en die “Sametrekking en Slot”.

VI. DIE GEES VAN DIE GEKRUISIGDE.

Die Gees, wat die Gees van Christus is, is vir Welker deurgaans die Gees van die Gekruisigde.³³⁶ Die Gees, wat in die opstandingsliggaam van Jesus vergestalt word, waarin die volheid van die werk, lewe, en wese van Jesus ‘n werklikheid word, vergestalt op dié manier die Gekruisigde vandag. Ten einde die openbaring van God aan die kruis, in die Gekruisigde, te verstaan, (i) word hierdie mag van die wêreld, wat die kruisiging van Jesus meebring, bestudeer.³³⁷

In die lig van sy verstaan van hierdie mag, word dit vir Welker moontlik om die Gekruisigde, en die Gees van hierdie Gekruisigde, te verstaan. Die offer van Christus aan die kruis word vir Welker juis geopenbaar teen die agtergrond van ‘n verstaan van hierdie mag wat die kruisiging van Christus meebring het. In hierdie gedeelte van die hoofstuk word dan (ii) gefokus op die offer van Christus, op hierdie Offer as slagoffer en opoffering, die Offer as “Stellvertretung” vir die mens. In die Gekruisigde word ‘n fundamentele beginsel van Welker se Teologie van die Gees onthul: “*to a world conspiring against God, God gives God’s Spirit*” (Welker 1994a: 315).

1. Die mag van die wêreld wat die kruisiging van Jesus meebring, word merkwaardig in ‘n artikel van Dirkie Smit, Sistematiese teoloog aan die Universiteit van Stellenbosch, in ‘n *Festschrift* ter ere van Welker, *Who is Jesus Christ for Us Today* verwoord.³³⁸ In sy artikel “... Under Pontius Pilate. On living Cultural Memory and Christian Confession”, vra Smit na die betekenis van die naam van Pontius Pilatus in die Christelike belydenis,³³⁹ wie se teenwoordigheid hier nie vanselfsprekend is nie.

³³⁶ Die belangrike punt van Welker word duidelik gemaak in Christoph Gestrinch se artikel “Die Stellvertretung Jesu Christi und die Stellvertretung des Heiligen Geistes – über den exegetischen Sinn eines wechselseitigen Stellvertretens” (Gestrinch 2007: 223).

³³⁷ Die mag van die wêreld wat hierdie kruisiging meebring is vir Welker die “sonde”. Anders gestel – die kruis openbaar vir Welker die “sonde”, wat in sy denke ‘n enorme rol speel. Die doel, in hierdie hoofstuk, is egter nie om die sonde en die verhouding tussen die kruis en die sonde te verduidelik nie. Vir Welker se verstaan van die sonde, en die interkonneksie tussen die sonde en die kruis, sien “Die magteloosheid van die mens”.

³³⁸ Welker self noem Smit se artikel ‘n “Vertiefung meiner bisherigen Überlegungen zur Kreuzestheologie” (Welker 2012b: 21).

³³⁹ “... onder Pontius Pilatus is Hy vir ons gekruisig”, volgens die geloofsbelydenis van Nicéa, “... wat gely het onder Pontius Pilatus”, volgens die Apostoliese geloofsbelydenis, skryf Smit – “in the heart of the Christian creed, the name of Pontius Pilate is recalled. In the heart of the christological section of the creed, of the ecumenical confession concerning Jesus Christ, the name of Pontius Pilate is remembered. In the heart of the Christian liturgy, of regular Christian worship through the centuries and all over the world, again and again, the name of Pontius Pilate is reiterated. But why? And to what effect?” (Smit 2009c: 19).

Through the centuries, the presence of Pontius Pilate in the church's Christology and creed has been a source of constant puzzlement and intrigue – historically, he was an obscure, probably rather insignificant figure, but through his presence in the creed his name became known all over the world, often leading to speculation, legend and myth, religious imagination and pious adoration, literature and drama (Smit 2009c: 19).

Vir Smit is in hierdie naam iets verskuil van die lewe en wese van Jesus Christus, en daarom van die identiteit van die mens self, want die mens vind hulle identiteit in die feit dat hulle aan Jesus, wat gelyk het en gekruisig is “onder Pilatus”, behoort (Smit 2009c: 20). In Smit se verduideliking van hierdie belydenis word wat Welker onder die mag wat die kruisiging van Jesus meebring verstaan, duideliker verstaanbaar. Wat beteken hierdie belydenis vir ‘n verstaan van die mag wat hom gekruisig het, en dus vir ‘n verstaan van die Gekruisigde?

Die algemene en die mees direkte antwoord in die tradisie van teologiese refleksie is vir Smit dat die naam, ter herinnering, op die *historisiteit* van die kruisgebeurtenis dui. Die kruisiging is ‘n historiese gebeurtenis, vir Smit. In die historiese sin van die woord is dit ‘n werklikheid, “... it happened at a specific time and in a specific place, and the historical figure of Pontius Pilate is explicitly mentioned to keep this crucially important memory alive” (Smit 2009c: 20). Vir Welker is ‘n begrip van hierdie tyd waarin Jesus homself bevind nodig om te verstaan hoekom die stryd teen hom so verbitterd gevoer word.

... allerdings wird nur zu häufig bei der Beschäftigung mit Jesu Leben und Wirken davon abstrahiert, *dass er zu Zeiten der römischen Besatzungsmacht wirkte, dass Tempel und Thora religiöse Kristallisationspunkte der Identität seines Volkes waren und dass folglich seine Kritik am Tempel und seine Relativierung der Autorität des Gesetzes auf massiven Widerstand der religiösen Eliten seiner Zeit stoßen musste* (Welker 2012b: 181).

In *Gottes Offenbarung* dui Welker daarop dat die kruisiging in Jesus se tyd onder die Romeine ‘n uiters ontorende politiese doodstraf was, “... eine besonders grausame

Todestrafe”,³⁴⁰ wat veral op die laer klasse, die slawe, die gewelddadige misdadigers en die weerbarstige elemente in die rebelse provinsies opgelê is (Welker 2012b: 179).³⁴¹ Die marteling, ten minste die naakte doodskandidaat wat met die sweep geslaan is, is in die openbaar uitgevoer en kon dae voortduur. Hierdie diep vernederende teregstelling self, meen Welker, “... sollte der Demonstration der Macht der Besatzer und der öffentlichen Abschreckung dienen” (Welker 2012b: 179). Vir Welker is hierdie spesifieke historisiteit waarin die kruisiging gesetel is, waaraan die belydenis, volgens Smit, voortdurend herinner, van uiterste belang.³⁴²

Die blywende herinnering aan Pilatus in die belydenis dui vir Smit verder op ‘n *politiese identifikasie* – “Pilate should be seen as a political representative and the Christ event as a political event” (Smit 2009c: 22). Dié politiese identifikasie met die naam van Pilatus word herhaaldelik deur Welker beklemtoon, “... In the name of the ruling *politics*” is Jesus gekruisig, vir Welker. In *Gottes Offenbarung* toon hy hoe Pilatus hom as politikus in en onder politieke magstrukture bevind (Welker 2012b: 181). Pilatus is nie net teen sy eie bedoelinge (Mark 15:10), teen sy regtelike kennis (Luk 23:13, Joh 18: 31), teen die raad van sy vrou (Mt 27:19), en die toenemende oproerigheid van die skare onder druk geplaas nie. Pilatus, meen Welker, is onder die druk van die maghebbendes van die Romeinse ryk (Joh 19: 12,15), deur wie sy lojaliteit bevraagteken word (Welker 2012b: 181).

Pilatus se huiwerende optrede teenoor Jesus, en tog sy finale oordeel of toewyding aan die vervolger sonder regtelike veroordeling word vir Welker verstaanbaar wanneer sy verstrikking in die politiese magstrukture van sy tyd erken word. Die orde wat Pilatus in die provinsie en in Jerusalem moes handhaaf, was oënskynlik deur Jesus, sy volgelinge en die publieke resonansie wat hy ontvang het, in gevaar gestel.

³⁴⁰ Die grusaamheid van hierdie dood word vir Welker egter nie in die Bybel uitgespel nie – “anders als der Film von Mel Gibson und andere voyeuristische und sadistische Kreuzigungsphantasien ergehen sich die biblischen Zeugnisse nicht in extensiver Darstellung der an Jesus vollzogenen Grausamkeiten. Sie stellen jedoch ausführlich die Unentschlossenheit des Pilatus dar, diese Todesstrafe überhaupt gegen Jesus zu verhängen” (Welker 2012b: 180).

³⁴¹ Welker sluit in terme van die historiese konteks, wat hy baie kortliks in sy Christologie bespreek, veral by Martin Hengel, in *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, aan.

³⁴² Die historiese aard van die kruisiging, toon Smit in aansluiting by Barth aan, beklemtoon dat die kruisiging nie in “some world of ideas” plaasgevind het nie (Smit 2009c: 21). Die insig is vir Welker, in die lig van die westerse metafisika waarteen hy skryf, belangrik.

Dit is eers wanneer die openbare mening en die godsdienstig magtiges die orde van Jerusalem bedreig, Pilatus onder druk geplaas word deur hom met ‘n volksoproerigheid te dreig, en sy lojaliteit aan die Romeinse keiser bevraagteken word, dat hy Jesus tot die dood veroordeel – “hier liegt einen *komplexe normative Verstrickung* vor, die erst mit Jesu Verurteilung zum Tod am Kreuz vorläufig zur Ruhe kommt” (Welker 2012b: 182). Die naam van Pilatus dui in hierdie sin op dus op die “... perversion and the unrighteousness of the state, the failure of human politics to achieve what it claims to do”, vir Smit (2009c: 23).³⁴³ Die naam van Pilatus dui egter ook op meer, wat Smit dan beskryf as ‘n “failure of justice” (Smit 2009c: 25).

Pilatus is nie net die verteenwoordiger van politieke mag nie, maar van ‘n spesifieke *wetlike sisteem*, van menslike regverdigheid en geregtigheid, vir Smit.³⁴⁴ Vanuit hierdie perspektief is Pilatus in die belydenis dus nie net ‘n verteenwoordiger van die mislukking en perversie van menslike politiek nie, “... but very specifically the failure and perversion of human justice ... Pilate is seen first and foremost as a judge, exercising the responsibilities of the legal system and representing human justice” (Smit 2009c: 25). Vir Welker is Jesus gekruisig in die naam van twee wetlike sisteme (Welker 2005e: 46); die kruisiging word dus verder meegebring deur die misbruik van die wet, deur die manipulering van beide die Romeinse³⁴⁵ en die Joodse regsisteme (Welker 2012b: 179).

... die Freilassung eines überführten Verbrechers, die zum Zweck der Erpressung geheuchelte Beschwörung von Loyalität gegenüber dem heidnischen Kaiser und der feindlichen Weltmacht bedeuten ihnen weniger als die Gefahr, Jesus könne am Leben bleiben (Welker 2012b: 181).

³⁴³ Die politiese identifikasie van Pilatus bring die geloof en die belydenis binne ‘n politiese raamwerk en so binne hedendaagse realiteite, vir Smit, “It is not only a historical indication, but also a political identification with direct relevance for today, for political oppression, occupation of countries, violations of individual human rights, private-public distinctions, political misrepresentation of the message of the kingdom” (Smit 2009c: 22).

³⁴⁴ Die perspektief is in die Gereformeerde tradisie, waarin Welker homself gesetel sien, dalk die mees dominante, meen Smit.

³⁴⁵ Welker sien hierdie misbruik en manipulering van die wet – van geregtigheid – ook in Pilatus onder die Romeinse oppermag: “... vielleicht zögerte Pilatus zunächst zu handeln, weil er erkannte, dass Jesus unschuldig war, vielleicht hielten ihn sein moralisches Empfinden und die visionär moralische Sensibilität seiner Frau zurück ...” (Welker 2012b: 181).

Vir Smit is die rol van die naam van Pilatus selfs meer beduidend, “... even more complex and his failure much more ambiguous” (Smit 2009c: 26). Wat Welker die mag wat die kruisiging van Jesus meebring noem, word in Smit se noukeurige en genuanseerde begrip van die Evangelie van Johannes beskryf. Smit self wil in die artikel, in sy lees van hierdie tekste die kompleksiteit van die sameswering wat die kruisiging van Jesus bewerkstellig, in Welker se Bybels-realisties teologiese benadering, verstaan – “... taking the complexities in the texts, the plurality of layers of authority and meaning, the fascinating variety of motifs woven together, the challenges of the ambiguities, and the seeming contradictions very seriously” (Smit 2009c: 27).

Smit dui op menige komplekse motiewe, “themes and questions of crucial importance” (Smit 2009c: 27) in die vertelling van Johannes, wat die “cultural collapse”, vir hom opgesluit in die naam van Pilatus, wat Welker die “failure of an entire world” noem (Welker 2000a: 106), verwoord.³⁴⁶

Die eerste motief is die *kwessie van mensheid* – wat menswees beteken, wat menswaardigheid beteken, of die misterie van Jesus die menslike misterie is, en of daar meer is aan hierdie mens, “... whether he is different, perhaps somehow from above?” (Smit 2009c: 27). Die tweede motief – die *kwessie van mag*, opper ook vele vrae oor outoriteit en finale gesag, aan wie die mag behoort, aan wie die gesag gegee is, wie op hierdie mag aanspraak mag maak, wie in beheer is, en wie in beheer van wie is?

Die *kwessie van geregtigheid*, die derde motief, het te make met die wetlike sisteem van die mense van God teenoor die imperiale sisteem van die wêreldmag Rome, en roep vrae op oor wat geregtigheid beteken, wie ware geregtigheid beoefen, administreer, en beliggaam. Die vierde motief handel oor die *kwessie van vrede* – die karakter en oorsprong van vrede, die afwesigheid van vrede, van geweld en die reaksie teen die geweld. Die *kwessie van waarheid* is die vyfde motief wat Smit identifiseer. Dit is die kwessie – van kennis en wysheid, van sekerheid en versekerd wees, van kultuur, van

³⁴⁶ Smit lees hoofstuk 18 en 19 as ‘n integrale deel van die hele verhaal van Johannes, “in which earlier motifs appear again and are further woven together in a dramatic account, recognised and understood by the listeners and readers who have been following the whole Gospel story” (Smit: 2009c: 26). Op hierdie manier, meen hy, word die kompleksiteit, pluraliteit en dubbelsinnigheid van hierdie figuur van Pilatus en dit wat hierdie figuur verbeeld, duidelik. Dit word ook deur Ralf Frisch in die artikel “‘Was ist Wahrheit?’ Ein biblisch-theologischer Versuch über die Johannespassion” in die *Festschrift* vir Welker, *Resonanzen* beklemtoon (Frisch 1997: 12-25).

lewenswyse, van woorde van waarheid, mense van waarheid, die beliggaming van waarheid, asook die vraag van wat waarheid werklik is?

Die sesde motief is die *kwessie van gemeenskap* – van die samelewing, van behoort en van solidariteit en liefde, van die massa, van ‘n volk en verbondenheid aan ‘n volk, van familie en vriendskap, en vrae oor wat werklike gemeenskap, ware behoort en werklike liefde beteken. Die sewende motief handel oor die *kwessie van moraliteit*, van etiek, van reg en verkeerd, van wie sondig en wie nie, verantwoordelikheid, van skuld en onskuld, en reflekteer oor wanneer iemand verantwoordelik is, of nie, en of dit help om jou hande te was waar almal sien? Die *kwessie van sien*, die menslike vermoë om te sien, van menslike blindheid, van waar dit vandaan kom, wat dit veroorsaak, en van wie werklik sien en wie nie, is dan die agste motief.

Die negende motief is die *kwessie van publieke opinie* en publieke keuses, van menslike besluite en besluitneming, en opper vrae oor wanneer daar gelos moet word en wanneer nie, wie gevolg moet word en wie nie, wie vrygespreek moet word en wat vryheid is, “... being able to decide, standing before alternatives?” (Smit 2009c: 27). Vir Smit is verder die tiende en laaste motief, die *kwessie van godsdiens, van tradisies, van leringe* en dissipelskap, aan wie daar behoort moet word, wie gedien moet word, wie vertrou moet word, wie gehoorsaam moet word, wie om te vrees, en wie om koning te noem, of keiser.

Dié diverse motiewe³⁴⁷ is vir Smit in hierdie tekste gesetel. Elkeen wat hierdie Evangelie lees, meen Smit, is alreeds bewus van sommige van hierdie motiewe, het alreeds begin luister vir verdere leidrade, het alreeds sensitief begin word vir verdere sleutels ten einde hierdie senutergende vrae te beantwoord – “... until one hears this moving scene in the passion, carefully narrated to unfold dramatically *around the person and the actions of Pontius Pilate*” (Smit 2009c: 28). In hierdie lig word dit vir Smit moontlik om die totale mislukking van die menslike kultuur – die “failure of an entire world” – te erken (Welker 2000a: 106).

³⁴⁷ Dié motiewe “have been present from the beginning, at work in the plot, sometimes hidden, sometimes explicit in the rich diversity of stories, incidents, confrontations, characters, words and teachings, signs and miracles, speeches and claims – motifs of humanity, power, justice, truth, culture, knowledge, light, darkness, bread, life, death, tradition, religion, and many more”, vir Smit (Smit 2009c: 28).

Perhaps one could claim that it is not only human politics and justice, *but human culture as such, humanity with all its ideals and achievements and claims, that come to failure here*. Pilate stands not merely as representative of politics and justice, but also as representative of human history and striving, of human culture and achievement, and of its collapse in the confrontation with Jesus (Smit 2009c: 28).

Teen die agtergrond van die Evangelie in sy geheel word byna elke woord in die beskrywing van die toneel wat rondom Pilatus ontvou, vir Smit “double-edged, ambiguous, ironic, tragic – words of total failure and collapse” (Smit 2009c: 28). Smit toon hierdie *totale mislukking van ‘n totale wêreld* in absolute helderheid (Smit 2009c: 28-29).

Politieke mag en die maghebbendes van die staat, en wetlike sisteme en die toepassing van hierdie sisteme misluk – ja, maar óók respek vir menswaardigheid en van menslikheid as sulks misluk (“Dit is die mens!” word gesê “...nog so met die doringkroon op en die pers mantel aan”, Joh 19:5); die mislukking van vrede en die hantering van geweld (“Nie vir hom nie, maar vir Barabbas!, En Barabbas was ‘n rower”, Joh 18:40); menslike kennis en wysheid misluk (wanneer die verteenwoordiger van die klassieke wêreld nie weet wat wysheid is nie, wie sal?); die menslike sin vir gemeenskap, behoort en van lojaliteit misluk (Jesus word “ondervra oor sy dissipels en oor sy leer”, waartydens Petrus ontken dat hy Jesus ken, Joh 18:19); die mislukking van die menslike moraliteit en verantwoordelikheid (Die ironie van Pilatus se woorde, “Vat julle hom en kruisig hom, want ék vind geen skuld in hom nie”, Joh 19:6), die mislukking om te sien wat op die spel is (“Is jy”, “Waar kom jy vandaan?”, “Praat jy nie met my nie”, “Weet jy nie”); die mislukking van die publieke mening en die wil van die mense (“Kruisig hom! Kruisig hom”, Joh 19:6); die mislukking van godsdiens (“Ons het nie ‘n koning nie; ons het net die keiser”, Joh 19:15).³⁴⁸

³⁴⁸ In sy Christologie dui Welker duidelik op die mislukking van die godsdiens, “... als Hauptschuldige an Jesu Tod werden immer wieder die Pharisäer und Schriftgelehrten genannt, die Jesus während seines öffentlichen Wirkens verfolgen, ihn in verfängliche Streitgespräche verwickeln und ‘auf seinen Tod sinnen’, sowie schließlich ‘die Hohepriester und Ältesten’, die vor Pilatus die Volksmenge gegen Jesus aufhetzen. Die Hohepriester und der ganze Hohe Rat suchen ‘falsches Zeugnis’ gegen Jesus, um ihm verurteilen zu können” (Welker 2012b: 181). Welker dui keer op keer op hierdie mag van die godsdiens wat die kruisiging van Jesus meebring, “... Beteiligt daran sind die Vertreter der Religion, die über Tempel und Thora die Identität des Volkes erhalten wissen wollen und auf Respekt vor diesen religiösen Instanzen dringen. In ihrer Angst vor deren Entwertung durch Jesus, aber auch in Angst vor der ihm

Vir Smit word die totale mislukking van die menslike kultuur en prestasie hier verwoord (Smit 2009c: 29). Dit is hierdie mislukking wat vir hom, in die belydenis, deur die persoon Pilatus verbeeld word. Hierdie mislukking van die menslike kultuur, en dit wat in hierdie mislukking opgesluit is, deurdrenk Welker se denkwyse oor die kruis en die mag wat hierdie kruisiging van Jesus meebring – “Welker has often painted similar scenarios in describing the events of what he prefers to call ‘the night of betrayal’” (Smit 2009c: 29).

Das Kreuzesgeschehen stellt uns *einen erschreckenden Verblendungszusammenhang* vor Augen. Eine unentschlossene und eingeschüchterte, letztlich wohl auch gleichgültige politische Führung, verblendete und wohl auch von persönlichen Machterhaltungsinteressen gelenkte religiöse Eliten, eine aufgewiegelte öffentliche Meinung (“Heute: Hosianna! Morgen: Kreuziget ihn!”), manipulierte Gerichtsbarkeit, missbrauchte rechtliche und religiöse Normen – ein *Ganzes Geflecht von Verstrickungen* ... wirken hier zusammen (Welker 2012b: 181).

Dié, in die woorde van Welker *vervlegting van verstrikkinge* word ‘n slagwoord waarmee hy herhaaldelik die kruisiging en die mag wat hierdie kruisiging meebring verduidelik.

The cross stands for the fact that Jesus of Nazareth was condemned to a shameful and torturous death and was executed *in the name of religion, in the name of the ruling politics, in the name of two legal systems* (Roman and Jewish), *with the support of public opinion* – “All of them said, ‘Let him be crucified!’” (Welker 2000a: 105).

Vir Smit is Welker se beslissende insig dat wat in die kruisiging geopenbaar word, nie maar ‘n historiese feit is nie, maar die realiteit tans. In *Was geht vor beim Abendmahl* vertaal as *What happens in Holy Communion*, meen Welker, word die mens gekonfronteer met wat hy die “Grauenhaften Erkenntnis”, die verskriklike kennis

zujubelnden öffentlichen Meinung manipulieren sie die Menge und die Zeugen, heucheln sie Loyalität der Weltmacht und dem Kaiser gegenüber, um ihre Ziele durchzusetzen” (Welker 2012b: 182).

noem.³⁴⁹ In hierdie kennis herontdek mense in hulle gedifferensieerdheid aan die een kant wie hulle is en waarin hulle vasgevang is (Smit 2009: 20), en aan die ander kant, in hierdie verstaan van hulself wat die kruisiging help verwerklik het, verstaan hulle iets van die identiteit van hierdie openbaring van God, hierdie Jesus, wat hier gekruisig word.

The situation that becomes manifest is one that encounters us in an obvious way when we look back – or from the outside – at societies and epochs fundamentally corrupted by fascism, racism, ecological brutality, or in other ways. But it is a situation which, even in those times and places where it is not obvious in the world, is latent. It is a situation of systematic and systemic corruption, in which the religious, political, judicial, moral, and other forces of reciprocal normative control and correction are absent as a whole. According to the testimony of the biblical traditions, natives and foreigners, the occupied and the forces of occupation, Jews and Gentiles collaborate in Jesus' crucifixion. *That is, the entire representative world cooperates and conspires here against God's presence and against the powers of life.* The “back-up controls” exercised by a global public, another judicial order, another religion, or even “the enemy” are absent here. Here it is not just the elites, but the gathered “crowd” (the concrete public), and even Jesus' most intimate circle, who collaborate together (Welker 2000a: 105-106).

2. Die identiteit van die Gekruisigde, en dus vir Welker die identiteit van die Gees van hierdie Gekruisigde, word verstaanbaar aan die een kant teen die agtergrond van hierdie mag wat die kruisiging meebring, en aan die ander kant deur die “Sühne” wat deur middel van die “Opfer” van Christus meegebring word, die “Opfer” wat Christus is en dus deur hom meegebring word. Vir Welker is Christus juis die offer vir dié “entire representative world (that) cooperates and conspires against God” (Welker 2000a: 106).³⁵⁰ Wat beteken hierdie “Sühne”, wat vir Welker nie net ‘n “Versöhnung” is nie (Welker 2012b: 186)? Wat beteken die “Opfer”, die slagoffer of opoffering?

³⁴⁹ Deur hierdie kennis word die mens gekonfronteer met die sonde, wat in “Die magteloosheid van die mens” verduidelik word.

³⁵⁰ Die punt word ook deur Springhart in “Sinn und Geschmack fürs Unverfügbare – die Endlichkeit des menschlichen und die Ewigkeit des göttlichen Geistes. Ein kritisches theologisches Gespräch mit Konstruktivismus und systemischem Denken” gemaak (2013: 182).

Ten einde van hierdie konsepte sin te maak, wil Welker valse voorstellings,³⁵¹ waarin hierdie konsepte vasgevang is, korrigeer. Dié voorstellinge “... have functioned in our cultures as a background paradigm to entrench and to idealise a turn of mind radically conformed to models of judicial and economic *compensation*” (Welker 2000a: 109). Volgens hierdie voorstellings, meen Welker, vereis ‘n “regverdige” God ‘n “Ausgleich”, ‘n vergoeding³⁵² vir die “onregverdigheid” van die mens. Omdat dit vir geen sondige mens moontlik is om hierdie versoenende vergoeding te bied nie, moet die sondelose Seun van God *geoffer* word – “... only this sacrifice can pacify God’s anger ... this God is always seeking compensation; it takes a sacrificial victim to calm and pacify this ultimately merciless and vengeful God, to satisfy the divine interest in compensation ... it must be a living sacrifice, a bloody and innocent sacrifice” (Welker 2000a: 109).³⁵³

Deur middel van hierdie voorstellinge is, volgens Welker, ‘n “unchristliches, ja geradezu dämonisches” Godsbeeld gepropageer (Welker 1999b: 111), wat vir hom destruktief is, “nothing less than destructive of faith” (Welker 2000a: 109).³⁵⁴ Dié interpretasie van die “offer” van Christus, en die “versoening” wat deur hierdie “offer” meegebring word, meen Welker, kan lei tot ‘n beeld van God wat vergoeding vir die sonde van die wêreld vereis, en op hierdie manier onskuldige bloed laat vloei. Die konsep “... has been operative for centuries, with devastating consequences” (Welker 2000a: 111).

Hoe verstaan Welker dan “versoening” en die “offer” wat hierdie “versoening” meebring?

In *What happens in Holy Communion* en in *Gottes Offenbarung: Christologie* dui Welker op die artikel van Hartmut Gese, Ou Testamentikus aan die Universiteit van Tübingen, “The Atonement”. Gese het met hierdie baanbrekende artikel, meen Welker,

³⁵¹ Vir Welker, “... talk of God’s faithfulness and love in connection with the cross of Christ has most decidedly become questionable and offensive for many people”, weens hierdie “false conceptions” (Welker 2000a: 109).

³⁵² Vir Welker, “eine Kompensation” (Welker 1999b: 111).

³⁵³ In Dirkie Smit se artikel “Justification and divine justice?”, word hierdie beskrywing van Welker uitgelig. Smit skryf, “Welker’s own position is, interestingly enough, that sin – and implicitly also divine justice – is precisely not taken seriously enough in such an account” (Smit 2009f: 89).

³⁵⁴ “Great theological and exegetical exertions were necessary to liberate the theology of the cross ... from these background ideas”, vir Welker (Welker 2000a: 109).

‘n innoverende verstaan van versoening voorgestel waarmee hy hierdie konsep weer op ‘n vlak van konstruktiewe teologiese navorsing gebring het (Welker 2012b: 185). Gese verstaan hierdie versoening in verband met ‘n diepe verstrikking en verloreheid, ‘n “tiefer Verstrickung, Intransparenz und Verlorenheit”, wat vir Welker van die sonde kenmerkend is.

... atonement engages human life, bringing help, healing, and salvation, at the point where life has been forfeited. Atonement engages life *where human beings – even with their best medical, judicial, and other means – cannot undo the fact that they have fallen prey to death*, that their lives are shot through with insecurity (Welker 2000a: 111).

Versoening gryp volgens Gese in waar die mens in ‘n onherstelbare proses van disintegrasie staan, onherstelbaar omdat dit die grense van die menslike bestaan insluit, vir Welker (1989d: 157).³⁵⁵ Versoening reageer vir hom op die vraag – “When a human being, in whatever way, guiltily reaches the limits of her existence, or when a people finds itself in the corresponding situation, do they have the possibility of freeing themselves from the entrapment? Do they have the possibility of new life beyond the irreparable process” (Gese 1977: 86).

Vir Welker is hierdie “Sühne” nie ‘n “Versöhnung”³⁵⁶ waar God *kalmee* word, “... of pacifying God” nie. Die “Sühne” vind juis plaas in situasies waar die mens alle moontlikhede van “Versöhnung” met God verkwis het (Welker 1989d: 157). Net ‘n verkeerde interpretasie van hierdie versoening, kan van die veronderstelling uitgaan dat mense,³⁵⁷ deur middel van ‘n offer,³⁵⁸ hulself met God kan versoen, meen Welker. In sy proefskrif, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien*

³⁵⁵ Gese skryf, “The human person stands in the situation where nothing can be made good again” (Gese 1977: 86).

³⁵⁶ In Duits word “Sühne” van “Versöhnung” onderskei. Waar “Sühne” met die engelse “atonement” vertaal kan word, dui “Versöhnung” op “reconciliation”. In Afrikaans word beide konsepte met die woord “versoening” vertaal. Wanneer hierdie “versoening” gebruik word, moet hierdie onderskeid in gedagte gehou word.

³⁵⁷ Mense – “in their condition of having fallen prey to death” (Welker 2000a: 112).

³⁵⁸ Dié veronderstelling erken nie die erns van die sonde, en die mag van hierdie sonde waarin hul vasgevang is nie, meen Welker, “human beings in the fateful nexus of sin and malignity, in the sphere of the curse, can only plunge deeper into their ill-fated existence with their own attempts to be reconciled to God” (Welker 2000a: 112). Sien “Die magtelosheid van die mens”.

zur Sühnetheologie der Priesterschaft, het Bernd Janowski, Evangeliese teoloog en Ou Testamentikus van Tübingen, hierdie idees van Gese verder ontwikkel.

Hoe kan die offer van Jesus dan verstaan word? – “... in what way did Jesus ‘offer himself as a sacrifice’? In what way was his ‘sacrifice’ brought before God?” (Welker 2000a: 112).

Sigrid Brandt, toenmalige dosent in Sistematiese Teologie aan die Universiteit van Heidelberg, het in haar *Opfer als Gedächtnis: Zu einem evangelischen Verständnis von Opfer*, die insigte van Gese en Janowski verder ondersoek en ‘n onderskeid tussen “slagoffer” en “opoffering” gemaak, wat nie in die Duitse “Opfer”³⁵⁹ herkenbaar is nie, meen Welker.

Aan die een kant kan “Opfer” as ‘n kultiese “offer” in ‘n tempel of die “opoffering” van ouers vir die opvoeding van hul kinders, verstaan word. Aan die ander kant word daar van die “slagoffers” van ‘n verkeersongeluk, die “slagoffers” van dwelms of die “slagoffers” van die oorlog gepraat. ‘n Offer gaan vir Welker dikwels gepaard met opoffering, wat ‘n slagoffer impliseer. Tog gaan nie elke opoffering met ‘n slagoffer gepaard nie, “... Manche Opfer im Sinne von ‘sacrifice’ behaupten, ein ‘victim’ zu brauchen. Aber nicht jedes Opfer im Sinn von ‘sacrifice’ ist notgedrungen mit einer Viktimisierung verbunden” (Welker 1999b: 114). Dié viktimisering, meen Welker, mag geensins as opofferings godsdienstig verbloem word nie, alhoewel dit dikwels die geval is. In viktimisering, toon hy aan, word bedrieglik gepoog om vernietiging en doodslag te verheerlik deur met die taal van “opoffering” te speel:³⁶⁰

The victims of war must be “offered” so that the people can live ... the many traffic victims must be “sacrificed” to the great good of automobile culture and individual transportation ... the victims of drugs must be “accepted” as dictated by the destiny of certain cultures or by misuse of individual freedom (Welker 2000a: 113).

³⁵⁹ Brandt beklemtoon dat die woord “Opfer” beide as “opoffer” of as “slagoffer” vertaal kan word.

³⁶⁰ Anders gestel: viktimisering word dikwels deur die taal van “opoffering” verbloem.

In hierdie sin kan die viktimisering van Jesus aan die kruis *verbloem word deur die voorwendsel dat hierdie viktimisering die wil van God was*, meen Welker.

In *Faith in the Living God* toon Welker, dat in teenstelling met hierdie ideologiese “Verschleierungsstrategien”, Brandt die inkarnasie van Jesus Christus³⁶¹ as ‘n “opoffering” verstaan – in dié sin dat in hierdie inkarnasie, God homself vir die wêreld gee, “God ‘gives’ himself to the world of human beings. The divine life becomes subject to confusion with earthly life, the divine life becomes vulnerable. In this sense, the divine life is ‘given’ as a sacrifice” (Welker 2001b: 57). Dit beteken nie vir Welker dat die viktimisering van Jesus aan die kruis in die hande van die mens die wil van God, “geradezu geplant und beabsichtigt” (Welker 1999b: 115), was nie, maar die laakbare viktimisering laat God nie van sy getrouheid aan mense afsien nie (Welker 1980b: 77).

Gott will die Viktimisierung Jesu nicht. Aber Gott läßt die Hinwendung zu den Menschen und Jesu Opfer im Sinn von “sacrifice” nicht daran scheitern, daß die Menschen und die Mächte dieser Welt aus Jesus ein Opfer im Sinne von “victim” machen (Welker 1999b: 115).

In die lig van hierdie opmerkings oor die offer van Christus, lig Welker ‘n onderskeid uit wat in terme van hierdie offer in gedagte gehou moet word. Aan die een kant, word die verlorenheid van mense, wat viktimiserend Christus as ‘n slagoffer kruisig geopenbaar (Welker 2000a: 113), en aan die ander kant, meen Welker, word Christus se opofferende liefdestrou in die kruisiging geopenbaar – wat weier dat die skuld van mense hom belet om in hul midde te wees, “... entering in connection with them, and acting creatively in and among them” (Welker 2000a: 113).

Die taal van “offer” artikuleer vir Welker dus die feit dat God alle goddelike mag “opgee”, en die mens in hul wêreld, met hul eie magte en kragte, “on its own terms”, ontmoet (Welker 2001b: 57).³⁶²

³⁶¹ Die ontstaanskonteks van die inkarnasie, waarvan ‘n verstaan van die “versoening” en die “offer” ‘n deel uitmaak, waarmee hy meen Welker goed vertrou is, word in die artikel van Günter Thomas, “Das Kreuz Christi als Risiko der Inkarnation in Gegenwart des lebendigen Christus”, in Welker se *Festschrift Gegenwart des lebendigen Christus* ondersoek (Thomas 2007: 153).

³⁶² In “Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation” skryf Günter Thomas in die lig van Welker se denke oor die inkarnasie: “In der Inkarnation und im Leben Jesu manifestiert sich die risiko bereite Liebe Gottes. Das Kreuz Jesu Christi ist das von Gott gezielt übernommene Risiko der Inkarnation, d. h. der

God gives the world room for its own development, with the attendant costs and consequences for God. God desires to demonstrate the divine glory precisely in self-giving to us and to persons of other times and regions of the world, precisely in the breadth and depth of this self-giving (Welker 2000a: 114).

Die konsep van “Hingabe”, van selfgee, of gee van die self, is (byvoorbeeld) in seksistiese en militaristiese kontekste, egter op so ‘n manier misbruik, erken Welker, dat dit inderdaad ‘n “... unerfreulichen oder zumindest zu einem hochproblematischen” woord geword het (Welker 1999b: 115). Welker soek self in hierdie sin vir woorde om die onderskeid tussen ‘n toegesmeerde onderdrukking, onderwerping en opoffering aan die een kant, en ‘n “... freien schöpferischen Sich-Einsetzen, Sich-Einbringen und Sich-Hingeben für andere”, dit is vrye en kreatiewe selfgee en selftoetree vir ander aan die ander kant, beter en duideliker te beskryf (Welker 1999b: 116). Vir Welker is ‘n duidelike differensiering tussen opoffer en slagoffer, tussen opofferende offer en viktimisering, dalk ‘n manier om uit hierdie taalverwarring met fatale gevolge te kom (Welker 2001b: 57).

Die Gees is vir Welker die Gees van hierdie Christus, die Gekruisigde Opgestane. In hierdie Christus word die Gees aan die een kant vergestalt, word die Gees – selfloos – as die Gees van Christus verbeeld. In die lig van Welker se verstaan van die opstandingswerklikheid, word dit verder duidelik dat dit die Gees is wat hierdie werklikheid, die volheid van Christus in die geestelike liggaam, verwerklik – in die krag van die Gees word die volheid van Christus, vandag, ‘n werklikheid. Die Gekruisigde Opgestane word aan die ander kant dus vergestalt in die Gees. Hoe verstaan Welker hierdie vergestaltung van Christus in die Gees, hierdie geestelike liggaam, wat nie vir hom ‘n illusie is nie – vandag? Hoe verstaan Welker hierdie gestalte van die Gees, wat geken word aan die Opgestane Gekruisigde, wat self geken word aan ‘n “... freien schöpferischen Sich-Einsetzen, Sich-Einbringen und Sich-Hingeben für andere” (Welker 1999b: 116)?

göttlichen Bereitschaft, sich unter den Bedingungen geschöpflichen Lebens von den faktischen Bedingungen dieses Lebens affizieren zu lassen” (Thomas 2007: 152).

V. DIE VERGESTALTING VAN DIE CHRISTUS IN DIE VERGESTALTING VAN DIE GEES.

1. Die Gees vergestalt in selfloosheid wie Jesus Christus is “vir ons vandag”.³⁶³ Die Gees gee vorm aan die Opgestane Gekruisigde – vandag, vir Welker – “... if we ask about the presence of the exalted Christ, we must recognise that *he cannot be present without the Holy Spirit*” (Welker 2011h: 188). Die Gees van Christus is vir Welker nie ‘n mag wat op ‘n totaliserende manier op ‘n “letzten Referenzpunkt” gesentreer is nie. Die Gees word erken as die selflose mag van die Gekruisigde wat op die mees gedifferensieerde lewenskontekste inwerk en die teenwoordigheid van God op die manier herkenbaar maak.

Er gibt sich vielmehr als rettende Kraft des Gekreuzigten zu erkennen, *die in die unterschiedlichsten Lebenszusammenhänge hineinwirkt*, sie umgestaltet and durch sie bzw. aus ihnen heraus Gottes Gegenwart kenntlich werden läßt (Welker 1992a: 208).

Dié “Multipräsenz” van die Gees, dié teenwoordigmaking van Christus deur die Gees op verskeie maniere, word op verskillende maniere in die Bybel uitgedruk. Die mees indrukwekkende van hierdie uitdrukkings is vir Welker die interessante term van “Parakleet”.³⁶⁴

Die begrip van die Parakleet beklemtoon dat hierdie, deur Christus gestuurde mag, die mag van gemeenskap met hom, *die mag van sy teenwoordigheid is*, wat in “vielfältige Lebens- und Erfahrungszusammenhänge zugleich eintritt” (Welker 1992a: 208). Die Parakleet veronderstel die plek van die vleeslike, die fisiese, die verganklike teenwoordigheid van Christus in die wêreld. In totale selfloosheid verteenwoordig die Parakleet Jesus, “... drawing attention to Jesus and to Jesus’ words” (Welker 1994a:

³⁶³ Dit is reeds vroeër duidelik gemaak dat Welker die vraag van Bonhoeffer, “wie Jesus Christus vir ons vandag is” wil beantwoord. In sy Christologie word deel vier, “Der erhöhte Christus und sein Reich” (Welker 2012b: 195-233), en deel vyf, “Wahrer Mensch – wahrer Gott” (Welker 2012b: 234-297), dan ook aan die beantwoording van hierdie vraag spandeer.

³⁶⁴ Onder hierdie uitdrukking hoort vir Welker ook die “uitgieting van die Gees” wat in die hieropvolgende hoofstuk in diepte ondersoek word – “in both cases the concentrated presence of Christ’s power is grasped in diverse structural patterns of life and experience. The language of the ‘pouring out’ of the Spirit emphasises more strongly the power granted by Christ, which is expressed in diverse but specific ways, and which serves the attestation to, and extension of, community with Christ” (Welker 1994a: 222).

222). Die Parakleet word, volgens Welker, in die naam van die Seun “deur die Vader”,³⁶⁵ of deur die Seun “van die Vader” gestuur.³⁶⁶ Die Parakleet sal die dissipels helpend leer en hul herinner aan alles wat Jesus hul geleer het,³⁶⁷ hy³⁶⁸ sal getuig van Jesus,³⁶⁹ hy sal “nicht aus sich selbst heraus reden” (Welker 1992a: 209).³⁷⁰ Die Parakleet verheerlik Christus, want hy neem wie Jesus is en verkondig hom.³⁷¹

Deur die Parakleet, word Jesus en sy woorde in *talle* ervaringskontekste eg en gekonsentreerd teenwoordig (Welker 1994a: 223). Anders as die vleeslike Jesus, is hierdie “Voorspraak”,³⁷² of eerder Jesus deur hierdie “Vertrooster” met die dissipels “in ewigheid”.³⁷³ In die lig van hierdie “differenzierte Zusammenhang von vielfältiger und doch authentischer Präsenz Jesu durch den Geist” (Welker 1992a: 209), is dit vir Welker verstaanbaar dat met die Parakleet Jesus self implisiet bedoel word,³⁷⁴ of dat met die Parakleet die verhoogde Jesus bedoel word.³⁷⁵

Deur die Parakleet word en “bly”³⁷⁶ Jesus en sy woorde teenwoordig, “... without giving up the concentration and authenticity of Jesus’ palpable proximity” (Welker 1994a: 223). Deur die Parakleet kan die magtige “hemelse”³⁷⁷ bestaanswyse van Jesus, op ‘n “aardse” wyse teenwoordig word, vir Welker.

Deur die Gees is Jesus egter nie vir Welker “alomteenwoordig” op ‘n “unbestimmter, gleichgültiger Weise” nie (Welker 1992a: 209), maar deur die Parakleet betree Jesus gelyktydig, in “voller Authentizität”, kontekste wat van mekaar verwyder en van mekaar vervreemd is.

³⁶⁵ Joh 14:26, 14:16.

³⁶⁶ Joh 15:26, 16:7.

³⁶⁷ Joh 14:26.

³⁶⁸ Die “hy” wys hier op die verwoording in Johannes. Die Parakleet is hier nóg manlik nóg vroulik veronderstel.

³⁶⁹ Joh 15:26.

³⁷⁰ Joh 16:13.

³⁷¹ Joh 16:14, 16:15.

³⁷² Die Parakleet word met beide Vertrooster en Voorspraak vertaal.

³⁷³ Joh 14:16-17.

³⁷⁴ Joh 14:16.

³⁷⁵ Joh 2:1.

³⁷⁶ Joh 16: 7.

³⁷⁷ Sien “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees” in die volgende hoofstuk.

Waarom word hierdie *gestaltes van die Gees* van Christus geken? In die volgende gedeelte word die liefde en vrede,³⁷⁸ wat vir Welker van die gestaltes van die Gees is, ondersoek. Ten einde hierdie *gestalte van die liefde* te verstaan, word die liefde in die algemeen as deel van die groter raamwerk van die Bybelse konsep van liefde bestudeer.

2. In die artikel “Romantic Love, Covenantal Love, Kenotic Love” in *The Work of Love*,³⁷⁹ wil Welker ‘n verdiepte verstaan van die mag van die liefde op grond van die Bybel herwin (Welker 2001f: 129). Hoekom moet hierdie mag van die liefde herwin word? Volgens Welker is denke oor die liefde vasgevang in ‘n liefdesverstaan tussen twee mense, “... common sense and literature, but also theology and philosophy have let themselves be captivated by a cultural fixation on ‘love’ in the mutual emotionally affected communication between two partners which is often termed ‘romantic love’” (Welker 2001f: 128). Ook die Christelike teologie, meen Welker, is vasgevang in ‘n liefdesverstaan gesentreerd op “ek-U” denke, die teologie “... has all too often not moved beyond this ‘relation’, ‘mutuality’, and ‘I-Thou-constellation’ in its numerous efforts to illustrate and to reflect on ‘love’” (Welker 2001f: 128).³⁸⁰

Welker vind in die Bybel egter *meerdere toegange tot die liefde as ‘n kreatiewe mag* – “... if we take the time to compare the numerous statements about love in the biblical traditions we are first struck by the multitude of ‘relations’ that cause them to speak of ‘love’” (Welker 2001f: 130). Die liefde in familie- en persoon-tot-persoon verhoudinge,

³⁷⁸ Sien óók in die verband Twardowski se “Der Friede Gottes als Gabe und Berufung. Grundtendenzen ökumenischer Friedenstheologie”, waar hy beklemtoon dat Welker se Teologie van die Gees bydra tot die ontwikkeling van ‘n ekumeniese vredesteologie (Twardowski 2013: 344).

³⁷⁹ Die boek is die resultaat van ‘n groep diverse wetenskaplikes wat in Oktober 1998 aan die Queen’s College in Cambridge vergader het onder die vaandel van die “John Templeton Foundation”, “to discuss the insights afforded by a kenotic view of creation, understood as being brought about by the action of the God of love”. Polkinghorne skryf, “The development of kenotic ideas was one of the most important advances in theological thinking in the late twentieth century. In *The Work of Love* eleven foremost theologians and scientists discuss the kenotic view of creation ... each agrees in seeing creation as God’s loving act of divine self-restriction. The key concept, kenosis – ‘self-emptying’ – refers to God’s voluntary limitation of his divine infinity in order to allow room for finite creatures who are truly free to be themselves. This engaging formulation of God’s creative work challenges the common conception of God as a divine dictator and provides a more satisfying response to the perplexing problem of evil and suffering in the world” (Welker 2001: x-xii).

³⁸⁰ Die onderwerp wat bygedra het tot die ontstaan van hierdie boek, “Love and the Ultimate Nature of Reality: Cosmology, Freedom, and the Theology of Kenosis”, is volgens Welker ‘n poging om vanuit hierdie “captivity of thought” te beweeg (Welker 2001f: 129). Welker erken egter dat ‘n verstaan van die mag van die liefde wat in die Bybel gegrond is wel in persoonlike- en familie-kontekste vrugbaar sou kon wees. Sy doel is in hierdie artikel dus nie ‘n abstrakte kontrastering van liefde as ‘n sosiale, kulturele of kosmiese mag teenoor liefde beperk tot “I-Thou” verhouding nie.

liefde vir die naaste, vir die vreemdeling, vir die vyand, en die broederlike³⁸¹ liefde, is vir Welker ‘n paar van hierdie toegange.

Die *liefde van God*, meen hy, word in detail in hierdie tekste behandel. Hy bespreek onder andere die liefde vir Gods naam, vir Gods woord, vir Gods geregtigheid, die instruksies van God, die gebooie en die goeie wet van God. Die liefde van God vir die volk, vir die wêreld, vir die stad van Jerusalem, word volgens Welker veral beklemtoon. Vir hom, “... even if some of these ‘relations’ should be nothing but rhetorical analogies ... a rich supply of forms and contents remain” (Welker 2001f: 130).³⁸²

Afgesien van hierdie verskeidenheid van liefdes-verhoudinge in die Bybel, is dit vir Welker treffend dat dié liefde van God veral aan die gebooie en die goddelike Woord gekoppel word, “... that for centuries the love of God is strictly connected to the respect for and ‘attention to the commandments’ or the ‘holding fast to God’s word’” (Welker 2001f: 130).³⁸³ Op ‘n ooreenstemmende wyse word *die liefde vir Gods naam en die dien van God met mekaar verbind*, onderstreep Welker. Die verhouding tussen die liefde vir God en ‘n handeling volgens sy wil en orde word byvoorbeeld vir Welker herkenbaar in die Seun-Vader verhouding.³⁸⁴ Dié liefde vir God beteken óók vir hom om Gods bedoelinge voort te sit, “... to take up and pursue God’s intentions as they pertain to the good order and well-being of creation in general” (Welker 2001f: 131).³⁸⁵

Gods belang in die goeie orde en die florerings³⁸⁶ van die skepping, word vir Welker veral in ‘n liefde vir die naaste, in die liefde vir vreemdelinge en selfs vyande duidelik. Die vervulling van die liefde vir God beteken vir dié rede dat die liefde nie verstaan kan word bloot in terme van wederkerige een-tot-een verhoudinge nie – “... it includes, and even opens up, law-abiding and loving relationships to the world, to fellow human

³⁸¹ Dit is verhoudinge wat meer komplekse sosiale liefdesverhoudinge tematiseer, vir Welker.

³⁸² Welker dui hier byvoorbeeld op die “liefde vir die duisternis” en “liefde vir ongeregtigheid”. Vir Welker moet die Bybelse verwysings na liefde ook ernstig geneem word in verhouding tot dit wat as negatief gekarakteriseer word (liefde vir die wêreld, liefde vir ‘die respek van mense’, ook die teenstelling van liefde vir God en mammon). Die verhouding van liefde tot dit wat nie direk persoonlik is nie (geregtigheid, wysheid, goedheid en getrouheid) moet volgens hom verder nie geïgnoreer word nie (Welker 2001f: 130).

³⁸³ Welker dink hier onder meer aan: Eks 20:6; Deut 7:9; Luk 11:42; Joh 14:15-21; Joh 15: 9; 1 Joh 5:3.

³⁸⁴ Hierdie interkonneksie word vir hom veral in die Johannese geskryfte duidelik verwoord (Joh 14: 31).

³⁸⁵ Vir Welker se komplekse verstaan van die skepping en die mens se kreatiewe rol in hierdie skepping, sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

³⁸⁶ Wat Welker ‘n “flourishing vegetation” noem is belangrik in sy denke oor die skeppende werking van die Gees, waarin beide die liefde en die vrede vir hom van kardinale belang is.

beings, and even to other fellow creatures, according to God's intentions" (Welker 2001f: 131).

Die dubbele liefdesgebod³⁸⁷ kan volgens Welker daarom nie verstaan word as 'n kombinasie van twee verskillende basiese verhoudinge nie. Die gebod moet verstaan word, volgens hom, as 'n verbintenis wat iets belangrik van die Bybelse liefdesverstaan in die algemeen wil beskryf (Welker 2001f: 131). Indien die liefde die vervulling van die wet meebring,³⁸⁸ meen Welker, moet die liefdesverhouding *tot God* nie misken word nie (Welker 2001f: 131).³⁸⁹

Dié liefdesverhouding tot God, wat in die vervulling van die wet en in liefde vir die naaste konkreet word, is vir Welker nie 'n "moreel motiverende mag" nie. Dié liefdesverhouding tot God is verder vir hom nie 'n dryfkrag om die self in selfloosheid "uit te groei", of bloot wederkerige simmetriese liefdesverhoudinge "uit te groei" nie: "... as julle net dié liefhet wat vir julle liefhet ..." (Welker 2001f: 131).³⁹⁰ Dit word vir Welker duidelik in die interkonneksie tussen die liefde vir "sigbare" mense en die liefde vir die "onsigbare" God.³⁹¹ Die liefde tussen die Vader en die Seun is 'n liefde wat nie *net* "abstrakte wederkerigheid" beteken, waarin mense net "misties" kan meedeel nie, meen Welker (Welker 2001f: 131). Die liefde is vir hom eerder verbind aan *die openbaring van wie God is*.

... it is a love connected with the making known of the Father or his name, or with the revelation of the Son and his dwelling among his witnesses. The love God loves with and wants to be loved with is thus revealed to human beings, and God is revealed in this love – *in this love, God's identity and power are made known* (Welker 2001f: 131).

Op dieselfde manier waarop God vir Christus met die goddelike mag toevertrou *via* dié liefdesverhouding, word ook mense vertrou met God en word aan hulle mag *via*

³⁸⁷ Mark 12:30; Matt 22: 37-39; Luk 10:27; Deut 6: 4-31; Lev 19:18.

³⁸⁸ Rom 13:8 en Gal 5:14.

³⁸⁹ Dit is "even in places where it is less clearly detailed than in most of the New Testament traditions", vir Welker (2001f: 131).

³⁹⁰ Luk 6:32ff en Matt 5:46ff.

³⁹¹ 1 Joh 4: 12-20.

hierdie liefde toevertrou.³⁹² Die Bybelse tradisies, meen Welker, verwoord hierdie deelname van mense aan die goddelike mag deur te verwys na die uitgieting van die goddelike liefde in die harte van mense deur die Heilige Gees.³⁹³ Terselfdertyd, meen Welker, beskryf hy ‘n proses van groei in dié wat hulself deur die liefde van God en liefde vir God laat merk, en kenmerk – “... they enter into a relationship to the living God that transforms them. For in love they cannot be satisfied with a relationship to God *the knowledge* of which is distanced” (Welker 2001f: 132).

Welker, op hierdie punt, waarsku teen ‘n verstaan van hierdie liefdesverhouding wat in ‘n mistiese verhouding inmekaarval, waarin die betekenis van die imperatief³⁹⁴ en van hierdie liefdesmag nie meer gesien kan word nie. Die lewende verhouding tot God is nie ‘n *unio mystica* nie.³⁹⁵ Dié liefdevolle verhouding, wat in liefdesgestalte deelname in die mag van God verleen, “... sets free a *process of growth*”, vir Welker.³⁹⁶ In liefde deel mense in Gods identiteit en waarheid op ‘n manier waarop Gods identiteit en waarheid in hulle gestalte vind.

In love, human beings participate in God’s identity and truth in a way that God’s identity and truth gain shape and reality in themselves, in their bodies and their lives (Welker 2001f: 132).

In hierdie gedifferensieerde struktuur van die goddelike liefde, en van liefde gerig tot God, word die *verbondsvorm van liefde* vir Welker herkenbaar. Die verbondsliefde,

³⁹² Joh 3:25; 14:21; 17:26; 21:15.

³⁹³ “... want God het sy liefde in ons harte uitgestort deur die Heilige Gees wat Hy aan ons gegee het” (Rom 5:5).

³⁹⁴ “... julle moet liefde nastreef” (1 Kor 14:1); “... laat groei” (1 Tess 3:12); “... liefde sal toeneem” (Fil 1: 8-9).

³⁹⁵ Vir Welker, “... it is certainly no romantic love between God and human being in which God and human exchange their personal emotions on the basis of abstract equality” (Welker 2001f: 132).

³⁹⁶ Die uiteenopende tekste van die Nuwe Testament toon hierdie groeiproses, volgens Welker, “... with striking similarity ... Pauls describes this when he says that ‘Christ’s love’ actually urges human beings to know: God’s creative activity invites us in Christ to participate in Christ and to become ‘a new creation’ (2 Cor 5: 14-17). The Letter to the Colossians emphasizes that in the union of love we ‘have all the riches of assured understanding and have the knowledge of God’s mystery, that is Christ himself in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge’ (2:2f). According to the Letter to the Ephesians (3:11), Christ’s love which ‘surpasses all knowledge’ is not only known through the rooting in love and is based on it, but also the loving persons receive an ever increasing participation in God’s strength and being, ‘so that you may be filled with the fullness of God’” (Welker 2001f: 132-133).

meen Welker, verleen ‘n waardigheid aan die mens. Die mens word in dié liefde waardig om Gods intensies in die skepping voort te sit (Welker 2001f: 133).³⁹⁷

Die verbondsvorm van die liefde onthul vir Welker die *gewig van die liefde* – die kreatiewe en kommunikatiewe krag verbonde aan die liefde. Die verbondsvorm kan aan die ander kant voorkom as ‘n las, wat die toeganklikheid van Gods liefde verhoed³⁹⁸ – “... for who could claim that he or she could respond to this calling and take care of God’s intentions for the creation ... who would be ready to claim all this on the basis of the covenantal love, for the covenantal form *would seem to restrict the universality of God’s love*” (Welker 2001f: 133).³⁹⁹

Die *kenotiese liefde*⁴⁰⁰ van God wat in Christus geopenbaar is en rekursief sigbaar word in die skepping gee nie die gewig van die verbondsvorm op nie, vir Welker.

It reveals that God turns lovingly to those who in themselves do *not* have any potential to take care of God’s intentions for creation, who in themselves do *not* have any potential to reveal the goodness of God in their ministry, and who in themselves do *not* have any potential to help transform the world according to God’s will (Welker 2001f: 134).⁴⁰¹

Die kenotiese liefde gaan vir Welker met vryheid, met die kreatiewe vryheid van die goddelike karakter gepaard (Welker 2001f: 134). In dié liefde draai God na die mens om hul onvoorwaardelik vry te maak, volgens Welker.⁴⁰² In die kenotiese liefde gee

³⁹⁷ Hul word in dié liefde waardig om die wil van God te openbaar – “to work toward the fulfillment of the divine creative, sustaining, and transforming agency” (Welker 2001f: 133). Vir Welker se verstaan van die verhouding tussen die Skepper, die skepping en dit wat geskep is, sien “Die Gees en die strukturerende skeppende werking van die Gees”.

³⁹⁸ Dit is, anders gestel, die liefde van God “ontoeganklik” maak.

³⁹⁹ Vir Welker, selfs indien ‘n oppervlakkige verstaan van God se verhouding tot die skepping en dit wat geskep is in terme van die “romantiese” liefde vermy word – “the notion of covenantal love could come as a threat of turning love into a living law that ... would be beyond our capacity to live up to” (Welker 2001f: 133-134).

⁴⁰⁰ Dit is ‘n “self-leegmakende” liefde.

⁴⁰¹ Die punt van Welker word deur Günter Thomas in sy artikel, “Das Kreuz Christi als Risiko der Inkarnation” in *Gegenwart des lebendigen Christus* beklemtoon (Welker 2007: 171).

⁴⁰² Welker verbind dié liefde van God met die vergifnis van sonde, “in kenotic love God unconditionally turns to creatures in order to liberate them out of the depths of sin ... to ennoble them to the experience and enactment of God’s love, something they can experience and enact as a new creation ... out of their depths God rescues them and re-creates them for the divine purpose” (Welker 2001f: 134). Vir Welker se verstaan van die vergifnis van sonde, sien “Die Gees en die vernuwning van die mens”, waar die vryheid wat deur die Gees meegebring word verduidelik word.

God waarlik *ruimte* vir die gedifferensieerdheid, *die individualiteit* van die mens – “... they are not measured by a rod stretching beyond their possibilities” (Welker 2001f: 134).

A passionate interest in the otherness of the other, a passionate interest in letting the other unfold himself or herself in freedom, a passionate interest to pave ways for the unfolding of his or her life, *all are characteristic of kenotic love* (Welker 2001f: 134).

Die liefde is nie net weetgierig nie, maar gerig op die ander. Dié liefde is vir Welker nie sonder wat hy ‘n *verbondsbelofte* en *verbondsverantwoording* noem nie. Die vryheid vir die geliefde word gerespekteer, “... it respects the depth and the mystery and the freedom of the loved one; it even keeps this depth and mystery and freedom alive and holds it open” (Welker 2001f: 134). Die vryheid wil volgens Welker egter die geliefde oorwen vir deelname in die goddelike lewe en goddelinge *bedoelinge*. Dit is dié liefde waaraan die gestalte van die Gees, óók vandag, *geken word*, voer Welker aan.

The power of God’s kenotic love, revealed in Christ’s love and bestowed by the working of the Holy Spirit, draws human lives into the creative love *that makes them bearers of God’s presence* (Welker 2001f: 136).⁴⁰³

Dié *kenotiese liefde*, waarin *vryheid* duidelik ‘n kenmerkende rol speel, word in *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes* verder gedifferensieer.⁴⁰⁴

3. In *Gottes Geist* dui Welker daarop dat die Gees óók “Gemüts- und Gemeinschaftszustände”, wat die vrug van die Gees genoem word, effekteer (Welker 1992a: 232).⁴⁰⁵ Dié vrug van die Gees word verder gedifferensieer in “liefde, vreugde,

⁴⁰³ Deur hierdie liefde word die mens, dié nuwe skepping, deel van Gods gemeenskap. Vir Welker se verstaan van hierdie gemeenskap, en die mens in hierdie gemeenskap deur die vergifnis, wat deur die Gees meegebring word, sien “Die Gees en die vernuwing van die mens” en “Die Gees en die verheffing van die mens”.

⁴⁰⁴ In *Gottes Geist* word die konsep van kenotiese liefde nie genoem nie. Wat Welker onder hierdie konsep verstaan is egter reeds in dié Teologie van die Gees aanwesig.

⁴⁰⁵ “The Spirit of God is not only a power that existentially affects human beings, bringing them into a universal community. The Spirit effects not only forms of the experience of God and forms of the exchange of experience. The Spirit effects not only powers that make it possible for human beings to strengthen each other in body and soul” (Welker 1994a: 248).

vrede, geduld, vriendelikheid, goedheid, getrouheid, sagmoedigheid en selfbeheersing” (Gal 5:22-23). Die vrugte van die Gees is vir Welker gesigte van die liefde,⁴⁰⁶ wat in die frase vrye selfterugname ten gunste van andere vervat kan word. Daarmee is vir Welker min of meer “... komplekse und weitreichende Zustände genannt, die von *freier Selbstzurücknahme und Hingabe zugunsten anderer Geschöpfe* bestimmt sind, mögen nun diese freie Selbstzurücknahme und diese Hingabe befreiend gegeben oder befreiend empfangen werden” (Welker 1992a: 232).

Die konsep van “selfterugname – in vryheid⁴⁰⁷ – vir ander” is van besondere groot betekenis in Welker se denkraamwerk. Hy sluit in ‘n sekere sin aan by wat Wolfgang Huber in *Konflikt und Konsens: Studien zur Ethik der Verantwortung* ‘n “ethos der Selbstbegrenzung” noem (Huber 1990: 204ff) en differensieer hierdie konsep verder in wat hy ‘n etos van vrye selfterugname noem (Welker 1999d: 113-114). Hoe kan hierdie konsep van *selfterugname* en daarby die konsep van *vrye selfterugname vir ander* egter verstaan word?

In sy artikel “Warum in der Kirche bleiben? Fünf Antworten an Außen- und Innenstehende” verbind Welker die onderhouding van die sabbatsjaar en van die sabbatdag⁴⁰⁸ met dié selfterugname:⁴⁰⁹ “... nach der Erkenntnis der biblischen Überlieferungen ist die *gemeinsame* Unterbrechung⁴¹⁰ des normalen Lebenslauf die Voraussetzung dafür, daß eine *Gemeinschaft* ein *klares Verhältnis* zu den sie bestimmenden öffentlichen und normativen Kräften und damit *zu sich selbst* gewinnt”

⁴⁰⁶ Dit is ook die titel van Smit se denke oor die vrugte van die Gees, *Gesigte van die Liefde. Om te leef soos God se mense* (1998).

⁴⁰⁷ In die artikel “The Reign of God” beklemtoon Welker: “the insistence on the freedom of the self-withdrawal is important over against ideologies of ‘self-surrender’” (Welker 1993a: 503).

⁴⁰⁸ Die onderhouding van die sabbat gaan vir Welker met die onderhouding van die barmhartigheidswette gepaard, “... ses jaar mag jy jou lande saai en die oes insamel, maar die sewende jaar moet jy dit laat braak lê. Die armes onder jou mense mag van die opslag eet, en wat hulle laat oorbly, kan die wilde diere vreet. So moet jy ook met jou wingerd en olyfbome maak. In ses dae moet jy jou werk doen, maar op die sewende dag moet jy nie werk nie sodat jou beeste en donkies kan uitrus en jou werksmense en die vreemdelinge by jou ‘n bietjie kan asem skep” (Eks 23:10-12). Sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁴⁰⁹ Van die vyf redes op die vraag waarom daar in die kerk gebly moet word is een van die antwoorde vir Welker: “Um der festlichen und feierlichen Formen der Gestaltung menschlichen Lebens willen” (Welker 1995c: 99). Die feestelike vorme van die formasie van die menslike lewe is vir Welker ‘n fundamentele basis vir die skepping en vernuwing van ‘n lewendige kultuur (Welker 1991d: 309).

⁴¹⁰ Vir Welker is dit in hierdie konteks belangrik dat die “onderbreking”, die rus op die sabbat, nie handel om ‘n rus as sulks nie, maar om ‘n gemeenskaplike rus – “um eine gemeinsame und eine geteilte Ruhe handelt” (Welker 1995c: 102).

(Welker 1995c: 100). Dié onderbreking gaan vir Welker met ‘n selfterugname gepaard, wat vir hom ontsettend belangrik is vir die selfverhouding van ‘n gemeenskap.

Ohne die Unterbrechung der diffusen und der routinisierten Prozesse des Lebensverlaufs, ohne Konzentration, Selbstbegrenzung und freie Selbstzurücknahme ihrer vielfältigen Aktivitäten kann eine Gemeinschaft sich nicht in qualifizierter Weise zu sich selbst verhalten (Welker 1991d: 310).

Die selfterugname gee aanleiding tot die onderbreking van die normale oorheersende drang van mense om dit wat geskep is die vryheidsruimte vir ontwikkeling te bied. In die sin is die sabbat kreatief skeppend – “... die gemeinsame Ruhe am Sabbat ist tatsächlich *kreativ, schöpferisch*” (Welker 1991d: 311). Die sabbat gaan in die sin met ‘n herlewing en herskepping, die “Regeneration und Rekreation” gepaard (Welker 1995c: 101). Dié selfterugname is vir Welker fundamenteel vir die ontwikkeling van ‘n florerende⁴¹¹ omgewing.

Mit Sabbattag und Sabbatjahr wird der Arbeitsprozeß, die *Ausbeutung* der Natur, die *Ausbeutung* der Mitmenschen, der Haustiere und der eigenen Kräfte *unterbrochen* und dadurch auf Distanz gebracht. Es wird befragbar, veränderbar und zugleich rhythmisiert (Welker 1991d: 310).

Die sabbat is vir Welker egter meer. Die rus van die sabbat is vir Welker die “Krone der Schöpfung” deurdat dit wat geskep is ten volle op die teenwoordigheid van God gesentreer is.⁴¹² In die sin word die interkonneksie tussen die *selfterugname* en die *teenwoordigheid* van God sigbaar.

Dié interkonneksie tussen die selfterugname en die teenwoordigheid van God word veral herkenbaar in Welker se verstaan van *engele*. Wat is die interkonneksie tussen engele, God se teenwoordigheid in engele, en selfterugname? Dié interkonneksie word

⁴¹¹ ‘n Florerende omgewing is vir Welker ‘n omgewing wat aan vrede, wat met vreedsame natuurlike en kulturele verhoudinge gepaard gaan, geken word. Sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁴¹² Welker verbind die sabbat aan die gemeenskaplike verwagtinge en gedagtenis – “Die Ruhe am Sabbat ist ein Element der Schöpfung, wenn in ihr eine Gemeinschaft bewußt oder unbewußt gemeinsame und bindende Erinnerungen und Erwartungen entwickelt, die der Perspektive Gottes auf die Wirklichkeit entsprechen” (Welker 1995c: 102).

vervolgens ondersoek. Die doel is egter nie om van Welker se interpretasie van engele in die Bybel as sulks sin te maak nie, maar om die konsep van selfterugname in meer diepte te differensieer.⁴¹³

In die artikel, “Angels in the Biblical Traditions: An Impressive Logic and the Imposing Problem of their Hypercomplex Reality”,⁴¹⁴ dui Welker op “... the problem of mutually incompatible ‘realities’ or views of reality” (Welker 1994h: 368).⁴¹⁵ Welker toon in hierdie artikel die *logiese struktuur* waarmee Gods engele in die verskillende tradisies van die Bybel gekarakteriseer word, en maak so hierdie *problematiek* verstaanbaar (Welker 1994h: 368).⁴¹⁶

In a theology that takes its orientation from the biblical traditions ... we encounter structural associations of ideas and images that either can no longer fit into our dominant view of reality and into our forms of experience, or cannot yet be fit again into our dominant view of reality and into our forms of experience. At the same time ... in their *logical consistency* they do cast light upon other

⁴¹³ In een van sy Warfield lesings, “Angels and God’s presence in creation”, gepubliseer in *Creation and Reality*, skryf Welker oor die komplekse verhouding tussen “engele” en die teenwoordigheid van God, en “engele” en die Heilige Gees: “we must reckon ... with problems of cosmology and of the theology of creation, but also and especially with problems of the clear distinction between angelic and divine presence. Several New Testament texts reflect this complex of problems inasmuch as they give rise to questions about the distinction between the activity of angels and the activity of the Holy Spirit. Despite these difficulties ... it would be wrong to conclude that the inclusion of angelological perspectives makes the theological enterprise more difficult than usual. The angelological perspectives in fact bring new points of view: not only ways of posing problems so as to arrive at new and fertile insights, but also new contours ... these problems and contours not only challenge us to attain clearer knowledge and clearer experience of the glory that both has appeared and is still coming upon us – they also lead us into such knowledge and such experience” (Welker 1999a: 59).

⁴¹⁴ Welker het ’n paar artikels oor die “realiteit” van engele, en wat hierdie “realiteit” beteken, gepubliseer: “Über Gottes Engel. Systematisch-theologische Überlegungen im Anschluß an C. Westermann und H. Gese” (1987); “Engel” (1988); “Kraut und Rüben über Engel. Zu: Uwe Wolff, Breit aus die Flügel beide. Von den Engeln des Lebens” (1993).

⁴¹⁵ Dit is nie eenvoudig, meen Welker, om die dogma van “engele” vandag te verstaan nie, “in a way hardly paralleled by any other object of theological reflection, angels seem to be constructs of pure fantasy belonging to a culture of the past that was not overly precise about truth and reality” (Welker 1999a: 45). Dit was Schleiermacher, in *The Christian Faith*, toon Welker, “(who) noted that the formation of differentiated conceptions of angels belonged primarily to an age ‘when our knowledge of the forces of nature was very limited ... when the interdependence of human beings with nature was not yet settled, and they themselves not yet developed’” (Schleiermacher 1960: 159-160).

⁴¹⁶ ‘n Dogma van “engele”, wat volgens Welker die samehang van die veelsoortige getuienisse wil verstaan is vir Welker vergelykbaar met wiskundige denkvorme “for which we do not have any realm of application ... As Alfred North Whitehead and Bertrand Russell were working on the *Principia Mathematica*, they were astounded at the plethora of theories that emerged that: (1) were consistent within themselves; (2) stood in connection with other theories that clearly provided a guide for experience; but (3) provided no foreseeable realm of application” (Welker 1994h: 368). Die navorsing van Gods engele verwek vir Welker soortgelyke gevoelens.

realms of faith's experience that can readily be brought into connection with our natural experiences. In this indirect way the doctrine of angels illumines *God's particular glory, God's particular personality, and the particular ways God takes up contact with what is creaturely*⁴¹⁷ as well as the particular problems of taking up that contact (Welker 1994h: 398).

In die artikels “Engel” en “Über Gottes Engel” fokus Welker op “Boten-angelologie” en “Hofstaat-angelologie” onderskeidelik (Welker 1987c: 194-209; 1988c: 288-289). Wat, in die lig van hierdie engelelere, is kenmerkend van Gods openbaring juis in engele? Wat, in die lig van die liefdesgestalte van die Gees, is die interkonneksie tussen die *openbaring van God in engele*, aan die een kant, en *selfterugname* aan die ander kant, in hierdie onderskeie engelelere?

Engele, in *boodskapper-engelelere*, kenmerk vir Welker die probleem van hoe God kontak met kreature maak (Welker 1994h: 369). Hoe kan God, vra Welker, vir wie die hemel nie kan bevat nie, kontak met die kreatuurlike maak, wat nie met die volheid van Gods teenwoordigheid korrespondeer nie? Hoe kan God dit doen, vra hy, “... without surrendering deity, without becoming unrecognisable in this process of making contact with the creaturely?” (Welker 1999a: 47).⁴¹⁸ Dit word moontlik deur Gods engel, meen Welker.

The God whom the heavens cannot contain communicates with that which is creaturely and cannot be everywhere at once, in that God, in God's angel, is attentive to what is creaturely (Welker 1994h: 269).

Gods engel is vir Welker nie die enigste manier waarop God mense in hierdie sin tegemoet kom nie. Vir hom word hierdie *tegemoetkomendheid van God in Gods engel*

⁴¹⁷ In *God the Spirit* word dit duidelik dat die werking van die Gees juis vir Welker die interkonneksie tussen die refleksie van “Gods glorie” aan die een kant, en “vrye selfterugname” aan die ander kant openbaar (Welker 1994a: 341).

⁴¹⁸ Vir Welker word hierdie vraag deur verskillende teologiese benaderings verskillend beantwoord: “Theistic theologies mask the problem by raising the process of God's guaranteed taking up contact with human beings to highly abstract, intellectual, epistemic achievements. Dialogical theologies mask this problem by directly appropriating God as a ‘Thou’, as a communicating partner. They neglect the problem of how the fullness of God's glory can be grasped in this model. Mystic theologies mask the problem by dissolving into indeterminacy the determinacy of the process whereby God takes up contact” (Welker 1994h: 369).

hier egter in besonder onderstreep en besonders openbarend (Welker 1999a: 47). In die engel van God word vir Welker iets van wie God is, iets van Gods kommunikasie met mense, iets van Gods selfonttrekkende karakter onthul.

The angel who enters the scene as a messenger of God is to be regarded as a *withdrawal of self, a contraction of self, and a concretion of self on God's part for the benefit of a revelation* to determinate human beings in determinate situations (Welker 1994h: 369).

Vir Welker is dié boodskappers van God funksioneel ooreenkomstig aan die boodskappers van mense.⁴¹⁹ Mense kan deur die stuur van boodskappers hulself relatief meervoudig maak of “multipräsent” word (Welker 1987c: 196). In kontras, wanneer God in ‘n engel konkreet word, “... it amounts to God's relative *finitisation of self*” (Welker 1999a: 47). Hierdie relatiewe selfbeperking, die “relative Selbstverendlichung” van God in openbaring deur middel van ‘n engel het nie ‘n vaste vorm nie, en vir hom word dit nie werklik herhaal nie (Welker 1987c: 196).⁴²⁰

Die engele wat op die toneel verskyn as boodskappers, is in teenstelling met menslike boodskappers, nie die verskyning van ‘n heerser se vergroting van mag nie. Eerder is engele die verskyning van ‘n inperking van wat Gods mag betref – “... this contraction of God's power needs itself to be retracted, in order not to mask God's presence; the contraction must itself disappear” (Welker 1999a: 48). Alhoewel die inperking van Gods mag in engele in die midde van begrenste lewe werkzaam is, word engele self nie van hierdie aard nie, aldus Welker. Engele verskyn, maar neem nie plek op nie, hul verdwyn, meen Welker, maar vergaan nie (Welker 1994h: 370).

⁴¹⁹ Vir Welker, “it makes perfect sense that throughout the Old Testament, but also in the New Testament, the expression *mal'ak* or *aggelos* continues to be employed without difficulty for ‘messenger’ in nonreligious contexts” (Welker 1999a: 47).

⁴²⁰ Vir hierdie rede is dit belangrik dat engele verdwyn en nie terugkeer nie, meen Welker. Engele is vir Welker eksistensiële figure, engele is vir hom nie empiries in die sin van die woord nie, “they cannot be pinned down and measured” (Welker 1999a: 49). Die realiteit van engele is vir Welker eerder die van ‘n enkele gebeurtenis, “if angels are creatures, they are not at any rate to be regarded as *natural* creatures in the usual sense. Although, according to the report of the biblical traditions, they appear as natural creatures, their reality is more closely related to that of cultural creatures, for example, performances of works of art” (Welker 1994h: 370).

Engele verwerklik vir Welker die volheid van die glorie van God, wat hy in verwysing na Westermann definieer as die volheid van *moontlikhede*⁴²¹ vir bepaalde mense in bepaalde situasies,⁴²² “... the angel carries through this concretion without masking or negating the fullness of God’s glory in this concretion” (Welker 1999a: 48).⁴²³ Dié proses word in die Bybel, meen Welker, deur middel van ‘n verwisseling van identiteit tussen God en Gods engel, waartydens God homself tot voordeel van dit wat geskep is, “under the conditions of what is creaturely” verteenwoordig, beskryf (Welker 1994h: 370).⁴²⁴

At issue is a form of presentation that is perhaps imperfect but that in spite of its imperfection is thoroughly appropriate to its material (Welker 1999a: 48)

Die verhaal van Bileam, is in terme van hierdie verwisseling van “God” en “engel”, vir Welker onthullend vir sistematiese oordenking (Welker 1994h: 370).⁴²⁵ Met die verskyning van die engel, meen Welker, word grense op die punt van oorgang in die magsfeer van die vyand getrek, “... there is a sensitisation to boundaries and dangers that are not automatically recognisable in the realm of what is earthly and creaturely” (Welker 1999a: 49). Terselfdertyd word grense, in die lig van die verskyning van die engel, verwyder, “... boundaries of understanding between what is earthly and creaturely

⁴²¹ Claus Westermann karakteriseer engele as “God’s possibility for us ... angels are God’s possibilities; they give shape and form to God in his possibilities for us” (Westermann 1979: 12). Dit is vir Welker egter te onduidelik geformuleer.

⁴²² Vir Westermann is engele “God’s word or act touching the earth. In one and the same story the narrator can speak of God’s appearing instead of an angel, and of an angel appearing in place of God, as a way of expressing God’s word touching the earth” (Westermann 1979: 58).

⁴²³ Hy maak hierdie punt ook in die artikel “Angels in the Biblical Traditions: An Impressive Logic and the Imposing Problem of their Hypercomplex Reality”: “... this reality, which is hypercomplex with regard to the human being confronted with the angel, is to be conceived with regard to God as reduction, finitisation, and withdrawal of self. God’s making God’s self present by means of the angel needs itself to be withdrawn and removed in order not to mask the fullness of God’s glory” (Welker 1994h: 375).

⁴²⁴ In verskeie tekstuele verwysings “we encounter this confusing exchange: And God spoke, and the angel spoke ... One and the same agent is meant, and yet according to conventional understanding the reference seems to change”, volgens Welker (Welker 1994h: 371).

⁴²⁵ Die koning Balak, wat in konflik met Israel is, roep die profeet Bileam om ‘n vloek oor die weermag van Israel uit te spreek. Bileam, hetsy met die Here se goedkeuring of nie, betree die “sphere of influence of Israel’s opponent” op sy donkie waar ‘n engel van God aan hom verskyn: “... die Engel van die Here het vir Bileam in die pad voorgestaan om hom te keer. Bileam het op sy donkie gery, en twee van sy amptenare was by hom. Toe die donkie die Engel van die Here in die pad sien staan met ‘n swaard in die hand, het die donkie uit die pad gedraai en die veld in geloop” (Num 22:22-23). Die donkie dryf keer op keer weg voor die engel, wat Bileam, wat die donkie slaan, nie sien nie. Die Here open die mond van die donkie en “an otherwise inconceivable linguistic understanding arises between human being and animal” (Welker 1994h: 371). “Die Here het Bileam se oë oopgemaak en hy het die Engel van die Here in die pad sien staan met ‘n swaard in die hand. Toe buig Bileam voor die Engel” (Num 22:31). Bileam besef dat die donkie sy lewe gered het – “He wishes to turn around immediately, but is sent onward with the commission: ‘Go ... but speak only what I tell you to speak’” (Welker 1999a: 49).

are lifted” (Welker 1994h: 371).⁴²⁶ Die verskyning van Gods engel gaan vir Welker aan die een kant met *sensitivering* vir grense, en aan die ander kant met *verwydering* van grense gepaard.

Eyes are opened for a view of reality both more differentiated and more integrative than is possible with the usual natural and creaturely perception of reality. The natural perception of reality is thereby relativised (Welker 1994h: 372).⁴²⁷

Dié grensverskuiwing, dit wil sê, die “displacement of boundaries”, en die bevraagtekening van die sogenaamd gewone, natuurlike, geroutineerde sienswyse met betrekking tot die engelverskyning, dit wil sê, die “... calling into question of the so-called natural, accustomed, and routine view of things in connection with the appearance of an angel” (Welker 1999a: 50) word óók elders, in terme van engele, waargeneem, volgens Welker. Dié elemente is in hierdie tekste minder denkbeeldig, minder sprokiesagtig, en meer *normaal*, dit is, meer geïntegreerd in die hedendaagse ervaringswêreld (Welker 1999a: 50).

The angel’s appearing breaks through and overcomes the militaristic fixation of the perception of reality upon friend and foe and upon corresponding situations of decision ...⁴²⁸ The angel ... effectively remove attitudes of powerlessness that have been ingrained by resigned repetition (Welker 1994h: 372).⁴²⁹

⁴²⁶ Vir Welker gaan dit hier oor meer as ‘n ekologiese sensitiwiteit, “admittedly, in situations of ecological danger, there is good reason to deplore the absence of such sensitivity. In situations of ecological crises, there are occasions when such sensitivity is emphatically demanded – but here, something more is going on” (Welker 1999a: 50). Met die verskyning van die engel – “he is given a new perception of reality. Over against this new perception of reality, the old, accustomed perception of reality, which previously has seemed automatic, is to be regarded as blindness or sleep ... (he) now recognises a dangerous boundary at this transition into the realm of enemy power – he recognises a boundary that had not shown itself in the natural view of the natural surroundings” (Welker 1999a: 50).

⁴²⁷ In die lig van Welker se interpretasie van die “natuurlike”, van die vleeslike lewe wat ten koste van ander lewe geleef word, word ‘n interessante interkonneksie tussen hierdie “new perception of reality” en selfterugname geopenbaar.

⁴²⁸ Wanneer Josua ‘n man met ‘n swaard in sy hand teekom, weet hy nie of die man ‘n vriend of a vyand is nie, meen Welker: “Josua het na hom toe gegaan en hom gevra: ‘Is u aan ons kant of aan ons vyande s’n?’ ‘Nee’, sê die man, ‘ek is die aanvoerder van die leër van die Here. Daarom is ek hier’. Josua het diep gebuig en vir die man gesê: ‘Wat wil u aan my, u dienaar, sê?’ Toe sê die leëeraanvoerder van die Here vir Josua: ‘Trek jou skoene uit, want die plek waarop jy staan, is ‘n gewyde plek’. Josua het dit gedoen” (Josua 5:13-15). Vir Welker se verstaan van die verhouding tussen die Gees en geweld, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

⁴²⁹ Dié verwydering van magteloosheid, en die verhouding tussen mag en magteloosheid, word vir Welker duidelik in Westermann se interpretasie van Gideon se oproep (Rig 6): “In this story from the

Dit is vir Welker belangrik dat die verskyning van engele in beginsel nie die *natuurlike*, die “accustomed view⁴³⁰ of reality ... so as to sail on wings of fantasy”, verander nie (Welker 1999a: 51). Die een wat die engel teëkom is steeds realisties en skepties. Die engel dring die een wat ontmoet word, aan die een kant, om dit wat agter hierdie beloftes van maniere vanuit hierdie moeilike situasie aanwesig is, te bevraagteken, “... that which is improbable and unbelievable in the situation is clearly also submitted to reflection” (Welker 1994h: 373). Die engel dring die een wat ontmoet word, aan die ander kant, tot die verandering van die situasie – “... *a new view of reality sets in*, which leads to a change of reality” (Welker 1999a: 52).

Die engel van God verskyn in die midde van herkenbare en onherkenbare komplikasies en diskontinuiteite van natuurlike lewensverhoudinge, dit is “... recognisable or unrecognisable complications and discontinuities of natural relations of life, in the midst of menace, oppression, and war”, volgens Welker (Welker 1999a: 52). Die engel van God maak ‘n relativisering van die “ou” persepsies van realiteit moontlik, deur middel van ‘n “nuwe” persepsie van realiteit, wat die verandering van hierdie realiteit, dit is “... momentous changes in the realities of social and historical life”, meebring, vir Welker (Welker 1994h: 52).⁴³¹

early history of the Hebrew people, we are told of a farmer’s son at work threshing grain, not on the threshing floor but in a winepress that had been hewn out of a narrow depression in the vineyard. He threshed grain there because it was too dangerous to do it out in the open on the threshing floor. You see, the land was under the heel of a conqueror, and had the grain been threshed in the open, occupation troops could – and most likely would – simply confiscate it. A messenger of God came to Gideon while he was threshing. The messenger was not recognised as such; in fact, he looked like an ordinary human being. He greeted young Gideon with, ‘The Lord is with you, you mighty man of valor’. Gideon took the greeting literally ... replied in effect. ‘What does that mean, ‘The Lord is with you? I don’t see him. Where are all those mighty deeds he used to do for his people?’ The messenger then said that Gideon was destined to be the one through whom those great deeds would begin once again. Quite seriously the young man objected that he was not qualified. Whereupon the messenger answered that it was precisely through Gideon’s helplessness that God would accomplish what he intended. Young Gideon listened, yet remained skeptical” (Westermann 1979: 63-64). Vir Welker se verstaan van die mag van die Gees teenoor die mag van die gees, en sy verstaan van die verhouding tussen mag en magteloosheid, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

⁴³⁰ Welker noem, byvoorbeeld, die “accustomed evaluation of relations of political power” (Welker 1999a: 51).

⁴³¹ Die engel van God “also accompanies human beings in situations of permanent danger, in situations of continually uncertain expectations and of continually threatening experiences of difference ... Solidified, persistent menace to the continuity of common life and persistent discontinuous experiences of reality characterise the places where the angel enters into the relations of human, creaturely, and earthly life ... the (angel’s) message in these ... concrete situations is a message that responds to typical situations of distress and affliction” (Welker 1999a: 52-53).

... private and public self-understanding, private and public perception of reality are changed ... God's angel does not appear on the scene *to give private revelations* ... Purely private revelations, encounters with an "angel" that remain purely personal and individual, are not encounters with the angel of God (Welker 1999a: 53).⁴³²

In die Bybel vind Welker verder wat hy "Hofstaat-angelologie" noem. Dié engeleer word in "Über Gottes Engel" en "Angels in the Biblical Traditions: An Impressive Logic and the Imposing Problem of their Hypercomplex Reality" deur middel van 'n metafoer, van verouderde prosesse waarmee politiese en mag en lojaliteit verkry is, dit is "... archaic processes of procuring political power and loyalty", verduidelik (Welker 1999a: 54).

Vir mense wat hulle stuur, maak boodskappers 'n relatiewe multi-teenwoordigheid moontlik. Die effektiwiteit van hierdie multi-teenwoordigheid styg in verhouding tot die sterkte van lojaliteit aan die een wat stuur en in verhouding tot die aantal persone wat in hierdie lojaliteit deel. Die stuurder wat 'n enkele boodskapper stuur ten einde 'n weermag van mense te verenig, toon Welker, sal nie werklik sukses behaal nie. Wanneer die stuurder egter 'n menigte van mense stuur met 'n soortgelyke boodskap is die moontlikheid vir sukses om die menigte mense – of die gees van die gemeenskap – gemotiveerd oor te haal en so politieke mag vir hom of haarself te verseker veel groter.

... within this world of political images, succesful, uncontested procurement of power and loyalty is aptly expressed by the picture of the king on his throne surrounded by his court (Welker 1994h: 375).

Alhoewel dit dui op 'n eenvoudige, monosentriese beeld, wat tot hiërargies verdeelde, gestratifiseerde samelewings georiënteer is, besit hierdie metafoer, wat vir hom 'n elementêre vorm van vroeë politieke teologie is, enorme konseptuele krag. Dié metafoer, toon Welker, maak dit moontlik om tegelyk God se enkelvoudige en plurale, God se bepaalde en onbepaalde teenwoordigheid, te bedink. Dit maak dit verder vir

⁴³² Die engel en die boodskap van die engel, meen Welker, pas nie in individuele ervaring nie – "in its hypercomplexity, the angel explodes the forms and boundaries of the individual capacity for perception and action" (Welker 1999a: 53).

hom moontlik om hierdie plurale teenwoordigheid, gesentrifiseerd rondom die troon van God, te verbeeld.

Dié beeld van wat hy die *volheid en heerlikheid van God* noem (Welker 1999a: 54), word volgens Welker verder in ten minste vier maniere gedifferensieer: (i) Die engele rondom die troon van God is talryk, “... indeed too numerous to count” (Welker 1994h: 375);⁴³³ (ii) Dié engele funksioneer as verteenwoordigers van mense in verskeie verbande, van “... peoples, states, epochs, or communities”, wat op God gesentreer is (Welker 1999a: 54).⁴³⁴ Engele word in hierdie sin op sigself gesien as magsentrums, in sy eie woorde, “... angels are themselves to be regarded as instantiated centers of power” (Welker 2006f: 319); (iii) Die tallose engele, wat terselfdertyd elk ‘n sosiale magsfeer voor God verpersoonlik, is tot God se beskikking, die engele “... are ready to put themselves at God’s disposal, to let God put them in action to serve God’s interest” (Welker 1994h: 376); (iv) Die engele demonstreer Gods mag, nie deur middel van oordondering nie, maar deur doksologie.

... unlike the members of earthly armies,⁴³⁵ the members of the heavenly armies demonstrate and concretise the immeasurable power and glory of God, not by threatening and instilling fear, not by fighting and committing themselves as hungry for victory and prepared to meet death. Instead they demonstrate God’s power and glory in *praise of God*, in *doxology* (Welker 1999a: 55).

Die groot mag en die heerlikheid van God, word vir Welker in die *verheerliking van God* verbeeld (Welker 2006f: 320). Dié verheerliking van God is vir Welker nie ‘n blote erkenning van danksegging vir enkele dae van God nie, met ander woorde, “... recognition and approval ... an expression of thanksgiving *for a specific act of God* or an expression of praise for some specific reason” nie (Welker 1994h: 377). Die

⁴³³ Die aantal engele kan verstaan word as “the largest conceivable number”, meen Welker (Welker 1994h: 376).

⁴³⁴ Die konsep van die “kollektiewe persoon”, waarmee Hegel se konsep van “gees” beskryf is (deur Max Scheler), is vir Welker toepaslik op “engele” (Welker 1999a: 54). Vir Welker se interpretasie van Hegel se konsep van “gees”, sien “Die filosofie van gees, die gees van die filosofie (Hegel)”.

⁴³⁵ Dit is “mercenaries, knight, vassals, or allies” (Welker 1999a: 55).

verheerliking is vir Welker veel eerder vergelykbaar met die *verdwyning* van ‘n boodskapper-engel.⁴³⁶

In acts of praise and glorification both heavenly and earthly beings point beyond their own perspective on God, beyond their own experiences of God, and thus beyond themselves. This pointing beyond oneself, *this relativising of one’s own perspective and experience in the face of God’s incalculable glory*, is structurely related to the disappearing of the messenger angel! (Welker 1999a: 55).

Die verheerliking deur die engele is wegwysend, dit is “... contagious, expanding, and pointing beyond itself”, vir Welker (1999a: 55). Die verheerliking van hierdie menigte engele, wat sosiale magsfere verteenwoordig, reflekteer die mag en die heerlijkheid van God – *the power and glory of God become conceivable even in their inconceivability* (Welker 1994h: 377). Dié verstaan, van die onberekenbaarheid en onverstaanbaarheid van die goddelike potensiaal vir mag en heerlijkheid in die hemel is vir Welker ‘n fundamentele aspek van die engeleleer (Welker 1994h: 377).

Wat is dan die interkonneksie tussen die *openbaring van God* in engele en die term *selfterugname* in “Botenangelologie” en “Hofstaatangelologie”? Hoe word hierdie selfterugname, die betekenis van hierdie selfterugname, duideliker in die “systematic consistency” wat Welker in die openbaring van God in engele sien?

Welker wys in sy Bybelse interpretasie van wat engele is, en van hoe die realiteit van engele geïnterpreteer kan word, op die mate van konsekwentheid en logiese struktuur in die Bybelse tradisies, wat vir hom gesetel is in ‘n sensitiwiteit van God wanneer dit by die openbaring van Godself kom – God is opmerkzaam vir dit wat geskep is, en word gekenmerk in ‘n onttrekking van self, ‘n inperking van self en ‘n konkreetmaking van Godself tot voordeel van ‘n openbaring vir bepaalde mense en bepaalde kontekste. Die interkonneksie, die sistematiese samehang, tussen Welker se verstaan van die openbaring van God in engele, en van sy verstaan van selfterugname, *is vir hom hierdie*

⁴³⁶ In die artikel “Angels in the Biblical Traditions: An Impressive Logic and the Imposing Problem of their Hypercomplex Reality” word hierdie “selfterugnemende” karakter duideliker: “As in assertions of truth we both withdraw ourselves and point beyond ourselves – so doxology points beyond the acquired current, concrete, and personal experience and knowledge of God, beyond all *motives* at hand for praise and thanksgiving” (Welker 1994h: 377).

selfterugname. Engele word vir Welker gekenmerk deur 'n selfterugname. In dié sin word die selfterugname in engele verbeeld.

Die selfterugname “cannot be pinned down”, kan nie vasgevang word nie. Die selfterugname is vir Welker nie 'n oorheersende mag nie, maar 'n mag wat eerder ruimte gee, ruimte skep, wat die self terugneem – ten einde nie die teenwoordigheid van God te verskans nie. Die mag van die selfterugname is juis in dié dat dit nie werklik ruimte opneem nie, dit wil sê, “do not take up residence”. Vir Welker beteken dit nie dat die selfterugname 'n willekeurige begrip is nie. Die engele, wat vir Welker aan selfterugname geken word, konkretiseer en karakteriseer juis die openbaring van God self ten gunste van dit wat geskep is.

Die selfterugname – die verskyning en verdwyning van die engel – gaan vir Welker verder ook gepaard met 'n sensitiwiteit vir grense. Aan die een kant word van grense verneem, en aan die ander kant word grense verwyder. Die selfterugname gaan gepaard met 'n ander sienswyse van andere. Die natuurlike sienswyse van die realiteit, wat ten koste van ander lewe geleef word, 'n sienswyse gefikseer op vriend en vyand verhoudinge, word gerelativiseer, word oorkom om ook strukture te verander.

Vir Welker word die selfterugname geken deur 'n vernuwing van 'n private en 'n publieke selfverstaan. Die selfterugname verwek mag te midde van magteloosheid, mag in die midde van vleeslike en verganklike menslikheid. Die selfterugname is vir hom nie 'n wondermiddel waarmee die natuurlike “so as to sail on wings of fantasy” verander word nie. Die selfterugname verander juis lewensverhoudinge in die midde van werklike lewenssituasies – ten goede van die ander.

In die hiperkomplekse selfterugname word die heerlijkheid van God sigbaar. In die “Hofstaat-angelologie” word dus 'n ander element van die selfterugname in die talryke engele voor die troon van God geopenbaar. Die talryke engele, wat verteenwoordigend is van verskillende wêrelde, is gerig op God. Welker gebruik die begrip van selfterugname aan die een kant dus om 'n eienskap van Gods openbaring te verwoord, en aan die ander kant om dit wat karakteristiek van mense wat aan God verbind word, te verduidelik.

Die selfterugname is nie vir Welker ‘n mag van ‘n menigte wat onthul word deur dreiging en oordonderende mag nie. Dié mag word vir Welker veel meer vertoon in die verheerliking van God, in doksologie. Die doksologie, die wys weg van sigself, die relativisering van die self is vir Welker struktureel soortgelyk aan die verskyning en verdwyning van die engel – aan die selfterugname. Dié selfterugname oorskry die agterdogtige motiewe van mense en is aansteeklik, dit is wegwysend van sigself. Op grond hiervan word die interkonneksie tussen selfterugname en die heerlijkheid van God, tussen selfterugname en die mag gesetel in hierdie heerlijkheid, verstaanbaar.

Dié vrye selfterugname tot die voordeel van ander, beklemtoon Welker dan óók in *God the Spirit*, gee ruimte vir ander, moontlikhede vir ander om te ontwikkel, wat hulle in vreugde verras – “... it does not pin them down, does not make claims on them, but gives them space for their own development” (Welker 1994a: 249). Dié selfterugname, meen Welker, word in gespanne verhoudinge in geduld en sagmoedigheid erkenbaar. In verhoudinge met ander word die selfterugname as vriendelikheid en goedheid erkenbaar. Welker is egter daarvan oortuig dat vrye selfterugname tot volkome uitdrukking in die *kragveld van liefde* kom.⁴³⁷

Liefde is verheug in die vrye selfontwikkeling van geliefde persone (Welker 2002d: 80). Liefde, meen Welker, het ten doel om ten goede vir die andere te werk. Vir die persone wat liefhet, word die vrye selfterugname wat die verhouding kenmerk, nie verstaan as ‘n las, of as iets wat verlore gaan nie. Die aanvaarding van liefde is ‘n vreugde juis omdat die aanvaarding die voortsetting en toename van liefde en van vryheid, bemiddel deur die liefde, moontlik maak, vir Welker (1994d: 246). Die liefde, erken Welker, ontvang vlerke in ‘n wederkerige verhouding, maar hy beklemtoon dat liefde nie van hierdie wederkerigheid afhanklik is nie – liefde kan die dood van ‘n geliefde, en selfs ontwykende liefde, oorleef.

⁴³⁷ Waar die liefde ter inleiding alreeds in die algemeen bespreek is, word hier gefokus op die spesifieke interkonneksie tussen die selfterugname en die liefde – wat die karakter van die Gees vandag openbaar. Vir Welker se verstaan van hierdie “kragvelde” as sulks, sien “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”. Vir die interkonneksie tussen hierdie “selfterugname” en die “ryk” van God, en die interkonneksie tussen “selfterugname” en die vervulling van die wet, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

Deur liefdevolle selfterugname, meen Welker, groei óók die persoon wie se liefde nie wederkerig ervaar word nie in die vreugde van die selfontwikkeling van die geliefde persoon.

Welker is daarvan oortuig, dat in die kragveld van die Gees, die liefde van die persoon wat nie self direk terug liefgehê word nie, nie sonder resonansie is nie (Welker 1994d: 247). In dié kragveld word die gee en die ervaring van liefde van blote “ek-U” verhoudinge oorskry. Liefde, meen hy, word ‘n krag wat beide na ander strek en ander intrek, ‘n krag wat definieer, hervorm, en diverse “Beziehungsgeflechte” skep (Welker 1992a: 233) – “love thus infuses complex relations of social life” (Welker 1994a: 250).

Liefde, as vrug van die Gees, as ‘n toestand van die psige en ‘n gemeenskapstoestand wat kommunikasieverhoudinge onderlê en voorafgaan is vir Welker ‘n wêreldveranderende kragveld – “... it relates individual diversity of self-withdrawal to individual diversity of life strengthened and enhanced by being loved” (Welker 1994a: 250). Waar liefde nie net persoon-tot-persoon verhoudinge definieer nie, maar ook verhoudinge van samelewing en gemeenskap, konkretiseer liefde die kragveld van die Gees vir Welker op ‘n volkome wyse.

Dat die liefde vir Welker die mees volkome van die kommunikasievorme in ooreenstemming met die Gees is, is duidelik in die gedifferensieerde interkonneksie tussen die liefde en die beloofde Gees van geregtigheid en vrede.⁴³⁸ Die liefde oorwin vyandighede, gemeenskaplike vervreemding, en afsydigheid, vir Welker. Insover die liefde op bepaalde individuele lewe gerig is, beklemtoon hy, word normatiewe vorme “that stand in its way” ondergrawe – “... love is a master in inventing exceptions *that provide deliverance and promote life*” (Welker 1994a: 250).

Vir Welker, omdat die liefde sigself nie net in die geliefde verdiep nie, en omdat die liefde ‘n direkte en indirekte voordelige invloed op hierdie persoon se omgewing uitoefen, bou liefde voortdurend nuwe lewensvorme uit, “... love is continually building up new forms of life, both individual and communal” (Welker 1994a: 250). In verbintenis tot die vrye selfterugname, is die liefde aansteeklik, aldus Welker. Die liefde

⁴³⁸ Sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

bevorder die lewe soos geen ander mag wat aan mense gegee word dit kan bevorder nie. Liefde bevorder die vernuwende verlewending van lewensverhoudinge, benadruk Welker verder.

In dié verlewending mag van die liefde as vrug van die Gees is liefde ooreenkomstig aan die kreatiewe Gees. Die liefde is in ooreenstemming met die Gees in dié sin dat imperialistiese monokulture aan die een kant infiltrer word, en hierdie vorme aan die ander kant ontbind word ten einde *vryer*, en meer volkome vorme van gemeenskap te vorm. Die liefde as vrug van die Gees verdra geen skeiding – dit is “into hostile camps and vilification of the other side along racist, sexist, and other lines” nie (Welker 1994a: 250). Die liefde ontbind dié skeidings, en óók sosiale hiërargiese strukture, vir Welker.

It is only in opposition to the power of love that ideologies of class and race can maintain themselves. Sexist, nationalistic, and other “chauvinisms” can prevail only by suppressing the power of love, only by damping the Spirit whose gift and fruit is love (Welker 1994a: 251).

Op konstante en kreatiewe wyses groei die liefde – wat óók uitgegiet word soos die Gees – vanuit veelvoudig-individuele lewe, en gaan op ‘n doeltreffende wyse in veelvoudig-individuele lewe in (Welker 1994a: 251). Die liefde as genadegawe is in hierdie sin vir Welker ‘n *hemelse* krag.⁴³⁹

... in its remitting concreteness, in its arising from diverse individuality, and in its relatedness to diverse individuality, love admittedly appears to be something of which it is impossible to get an overview, something that is impossible to regulate, something that is indeed continually endangered and vulnerable (Welker 1994a: 251).

Die liefde kan in dié sin nie polities georganiseer word en moreel gekondisioneer word nie, meen Welker. Die liefde *groe*i, vergestalt sigself en word vergestalt in ‘n kragveld van “emergent” prosesse (Welker 1994a: 251). Omdat die liefdeskragveld nie verenig,

⁴³⁹ Vir Welker se verstaan van dié “uitgieting” en die uitgieting vanuit die “hemel”, sien “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”.

gehomogeniseer, of voorgeskryf kan word nie, meen Welker, word die liefde, te midde van publieke “Unscheinbarkeit”, tot krag gekonstitueer (Welker 1992a: 234).

Insover hierdie liefde wat deur die Gees geskenk word, rassisme, seksisme, nasionalistiese en ander hindernisse oorkom, werk die liefde tot ‘n meer omvattende geregtigheid, vir Welker. Vir hom word dié geregtigheid aan ‘n meer sensitiewe regverdigheid en aan ‘n meer effektiewe barmhartigheid geken.⁴⁴⁰ Die liefde bewerk in hierdie sin die vervulling van die wet, wat die psigiese toestand, en die gemeenskapstoestand, definieer.

Dié liefde, wat toenemend ‘n werklikheid word in ‘n “emergent” proses, meen Welker, aktiveer ‘n plurale, wedersydse vorming, verhoging en bemagtiging. Die liefde doen dit deur uit veelvoudige individuele en konkrete lewenssamehange uit en in veelvoudige individuele en konkrete lewenssamehange in werksaam te wees (Welker 1994a: 251). Die liefde effekter ‘n kultuur van *vrye selfterugname tot voordeel van andere*, en die vreugde van die vrye selfterugname van die andere, wat op sigself weer in vrye selfterugname vir andere uitloop. Insover die liefde regtelike, politiese, en morele prosesse deur dié grenslose vernuwingskrag en vryheid beïnvloed – sonder dat die liefde self gevange, gefunksionaliseer, gemaak pas en geabsorbeer word – resoneer die liefde in hierdie prosesse in, en verander dit gemeenskapssituasies, asook die atmosfeer van die gemeenskap. In dié sin word *vrede* deur die liefde bewerk.

4. Vrede⁴⁴¹ is vir Welker daardie persoons- en gemeenskapsverhoudinge tot mekaar en tot die omgewing, wat gedefinieer word deur liefde; dit wil sê deur ‘n vrye selfterugname tot voordeel van ander wat die versterking van lewe en die ontwikkelingsmoontlikhede van hierdie lewe meebring (Welker 1992a: 234). In die sin

⁴⁴⁰ Vir Welker se verstaan van geregtigheid, en die belangrike rol wat barmhartigheid in hierdie verstaan speel, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁴⁴¹ Die “vrede” speel ‘n enorme rol in Welker se denke oor die Gees. Dié vrede kan egter net verstaan word teen die agtergrond van Welker se verstaan van die wet, en sy verstaan van skepping. Die doel is hier dus nie om die begrip van “vrede” te sistematiseer nie, maar om die interkonneksie tussen liefde en vrede duidelik te maak. Vir Welker se verstaan van die interkonneksie tussen vrede en die wet, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”, tussen vrede en die skepping, sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”, tussen vrede en die heilige maal, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”, tussen vrede en die ryk van God, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

is vrede vir Welker 'n suksesvolle lewensvorm vir menslike samelewings (Welker 1994a: 252).

In die lig van hierdie opmerkings oor die Gees wat die Opgestane Gekruisigde Christus, vandag, in die gestaltes van liefde en vrede⁴⁴² vergestalt, moet gevra word na Welker se verstaan van die Gees as “persoon”.⁴⁴³ Is die Gees, in die lig van hierdie kragvelde waarin Welker Christus beliggaam sien, steeds verstaanbaar in die sogenaamde “persoonwees” van die Gees? Hoe verstaan Welker die Gees van Christus, die Gees wat Christus vandag steeds vergestalt, of dan, *die persoon van die Gees*?

5. Vir Welker is die Gees, in die lig van sy verstaan van die verhouding tussen die Gees en Christus, 'n persoon, maar 'n *publieke* persoon, “the Holy Spirit is certainly to be understood as a person, *but as a public person*” (Welker 1994a: 312).⁴⁴⁴ Die Gees is egter nie 'n persoon, indien daar met die begrip persoon, 'n “individuell-menschliches Aktionszentrum” bedoel word nie (Welker 1992a: 287). In sy *Gottes Geist* skryf hy, “... wo Person nur als ein individuell-menschliches Aktionszentrum gedacht und begriffen wird, bleibt die Personalität des Heiligen Geistes dunkel” (Welker 1992a: 287).

Indien die Gees egter wel in hierdie gereduseerde voorstelling van 'n persoon verstaan wil word, is die Gees vir Welker gesentreer op Jesus Christus, soos duidelik word uit die stelling: “the Holy Spirit is concentrated on the individual person of Jesus Christ” (Welker 1989b: 17). Die Gees wys in “Selbstlosigkeit”, in totale selfloosheid op Christus en wie Christus is (Welker 1992a: 287). In sy artikel, “The Holy Spirit”, toon Welker op 'n soortgelyke manier, dat, indien met die persoon van die Gees 'n enkele sentrum van aksie bedoel word, dié aksiesentrum op Jesus Christus dui, “... then one will not be able to point to anything but Jesus Christ” (Welker 1989b: 17).

⁴⁴² In hierdie hoofstuk is spesifiek, in die lig van die identiteit van Christus, gefokus op die kragvelde van liefde en vrede. Dit is vir Welker egter nie die enigste kragvelde nie, en in die volgende hoofstuk word die ander kragvelde verder ondersoek.

⁴⁴³ 'n Onderskeid moet getref word in terme van die konsep wat Welker verstaan as die “persoon”. Welker wil die konsep van “persoon” in die algemeen differensieer. Wanneer hy egter oor die “persoon” van die Gees dink, moet dié konsep van “persoon”, van wat hy onder die menslike konsep van “persoon” verstaan, onderskei word. Dit beteken nie dat 'n verbrede konsep van die “persoon” van die mens nie vir 'n verstaan van die konsep van die “persoon” van die Gees behulpsaam is nie – asook andersom. Vir Welker se verstaan van die menslike persoon, wat hy met behulp van sy kennis oor die Gees wil begryp, sien “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”.

⁴⁴⁴ Christus self is vir Welker, in die krag van die Gees, “keine Privatperson, sondern Herr eines Reiches” (Welker 2011a: 240).

Suchen wir nach einem klar bestimmbaren *individuellen* Aktionszentrum des Heiligen Geistes, fragen wir nach Personalität in *diesem* Sinne, so werden wir auf die Frage nach der Personalität des Geistes hin auf Jesus Christus verwiesen. Er ist das primäre individuell-menschliche Aktionszentrum des Geistes (Welker 1994a: 312).

Die Gees, soos reeds aangetoon is, is aan die een kant dus die Gees van Christus. Indien die Gees aan die ander kant egter alleen as dié persoon van Christus voorgestel word, word die Gees reduksioneel voorgestel, volgens Welker, "... a consideration of the Holy Spirit of that scope is, of course, not in itself mistaken, however, *it offers only a reductionist presentation of the Spirit*" (Welker 1989b: 18).⁴⁴⁵

Die rede vir hierdie reduksie is vir Welker gesetel in 'n eensydige en 'n te eenvoudige begrip van persoon (Welker 1989b: 18), wat nie reg laat geskied aan die persoon van die opgestane en verhoogde Christus nie⁴⁴⁶ (Welker 1994a: 312) – "ein individuelles Aktionszentrum, selbst wenn es sich selbstbezüglich steuert und ein Selbstbewußsein entwickelt, bildet noch keine Person" (Welker 1992a: 288). Eers in verhouding tot 'n georganiseerde sosiale omgewing word 'n "individuelles Aktionszentrum" 'n persoon, vir Welker (1989b: 18).

Eine selbstbezüglich zentrierende Instanz wird zur Person erst in Einheit mit dieser auf sie bezogenen gestalteten sozialen Sphäre (Welker 1992a: 288).⁴⁴⁷

Ten einde dié sfeer te karakteriseer word die Duitse sosioloog en denker in die sogenaamde "Systemteorie", Niklas Luhmann, se resonansiebegrip, in sy woorde, 'n

⁴⁴⁵ In Oberdorfer se artikel "The Holy Spirit - A Person? Reflection on the Spirit's Trinitarian Identity" word hierdie reduksionele aard van die Gees, wat alleen as "persoon" van Christus verstaan word, duidelik (Oberdorfer 2006: 27-46).

⁴⁴⁶ Vir Welker is hierdie verstaan van persoon ook nie voldoende vir 'n verstaan van die menslike persoon nie: "the concentration on an active, centering, individual agent (does not) guarantee an adequate understanding of the person in extra-theological contexts of experience" (Welker 1994a: 312). Sien "Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees".

⁴⁴⁷ Welker is in hierdie sin duidelik deur Schleiermacher beïnvloed. Dit is veral duidelik in die artikel van Welker, "We Live Deeper Than We Think": The Genius of Schleiermacher's Earliest Ethics: "Schleiermacher takes as his starting point the fact that we live in cultural and social environments that are shaped by us and by our fellow human beings ... It is striking that Schleiermacher does not think in the typically modern direction from the subject to the environment, but instead thinks from the environment to the subject" (Welker 1999e: 172). Sien "Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees".

“Begriff der Resonanz”⁴⁴⁸ ter verduideliking, deur Welker ingespan (Welker 1992a: 288) – “it is only by means of a *domain of resonance* that a center of action becomes a person” (Welker 1989b: 18).⁴⁴⁹ Wat is egter die betekenis van hierdie “Resonanzbereich” (Welker 1992a: 288)?

Mense verkry die kenmerke van persoonwees net deurdat hul in veelvoudige verhoudingsnetwerke, “vielfältigen Beziehungsgeflechten” gevorm word, meen Welker (1992a: 288). Mense is in staat om hierdie verhoudingswebbe of netwerke op hulself, of *vice versa*, te vestig. ‘n Persoon oefen as ‘n reël ‘n formatiewe invloed op hierdie verhoudingswebbe uit. Dié invloed is vir Welker egter nie die vrug van die persoon se eie aktiwiteit nie. ‘n Persoon is ‘n persoon insover hulle in “Resonanzgeflechten” staan wat hulle aan die een kant help vorm en aan die ander kant deur hulle gevorm word – “... we are persons inasmuch as we are children of our parents, relatives of our relatives, friends of our friends, colleagues of our colleagues, contemporaries of our contemporaries” (Welker 1994: 313).

Die resonanswebbe is net gedeeltelik van die eie aktiwiteit afhanklik, meen Welker (1989b: 18). Alhoewel die resonansiesfeer wat ‘n persoon vorm op die self gesentreer is, word dit maar gedeeltelik deur die persoon self gereguleer, aldus Welker (1992a: 288). Die resonansiesfeer is maar gedeeltelik deursigtig, meen Welker, selfs al is die self die sentrale fokus, “... we never fully attain the unity of the perspectives on us that constitutes our ‘public person’ as it exists, objective and objectified in diverse ways, for our environment” (Welker 1994a: 313).⁴⁵⁰

Die verskil tussen ‘n “selbstbewußtem Aktionszentrum” aan die een kant (Welker 1992a: 289), en aan die ander kant, die eenheid van persoon, wat ‘n persoon in die eksterne perspektiewe op hierdie persoon is, die eenheid van persoon wat ‘n persoon in

⁴⁴⁸ Ter afsluiting van sy proefskrif vra Auke Compaan of Welker nie “deur die suigrag van ander denkers” oorskadu word nie? Hy wys onder meer op Luhmann se konsep van resonansie wat ingespan word om die verhouding tussen die Gees en Christus te verstaan, en vra vir verdere ondersoek in hierdie onderwerp (Welker 2002: 302).

⁴⁴⁹ Claus Clausen ondersoek dié “resonansie” in die artikel “Offenbarung als Resonanz” in die *Festschrift* vir Welker, *Resonanzen* (Clausen 1997: 3-11).

⁴⁵⁰ In die artikel, “The Holy Spirit” skryf Welker in dieselfde lyn: “we have the feeling again and again that our person has been treated without any ‘justice’ in this or that utterance or expectation ... or we have the feeling that we cannot unify our public person, and thus cannot connect it with what we envisage as our ‘innermost self’” (Welker 1989b: 19).

die resonansiesfeer gesentreer op hierdie persoon is, is vir Welker van belang. Dié verskil is vir Welker belangrik indien die persoonwees van die Heilige Gees, en die soms nie-verklaarbare stelling van die Bybel oor die Gees wil verstaan word.

Die Gees is in dié sin vir Welker die veelvormige eenheid van perspektiewe op die persoon van Christus. Die Gees is die “Resonanzbereich” van Christus. Die Gees is die *publieke* persoon wat in ooreenstemming met die persoon van Christus is.

Der Heilige Geist ist zunächst zu verstehen als *die vielgestaltige Einheit der Perspektiven*, der Beziehungen auf Jesus Christus und der gesprochenen und gelebte Zeugnisse von ihm. In dieser Hinsicht ist der Geist eine Einheit, an der wir teilhaben, die wir mitkonstituieren können (Welker 1992a: 289).

Tog is die persoon van Christus en die persoon van die Gees nie ‘n “unauflösliche Einheit”, ‘n onontbindbare eenheid nie (Welker 1992a: 289). In die lig van die Gekruisigde, “... abandoned by all the world and divesting himself of all resonance” (Welker 1989b: 19), dring Welker aan op die “Differenz”, die verskil tussen die persoon van die Christus en die persoon van die Gees. In dié lig word die sentrum van die selfloosheid van die Gees van Christus herkenbaar – “... it becomes clear that there is no access to God *that we can produce and put in place on our own initiative*” (Welker 1994a: 315). Die Gees word selfloos juis gegee aan diegene *wat teen God saamsweer* – “Gott gibt einer Gott konspirierenden Welt Gottes Geist” (Welker 1992a: 290).

6. Die Gees van die Bybel, is vir Welker *selfloos*. Teenoor die metafisiese gees wat deur Aristoteles geformuleer is, is die Gees van die Bybel vir hom, in die eerste plek, die Gees van Christus. Die Gees word herkenbaar in Christus, word vergestalt in Christus. Die Gees is die Gees van die Opgestane. Welker wil die Opgestane juis deur middel van die Gees verstaan. Dit is deur middel van die Gees wat hy die Opgestane, wat hy Christus, vandag wil verstaan. Vanuit die perspektief van die Opgestane wil Welker dan van die Gekruisigde Christus sin maak. As Gees van die Gekruisigde word die selfloosheid van die Gees verder gedifferensieer. Die Gekruisigde gee homself, in totale selfloosheid, vir ‘n wêreld wat Hom verwerp. Die Gees vergestalt vandag hierdie Christus, die opgestane Christus wat die wese en werk van Christus omvat. In die vergestaltung word die Gees van Christus herkenbaar in vrye selfterugname. Wanneer

dan gevra word na die persoon van die Gees, in die gereduseerde verstaan van persoonwees, is die Gees die persoon van Christus. Die Gees is vir hom egter nie net aan Christus verbind nie. Die Gees van die Bybel, is vir Welker ook *sosiaal*. Die Gees vestig 'n sosiale sfeer in die wêreld – 'n gedifferensieerde gemeenskap van geregtigheid, waar ook die individu belangrik is, wat deur die strukturende skeppende werking van die Gees meegebring word.

HOOFSTUK III: DIE SOSIALE GEES: DIE SOSIALE SFEER VAN DIE GEES IN DIE WÊRELD

Wenn überhaupt so dunkle oder leere Wörter wie das Transzendente, das Übernatürliche, das Jenseitige und das Numinose in der Lehre vom Heiligen Geist gebraucht werden sollen, so muß im blick auf den Eingriff des Heiligen Geistes in die Gegenwart deutlich werden, *worin* seine “Transzendenz” und “Übernatürlichkeit” besteht (Welker 1994a: 7)

Jesus Christus, auf dem der Geist Gottes ruht, sendet den Geist, gießt ihn aus. Das heißt: Er gewinnt eine unübersehbare Zahl von Menschen für sein verwandelndes und erneuerndes, rettendes und erhebendes Wirken (Welker 2011a: 243).

INLEIDING.

In die lig van die voorafgaande uiteensetting, is dit duidelik dat die persoon van Christus en die persoon van die Gees nie ‘n “unauflösliche Einheit” is nie (Welker 1992a: 289). In die lig van die Gekruisigde dring Welker aan op die verskil tussen die persoon van die Christus en die persoon van die Gees. Die Gees word juis selfloos gegee aan dié wat teen God saamsweer, en skep of verwek skeppenderwys ‘n sosiale sfeer in die wêreld. Die Gees is ‘n “öffentliche Person”, vir Welker (1992a: 259).⁴⁵¹

Dié aard van die Gees is óók deur die Sismatikus, Dirkie Smit, opgemerk, “(Welker) makes a strong argument for the Holy Spirit as ‘public person’ forming ... a new public in the world” (Smit 2007: 153).

Ten einde hierdie “öffentliche”, *publieke, openbare, of sosiale karakter* wat Welker in die Gees gesetel sien te verstaan, word sy verstaan, in die eerste deel van hierdie hoofstuk van die filosofiese geeskonsep van Hegel onderskei, wat self óók hierdie sfeer

⁴⁵¹ Dat Welker die Gees sosiaal wil verstaan is veral duidelik in die hoofstuk in *Gottes Geist*, “Die öffentliche Person des Geistes: Gott inmitten der Schöpfung” (Welker 1992a: 259-313).

van die gees in die wêreld onderstreep het. Wat beteken hierdie “öffentliche” persoon van die Gees van God vir Welker? Waardeur word hierdie “öffentliche” karakter van die Heilige Gees gekenmerk? Waaraan word dit herkenbaar? Wat is die implikasies vir ‘n Teologie van die Gees wat hierdie “öffentlichkeit” beklemtoon?

Met Hegel se geeskonsep in gedagte word die sosiale aard van die Gees volgens Welker se eie beskouinge dan in hierdie hoofstuk verder ondersoek. Die Gees verwek ‘n gedifferensieerde nuwe gemeenskap in die wêreld, volgens Welker. Die gemeenskap word voortgebring deur die uitgieting van die Gees “op die vlees”, wat in die lig van Welker se verstaan van die “hemel” ondersoek word. In hierdie tweede gedeelte van die hoofstuk word die *gedifferensieerdheid* van uitgieting van die Gees aan die een kant, en die *gemeenskap* te midde van hierdie uiteenlopendheid aan die ander kant dus bestudeer.

Die Gees, word in die derde gedeelte van die hoofstuk getoon, is die Gees van die wet. Die Gees, deur middel van die uitgieting vanuit die hemel, verseker gemeenskappe van geregtigheid deur die vervulling van die wet, wat in die lig van Welker se verstaan van die Bybelse wet in die algemeen ondersoek word. Die wet, word aangedui, is vir Welker nie ‘n blote “Forderung” nie. Die wet word vir hom veel eerder geken aan ‘n versekering van verwagtinge, wat die samelewing in geheel wil beskerm. Die wet is vir Welker egter meer kompleks; die vervulling van die wet deur die Gees beteken vir Welker die vervulling van regverdigheid en barmhartigheid, wat in hierdie interkonneksie kennis van God meebring.⁴⁵² In dié *universele* vestiging van *geregtigheid* word die “öffentlichkeit” van die Gees meer gedifferensieerd.⁴⁵³

Die Gees is op hierdie manier skeppend en óók nuut-skeppend werkend in die wêreld, wat in die vierde gedeelte van die hoofstuk ondersoek word. Die Gees struktureer

⁴⁵² Van die punt word melding gemaak in Langpape se “Synergie und Geist” (Langpape 2013: 222).

⁴⁵³ Die is hierdie universele aard van Welker se denke oor die Gees waarteen Bram van de Beek in *Lichaam en Geest van Christus: De theologie van de kerk en de Heilige Geest* (2012) sy kritiek rig. Van de Beek is versigtig om die werking van die Gees te wyd te verstaan, en kritiseer Welker daarom vir sy verstaan van *die werking van die Gees óók buite die kerk*. Van de Beek skryf krities, “... Het is opmerkelyk dat Welker in zijn boek geen aandacht heeft voor de kerk als plek waar de Geest werkt. Er is een gemeenschap van de geheiligden. Dat moet men vooral niet gelijkstellen met de institutionele kerk ... het gaat niet om hen die apart zijn gesteld door God in Christus in de gemeenschap van de kerk waar de Geest woont, maar om mensen die veranderd zijn, waarbij het ideaal de eenheid van alle mensen is waarin elk thuis kan zijn. In feite is deze ideologie overheersend en, ondanks de brede bijbels-theologische uiteenzetting niet de Schrift” (van de Beek 2012: 428).

skeppenderwys *lewensbevorderende* lewensverhoudinge, wat onderskei word van “Selbsterhaltung, Selbstreproduktion und Selbstausbreitung” (Welker 1992a: 282). Hierdie lewensbevorderende werking van die Gees word in die lig van Welker se verstaan van skepping en die skepping bestudeer. Die interkonneksie tussen die *skeppende en nuut-skeppende* Gees en die Gees wat geregtigheid meebring maak dit moontlik om wat Welker ‘n “wohlgedeihende Vegetation” noem, te verstaan.

In die lig van hierdie meer gedifferensieerde verstaan van wat Welker die “öffentliche” persoon van die Gees noem, word dit moontlik om Welker se verstaan van die individu in die *kragveld* van die Gees te ondersoek. In die laaste deel van hierdie hoofstuk word wat Welker die verstaansvorme van die Gees noem, dit wil sê die kragvelde van geloof en hoop, te bestudeer, wat dit vir hom moontlik maak om die konsep van die *menslike persoon* te verbreed.

Die Gees, word daarom geargumenteer, is sosiaal. Die sosiale sfeer van die Gees word in die volgende hoofstuk dan gedifferensieer in (II) die “Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”, (III) in die “Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”, (IV) in die “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”, en (V) in die “Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”. Die sosiale sfeer van die Gees word egter eers gedifferensieer teen die agtergrond van (I) ‘n verduideliking van Welker se interpretasie van die gees soos geformuleer deur Hegel.

I. DIE FILOSOFIE VAN DIE GEES, DIE GEES VAN DIE FILOSOFIE (HEGEL).

Dat Georg Wilhelm Friedrich Hegel, die bekende Duitse filosoof, vir Welker ‘n belangrike gespreksgenoot is, word duidelik in sy proefskrif *Das Verfahren von Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’ und die Funktion des Abschnitts: ‘Die offenbare Religion’*, en in die artikels “Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3,22a” (1976), “Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth” (1983c), “Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?” (1986e); *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes* (1992a), en in “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” (2006c).

In die artikel “Heiliger Geist und Zeitgeist. Gespräch mit Prof. Welker” word hierdie punt in besonder beklemtoon. Op die vraag “wie kann man Jugendlichen die Frage nach dem Heiligen Geist überhaupt näher bringen, bzw, wo könnte der Heilige Geist im Leben von Jugendlichen heute vorkommen?” (Welker 2003e: 1), verduidelik Welker die herkenbaarheid van die gees aan die hand van Hegel, wat dit duidelik maak dat hy nie net waarde vind in Hegel se geeskonsep nie, maar dat hierdie geeskonsep vir hom iets van realiteit omskryf.

Ten einde ‘n belangstelling in die realiteit van die Gees, “Realität des Geistes” in die algemeen te ontlok, antwoord Welker, is dit nodig om te beseef dat mense in die midde van verskeie bindende geestelike kragte, in sy woorde, “geistigen Kräfte”, leef, “... Einstellungen, Stimmungen, Moden, Moralen ... Einige diese Kräfte können wir leicht beeinflussen, andere nur schwer, wieder andere gar nicht” (Welker 2003e: 1). Die kragte wat moeilik, of selfs glad nie deur mense beïnvloed kan word nie, probeer hulle van afsien, “... wir konzentrieren uns auf uns selbst und unsere Einflussmöglichkeiten auf die Umwelt” (Welker 2003a: 1).

Tog, meen Welker, is dié kragte in die midde van menslike leefwêreld aanwesig, soos byvoorbeeld in “... in dieser Gemeinschaft herrscht ein schlechter Geist” (Welker 2003a: 1). Alhoewel dít nie baie deur mense gesê word nie, voer Welker aan, weet mense dat hierdie realiteit bestaan. Groot filosowe, met fyn waarneming, soos Hegel, skryf hy, het hierdie gees probeer verstaan. Hegel het ‘n geeskonsep geformuleer wat definitief teologiese aandag werd is, aldus Welker, en wys op die bekende frase, “... ek wat ons, en ons wat ek is”. Hegel het hier byvoorbeeld die staat in gedagte, “... der Staat, ein Großes Ich, eine Instanz, eine Größe, die wir – obwohl eine komplizierte Verwaltung und viele, viele Einrichtungen dazu gehören – durchaus als eine Einheit ansehen, die wir zweifellos wie ein großes ich behandeln” (Welker 2003a: 1).

Die staat bestaan uit talle mense, “... ‘n ek wat ons is”, of in sy woorde, “ein Ich, das wir”, en hierdie mense identifiseer hulle met die staat, in elk geval, meen Welker, tot bepaalde tye, “‘n ons wat ek is”, of in sy woorde, “ein Wir, das ich ist”. Hegel het volgens Welker waargeneem dat mense hierdie “gees”, hierdie “Geistgrößen” op talle vlakke beleef, “... eine Firma, eine Gemeinde, eine Familie, ein Volk, aber eben leider

auch Rauberbänden, Terroristencliquen, usw. Es gibt also verschiedene Geiststrukturen” (Welker 2003a: 1).

Vir hierdie geesstrukture, antwoord Welker, wat die mens kenmerk, wat menslike moontlikhede om te kan optree bevorder of vernietig, moet ‘n sensitiwiteit ontwikkel word. In die volgende gedeelte word hierdie geeskonsep van Hegel, wat vir Welker “... durchaus des Nachdenkens wert ist” in meer detail bestudeer (Welker 2003a: 1). Die doel is in hierdie studie nie om ‘n volledige studie oor Hegel se gekompliseerde geeskonsep te doen nie, maar om Welker se interpretasie van Hegel se geeskonsep te snap, en dus te verstaan waarteen hy in sy denke oor die Gees waak, waardeur hy beïnvloed is, en waar die Heilige Gees van hierdie filosofiese gees, hierdie gees van die filosofie, onderskei moet word.

Aristoteles se metafisiese geeskonsep, wat verskeie waarnemings verbind, in sy woorde, “... which connects several different pieces of evidence” (Welker 1994a: 289), is deur Hegel voltooi.⁴⁵⁴ Dit was Hegel wat volgens Welker die gekompliseerde kern van Aristoteles se geeskonsep⁴⁵⁵ glashelder waargeneem het, en die diepe kompleksiteit van Aristoteles se insigte in so ‘n mate waardeur dat hy sy bekende *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* met ‘n lang aanhaling van Aristoteles se boek XII – wat ook juis vir Welker se verstaan van hierdie gees belangrik is – afsluit (Welker 2006a: 223).⁴⁵⁶

Vir Hegel is die taak van die filosofie in die algemeen, en die prestasie van sy eie filosofie in besonder, toe te skryf aan die verwydering van ‘n essensiële tekort in Aristoteles se geesteorie (Welker 1994a: 290); “... die große Leistung des Aristoteles bestehe darin, auf das *sich selbst denkende Denken als die Spitze des Konkreten und Gewißheit* aufmerksam gemacht und diese höchst konkrete und gewisse

⁴⁵⁴ Hegel is reg, meen Welker, wanneer hy aanteken dat die “... speculative consideration and knowledge of the nature and activity of the spirit has declined ... even to the point of losing even a vague notion of it ... thus Aristotle’s writings clearly remain the only writings that (contain) truly speculative developments concerning the being and the activity of spirit” (Hegel 1970a: 523-524).

⁴⁵⁵ In “The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives” dui Welker op hierdie dramatiese spanning wat Aristoteles waargeneem het; “In order to reach the higher and highest level of self-referentiality, the spirit has to wrest itself loose from itself, to release itself. A self-bifurcation and a self-acquisition have to go hand in hand” (Welker 2006c: 223). Sien “Die filosofie van gees, die gees van die filosofie (Aristoteles)”, wat vroeër reeds verduidelik is.

⁴⁵⁶ Hegel beskryf hierdie gedeelte van Aristoteles se metafisika as “the highest point of Aristotle’s metaphysics, the most speculative thing there can be” (Welker 1994a: 289).

Selbstbeziehung als ‘das Göttliche’ identifiziert zu haben” (Welker 1992a: 268). In die gees van hierdie filosofie van die gees, wat denke wat sigself dink as die toppunt van konkretheid en sekerheid verstaan, en dié konkrete en sekere selfverhouding as die goddelike geïdentifiseer het, is daar vir Hegel ‘*n behoefte aan geeskennis*.

... for knowing spirit ... to objectify itself, to return to objectivity, to reconcile with itself *the world* that it has abandoned ... For spirit is not merely pure thinking, but thinking that makes itself objective, and *in this objectification maintains itself*, has itself in a manner adequate to itself, *is at home with itself* (Hegel 1970c: 412).

Aan die een kant, beklemtoon Hegel die genialiteit en fundamentele status van die Aristoteliaanse verstaan van die goddelike gees, “... as spirit I am only insofar as I know myself ... Know thyself, the inscription over the temple of the knowing god at Delphi, is the absolute commandment that expresses the nature of spirit” (Hegel 1970d: 480). Aan die ander kant, is Hegel egter krities teenoor hierdie geestoorie, in die sin dat Aristoteles die gees in té intellektuele terme verstaan het (Welker 2006c: 223), dat hy die gees net as begrip verstaan het, “... he remained in the element of abstract thought” (Welker 1994a: 290). In dié sin, meen hy, is Aristoteles se verstaan van die gees reduksionisties; “... he fails to grasp the spirit in its true reality, that is, *as a world-shaping activity*” (Welker 1994a: 290).⁴⁵⁷

Spirit is thus not only a thinking relation to itself. It is a power in which individuals, communities, cultures, indeed, a whole world not only captures itself in thoughts, not only comes to an understanding of itself, *but also presents and manifests itself, shapes and transforms itself*. Spirit is much more than just a contemplative creativity (Welker 2006c: 224).

Vir Hegel is dit dus nie net individue nie, meen Welker, maar ‘n totale wêreld wat *progressief* van sigself seker word. Vir Hegel is die selfverstaan van die gees ‘n werklike proses en progressie, in sy woorde, “Prozeß und Fortschritt” van die wêreld.

⁴⁵⁷ In die woorde van Hegel “... but this element of thought itself is abstract. It is the activity of an individual consciousness. Spirit, though, is not only as individual, finite consciousness, but as spirit that is universal and concrete in itself” (Hegel 1970d: 481).

Die gees word vir hom vereenvoudig en eensydig verstaan wanneer die gees nie as die gees wat geskiedenis sigself vergestalt, die “universal spirit that presents itself in the wealth of its figuration in world history” verstaan word nie (Welker 1994a: 291).

Soos in die denke ‘n individu sigself van sy of haar omgewing en sigself loswikkell, die proses wat Welker by Aristoteles waarneem, só verstaan die wêreld sigself wanneer dit sigself in kulturele prestasies, institusies en progressie “... konkretiseert, manifestiert, darstellt, erkennt” (Welker 1992a: 269). Daarom het Hegel gedink dat in wêreldgeskiedenis die gees “in its most concrete actuality” is, dat “... *world history ... is the exposition of spirit as it laboriously acquires and makes accessible to itself the knowledge of that which it is in itself*” (Hegel 1991: 16, 17-18).

Insover die gees in die seker word van die self, sigself tegelykertyd kognitief en prakties konkretiseer, kan Hegel die geskiedenis van die wêreld nie net as die tentoonstelling van die gees verstaan nie, maar terselfdertyd as die wording van die gees, in sy woorde, die “... actual becoming of spirit”, meen Welker (Hegel 1991: 457).

Die gees, of in die woorde van Hegel – “that which is common to all people” – is dus nie net die mag waarin die denkende individu die self in verband met sigself bring nie. Die gees is óók die krag waardeur ‘n kultuur, dit wil sê ‘n kultuur “... that is intellectually active in diverse ways and that grasps itself in thoughts” – en ‘n totale wêreld nie net van sigself en hul werklikheid seker word nie, *maar sigself dáárstel, konkretiseer en sigself in hierdie realiteit verstaan* (Welker 1994a: 291).

Hierdie insigte van Hegel stel Welker in staat om dit wat gebrekkig is in die geestoorie van Aristoteles te herken. Met sy begrip van die goddelike gees, meen Welker, bring Aristoteles ‘n reduksionistiese verstaan van die lewe en van vreugde, maar daarby ook ‘n gereduseerde verstaan van werklikheid mee. Die gees en die lewe van die gees is vir hom ‘n bloot intellektuele verhouding en houding. Hy verstaan welbehae, lewe en werklikheid bloot as kognitiewe selfproduksie en selfbesit, “... obwohl die Tätigkeit des Geistes durch das Moment der Selbstdistanzierung hindurchgeht, *erreicht sie doch immer wieder nur das Eigene und gedanklich zu eigen Gemachte*” (Welker 1992a: 269).

Beide die selfverstaan wat bloot in denke geskied, en die blote selfbesit maak die goddelike lewe wat deur Aristoteles gevier word ‘n kragteloze saak, ten spyte, volgens Welker, van die indrukwekkende interne dinamiek. In terme van die inhoud van ‘n *teologiese* pneumatologie, meen Welker, blyk Aristoteles se verstaan van die goddelike gees vir Welker om simplisties te wees, wat beide die uitdagings, en ‘n uitkoms vanuit hierdie situasies vermy. Dit is byvoorbeeld onmoontlik vir hierdie intellektuele selfbesit, onderstreep Welker, om ‘n gemeenskap vry te maak van vernietigende ellende – onmoontlik vir dié intellektuele selfbesit om ‘n samelewing, “... defined by the principle of egotism that disintegrates community, and the principle of the deception that masks this egotism” vry te maak en te verander (Welker 1994a: 292).⁴⁵⁸

In dié opsig bied Hegel se geesfilosofie, in sy beskrywing van die kragte van “Sozialität” en die ontwikkelingsdinamiek van wêreldtoestande, ‘n verhewe alternatief, vir Welker. Hegel verstaan die gees nie net as intellektuele “Selbstverhältnis”, ‘n selfverhouding nie, maar, as “... *real, material processes of producing self and of becoming thematic to self*”, aldus Welker (1994a: 292). Die gees word, volgens Hegel, nie net verstaan as ‘n selfverhouding van ‘n individu nie, maar as die komplekse *selfverhouding van ‘n historiese wêreld*.⁴⁵⁹ In hierdie opsig is die gees ‘n ware en ‘n volkome gemeenskapsbeginsel. In die woorde van Hegel se *Phenomenologie of Spirit*, word die gees dus gedefinieer as “‘ek’ wat ‘ons’ is en ‘ons’ wat ‘ek’ is”, wat ter inleiding op gewys is (Hegel 1977: 110). Die taak is vir Hegel om “geeste” van verskillende kompleksiteite, “... von der Freundschaft bis zur Weltgesellschaft”, in hulle verskille en hiërargiese interkonneksies te verstaan.

In dié gees, meen Welker, in dié geestelike verhouding, verloor die gemeenskap, verloor die wêreld “... für das Ich alle Fremdheit”, omdat hulle hul eie kennis- en lewensstrukture in hierdie realiteit herken. Om dieselfde rede, herken die gemeenskap

⁴⁵⁸ Vir Welker se verstaan van die Gees wat die vergifnis van sonde meebring en wat vrede bewerkstellig te midde van hierdie “selfingenomenheid”, sien “Die Gees en die vernuwing van die mens” en “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁴⁵⁹ Die gees se proses van selfproduksie en selfmanifestasie, of eerder, die proses waarin die gees sigself in die produksie van realiteit demonstreer, is vir Hegel ‘n “historico-cultural process of higher and higher development. Spirit is united with perishability, submerged in the world and in the diversity of life, and at the same time is thoroughly divine” (Welker 1994a: 301). Die gees bring volgens Hegel dus dit wat bestaan mee, maar “hebt zugleich diese Manifestationen in höhere Gestalten auf, übertrifft sich so permanent selbst” (Welker 1992a: 278). Vir Hegel onttrek die gees sigself ten einde die minder volkome manifestasies te oortref, meen Welker.

hulself in die individuele self wat deur die gemeenskap gevorm en geproduseer word; die burgerlike gemeenskap herken, beskerm en handhaaf die self in die individuele burger; die assosiasie in die assosiaat; die geloofsgemeenskap in die gemeenskapslid.

‘n Volkome onthulling van hierdie geesstruktuur sien Hegel gesetel in die Christelike godsdiens, meen Welker, “Die christliche, die sogenannte offenbare Religion offenbart, daß und wie sich der absolute, eine Welt hervorbringende und durchdringende Geist zum Geist – d.h. zu sich selbst – verhält” (Welker 1992a: 270). Dié godsdiens onthul hoe die geestelike wêreld die goddelike in die individuele gees, in die menslike “ek”, waarneem.⁴⁶⁰ Vir Hegel, meen Welker, openbaar dié godsdiens verder hoe die geestelike wêreld hierdie geestelike verhouding as die *eie goddelikheid* herken en beken. Die mens het daarom die mag om hierdie werklikheid te ken en te vorm.

Die Wirklichkeit ist mensch- und erkenntnisförmig, und der Mensch ist wirklichkeitsmächtig (Welker 1992a: 271).

In die sin, meen Welker, word godsdienstige bewustheid opgehef tot filosofiese bewustheid. Vir Hegel, voer Welker verder aan, is dit die verantwoordelikheid van die filosofiese bewustheid om die “essensie van die gees” in die rekonstruksie van die verhouding tussen “natuur” en die “ek” te onthul – “... philosophy reconstructs, regulates and stimulates spiritual self-relation and spiritual life in individual, communal, cultural, and world-historical frames of reference” (Welker 1994a: 293) Welker verstaan die taak van Hegel se filosofie vervolgens as die kontrole van ‘n “... whole hierarchy of ‘spirits’, which are sublated into ever-more complex and comprehensive structures of spirit” (Welker 1994a: 293).

Is die gees wat deur Aristoteles geformuleer word, vra Welker, dan werklik *uitgegiet op die vleeslike* (Welker 1992a: 271)?⁴⁶¹

Hegel verstaan ongetwyfeld, volgens Welker, die “lewe” van die gees van die Westerse wêreld, “... its force and its freedom in entering into that which is finite, manifold, and

⁴⁶⁰ Welker dui daarop dat dit vir Hegel blote toeval is dat dié mens Jesus van Nasaret genoem word.

⁴⁶¹ Welker vra verder of die herkende probleme oorkom is, en of hierdie insigte van Hegel as ‘n sleutel tot teologiese pneumatologie kan dien?

perishable” (Welker 1994a: 293). Tog verstaan óók hy die vitaliteit en vryheid van die gees as vitaal en vry alleen in “being-at-home-with-oneself”. Die gees, óók wanneer hierdie gees die vleeslike en verganklike ingaan, óók in ‘n verbintenis met dit wat vleeslik en verganklik is, is gees alleen “... in itself and at home with itself” (Hegel 1991: 17), die “... reconciled return to itself out of its other” (Hegel 1975: 309).

Dit beteken vir Welker *nie* dat die gees bloot abstrak is, ‘n intellektuele selfverhouding bly wat alles wat anders en verganklik is agterlaat nie. Dit beteken vir hom *nie* dat die gees nie betrokke raak by dit wat anders is nie. Dit beteken vir Welker verder *nie* dat die gees nie ‘n gemeenskap vestig en ‘n materiële wêreld vorm nie (Welker 2006c: 224). Hegel beskryf hierdie goddelike gees herhaaldelik as ‘n krag wat werklike menslike gemeenskap, werklike eenheid in werklike lewensverhoudinge produseer, *wat natuur én kultuur vorm en vergestalt*. Tog word die krag verstaan as ‘n “... unendliche Rückkehr in sich”, wat mense verbind en verenig (Welker 1992a: 271).⁴⁶²

Die terugkeer tot die self beteken dat die Aristoteliaanse begrip nie finaal oorkom is nie, in sy woorde, “... (it) essentially push(es) us back to the Aristotelian conception”, aldus Welker (Welker 1994a: 294).⁴⁶³ In dié lig is dit vir Welker moeilik om te sien waarom die gees nie ‘n krag van kollektiewe en individuele selfgenoegsaamheid, in sy woorde “Egoïsmus”, kan wees nie; waarom dié gees nie ‘n krag kan wees wat hierdie selfgenoegsaamheid vergroot, verbreed en vervolmaak nie (Welker 1994a: 294). Indien die gees net ‘n selfverhouding, selfproduksie, of ‘n terugkeer tot die self artikuleer, is dié gees vir Welker *definitief nie die Heilige Gees nie*.⁴⁶⁴

Völlig unabsehbar ist, wie dieser Geist in einer Situation der sich ausbreitenden individuellen und kollektiven, relativ abgestimmten und in ihren Brutalitäten und Defizienzen verschleierte kalkulierten Selbstabschließung und Selbsthervorbringung *eine Kraft der Änderung, der Umkehr und des Neuanfangs*

⁴⁶² In Hegel se woorde, “(that which) binds individuals together is also what constitutes their true self-consciousness, what is innermost and most proper to them” (Hegel 1962: 107).

⁴⁶³ Dit is vir Welker waar, alhoewel ook Hegel hierdie terugkeer tot die self eenheid en gemeenskap in “liefde” en “Gods teenwoordigheid” noem.

⁴⁶⁴ In Höfner se “Geist und Gemeinde. Überlegungen zu Schleiermacher und Hegel” word dit duidelik dat die selfloosheid van die Gees, wat vir Welker weens die Bybelse tradisies sentraal is, nie met Hegel se Geestoorie ooreenstem nie (Höfner 2013: 50).

sein könnte. “Der Geist selbst ist nur dies Vernehmen seiner selbst” (Welker 1992a: 272).⁴⁶⁵

In *een* sentrale aspek is Hegel se geestorie dus wel in staat om die genialiteit van metafisiese pneumatologie te oorkom. Hy oorkom die ervaringsvervreemding, dit is die “Abgehobenheit”, en die abstraksie van ervaring, meen Welker, waaraan hierdie metafisiese geesverstaan en die werklikheid van hierdie gees geken word. Hy bied ‘n manier om sin te maak van die gees in verhouding tot dit wat verganklik is – in dié sin, meen Welker, *kan Teologieë van die Gees by Hegel leer* (Welker 1994a: 302).

Die Hegeliaanse verstaan van die gees, beklemtoon Welker, oorkom egter nie die naïwiteit van klassieke metafisiese pneumatologie nie. Hegel korrigeer wel, volgens Welker, die afgemetenheid, die refleksiewe afstand, en die abstraktheid van die realiteit van klassiek metafisiese pneumatologie, maar in die konteks van ‘n Bybelse verstaan van die Gees van God, *is Hegel se pneumatologie steeds simplisties en steriel* (Welker 1994a: 295). Hoe verstaan Welker dan die Heilige Gees, en dié Gees in verhouding tot die verganklike?

II. DIE GEES EN DIE GEDIFFERENSIEERDE GEMEENSAPPE VAN DIE GEES.

1. Die Gees word uitgegiet *vanuit die hemel*, vir Welker.⁴⁶⁶ Dié stelling dat Gods Gees vanuit “die hemel”, of “van bo” uitgegiet word, erken Welker egter, is vir ‘n sekulêre kultuur,⁴⁶⁷ vanuit die staanspoor, in terme van ‘n begrip van hierdie Gees, ‘n struikelblok. Die uitgieting van die Gees vanuit die hemel verwyder die dogma van die Gees, volgens hom, van wat hierdie kultuur as waarheid en werklikheid kan beskryf, “... the claim that God *also created heaven or the heavens*, that God dwells *in heaven*, and that God’s powers operate *from heaven* on human beings causes abundant difficulties for secular consciousness” (Welker 1994a: 134).⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Hegel beklemtoon herhaaldelik; “spirit engenders itself ... it is only inasmuch as it engenders itself, bears witness to itself and shows itself, manifests itself” (Hegel 1970b: 94).

⁴⁶⁶ Die stelling word volgens Welker herhaaldelik in die Bybel gevind. Hy dink hier, in terme van die Ou Testament, aan Jes 32:15; 44:3; Eseg 39:29; Joël 3:1; Sag 12:10; Spr 1:23, en in terme van die Nuwe Testament, die tekste in verband met veral die Pinkster gebeure, en Hand 10:45 en 1 Pet 1:12.

⁴⁶⁷ Vir Welker se verstaan van die hedendaagse kultuur, sien sy artikel, “Modernity and Post-Modernity as Challenges to Christian Theology” (Welker 2002: 435-447).

⁴⁶⁸ Die hemel of hemele, meen Welker, word in dié perspektief ook vandag inderdaad verstaan “as an obfuscatory formula for fantastic notions and empty consolations” – as ‘n simbool van ‘n “escapist form of religious life” (Welker 1994a: 135).

In *Universalität Gottes und Relativität der Welt* (1981a), “Heaven” (1988d), *Creation and Reality* (1999a), en “Schöpfung des Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren” (2006f) word dit duidelik dat die hemel, en God in die hemel nie vir Welker ‘n nieaardsgesindheid, met ander woorde, ‘n onverenigbaarheid of dan ‘n onverenigbaarheid met menslike waarhede is nie, “... (it) does not claim a fully abstract otherworldliness and an abstract distance on God’s part – this statement does not claim this God’s total irreconcilability and incompatibility with all earthly, human relations and affairs” (Welker 1999a: 34).

Dat God in die hemel is, beklemtoon Welker, beteken dat God verhewe is soos hierdie verhewenheid *geken* kan word, in sy woorde, “... God’s superiority to the world precisely as that superiority *can be known on earth*” (Welker 1999a: 34). Dit beteken verder, na Welker se mening, dat mense van God afhanklik is soos die afhanklikheid *geken* kan word, “... as that dependence can be *recognised in what is earthly*” (Welker 1999a: 34). Die hemel en God in die hemel beklemtoon eerder vir Welker dat God en Gods werkinge in die wêreld nie gemanipuleer kan word nie, “... are not at our disposal and cannot be manipulated” (Welker 1999a: 34). Die vraag is egter in watter manier dít waar is?

Die hemel is vir Welker, in die eerste plek, die hemel van *natuurlike* waarneming (Welker 1994a: 135). Die hemel is wat sigbaar is bo die aarde, die firmament met die son, maan, sterre, wolke, sneeu, wind, storms, weerlig, waarin voëls en vliegtuie van tyd tot tyd gesien word, meen Welker. Die hemel is vir hom verder die hemel van wetenskaplike berekenings en waarneming, dit wil sê, die “... constellations of the stars, the Milky Way, and the many immensities of the universe that are inconceivable for common sense” (Welker 1994a: 135). In kontras met hierdie kennis blyk dit onmoontlik om te verstaan, onderstreep Welker, wat met die hemel in die godsdienstige lewe bedoel word, “... it seems that we land in numerous insoluble problems if we attempt to talk about the heaven intended by religious life and to understand this remarkable part of creation” (Welker 1994a: 135).

Die begrip van die hemel in die Bybel wil Welker nie relativeer in wat hy ‘n “... striking confirmation of their folly and of the progress we have made in the meantime”

(Welker 1994a: 135) noem, nie.⁴⁶⁹ Hy wil, aan die een kant, die verskeie konsepte van die hemel wat in die Bybel gevind word as verskillende perspektiewe, *korrek relatief tot dit wat waargeneem kan word*, dit is “correct relative to sense perception”, op die konsep van die hemel begryp (Welker 1994a: 135).⁴⁷⁰ Welker vind in die verband waarde by Alfred North Whitehead, die Engelse wiskundige en filosoof,⁴⁷¹ oor wie hy die groot teologiese werk, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, gedoen het.

Galileo said that the earth moves and the sun is fixed; the Inquisition said that the earth is fixed and the sun moves; and Newtonian astronomers, adopting an absolute theory of space, said that both the sun and the earth move. *But now we say that any one of these three statements is equally true, provided that you have fixed your sense of “rest” and “motion” in the way required by the statement adopted.* At the date of Galileo’s controversy with the Inquisition, Galileo’s way of stating the facts was, beyond question, the fruitful procedure for the sake of scientific research. But in itself it was not more true than the formulation of the Inquisition. But at that time the modern concepts of relative motion were in nobody’s mind; so that the statements were made in ignorance of the qualifications required for their more perfect truth. Yet this question of the motions of the earth and the sun expresses a real fact in the universe; *and all sides had got hold of important truths concerning it. But with the knowledge of those times, the truths appeared to be inconsistent* (Whitehead 1950: 262-263).

⁴⁶⁹ Welker dink aan Galileo en Copernicus, en die vernedering van die teologie wat, teen die wetenskaplike kennis van die tyd, wou vasklou aan wat hulle as ‘n Bybelse wêreldbeskouing gesien het – “the conception of ‘the ancients’, who understood the world as something like the Toronto Skydome, in which the heavens are a halfsphere that covers the earth, thought of as a disk” (Welker 1994a: 135)

⁴⁷⁰ Indien die Bybelse wêreldbeskouing vir denkers bloot dui op die dwaasheid van die Bybelse skrywers – “wir übersehen das relative Recht, das der gesunde Menschenverstand bei der *sinnlichen* Wahrnehmung der Himmels hat, wenn für ihn auch heute noch die Sonne um die Erde kreist und im Osten aufgeht” (Welker 1992a: 133).

⁴⁷¹ Welker publiseer deur die jare verskeie werke oor Whitehead, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, “Process Thought in Contemporary Europe: Germany” (1981), “Whiteheads Vergottung der Welt” (1984), “Die relativistische Kosmologie Whiteheads, Alfred North Whitehead: Relativistische Kosmologie”, “Wie ist universale Einheit wirklicher Welt möglich? Kosmosfrömmigkeit bei A. N. Whitehead” (1985), “Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?”, ‘Rezension: A. N. Whitehead: Wie entsteht Religion?’, “Cosmic Piety in Whitehead’s Works”, “Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads” (1986), “The Self-Jeopardizing of Human Societies and Whitehead’s Conception of Peace” (1987), “Ermeßbarkeit und Vermeßbarkeit von Welt. Die Funktion ‘postmoderner’ Metaphysik bei Whitehead” (1988), “Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?” (1997).

Die konsep van hemel in die Bybel is vir Welker, aan die ander kant, meer kompleks as die voorstellings van dié destydse konsepte in die hedendaagse kultuur. Die meeste van die Bybelse verwysings na die hemel, meen hy, verbind verskillende denkraamwerke, dit is “*verschiedene Vorstellungsbereiche und verschiedene Bezugssysteme*” (Welker 1992a: 134), en differensieer terselfdertyd tussen hulle. Kortom, is hulle verwysings dus *méér kompleks as wat dikwels allerweë gedink word*.

In die Bybelse tekste, erken Welker, is die hemel en die hemelruim dikwels amper dieselfde, “... the heavens are the domain from which come wind and rain, and in which birds fly” (Welker 1994a: 136). In ander tekste sluit die aardse sfeer dié hemelse sfeer in, en is die hemele die sfeer van die sterregewelf, terwyl in steeds ander tekste die sienbare kosmos van die onsigbare hemele onderskei word (Welker 2006f: 319). Dié hemele word hier geïllumineer in voorstellinge *van magsstrukture*, in sy woorde, in “... Vorstellungen, in Gedanken, sogar in Theorien erschlossen, die heute in säkularer Perspektive von uns als Vorstellungen, Gedanken und Theorien *von Machtstrukturen zu verstehen sind*” (Welker 1992a: 134).⁴⁷²

Waar die vooroordeel, dat hierdie kulturele voorstellinge en spreekvorme verouder is, opgegee word, word dit vir Welker duidelik dat óók hierdie denkers skerpsinnige, selfs *wetenskaplike* metodes gebruik het (Welker 1994a: 138) – dit wil sê, dat in hierdie denkwyse komplekse samehange, wat genoegsaam verstaan word, in verband gebring word met ervaringsfere wat nog nie genoegsaam verstaan word nie, maar wel wat ooreenkomstig voorkom, in sy eie woorde, “... daß dieses Denken bereits komplexe Zusammenhänge, die es einigermaßen gut verstanden zu haben glaubt, weiter verwendet, nämlich sie neu investiert in Erfahrungsbereichen, die es noch nicht gedanklich durchdrungen hat, die ihm aber analog zu sein scheinen” (Welker 1992a: 135).⁴⁷³

⁴⁷² In die artikel “Schöpfung des Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren” beklemtoon Welker, “Auch dürfen wir ‘das Sichtbare’ und ‘das Unsichtbare’ nicht nur als Apposition zu ‘Himmel und Erde’ verstehen, so als sei der Himmel das Unsichtbare, die Erde aber das Sichtbare. Der biblische Text und das Glaubenbekenntnis ziehen unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf sichtbare und unsichtbare Sachverhalte und Mächte im Himmel und auf Erden” (Welker 2006f: 313).

⁴⁷³ In die Bybel vind Welker nie net verwysings na die natuurlike samestelling van die hemel nie, dit wil sê, “conceptions of the natural constitution of heaven and earth that cosmology and the natural sciences have simply outdated and relativised” (Welker 1994a: 137), maar ook verwysings na kulturele kragte, menslike ervarings, die lewe self.

Die hemel in die Bybel, vir Welker, is nie ‘n abstrakte, onbepaalbare, anderwêreldse sfeer nie, maar ‘n sfeer wat op ‘n waarneembare manier lewe op hierdie aarde bepaal (Welker 1999a: 34, 37). Die hemel word verstaan as ‘n samestelling van *onbeheerbare* kragte wat dit wat op die aarde gebeur affekteer (Welker 1994a: 137). Die hemel en aarde, skryf Welker, staan in hierdie sin in ‘n nie-simmetries wederkerige verhouding, ‘n “... nicht symmetrisch reziproken, komplexe Beziehung” (Welker 1992a: 135). Die feit dat die aarde “vom Regen, Licht, und Wärme” afhanklik is, is vir hom *een* teken van hierdie verhouding (Welker 1988a: 1119).

Dié afhanklikheid van die hemel, in die Bybel, word dus vir Welker deur alledaagse ervarings geïllumineer (Welker 1992a: 135). Dié verstaan word simbolies aangewend ten einde ander gevalle van afhanklikheid, dit wil sê, “... *other powers that are difficult to comprehend, overly complex, and overwhelming*”, te verstaan (Welker 1994a: 138). Deur middel van hierdie wetenskaplike metode, wil godsdienstige denke insig in die werklikheid verwerf.

... knowledge about unavoidable dependencies on *natural powers* and knowledge about ways to deal with such dependencies are employed in order to bring clarity to experiences with *cultural and social powers* at whose mercy human beings see themselves placed (Welker 1994a: 138).

Byvoorbeeld, is ‘n storm vanuit die hemele onbeheerbaar, die voortduur van hierdie storm is onvoorspelbaar, skryf Welker. Tog word die storm werklik ervaar, “... it is perceived with the senses, it is noticed, it imposes itself on sense perception” (Welker 1994a: 138). Dié situasie blyk vir hom om soortgelyk te wees aan die ervarings van sosiale bewegings wat deur die Gees, wat uitgegiet word “van bo”, meegebring word.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Die interkonneksie tussen die karakter van die Gees, en die karakter van die lewensbepalende hemel, soos ‘n storm, word duidelik in *God the Spirit*: “... the domains in which the Spirit’s action is initially experienced are unpredictable, unforeseeable emergent processes, breaks in life processes and in routines, and individual and collective situations of hovering in the balance. It is thus no wonder that the interconnection between Spirit, reception of the Spirit, perception of the Spirit, and so-called natural phenomena in which the Spirit can be seen at work could appear unclear and dubious ... the chief difficulty in understanding the Spirit and the Spirit’s action lay in mediating, on the one hand, the undeniable evidence of the Spirit’s action and, on the other hand, the fact that it cannot be predicted, calculated, or controlled” (Welker 1994a: 99).

Vir Welker, soos met die storm wat nie voorsien kan word nie, kan die werking van die Gees nie vooruitgesien word nie, en verwek daarom verskeie vrae, "... Why could the people not be led together earlier? How long will solidarity and community remain? When will the action of the Spirit cease?" (Welker 1994a: 138). Tog is hierdie krag, *wat nie voorspel kan word nie*, in sy woorde, "... that cannot be calculated and controlled at will" (Welker 1994a: 138), vir Welker so *konkreet soos die krag van die wind*.⁴⁷⁵ Vir Welker toon die sistematiese soeke vir ooreenkomstige strukture, en om hierdie strukture tot die komplekse werklikheid van die hemel toe te skryf, verbasende bewyskrag.

Es zeigt also eine erstaunliche systematische Stimmigkeit, nach analogen Strukturen in diesen so verschiedenartigen Formen von Macht, Machtkonzentration und Machtausübung zu suchen und sie einer eigenen Realität zuzuschreiben: nämlich der komplexen Wirklichkeit des Himmels (Welker 1992a: 136).

Die werklikheid van die hemel verbind dus vir Welker die magte van die natuur en die sosiaal en historiese bepalende magte wat eweneens totaal, of byna totaal, buite die individuele en kollektiewe beheer van die mens is (Welker 1988a: 1119). Dié realiteit wat aan beide groepe van magte toegeskryf word, kan in hierdie perspektief daarom nie op 'n bloot naturalistiese wyse verstaan word nie. Die hemele is in hierdie sin vir Welker die "... *location of natural and social forces and powers*" (Welker 1997e: 282).⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Die interkonneksie tussen die wind en die Gees word in Welker se artikels "Heiliger Geist" (2002e), "Heiliger Geist" (2006d), en "Heiliger Geist" (2011f) bespreek. Die tekste van die Bybel wys vir Welker op die wind as "bearer of God's action". Hy skryf, "these passages record the fact that God's action is difficult to define. At the same time they highlight the undeniable evidence of this action" (Welker 1994a: 99). Welker beklemtoon dat die "... frequent explanation that in most cases 'Ruach' in the Old Testament means 'wind' or 'storm' is inadequate, even misleading, if one does not explicitly add that in the majority of passages this 'wind' is anything but an event to be defined in solely meteorological terms" (Welker 1994a: 99). Die "wind" wat van God gestuur word is vir Welker 'n krag wat die geskiedenis definieer en definitief verander. Welker skryf verder, "only in a few cases that refer to 'Ruach' is 'wind' to be understood solely as a natural event. As a rule it means a power that makes it possible to recognise God, that mediates God's action. Since this power is difficult to grasp and cannot be either calculated or controlled, it is only too easy to block out the aspect of its evidence and palpable perceptibility" (Welker 1994a: 100).

⁴⁷⁶ In die artikel "Reich Gottes und soziale Entwicklung: Grundelemente einer diakonischen Theologie", in die *Festschrift Gegenwart des lebendigen Christus*, word hierdie verstaan van Welker deur Heinz Schmidt verduidelik (Schmidt 2007: 343).

In die Bybel, word die hemel dus nie net “räumlich” verstaan nie, maar ook “zeitlich”, dit wil sê as die toekoms, as dit wat transendent voorlê, volgens Welker. Die hemel word vir hom verder voorgestel in beelde en verstaan in strukture wat die mens nie werklik in staat is om te ontsyfer nie, “... that we are not at all in a position to illuminate” (Welker 1994a: 139). Die hemel verbind realiteite wat nie meer, of nog nie, vir menslike denke en verbeelding toeganklik is nie, “... Er hält vergangene und zukünftige Zeiten und Kulturen fest, die wir selbst in unsere weitestem Begriffe ‘der Welt’ nicht mehr einzubeziehen vermögen” (Welker 1992a: 136). Op grond van hierdie gedagtes formuleer Welker dan ‘n definisie van die hemel.

... heaven is the domain of reality *that is relatively inaccessible to us, which we cannot manipulate, but which exercises a determinative and even definitive influence on life here and now.* Forces and powers of nature ... of social spheres ... forces of history and powers of the future are for the biblical traditions localised “in heaven” (Welker 1988d: 216).

Die hemel is, in ander woorde,⁴⁷⁷ vir Welker ‘n werklikheidsfeer, “Bereich der Wirklichkeit”, wat die mens in staat stel om die kompleksiteit van die kragte wat die menslike lewensfeer definieer, *wat egter nie in hulle onmiddellike beheer is nie*, te begryp (Welker 1994a: 139). Die hemel stel die mens in staat om hierdie magte en kragte te deurdink en te enkodeer (Welker 1992a: 136).

Die Bybel oorskry op hierdie manier nie net ‘n naturalistiese verstaan van die hemel nie, onderstreep Welker. Die Bybel, word duidelik in *Schöpfung und Wirklichkeit*, óók gepubliseer as *Creation and Reality*, weerstaan wat Welker die tipies godsdienstige vergoddeliking van die hemel en van die kragte van die hemel noem. Soos die aarde, is die hemel *geskep*, skryf Welker (1999a: 39). Die hemel is ‘n “Kreatur” en nié God, ‘n goddelike krag, ‘n ophoping van kragte, “Machtpotentialen”, met die naam *goddelik* nie (Welker 1999a: 39).

Dié begrip van die hemel is vir Welker van teologiese betekenis. Hy beklemtoon dié idee herhaaldelik. Die hemel, wat wel ‘n sfeer is van waar oorweldigende natuurlike en

⁴⁷⁷ Welker formuleer hierdie definisie van die hemel op hierdie manier vir wat hy “empirico-rationalistic and sceptical positions of consciousness” noem (Welker 1994a: 139).

onbeheerbare sosiale krag kom, *is geskep deur God* (Welker 2012a: 28). Die hemel is vir hom dus ‘n *sosiale en ‘n natuurlike skepsel* (Welker 1988a: 1119). Soos die aarde, is óók die hemel ‘n *sterflike skepsel* – ten spyte daarvan dat hy in die hemel gekompliseerde kragte gesetel sien, en die hemel, “... relativ beständig bleibt und stabil erscheint” (Welker 1992a: 137).⁴⁷⁸ Die hemel is ‘n *kreatuur en nie God nie*. Die hemel bring kragte bymekaar wat op die aarde divergeer, en in tyd en ruimte verdeel is (Welker 1992a: 137).

... when implausible, inconceivable concentrations of powers and forces appear on the earthly scene, the biblical traditions regard that process as an activity *that proceeds from heaven* (Welker 1994a: 140).

Die hemel is aan die een kant maar ‘n *kode* vir die onbekende en die onverstaanbare. Die hemel, of die konsep van die hemel, meen Welker, maak dit aan die ander kant egter moontlik om hierdie komplekse werklikheid, in sy woorde, die “überkomplexe Kräfte die Wirklichkeit” te onthul en te ondersoek (Welker 1992a: 137).

Dit is egter vir Welker selfs meer kompleks. Die Bybel, meen hy, is daarvan bewus dat die hemel wat *daar bo* waargeneem word maar ‘n *gedeelte van die werklikheid van die hemel is*. ‘n Mate van wat hy “entwickeltere Weltwahrnehmung” noem, weet dat dit sneeu en die son tegelykertyd kan skyn. ‘n Mate van “entwickeltere Erfahrungen” weet dat dit op aarde terselfdertyd dag en nag is (Welker 1992a: 137). Die hemele verander nie net in voorkoms, in die wisselwerking van voordelige of vernietigende kragte op aarde nie, “... there is also change from one perceived heaven to the next” (Welker 1994a: 140). Die hemel is oor verskeie mense is verskillend. Dié hemele word vir Welker selfs meer gedifferensieer wanneer ander verwysingsraamwerke en ander kosmiese verwysingsisteme in ag geneem word.

In sy werk *Universalität Gottes und Relativität der Welt* toon hy, in terme van sy verstaan van die hemel, dat dit juis die vertrouwe in die kontinuïteit en die eenheid *van die kreatuurlike* ten spyte van die diskontinuïteit is, dit wil sê “Differenz- und Fremdheitserfahrungen”, wat dit moontlik maak om *die eenheid van die hemel* te

⁴⁷⁸ Dit is in vergelyking met die vlugtige en verganklike natuurlike en politiese wêreld (Welker 1994a: 140).

veronderstel (Welker 1992a: 137). Die hemel word op hierdie wyse ‘n basis en ‘n verwysingsraamwerk vir werklike, gedifferensieerde *universaliteit* (Welker 1981a: 217ff). Dié verwysingsraamwerk is in staat om “die Völker, Kulturen, Klimata und Zeiten” te oorskry (Welker 1992a: 138)

Whatever may distance and separate creatures and regions from each other in space and time, *they all have in common the fact that they live under heaven* with its stars and their attendant orders and rhythms, *which endure through various conditions of the world* (Welker 1994a: 141).

Alhoewel ‘n mate van abstraksie nodig is ten einde die hemel as universeel, dit is ten minste universeel in terme van die aarde te verstaan, meen Welker, kan die hemel steeds as ‘n realiteit in die algemene sin van waarneembare realiteite verstaan word (Welker 1994a: 141). Die hemel is in hierdie sin vir Welker ‘n realiteit wat vanuit talle *waarneembare* realiteite toeganklik is, en wat om die waarheid te sê vir hom, in hierdie waarneembare realiteite, *hoewel fragmenteel*, geïnkorporeer is, “... der Himmel ist von einer übermächtigen Dimension und Komplexität, und doch ist er vom Leben auf dieser Erde adäquat einholbar, wenn auch in keiner Weise ausschöpfbar” (Welker 1992a: 138).⁴⁷⁹

Die kreatuurlike van die hemel stel Welker in staat om ‘n *kontinuiteit* te veronderstel, óók in dié sfeer van die wêreld wat nie vir die mens toeganklik is nie (Welker 1994a: 141). Die kreatuurlike van die hemel stel hom in staat om ‘n familiariteit met die hemel te veronderstel, ten spyte van die feit dat menigte elemente van hierdie realiteit nie waarneembaar is nie (Welker 1999a: 39). Die hemel is, “... auch außerhalb unserer Wahrnehmungsspektren”, op die aarde ingestel, “... auf die Erde hin geordnet, auf die irdischen Kreaturen, die Menschen und ihre Wahrnehmungsfähigkeit hin geschaffen” (Welker 1992a: 138).⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ In *hierdie* sin is die hemel vir Welker van waarde in sy skrywe van ‘n Teologie van die Gees.

⁴⁸⁰ Die sogenaamde Priesterlike skeppingsverhaal beweeg reeds in hierdie rigting wanneer die skeiding van lig en donker, van die skepping van die sterre, wat die lig en donker weer skei, onderskei word. Die sterre is vir Welker gelokaliseer in die hemel wat deur mense waargeneem kan word. Vir Welker, “absolute und relative Vorstellungen der Totalität, eine Wahrnehmungsbereiche übergreifende und wahrnehmungsrelative Totalitäten werden hier in einem differenzierten Zusammenhang gesehen” (Welker 1994a: 141). Vir ‘n meer duidelike beskrywing van hierdie duidelike onderskeid sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

Die hemel, die skeppingsfeer wat vir die mens minder gedefinieerd en in 'n mindere mate toeganklik is, word deur die Bybel as die “Ort der primären Präsenz Gottes” aangesien (Welker 1992a: 138). Die hemel, wat spesifieke waarnemingsfeer vorm en tog tegelykertyd onbeheerbaar is, wat die waarneembare sfeer van die mens oorskry en tog 'n familiariteit moontlik maak (Welker 1994a: 142) – dié hemel is op 'n besondere manier die *sfeer van Gods teenwoordigheid* (Welker 1992a: 138). Die feit dat die hemel 'n kreatuur is, stel Welker in staat om die *universaliteit en onuitputlikheid* van Gods teenwoordigheid, aan die een kant, en die *kragtige konkreetheid* van Gods teenwoordigheid, aan die ander kant, in verhouding tot mekaar te verstaan.

Universalität und Uneinholbarkeit und machtvolle Konkretheit der Gegenwart Gottes werden gerade über das “Geschöpf Himmel” im Zusammenhang denkbar (Welker 1992a: 138).

Die interkonneksies tussen universaliteit aan die een kant, en die kragtige magtige konkreetheid aan die ander kant, 'n konkreetheid wat tegelykertyd diverse ervaringsfeer raak en deurtrek, word vir Welker deur die werking van *God se Gees* geïllumineer (Welker 1994a: 142).

Die Bybelse uitdrukking van die uitgieting van die Gees vanuit “die hemel” of “van bo” is dáárom vir Welker nie 'n *Chiffrierung*⁴⁸¹ vir 'n numineuse krag wat deurbreek van bo en 'n abstrakte formule vir die “Allzugänglichkeit und Unwiderstehlichkeit” van hierdie werkingskrag, die abstrakte kapasiteit van hierdie krag om in alles in te gaan en alles onweerstaanbaar te oorkom, nie (Welker 1992a: 139). Die verwysing na die uitgieting van die Gees vanuit die hemel omarm op 'n eksplisiete wyse vir Welker beide *natuurlike en kulturele* perspektiewe.⁴⁸²

Die uitgieting van die Gees *van bo* dui vir hom op 'n *Emergenzgeschehen* en dus op 'n pluraliteit van wyses van geaffekteer word, en op wederkerige interafhanklikhede van die lewe in pluraliteit. Deur hierdie uitgieting kom lewe in verskeie kontekste voor, “... sprouting up and being strengthened in many contexts simultaneously” (Welker 1994a: 142). Die uitgieting van die Gees bewerk volgens Welker onbeheersbare interaksie wat

⁴⁸¹ Die “Chiffrierung” verwys na 'n verbysterende formule.

⁴⁸² Welker dui hier subtiel op die Gees as beide die gewer van “lewe” en van “geregtigheid”.

nie eensydig geïnisieer kan word en van enkele kante gereguleer en beheer kan word nie.

Die uitgieting bewerk volgens hom 'n “emergierende” en verrassende gemeenskaplikheid en vitaliteit.⁴⁸³ Welker dui op *Jesaja 32: 15-18*, wat hierdie interafhanklike vitaliteit, 'n vitaliteit wat beide natuurlik en kultureel is, wat vanuit 'n verskeidenheid van kontekste opspruit, verwoord.

... totdat oor ons uitgiet word die Gees uit die hoogte; dan word die woestyn 'n vrugteboord, en die vrugteboord self word vir 'n bos gereken. En die reg woon in die woestyn, en die geregtigheid hou verblyf in die vrugteboord. En die werking van die geregtigheid sal vrede wees, en die voortbrengsel van die geregtigheid rus en veiligheid tot in ewigheid. En my volk sal woon in 'n plek van vrede en in veilige wonings en in plekke van ongestoorde rus.

Vir Welker beskryf hierdie teks die transformasie van wanstaltige natuur tot gekultiveerde land en deursigtigheid van gekultiveerde natuur vir nie-gekultiveerde natuur. Vir hom word natuur en kultuur dus deurlaatbaar vir mekaar. Die natuur kan oorgaan in kultuur en gekultiveerde land kan ooreenstem met die digtheid van die natuur. Dié proses, meen Welker, produseer nie eienaardige hibride nie. Dit word, volgens hom, eerder moontlik vir verskillende lewens- en ervarings-sfere om te verander in die ander (ineinander wandel) en inderdaad uit die ander te verander (rückwandelbar).⁴⁸⁴

Die uitkoms van die *hemelse* samestelling van die aarde, in sy woorde die “Verfaßtheit der Erde”, is vir Welker die uitbreiding van *geregtigheid en vrede*.⁴⁸⁵ Die openheid en natuurlike veranderlikheid van hierdie lewens-sfere word volgens Welker vergesel deur ervarings van vertroutheid en familiariteit, “... (experiences) of being sheltered by what is trusted and familiar” (Welker 1994a: 143). Ten spyte van hierdie deurdringbaarheid

⁴⁸³ Welker sinspeel hier op die verrassingselement van die uitgieting in verwysing na die Pinkster getuienisse. Die verrassingselement is vir Welker nie in die skouspelagtige gebeurtenis nie, maar juis eerder in die verrassende *verstaanbaarheid*.

⁴⁸⁴ Die wisselwerking tussen die natuur en die kultuur speel 'n belangrike rol in Welker se verstaan van skepping, sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁴⁸⁵ Vir Welker se interpretasie van die interkonneksie tussen die wet en die Gees, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

en veranderlikheid, word die wêreld vir Welker nie vreemd en oraloor vreesaanjaend nie, maar oraloor “heimatlich”, vaderlands – “... sie gibt Schutz und Sicherheit” (Welker 1992a: 140). Die uitgieting van die Gees vanuit die hemel bring vir Welker nie net hierdie *florerende groei* mee nie, maar interafhanklikhede wat vervreemde lewenssfere met mekaar verbind (Welker 1994a: 143).⁴⁸⁶

... the pouring out of the Spirit from heaven provides the conditions for flourishing growth, inasmuch as it realises, under earthly conditions, “heavenly” *interdependencies that connect domains of life that are foreign to each other* (Welker 1994a: 143).

Dié florerende groei wat deur hierdie uitgieting van die Gees meegebring word, gaan vir Welker, aan die een kant, met ‘n verbondenheid van mense tot God gepaard, in sy woorde ‘n “Selbstfestlegung der Menschen vor Gott”,⁴⁸⁷ wat ‘n nuwe gemeenskap en ‘n nuwe lewendigheid meebring, en, aan die ander kant, met *die openbaring van God* (Welker 1992a: 140). Die nuwe gemeenskap en ‘n nuwe lewendigheid staan vir Welker dus in ‘n strenge interkonneksie met die onthulling van God, dit is die “... concentrated presence of God” (Welker 1994a: 144). Met die uitgieting van die Gees *draai God Gods gesig tot mense*.

... as Ek hulle terugbring uit die volke en hulle versamel uit die lande van hulle vyande, sal Ek My in hulle as die Heilige laat ken voor die oë van baie nasies. En hulle sal weet dat Ek, die Here, hulle God is ... *En Ek sal my aangesig nie meer vir hulle verberg nie, omdat Ek my Gees oor die huis van Israel uitgiet het*, spreek die Here (Esegiël 39:27-29).

⁴⁸⁶ Die interkonneksies en interafhanklikhede wat hierdie florerende groei voortbring is in die lig van die uitgieting van die Gees hier bloot inleidend bespreek, maar word in die res van hierdie hoofstuk in meer diepte bestudeer.

⁴⁸⁷ Die interafhanklike “Aufsprießen und Aufleben” van kulturele en natuurlike kontekste, wat met die uitgieting van die Gees gepaard gaan, is volgens Welker verbind “mit der Sammlung Israels aus den Völkern und den Reaktionen der Völker auf dieses Geschehen” (Welker 1992a: 141), met “people making a commitment before God and numbering themselves among those who belong to God” (Welker 1994a: 144). Vir Welker, is Jesaja 44:1-5 in hierdie opsig van belang: “Maar luister nou, my kneg Jakob, en Israel wat Ek uitverkies het! So sê die Here, jou Maker en jou Formeerder van die moederskoot af, wat jou help: Wees nie bevrees nie, Jakob, my kneg, en Jesurun wat Ek uitverkies het! Want Ek sal water giet op die dorsland en strome op die droë grond; Ek sal my Gees op jou kroos giet en my seën op jou nakomelinge. En hulle sal uitspruit tussen die gras in, soos wilgerbome by waterlope. Die een sal sê: Ek behoort aan die Here; en die ander sal die naam van Jakob uitroep; en die ander sal met sy hand skrywe: Ek behoort aan die Here, en hom met die ere naam Israel noem”.

Deur die uitgieting vanuit die hemel effekteer die Gees dus vir Welker ‘n nuwe gemeenskap in verskeie lewenssamehange wat van mekaar vervreem is (Welker 2006d: 59). Die natuur en die kultuur, meen hy, word oop vir mekaar, “... they enter into new, life-promoting, reciprocal interconnections” (Welker 1994a: 145). Vir Welker is hieraan verbonde die *selfopenbaring* van God, dit is die “Selbstvergegenwärtigung Gottes” (Welker 1992a: 142). Dit wat die hemel kenmerk, die interkonneksie tussen die universele onuitputlikheid en uitgestrektheid, aan die een kant, en kragtige en teenwoordige konkreetheid, aan die ander kant, word deur die uitgieting van die Gees as krag, wat op die aarde werk, ervaarbaar (Welker 1994a: 147).

Vir Welker is “... eine Situation, eine Kultur, eine Zeit”, daarom nie meer die finale, allesomvattende realiteitsraamwerk en ervaring nie (Welker 1992a: 143). In die artikels “... And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit” (1995b), “Heiliger Geist” (2002e), en “Heiliger Geist” (2011f) vergelyk hy hierdie werking van die Gees wat vanuit die hemel uitgegiet word met die reën, wat op verskillende, van mekaar vervreemde lewenssfere, inwerk.

Scheinbar nicht zu vereinbarende, verschiedenen Gesetzen gehorchende Lebens- und Erfahrungsbereiche, aber auch füreinander kaum oder nur punktuell zugängliche Länder und Kulturen werden – wie verschiedene Landschaften vom Regen zugleich betroffen werden – vom Geist Gottes zugleich ergriffen und umgestaltet (Welker 1992a: 143).

Die ervaring van hierdie krag, wat, afkomstig vanuit die hemel in die aardse lewensverhoudinge ingryp, lei prosesse van “Festlegung und Selbstfestlegung”, dit wil sê die bepaling en selfbepaling van die mens voor God in, en bring prosesse van erkenning en van erken word op grond van ‘n behoort aan God, mee. Dié bepaling en selfbepaling voor God hef ‘n *altyd* vernuwende openheid vir God, en ‘n *afhanklikheid* van God nie op nie (Welker 1994a: 147). Deur die uitgieting van die Gees vanuit die hemel word Gods mag en teenwoordigheid, wat spesifieke tye en situasies oorskry, herkenbaar *op ‘n manier wat beide ervaar en beskryf kan word*, meen Welker.

Op grond van hierdie interpretasie van die hemel, word dit vir Welker moontlik om die uitgieting van die Gees vanuit hierdie hemel in die tekstuele tradisies van *Joël* en

Handelinge beter te verstaan. In hierdie getuïenisse, wat 'n groot rol in Welker se denkwysie oor die Gees speel, word die karakter van hierdie gemeenskappe wat die Gees meebring duidelik sigbaar.

2. In die artikels “The Holy Spirit” (1989b), “... And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit. On Pluralism and the Promise of the Spirit” (1995b), en “Barmen III: Woran orientieren? Die Gestalt der Kirche in gesellschaftlichen Umbrüchen” (2009a) word dit duidelik dat, vir Welker, *die betekenis* van die uitgieting van die Gees op 'n besondere wyse in *Joël 2: 28-32*⁴⁸⁸ beskryf word. In hierdie belofte is vir hom 'n besondere interkonneksie gesetel. Aan die een kant, die gekonsentreerde *teenwoordigheid van God*, “... open to the address of human beings” (Welker 1994a: 148), en aan die ander kant, die Gees-uitgieting wat tot *uiteenlopende getuïenisse aangaande hierdie teenwoordigheid* aanleiding gee, “... so varied that it seems to be impossible to get an overview of their interplay” (Welker 1994a: 148).

Konzentrierte Gegenwart Gottes – Ausgießung, vielfältige, in unübersichtlicher Weise verbundene Erkenntnis und Bezeugung: *ein merkwürdig erscheinender Kontrast* (Welker 1992a: 144).

Die Gees word uitgegiet *op alle vlees* (Welker 2011f: 5). Dit beteken vir Welker dat die uitgieting in gedifferensieerde konkretheid geskied: mans en vrouens, oud en jonk, manlike en vroulike slawe *word deur die Gees in die uitgieting geraak* (Welker 2009a: 60-62). Die teks beskryf op 'n merkwaardige wyse vir Welker die gelykstelling van vroue en mans, wat wêreldverskuiwend in hierdie gemeenskappe⁴⁸⁹ is (Welker 2005e: 46).

Die uitgieting van die Gees *op alle vlees* onderstreep vir Welker verder die magteloses, “... Schwachen, Kraft- und Hoffnungslosen”, as ontvangers van die nuwe lewe met

⁴⁸⁸ “... en daarna sal Ek my Gees uitgiet op alle vlees, en julle seuns en julle dogters sal profeteer, julle ou mense drome droom, julle jongelinge gesigte sien. En ook op die diensknegte en op die diensmaagde sal Ek in dié dae my Gees uitgiet” (Joël 2: 28-30). Dié teks word volgens Welker in sy geheel deur Petrus aangehaal in *Handelinge*. Pinkster is vir hom die vervulling van hierdie belofte.

⁴⁸⁹ Dit is gemeenskappe geken aan *patriargale* strukture.

God (Welker 1992a: 144),⁴⁹⁰ wat ‘n kragtige alternatief onthul in ‘n kultuur wat deur slawehandel gekenmerk is (Welker 2011a: 243). Daarby is dit nie net die manlike- en vroulike- slawe nie, maar die wat oud en óók die wat jonk is, dit wil sê “... the old women and men are the people who are passing away, who no longer are present in full power, and who will soon belong to the past – young persons are the people who are not yet powerfully present, whose effective activity lies in the future” (Welker 1994a: 149), wat as ontvangers van hierdie lewe onderstreep word (Welker 2009a: 63).⁴⁹¹

Dié beloftes van die uitgieting van die Gees gaan vir Welker gepaard met dit wat kenmerkend van die messiaanse beloftes van die Gees is, *die barmhartigheidswette* (Welker 2011a: 243). Dié interkonneksie is vir hom duidelik in die belofte dat óók die manlike- en vroulike- slawe die Gees sal ontvang. Die werking van die Gees, betoon die belofte, “... occurs for the benefit of the economically weak and the socially disadvantaged” (Welker 2006d: 60).⁴⁹² Die belofte van die uitgieting van die Gees dui vir Welker dus op ‘n *sensitiwiteit ten opsigte van verskille*.

... the action of the Spirit is ... fine-tuned and broadened inasmuch as there is a heightened *sensitivity* to privilege and discrimination with regard to men and women overall and *with regard to generational differences* (Welker 1994a: 150).

Dit is vir Welker belangrik dat in die lig van hierdie lys nie net ‘n abstrakte eenheidsbegrip en bloot ‘n mate van gelykheid afgelei word nie (Welker 1992a: 145). Die eenheid en gelykheid van die Gees, wat deur die Gees meegebring word, is nie vir Welker gelykstaande aan abstrakte konsepte van eenheid en van gelykheid, *waar ‘n enkele groep hierdie konsepte definieer nie* (Welker 2002e: 63-66), met ander woorde, “... the promise takes a giant step *beyond all concepts of community which stop with sameness*” (Welker 1995b: 59).⁴⁹³

⁴⁹⁰ Welker sluit in hierdie sin aan by Hans Walter Wolff, Duitse Evangeliese teoloog en Professor van Ou Testament se kommentaar *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*.

⁴⁹¹ Vir Welker beteken hierdie “seuns en dogters” nie net diegene wat jonk is nie, maar ook die wat oud is, “and to no less of an extent the powerful and hopeful men and women of the generation standing in the middle of life” (Welker 1994a: 149).

⁴⁹² Die uitgieting van die Gees, of die werking van die Gees wat uitgegiet word bring die vervulling van die wet mee. Die wet, waarvan die betekenis vir Welker van groot belang is, word in diepte in die volgende gedeelte in hierdie hoofstuk “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees” bespreek.

⁴⁹³ Die punt van Welker word ook deur Renkert in “Transformatives Zeugnis. Eine ekklesiologische Skizze” gemaak (Renkert 2013: 172).

In sy artikel “Barmen III: Woran orientieren”⁴⁹⁴ word dit duidelik dat die belofte van die uitgieting van die Gees beide vir natuurlike verskille wat misbruik word, en vir verskille wat op onregverdige maniere gevestig word, sensitief is (Welker 2009a: 64), dit wil sê, “... it does not pass over the diversity of tensions nor does it pass over perishability” (Welker 1994a: 150). Die gemeenskap wat die Gees ontvang, word óók in die artikel “Pluralismus und Pluralismus des Geistes” onderstreep, groei uit verskillende Godservaringe en uit verskillende werklikheidsbegrippe (Welker 1993f: 363-368).

... damit ist eine wahrhaftige und realistische Gleichheit verheißen, *die die Differenzen Ernst nimmt*, schöpferische von ungerechten Differenzen unterscheidet und höhere Grade verwirklichter Freiheit anstrebt (Welker 2009a: 64).

Die Gees word verder, vir Welker, uitgiet op alle *vlees*: dit wil sê op alle brose, verganklike en beperkte lewe. Dít beteken vir hom dat die Gees *nie net* op bevolkingsgroepe uitgiet word wat nie in besit van mag is nie, met ander woorde, “... in full possession of physical, spiritual, political, and economic powers” is nie, *nie net* op bevolkingsgroepe wat nie werklik *‘n sê* het, wat nie stipuleer wat as die norm geld nie (Welker 1994a: 150).

In die lig van die kosmiese, gewelddadige, katastrofes, wat die agtergrond van hierdie teksbelofte afbeeld, word dit vir Welker moontlik om die verganklikheid van alle *vlees*

⁴⁹⁴ In ‘n artikel oor “Barmen III: Woran orientieren?”, waar hy met ‘n aanhaling uit die “Barmen Theologischen Erklärung” van 31 Mei 1934 begin – “Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte” – is Welker aan die een kant krities teenoor die manier waarop die belydenisskrif verwys na ‘n “gemeenskap van broers”. Sy gegronde kritiek is sensitief ten opsigte van die tydsgees waarin die belydenis geskryf is: “Wir kritisieren heute die Aussage: ‘Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern’ nicht deshalb, weil diese Rede nicht mehr zeitgemäß ist, sondern weil sie dem Geist Gottes und seinem Wirken nicht entspricht und weil sie noch nie geistgemäß war” (Welker 2009a: 65). Welker kritiseer aan die ander kant die manier waarop die teenwoordigheid van Christus in die Gees tot die Woord en Sakrament beperk word: “Dass Gott sich der Menschen erbarmt, indem er sie erhebt und erhört, wird kaum deutlich” (Welker 2009a: 69). Dit is juis in hierdie artikel wat Welker hierdie *abstrakte* konsepte van “eenheid” en van “gelykheid” kritiseer. Hy pleit in hierdie artikel vir konsepte van “eenheid” en van “gelykheid” wat *sensitief* is vir verskille, dit wil sê, “einem Gleichheitsethos, das dynamisch ist, das für Differenzen sensible ist, das immer neu kreative Differenzen von ungerechten und konflikträchtigen Differenzen unterscheidet und gemeinsames Leben neu zu gestalten sucht” (Welker 2009a: 64).

te erken, dit wil sê "... including those who enjoy a relative strength and superior position" (Welker 1994a: 150). Vir Welker, sonder om die verskille uit te wis, word alle mense in terme van hierdie vlees verstaan, en word op hierdie manier die afhanklikheid van alle mense, *óók die heersendes*, beklemtoon.

... *auch sie* sind der Erkenntnis Gottes und damit des prophetischen Wissens und der prophetischen Weisung der anderen *von der Geistausgießung bedürftig* (Welker 1992a: 146).⁴⁹⁵

Die uitgieting van die Gees bring volgens Welker verder *nie net* 'n algemene bekwaamheid, wat diegene op wie die Gees uitgegiet word in die lewensprosesse van die gemeenskap laat deel, mee nie, allermens deelname beperk tot regtelike en ekonomiese kommunikasie (Welker 2002e: 63-66). Insover diegene⁴⁹⁶ waarop die Gees uitgegiet is profetiese kennis deur die Gees verkry (Welker 1994a: 151), word hierdie vleeslikes in staat gestel om die realiteit *wat deur God bedoel word* met mekaar en vir mekaar oop te maak, in sy eie woorde, "... to open with each other and for each other the reality and the future intended by God" (Welker 1994a: 150). Deur die uitgieting word 'n sensitiwiteit vir verskille tussen mense dus verhoog en verstaan.

Typische Ungleichheiten und damit verbundene Herde von Konflikten, Ansatzpunkte zur Errichtung und Festigung ungerechter Verhältnisse *werden genauer erfaßt* (Welker 1992a: 146).

Die uitgieting van die Gees gaan in hierdie sin vir Welker gepaard met die erkenning van 'n komplekse, pluriforme, konkrete vleeslike gelykheid, 'n gelykheid in vleeslikheid voor God. Juis in *dié vleeslikheid* gee die Gees lewe aan die *veelkantige gemeenskap*, dit is die "irreducibly many-sided prophetic community" (Welker 1995b: 60). Deur hierdie gedifferensieerde profetiese kennis, meen hy, kan die mense mekaar versterk en verryk (Welker 1994c: 17), en vanuit hierdie verskeidenheid van perspektiewe, word die aandag gevestig op die agent wat vir hierdie vrymaking verantwoordelik is. In die wat Welker 'n gedifferensieerde en veelkantige

⁴⁹⁵ Die punt van Welker word in Langpape se "Synergie und Geist" pertinent beklemtoon (Langpape 2013: 220).

⁴⁹⁶ Dit is vir hom die seuns en dogters, oud en jonk, mans- en vroue slawe (Welker 1994a: 150).

getuienisgemeenskap noem, dit is die "... differenzierten und vielgestaltigen Zeugnisgemeinschaft", *is God teenwoordig*.

Auffällig ist der nur scheinbar paradoxe Sachverhalt, daß Gott sich gerade *in der differenzierten Fülle der prophetischen Bezeugung* kraftvoll und konzentriert zu erkennen geben will (Welker 1992a: 147).

Dié interkonneksie tussen hierdie *Gees-uitgieting* en *Gods teenwoordigheid*, dit wil sê die "unverstellter, machtvoller, rettender Präsenz Gottes" (Welker 1993f: 366), stel Welker in staat om die interkonneksie tussen *Gods Gees* en "God's act of *turning the divine face to God's creatures*" te ondersoek (Welker 1994a: 151).⁴⁹⁷ Dat God sy aangesig na die mens draai, 'n aktiwiteit wat Welker aan die teenwoordigheid van God koppel, beteken vir hom dat God op 'n *lewendige* wyse teenwoordig is (Welker 1993c: 262), dit wil sê, "daß Gott hier in *unzweifelhafter Weise selbst gegenwärtig ist*" (Welker 2003b: 153).⁴⁹⁸

Die gesig van God is vir Welker 'n sinekdogee van God. Die aangesig van God, teenoor byvoorbeeld 'n houding, verteenwoordig vir Welker *lewende* teenwoordigheid. Die gesig verteenwoordig die persoon in geheel. Aan die een kant, omdat die gesig in kommunikasie nie net aktief nie, maar ook reaktief, en ontvanklik is (Welker 1993f: 366) – "... the face not only provides an opportunity to cast some light on activity and reactivity; they can be *read off it directly*" (Welker 1994a: 153).

Aan die ander kant, volgens Welker, verteenwoordig die gesig die persoon in geheel omdat die gesig vir hom nie net aktief of reaktief is nie, maar ook kan *weier* om op te tree en kan *weier* om te reageer. God kan sy aangesig wegdraai van mense, "... God also hides the divine face, does not show the divine face, or lowers it" (Welker 1994a: 153).

⁴⁹⁷ Ps 51: 12ff, 139:7, 143:7,10, en Eseg 39:29.

⁴⁹⁸ God, erken Welker, kan ook op ander wyses teenwoordig wees. Dit is, byvoorbeeld, deur middel van 'n persoonlike verteenwoordiger wat namens God praat, deur middel van 'n uitdrukking van Gods wil, of deur die woord van God, hoe ook al daardie woord oorgedra word. Hy beklemtoon egter dat in al hierdie maniere sekerheidsprobleme ontstaan, "... in all these cases problems of certainty arise. Is this representative really authorised by God? Does this manifestation of someone's will really express God's will? Is this word really a valid word spoken by God? Is this image really an image of God?" (Welker 1994a: 152).

In die lig van wat Welker verstaan as Gods aangesig, word nie net Gods spontaniteit en onafhanklike selfstandigheid begryp nie, maar dus ook die *onbeskikbaarheid* van God, en dit in interaksie met die mense (Welker 2003b: 154). Deur die aangesig van God, meen Welker, word die lewendigheid van God kenbaar, geopenbaar, in Gods kommunikasie met mense.

Ten einde die interkonneksie tussen die teenwoordigheid van Gods aangesig en die aktiwiteit van die Gees, dit wil sê, die interkonneksie tussen Gods aktiewe en kragtige teenwoordigheid, en die uitgieting van die Gees op alle vlees te verstaan, *onderskei* Welker tussen die waarneming van Gods aangesig en die waarneming van ‘n menslike gesig. Aan die een kant, meen Welker, weet die Bybel dat⁴⁹⁹ diegene wat die aangesig van God sien, moet sterf. Maar aan die ander kant is die sien van Gods aangesig ‘n term in die “Kultsprache”, ‘n tegniese kultiese term (Welker 1992a: 148). Dié kontakvorm met God, meen Welker, is nie ‘n vanselfsprekendheid nie, “... it is a risky undertaking, out of the ordinary”, en moet deur die wet gereguleer word (Welker 1994a: 153).

Die sien van die gesig van God, die staan voor die gesig van God, in sy woorde, “... das Angesicht Gottes schauen, vor das Angesicht Gottes treten” – dít is die gebeurtenis wat die kultiese samekoms van die gemeenskap vir Welker beskryf. Die aangesig van God is teenwoordig en na mense gedraai op ‘n manier waarop hulle dit kan verduur, meen Welker, wanneer dié teenwoordigheid verbonde is aan die versameling van die gemeenskap, die “Versammlung und Konstitution der Gemeinde” (Welker 1992a: 149). In dié gemeenskap word hierdie teenwoordigheid van Gods gesig *indirek*, dit wil sê, “with regard to the action and reaction of the members of the community”, waargeneem (Welker 1994a: 154).

Diese Zusammenwirken und Zusammenspiel (das durchaus fruchtbare Kontraste, Differenzen und Widerspruch einschließen kann) aber verdankt sich, *wenn es auf Gottes Gegenwart verweist, dem Wirken des Geistes* (Welker 1994a: 154).⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Ek 33:20, “vir My kan jy nie sien nie, want geen mens kan My sien en bly lewe nie”.

⁵⁰⁰ Barth is vir Welker hier reg wanneer hy die Gees en die werking van die Heilige Gees definieer as die krag waarmee God die mens tot Godself draai. Die mens word dus deur God tot God gedraai (Welker 1994a: 154).

Die interkonneksie tussen die teenwoordigheid van die Gees en die goddelike daad, waar God sy aangesig na dit wat geskep is draai, laat die ervarings van Gods teenwoordigheid los van die terrein gedefinieer alleen deur die kultiese wet. Die werking van die Gees, meen Welker, is nie gebonde aan die kultiese terrein en kultiese byeenkoms nie. *Deur die werking van die Gees* word verskillende mense in staat gestel om te profeteer, wat vir Welker beteken, *om die kennis van God* vir mekaar te onthul (Welker 1994g: IX).

Dit beteken vir Welker dus dat die krag van God ook in die alledaagse lewe werkend is (Welker 1994a: 154). Vir hom is nóg die teenwoordigheid van Gods aangesig, nóg die gemeenskap wat hierdie teenwoordigheid ervaar en dit vir mekaar teenwoordigheid maak, beperk tot die kultiese byeenkoms.⁵⁰¹ Dié erkenning hiervan gaan vir Welker met die *breking van gebiedende monokulture* gepaard.

Mit dieser Erkenntnis ist *eine mehrfache Brechung imperialer Monokulturen* – mitsamt ihren religiösen, nationalistischen, rassistischen, sexistischen und sonstigen Begründungsversuchen – verbunden (Welker 1992a: 149).

Die beloofde teenwoordigheid van God in die midde van die werklikheid, geïllumineer in die profetiese en pluralistiese manier wat deur die uitgietingsgetuienis beskryf word, beteken vir Welker dus *eerstens*, dat elke persoon wat deel in die uitgieting van die Gees *profetiese kennis kan ontvang en bemiddel, deur die verdeeldheid van mense, en die gronde vir hierdie verdeeldheid kan sien, in staat gestel word om ander óók te laat sien*. Dat elke persoon wat deel in die uitgieting van die Gees, *dit waaraan God in hierdie verdeelde lede werkend is, kan sien en ander kan laat sien, nie net vir hulself nie, “... sondern sie füreinander Zusammenzufügen und neu zu beleben”* (Welker 1992a: 150).

Die teenwoordigheid van God in die midde van die werklikheid geïllumineer in die profetiese en pluralistiese manier wat deur die uitgietingsgetuienis beskryf word beteken vir Welker *tweedens* dat *op grond van die verbinding tussen Gods teenwoordigheid en die bepaalde volheid en veelvoud van die profetiese getuienisse wat deur die Gees*

⁵⁰¹ Van de Beek se kritiek teen Welker is juis dat Welker die werking van die Gees ook buite die kerk wil verstaan (van de Beek 2012: 428).

*geskenk is, die versameling, die opbou, die verlewending van die ganse, veelvoudig gedifferensieerde gemeenskap en die lede van die gemeenskap, moontlik is (Welker 1994a: 155). Dit beteken egter vir hom daarom dat 'n enkele groep, 'n enkele stratum, 'n spesifieke tradisie, of 'n spesifieke kultuur nie op Gods Gees kan aanspraak maak nie.*⁵⁰²

Gegenwart Gottes, Geistempfang, prophetischen Zeugnis und wahre Wirklichkeitsdefinition können nun nicht mehr *von einer bestimmten Gruppe von Menschen, einer bestimmten Schicht, einer bestimmten Tradition oder einer bestimmten Kultur für sich allein beansprucht werden*. Sie können auch nicht mehr *von einer Gruppe, einer Schicht, einer Tradition oder eine Kultur unterdrückt werden* (Welker 1992a: 150).

In die *derde plek*, beteken die teenwoordigheid van God in die midde van die werklikheid geillumineer in die profetiese en pluralistiese manier wat deur die uitgietingsgetuienis beskryf word vir Welker dat die teenwoordigheid van God nie deur middel van “abstrakte Verzerrungen”, dit is in abstrakte reduksies begryp kan word nie, *maar ervaar word in die kompleksiteit van veelvoudige, konkrete, verrykende getuienisse tot die werklikheid soos dit deur God bedoel is* (Welker 1994a: 155).

Dit beteken vir Welker dat *veelvoudige individualiteit en die wedersydse bemiddeling van hierdie veelvoud* kenmerkend is van die getuienisse tot God, van die teenwoordigheid van God, en die werklikheid soos dit deur God bedoel is. Dié individualiteit – wat nie ‘n private individualiteit is wat in die privaat verbruik word en ander verwerp nie, en veelvoudigheid, wat nie ‘n vyandige disintegrerende veelvoud is nie – word volgens Welker *deur die Gees* bemiddel.

Die teenwoordigheid van God wat deur die Gees en die uitgieting van die Gees meegebring word stem vir Welker ooreen met *'n komplekse proses van gemeenskaplike illuminering, versterking, opbouing, vrymaking, en die verlewending van individuele*

⁵⁰² In die artikel “Menschlicher Geist und Gottes Geist”, word hierdie punt beklemtoon, “... Freiheitliche Organisations- und Lebensformen in Kirchen und Gesellschaften gegenüber monohierarchischen patriarchalen Strukturen sind eine Frucht des Geistwirkens, das auf Polyphonie, auf ein organische Zusammenspiel der Geistesgaben, ausgerichtet ist” (Welker 2011a: 243).

persone. Dié perspektief van Welker word verder in die uitgietingsgetuienisse van *Handelinge* geïllumineer.

3. Die daling van die Gees, uitgieting van die Gees, of die doop met die Gees,⁵⁰³ is vir Welker nie net ‘n vir goed finale gebeurtenis, in sy woorde, ‘n “einmal geschehenes Ereignis” nie (Welker 1992a: 215). Die uitgieting van die Gees het nie net op dié-dag-waarop-die-Gees-uitgegiet-is⁵⁰⁴ gebeur nie, daarvan getuig talle getuienisse in *Handelinge* alleen (Welker 2002e: 63-66). Tog is dié gebeurtenis in ‘n mate, volgens hom, ‘n verwysingsraamwerk vir *die herkenning van die uitgieting* van die Gees, dit wil sê, “... for the recognition that in each case it is *the Spirit of God* that is poured out, that the baptism is carried out with *the Spirit of God*” (Welker 1994a: 229). Wat gebeur egter in hierdie uitgietingsgetuienis, volgens Welker?

Die uitgietingsgetuienis van *Handelinge*, toon Welker in “Spirit Topics: Trinity, Personhood, Mystery and Tongues”, teenoor Macchia, “Discerning a Spirit of Life: A Review of God the Spirit by Michael Welker”, is nie ‘n onduidelik “unintelligible event” nie (Welker 1997b: 34).⁵⁰⁵ Die uitgietingsgetuienis is vir hom ‘n “Sprachen- und

⁵⁰³ Die doop met die Gees is vir Welker óók die sakramentele doop. Die doop met die Gees, beklemtoon Welker in sy artikel “Baptism as Change of Lordship” is nie ‘n *skouspelagtige* gebeurtenis of ‘n gebeurtenis waartoe daar deur middel van opvoeding of geloofsvolwassenheid, of ‘n geloofsbesluit toegang verkry word nie (Welker 2005i: 112). Vir Welker se verstaan van die doop as sakrament, en die doop as vergifnis van sonde, sien “Die Gees en die vernuwning van die mens”.

⁵⁰⁴ Die Pinkster-gebeure word dikwels geïnterpreteer as die een en enigste dag, dié-dag-waarop-die-Gees-uitgegiet-is.

⁵⁰⁵ In die lig van sy interpretasie van hierdie uitgietingsgetuienis, word ‘n grondbeginsel van Welker se benadering tot die Gees duidelik van die benadering van Macchia, en van wat hy die Charismatiese beweging noem, gedifferensieer. In ‘n onderhoud met *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, “Why are you so interested in the wandering people of God?” toon Welker aan dat die misterieuse element van die Heilige Gees dikwels oorbeklemtoon word, dit wil sê, “... you cannot grasp it, it is numinous” (Welker 1996b: 131). In sy benadering wil hy die getuienisse, die “... three or four that emphasize this vagueness and this mysticism”, in die lig van die ander *meer duidelike* Geesgetuienisse interpreteer (Welker 1996b: 132). In “Discerning the Spirit in Life: a Review of God the Spirit By Michael Welker” kritiseer “einer der führenden pfingstkirchlichen Theologen” (Welker 2012b: 203), Frank Macchia, hom juis hieroor, “... I received the impression from Welker that such clarification of the Spirit’s work in Scripture surpasses or supersedes those passages which depict the encounter with the Spirit as incomprehensible. I would want to refer instead to the mutual illumination and even the creative tension between the incomprehensible and the clear encounters with the Spirit in Scripture, as also in life” (Macchia 1997: 3-28). Welker is aan die een kant positief teenoor hierdie kritiek, “... I have learned a lot from Macchia’s emphasis on phenomena of the Spirit’s working that remain underexposed in my biblical theology”. Hy is egter van mening dat *Macchia ‘n oordrewe klem op die onverstaanbare plaas*, Welker erken, “... perhaps as a counter-move to my one-sidedness” (Welker 1997b: 33). Macchia is van mening dat die rede vir Welker se onderbeklemtoning van die misterieuse ‘n gebrek aan ervaring van die mistici is. Welker is hiermee dit eens met Macchia, “... I have not been treated to rich witnesses to spirituality in the services of my church ... my deep aversion to theological ciphers and ‘great words’ without a clearly definable substance has certainly caused my view to be one-sided” (Welker 1997b: 32). Tog, meen hy, noop die konteks waarin hy homself bevind, ‘n *meer intellektueel gegronde Teologie van die Gees*. In Macchia se *Baptised*

Hörwunder” (Welker 1992a: 215). Dit is, in beginsel, vir Welker, ‘n gebeurtenis van die

in the Spirit: A Global Pentecostal Theology (2006), is die waardering vir Welker en invloed wat Welker op hom gehad het herkenbaar wanneer hy skryf oor die kerk, of eerder die ekumeniese kerk (32), die persoon van die Gees (125), die Gees in vlees (177), en selfs die gawes van die Gees (242).

Welker se kritiek teenoor die Charismatiese beweging is *soortgelyk* aan sy kritiek teen Macchia. Welker is aan die een kant positief oor hierdie beweging en begin *God the Spirit* met die woorde: “Without question, in our day people have experienced God’s Spirit and continue to do so. Or are, for example, 300 million people – the current estimated size of the Charismatic Movement – in error?” (Welker 1994a: 1). In die atikel, “Das Theotokos und die Jesus-Frömmigkeit. Eine systematische Analyse des Weges einer eigenartigen Metapher”, skryf Dietrich Ritschl, “... Es war verdienstvoll und durchaus ungewöhnlich, dass Michael Welker in seinem Buch *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* der weltweiten charismatischen Bewegung schon in der Einleitung ausführlich Raum gab” (Welker 2007: 191). In *The Work of the Spirit*, tree Welker dan ook juis in gesprek met die Charismatiese tradisie ten einde die verhouding tussen pneumatologie en Pentekostalisme te ondersoek. In *Gottes Offenbarung*, staan Welker dan ook ‘n gedeelte van sy Christologie aan die “Herausforderungen durch die Theologie der Pfingstkirchen” af (Welker 2012b: 202-208), waar dit duidelik word dat Welker nie net waardering vir die tradisie het nie, maar ook daarby wil leer. *Welker is egter ook krities teenoor hierdie tradisie*. Die kritiek word duidelik in *God the Spirit*, wanneer hy, in die lig van die Charismatiese ervaring vra, “... Why are the experiences of the Spirit and of the Spirit’s power so difficult to communicate to others who wish to understand them? Why are they so difficult to translate into many contexts of ... life? Don’t practises such as speaking in tongues tend to repel people rather than attract them – at any rate people of the Western world in the twentieth century? Don’t these practises form new hierarchy of those gifted with interpretation and speech in contrast to the others? *If these assessment is on the mark, are these endowments and manners of behaviour really to be regarded as powers of faith and of the Spirit?*” (Welker 1994a: 13). *Indien die Gees, die Gees van waarheid is, beklemtoon Welker, hoekom is hierdie ervaring van die Gees nie vertaalbaar in ander kontekste nie?* “... Is the retreat to subjective feelings, and to a certainty that even within the church of Christ can only be communicated to a limited extent appropriate to this Spirit? ... Must not the liberating power of truth show itself in the fact that the insights of faith wrought by the Spirit could be carried over to faith within secularised cultures and postures of consciousness? Must not the liberating power of truth make recognisable in a way that is also accessible to this latter faith the dominant cultures’ ruling power of self-endangerment and self-destruction? Must not the liberating power of truth contribute to ‘driving out’ these powers?” (Welker 1994a: 14). *Indien die Gees wel die Gees van waarheid is, beklemtoon Welker, is die sukses van hierdie beweging nie ‘n waarmerk van die Gees is nie, “even when the success is spectacular”* (Welker 1994a: 15). Welker se kritiek is glashelder. Die *intellektuele* suspisie, dat die Heilige Gees ‘n spookgestalte is, word vir hom versterk deur “... theologies and religious attitudes that emphasize the abstract transcendence and otherworldliness, the naked supernaturalness, or ... numinous character of the Holy Spirit” (Welker 1994a: 6). In dié beweging, is die belang in die Gees, vir hom, *te dikwels* geassosieer met hierdie “unusual, sensational action of the Spirit” (Welker 1994a: 15). *Die redes vir dié klem, erken Welker, is egter verstaanbaar*. Dit mag ‘n reaksie wees teenoor die Westerse rasionaliteit, homogeniteit, en die voorspelbaarheid van die deursnee lewenswyse van ‘n Westerse mentaliteit; dit wil sê, “... perhaps only the subjectivity, irrationality, exotic character, and implausibility attributed to religious life by the Enlightenment are emphasised and obstinately accepted” (Welker 1994a: 15). Dít, meen Welker, is dalk die rede vir die oordrewe klem op skouspelagtige gawes van die Gees, wat met beide agterdog en publieke aantrekking gepaard gaan – “... perhaps this is precisely why unique, peculiar, or spectacular personal experiences, which are inaccessible to outsiders and which contradict the rationalities that the culture has drummed into its members, are regarded as ‘experiences of the Spirit’ and made the focus of attention” (Welker 1994a: 15). Welker erken dat hierdie ervaringe, wat vandag vreemd ervaar word, óók in die Bybel gevind word. Die vreemde ervaring word volgens Welker wel óók aan die werking van die Gees gekoppel. Maar, meen Welker, “... *in no way do the biblical traditions regard an anomalous action of the Spirit as the best path to the experience and knowledge of God’s Spirit*” (Welker 1994a: 15). Welker se kritiek teenoor dié element van die beweging is duidelik, “... instead of busying itself with unusual, sensational actions of the Spirit, *a theology of the Holy Spirit ought to work toward an understanding of experiences of the Spirit that are open to sober and realistic perception*” (Welker 1994a: 15). Die skouspelagtige werkinge van die Gees is egter nie vir Welker onsinnig nie; hy wil vanuit ‘n realistiese verstaan van die Gees die skouspelagtige elemente van die werkinge van die Gees ondersoek (Welker 1994a: 15).

wêreldwye verkondiging van die grote werkinge van God, die “großen Taten Gottes”, wat moontlik gemaak word deur ‘n onvoorspelbare *verstaan*, in sy eie woorde, “... by an *unforeseeable universal understanding*” (Welker 1995b: 60).⁵⁰⁶

Dié uitgietingsgetuienis beskryf, vir Welker, die verwydering van disintegrasie en die verstrooiing van mense, van die “babylonische Sprachenverwirring”,⁵⁰⁷ en die daaraan verbonde verdeeldheid van die wêreld. In dié verwydering word die verskille tussen die mense nie verwyder nie, *maar bewaar*. Die totale gedifferensieerde teenswoordige wêreld, in sy woorde, “... die gesamte jeweilige repräsentative Welt in ihrer Differenziertheit”, meen Welker, *verstaan* die verkondiging van die werking van die Gees van God in die wêreld (Welker 2006d: 60). Die wonder van hierdie uitgietingsgetuienis is *nie vir Welker die skouspelagtige nie*.

... *nicht die miraculösen* und ominösen Züge der Pfingstgeschichte – “das Brausen vom Himmel her” und die sich teilenden Feuerzungen – auch nicht ein zunächst nur Unverständnis auslösendes “Zungenreden” sind das Entscheidende dieser Geschichte, das “Wunderbare” am Pfingstereignis (Welker 1992a: 216).

Die wonder van die Geesdoop, toon Welker in die artikel “Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millenium?”, is nie in dit wat moeilik is om te verstaan of selfs onverstaanbaar is nie, maar in die totaal vreemde *verstaanbaarheid*, in die universele “Verstehenkönnen” (Welker 1996a: 81).

Dié uitgietingsgetuienis dui vir Welker nie op ‘n deurmekaar gebeurtenis vanuit die hemel, wat daartoe aanleiding gee dat mense in tongetale, wat vertaling en interpretasie benodig, praat, en op hierdie manier die mense wat toekyk verstom en ontsteld laat, en

⁵⁰⁶ Ernst Conradie, Sistematiese teoloog van die Universiteit Wes-Kaapland, skryf in sy *Waar op dees aarde vind mens God?* dat Welker hierdie gebeure “... as ‘n groei in groter helderheid’ verstaan” (Conradie 2006: 236).

⁵⁰⁷ In ‘n preek, gepubliseer onder die titel “Über die angestrenzte Nähe Gottes beim Turmbau zu Babel”, dui Welker op die taalverwarring (van Babel) en die rede vir hierdie taalverwarring in die lig van Genesis 11:1-9: “... statt sich die gemeinsame Sprache als Schutz vor der Zerstreuung, als freie Kraft der Verbindung gefallen zu lassen, suchen die Menschen die Zentrierung und die gemeinsame Bindung durch einen gigantischen Bau und den damit verbundenen großen Namen und Ruhm. Diese Fehlleistung, diese Suche nach einer falschen Hoffnung und nach einem trügerischen Halt beendet Gott durch die Sprachverwirrung” (Welker 2004:d: 173).

hulle die spot laat dryf nie (Welker 1994a: 231).⁵⁰⁸ Die mense waarop die Gees kom, die mense wat deur hierdie uitgietingsgebeurtenis aangeraak word, praat *nié vir Welker op 'n onverstaanbare manier nie*. Daarteenoor word in hierdie uitgietingsgetuieenis van Gods werkinge gepraat op 'n manier *wat eerder oorverstaanbaar is*. Dié uitgietingsgetuieenis "... describes a xenolalia, a speaking in foreign languages, not a glossolalia which is intrinsically incomprehensible" (Welker 1996d: 82). Dit is hierdie verstaanbaarheid wat diegene wat die gebeurtenis hoor vreesaanjaend verwar.

Die verskeie mense wat mekaar *nie verstaan nie*, dit is "... Parthians, Medes, and Elimites, and those who live in Mesopotamia, Judea, Cappadocia, Pontus, and the province of Asia, Phrygia, and Pamphylia, Egypt, and the parts of Cyrene in Libya, and residents of Rome, Jews as well as proselytes, Cretans and Arabs" (Welker 1994a: 232) – *dié mense verstaan*, volgens Welker, waarvan hier getuig word (Welker 2009a: 65). Dié mense verstaan nie net 'n gedeelte van dit waarvan getuig word nie, maar dít in die taal waarin hul grootgeword het.

... without dissolving the variety and complexity of their backgrounds, without setting aside their forms of expression and understanding as these forms are marked off in relation to other forms, an unbelievable commonality of experience and of understanding⁵⁰⁹ occurs (Welker 2009a: 65)

⁵⁰⁸ In sy artikel "The Kingdom and the Power" in *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, dui Macchia op die "spreek in tale" in die Pinkster-tradisie, "... Pentecostal speaking in tongues as a sign of Spirit baptism symbolises just such a prophetic empathy in favour of an experience of the Spirit *that sweeps up into itself all languages, contexts, and experiences* toward the coming of Christ in great power and glory to fulfill the kingdom of God through new creation" (Macchia 2006: 125). Macchia wil die "tongetale" – wat hy hier nie net aan die uitgietingsgetuieenis verbind nie – verstaan as verskillende tale wat "een taal" word, dit wil sê dat die "spreek in tale" of die interpretasie van die "spreek in tale" 'n gepraat en 'n interpretasie van "een taal" word. Die perspektief is óók duidelik in sy artikel "Discerning the Spirit in Life: a Review of God the Spirit By Michael Welker", waar hy toon dat hierdie uitgietingsgetuieenis, "... point to an event that was *fundamentally incomprehensible in nature ... that involves the transformation of tongues as an unintelligible event, into one with prophetic significance*" (Macchia 1997: 18). Welker, in teenstelling met Macchia, wil juis die verskillende tale – in die lig van die uitgietingsgetuieenis – beklemtoon. Die wonder van die gebeure is vir Welker juis die verstaanbaarheid ten spyte van die verskillende tale, "... The miracle of the Pentecostal outpouring of the Spirit does not lie in a glossolalia which would be dependent on the further gift of interpretation. The miracle of the Pentecost outpouring of the Spirit lies in an improbable common understanding in the midst of linguistic, cultural and social difference" (Welker 1996d: 81).

⁵⁰⁹ Welker wil in sy Teologie van die Gees voortdurend die spanning tussen ervaring en verstaan (kennis) byeen hou.

Dié verskil tussen die ervaring van onbekendheid en plurale ontoeganklikheid vir mekaar aan die een kant, en van gemeenskaplikheid en ‘n verstaanskapasiteit, aan die ander kant – dít is vir Welker die skokkende en die skouspelagtige van hierdie uitgietingsgetuienis (Welker 2006d: 60). Dié “hoorwonder” is vir Welker in ooreenstemming met die “taalwonder” (Welker 1994a: 233). Die mense en groepe van mense praat nie net met diegene wat aan hulle behoort en ‘n taal deel nie. Hulle maak hulself nie net verstaanbaar in die beperkinge van hulle eie kultuur en taal nie, maar getuig op ‘n manier van Gods werkende krag in die wêreld, *wat universeel is*.

... eine erstaunliche, ja erschreckende Klarheit und Deutlichkeit inmitten der erhaltenen Komplexität und Vielfalt, *eine befremdliche Vertrautheit* inmitten der erhaltenen Unzugänglichkeit und Unvertrautheit – *das ist das Wunderbare und Verwunderliche an der Offenbarung zu Pfingsten* (Welker 1992a: 218).

Dié uitgietingsgetuienis, meen Welker, verbind intense individualiteitservaringe met nuwe gemeenskapservaringe (Welker 1994c: 18). Dié individualiteitservaringe is nie vir hom ooreenkomstig aan ‘n moderne “Ichbewußtseins”, aan ‘n moderne selfbewussyn, nie. Die eieaardigheid, in sy woorde ‘n “eigene Besonderheit”, word ervaar te midde van ‘n poli-individualiteit en poli-konkreetheid, te midde van ‘n diversiteit, wat, deur middel van die uitgieting van die Gees, óók gemeenskaplike ervarings en Godskennis moontlik maak en toelaat (Welker 2009a: 65).⁵¹⁰

Vir Welker word ‘n vertroutheid met die self te midde van hierdie vreemdheid⁵¹¹ bewaar, “... *the language of one’s background is not removed, the fact that one belongs to a particular people and to a particular history is not called into question*” (Welker 1994a: 233). Die ervaring van gemeenskap is vir Welker eweneens gedifferensieer. Alhoewel die voorwaardes (natuurlike) vir suksesvolle verstaan afwesig is, kan die mense wat saamgelei is duidelik hoor wat van Gods kragtige werkinge verkondig word.

... the stable typologies of understanding are retained, and in them, in the forms that establish commonality with specific people and difference – indeed,

⁵¹⁰ Vir Welker se verstaan van die individu in die kragveld van die Gees, sien “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”.

⁵¹¹ Dit is die “fremden Vielfalt” waarin die enkele mens die self bevind (Welker 1992a: 218); anders gestel, ‘n veelvoud, “... foreign to the individual human person” (Welker 1994a: 233).

impossibility of understanding with regard to other people – *God's action is understood by all sides* (Welker 1994a: 234).

Dié ervaring van die *krag van die Gees* word volgens Welker gereflekteer in die ervaring wat met verkondiging op grond van 'n goeie kanselrede gepaard gaan (Welker 1994a: 234). Dit is die ervaring van 'n krag wat mense van "... verschiedener Herkunft, Bildung, Interessenlagen und Erwartungen", in staat stel om aandag te gee *en te verstaan, wat hulle tot gemeensame ervarings in staat stel*, wat uitdagende gemeenskapservarings insluit, *wat nie vanuit hulself voortspruit nie* (Welker 1992a: 218).

Dié ervarings is vir Welker nie eksterne of diffuse ervarings, soos die van 'n gelyksoortige steurnis of van gemeensame onsteltenis, nie (Welker 1992a: 219). Die verbindende element van hierdie ervarings is vir hom nie 'n vreemdheid, soos die van 'n moment van tongetale wat op sigself onverstaanbaar is en interpretasie benodig nie. Die krag is vir hom verder nie 'n krag wat verbind alleen in gemeenskaplike onverstaanbaarheid nie (Welker 1994a: 234).

... es ist vielmehr die unerwartete universale, aber nicht homogene Deutlichkeit, die das Wunder der Pfingstereignisses ausmacht (Welker 1992a: 219).

Die gebeurtenis maak die beloftes van die uitgieting van die Gees werksaam en kragtig.⁵¹² Die uitgietingsgebeurtenis versamel 'n gedifferensieerde gemeenskap wat verskillende mense en groepe van mense insluit, dit wil sê, "... a community in which unimpeded communication is not to be expected and mutual enrichment is not foreseeable, is no longer or not yet part of the picture" (Welker 1994a: 234). Dít is duidelik óók vanuit die vorige uitgietingsgetuïenisse.

Die Gees is hier egter ook werkend *in* ervarings van magteloosheid, van wedersydse vervreemding, en sprakeloosheid, *ten einde 'n verstaanbaarheid*, "... daß jeder Mensch in eine eigene Herkunft, Sprache, und Kultur eingeschlossen ist", *te bewerkstellig* (Welker 1992a: 219). Die uitgieting van die Gees, volgens Welker, bring in die midde

⁵¹² Dit is die beloftes van die *Joël* uitgietingsgetuïenisse, wat reeds bespreek is.

van hierdie “... erfarenen Unmöglichkeit wechselseitiger Verständigung”, *ervarings van verbintenis, van gemeenskaplikheid, en van vertroutheid, mee* (Welker 2009a: 65); die uitgieting van die Gees genereer op hierdie manier, ‘*n magtige sosiale sfeer*.

... *es stellt eine machtvolle Öffentlichkeit her, in der vielfältige Erfahrungen der Aufhebung von Isolation, individueller und kollektiver Vereinzelung bei gleichzeitiger Erhaltung der kulturellen, geschichtlichen und sprachlichen Vielfalt möglich und wirklich werden* (Welker 1992a: 220).

Dié universele sosiale sfeer word nie deur ‘n sensasionele gebeurtenis, ‘n katastrofe, ‘n fees, of ‘n vuurwerkvertoning gekonstitueer nie, alhoewel hierdie uitgietingsgetuienis wel eienskappe van die skouspelagtige vertoon. Die “machtvolle, öffentliche und verschreckende” ervaring van die uitgieting van die Gees word bemiddel deur ‘n geluid soos die gedruis van die wind,⁵¹³ wat gedefinieer word in die verskeie tale en in die verstaan van die tale, wat die stem⁵¹⁴ genoem word. Die demonstrasie van die *publieke krag van die Gees*, bemiddel deur diegene wat op grond van die uitgieting van die Gees in “ander” tale praat, is wat dié uitgietingsgetuienis, meen Welker, skouspelagtig maak.⁵¹⁵

In die sentrum van hierdie uitgietingsgetuienis staan ‘n vreemde gemeenskaplike verstaan van God se werkinge in die wêreld, *wat die grondslag van ‘n herkenning van die werkinge van die Gees word*, vir Welker. Deur die uitgieting van die Gees, meen hy, bewerk God ‘n wêreldomvattende getuienis tot homself, wat die vereniging van uiteenlopende mense bewerkstellig.

... *durch die Ausgießung des Geistes wirkt Gott das weltumspannende vielsprachige, polyindividuelle Zeugnis von sich*, bezeugt sich Gott selbst in einem die Menschen – auf sie verwundernde und erschreckende Weise – vereinigenden Geschehen (Welker 1992a: 220).

⁵¹³ Hand 2:2.

⁵¹⁴ Hand 2:6.

⁵¹⁵ Die uitgietingsgebeurtenis, meen Welker, kan in hierdie konkrete “course of the event” nie herhaal word en direk op sigself van toepassing gemaak word nie. Die gebeurtenis kan egter verstaan word in terme van die belofte wat daarin opgesluit is. In ‘n voetnota merk Welker op, “... today we find formally analogous – and only formally analogous – processes in the worldwide relation, mediated by the mass media, to electronic entertainment music and to high-level competitive sports, both of which take on a ‘religious’ quality for many people” (Welker 1994a: 235).

*Deur die uitgieting van die Gees word 'n sosiale sfeer*⁵¹⁶ *van die Gees, in die wêreld geskep.*⁵¹⁷ Die mense waarop die Gees uitgiet word, wat die doop in die Gees ontvang, word lede van hierdie sosiale sfeer, waarin hulle beide gewers en ontvangers in die universele gemeenskap, wat deur die Gees geskep is, kan wees. Die sfeer kan nie begryp word waar hierdie doop in die Gees in 'n *denkvorm van twee kante*, dit wil sê tussen God en “die menslike persoon”, of 'n *denkvorm van twee rigtings*, dit wil sê van “God na die menslike persoon” en van “die menslike persoon na God”, bedink word nie.

Karl Barth het, volgens Welker, dié benadering gekies en beskryf die doop in die Gees as die “eerste stap” van God waardeur die mens “gedraai” word na God, en waarna die mens in dankbaarheid in die waterdoop kan “antwoord”, en waartoe die mens dan kan instem (Welker 1992a: 221).⁵¹⁸ Alhoewel Barth se fokus op “die mens” en die mens se “draai” duidelik verstaanbaar is, volgens Welker, is hierdie benadering, gegrond in die dialogiese benadering van Barth se teologie, ‘n verwringing (Welker 1994a: 236).

Die reduksie en die verwringingskrag van dié intellektuele model van Barth, word juis in die lig van die Geesdoop duidelik, aldus Welker. In dié denkpatroon word die Geesdoop vir hom gereduseer tot die vernuwing en die berou van “die mens”, wat nie die betekenis van die uitgieting van die Gees herken nie (Welker 1992a: 221).

... die in der Geistausgießung liegende universale und öffentliche Kraft, die in der Geisttaufe den Menschen zugewendet und zugeeignet wird, kann im Rahmen dieses theologischen Modells nicht – den biblischen Zeugnissen entsprechend – prinzipiell und strukturbildend gefaßt werden (Welker 1992a: 221).

Welker erken dat Barth met “die mens” beide die individu en die “den Menschen überhaupt” bedoel. Hy kan, aldus Welker, deur middel van hierdie denkvorm, egter nie uitdrukking aan die interne differensiasies van die “kollektiewe persoon” of die “mens” gee nie. Die benadering het volgens Welker dus twee gevolge: of die gedifferensieerde

⁵¹⁶ Vir Welker se verstaan van hierdie *kragvelde of gestaltes van die Gees*, sien, behalwe sy verstaan van liefde en vrede in “Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees”, “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”.

⁵¹⁷ Vir Welker se verstaan van skepping, sien “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁵¹⁸ Welker verwys hier na Barth, *Church Dogmatics* IV/4, 3ff, 41ff.

krag van die uitgieting van die Gees word gereduseer tot Gods prioriteit oor “die mens”, waar hierdie prioriteit tydruimtelik gedefinieer word (God handel “eerste” en “van bo”); of die krag word terloops genoem, dit wil sê “... without exercising an influence on the approach taken by theological reflection or on the experiential forms of faith” (Welker 1994a: 237).⁵¹⁹

In die Geesdoop, daarteenoor, is *die volheid van die werkinge van die Gees*, die “Fülle des Geistwirkens”⁵²⁰ vir Welker werklik teenwoordig en werkend. Dié Geeswerkinge is vir die mens egter nie ten volle toeganklik en verstaanbaar nie, maar is tog, meen hy, ten goede van die mens. Die Geeswerkinge is nie iets diffuus, in Welker se woorde, “jenseitig”, wat net in ‘n geheimsinnige “ervaring” geïnkorporeer kan word nie (Welker 1992a: 222). Dié Geeswerkinge, wat deur die uitgieting meegebring word, word vir Welker *deels* onthul in die vervulling van die wet.⁵²¹

III. DIE GEES EN GEMEENSAPPE VAN GERECHTIGHEID VAN DIE GEES.

1. Wat hy in *Gottes Geist* die “Frühe und undeutliche Erfahrungen der Macht des Geistes” noem, laat vir Welker nie ‘n omvattende, duidelike, en ondubbelsinnige kennis van God toe nie (Welker 1994a: 51). Tog word die Gees óók in hierdie getuienisse vir hom onthul as die Gees *wat werklike lewensverhoudinge verander*, “... a power that changes real life relations” (Welker 1994a: 108).

Dat die Gees werklike lewensverhoudinge werklik verander⁵²² word duidelik in Welker se Teologie van die Gees. Die Gees is juis werkend en word ervaar in die kollektiewe ellende van die gemeenskap, die Gees werk in “... Situationen der Gefährdung, in

⁵¹⁹ Welker wil juis die *ervaringsvorme van die Gees ernstig neem* in sy Teologie van die Gees. Sien die “Sametrekking en Slot”, waar Welker se Teologie van die Gees in die lig van die denkraamwerke van Barth en Schleiermacher ondersoek word.

⁵²⁰ Die uitgieting van die Gees, die Geesdoop, wat die “Fülle des Geistwirkens” meebring, gaan vir Welker gepaard met die vergifnis en die verheffing van die mens, wat in “Die Gees en die vernuwing van die mens”, en in “Die Gees en die verheffing van die mens”, bespreek word.

⁵²¹ Die vervulling van die wet, op sigself, is nie die “Fülle des Geistwirkens” nie. Die Gees, wat uitgiet word, wat die Geesdoop meebring, is die Gees wat die wet vervul, waarin die werking van die Gees vir Welker duideliker word, “... according to the messianic promises, God establishes justice, mercy, and knowledge of God ... through the pouring out of the Spirit” (Welker 1994a: 16).

⁵²² Die punt wat hier gemaak word is dat Welker die werking van die Gees in die werklikheid van die wêreld werkend sien. Dat die Gees werklik in die wêreld werkend is staan teenoor denkraamwerke oor die Gees, wat die Gees tot ‘n abstrakte verlossingsleer reduceer.

denen kein Ausweg Absehbar war, von Situationen der Not, in denen keine Hoffnung blieb, und von ganz unerwartete Rettung” (Welker 1992a: 59).

Die gemeenskap van die uitgegiete Gees, die gemeenskap wat deur die Gees meegebring word, getuig van die onverwagse en onvoorsiene vereniging van gemeenskappe, *en vernuwe werklike gemeenskappe* op só ‘n wyse dat hulle in staat is tot werklike optrede. In Welker se woorde, getuig die gemeenskappe van ‘n *“unexpected, unforeseeable renewal of the people’s unanimity and capacity for action, a renewal of the people’s power of resistance in the midst of universal despair, and a resulting change of fate”* (Welker 1994a: 53).⁵²³ Ook in hierdie ervarings van die Gees word dit duidelik dat die Gees ervarings van vernuwing meebring, “... Even the early experiences of God’s Spirit are experiences of how *a new beginning is made toward restoring the community of God’s people*” (Welker 1994a: 65).

In omstandighede waar die gemeenskappe magteloos is, waar daar verwag word dat mense bloot na hulle eie welvaart omsien, bring God deur die Geesdraer herstelling, “... in a situation of powerlessness, in a situation where it is to be expected that each individual person seeks his or her own welfare in flight, in a situation of perplexity and helplessness, the bearer of the Spirit – more precisely, *God through the bearer of the Spirit – restores loyalty and a capacity for action among the people*” (Welker 1994a: 56).⁵²⁴ Die Gees is volgens Welker werklik werkend in die gemeenskap self, “... what is initially and immediately at issue is the restoration of an internal order, at least of new commitment, solidarity, and loyalty” (Welker 1994a: 57).⁵²⁵

⁵²³ Dié werking van die Gees in die wêreld, die vernuwing en herstelling (Welker 1992a: 61), word herhaaldelik op verskillende wyses deur Welker beskryf, “... the early experiences of the Spirit are unclear experiences in situations of which it is impossible to get an overview. These are situations in which only decay and disintegration of the society can be expected. In the midst of this hopelessness the Spirit, through the person upon whom the Spirit comes, elicits processes of gathering, uniting, restoring, and strengthening the community. Emergent processes that are difficult to grasp bring the people together again, bring the people ‘to themselves’ again” (Welker 1994a: 98).

⁵²⁴ In Welker se realities-Bybelse werkswyse wys hy in die verband op verskeie Rigters-tekste, byvoorbeeld Rig 3: 7-11; 6: 33-35; 11: 14,27-29; 12: 7, en 1 Sam 11: 6-7.

⁵²⁵ Die Gees bewerk hierdie solidariteit ten midde van spanninge wat konflik meebring, “... It is not only external tension and conflicts that destroy all hope for maintaining unity, loyalty, and solidarity. Internal tensions and conflicts in the oppressed and threatened community do so as well. The Spirit preserves the community and makes it one in the midst of its being torn apart and laden with conflict” (Welker 1994a: 99).

Die werking van die Gees, waarvan die universele doelstelling nog nie duidelik is nie, word vir Welker hier reeds *geken aan die herstelling van orde* (Welker 1994a: 108). Die werking van die Gees word egter vir Welker duidelik in die erkenning van die Gees as *die Gees van geregtigheid en vrede*.

Those elements of the tradition that promise God’s Spirit as a *Spirit of justice and peace* bring clarity (Welker 1994a: 108).

Die beloofde Gees van *geregtigheid en vrede* dui vir Welker op die universele bedoelinge van die Gees wat uitgegiet word. Die Gees wat geregtigheid en die gepaardgaande vrede meebring, beoog nie net om die disintegrasie en magteloosheid van die gemeenskap te beëindig nie, maar om dit te voorkom, aldus Welker, “... the promised Spirit of justice wishes to forestall conflicts, both internal and external, caused by human beings” (Welker 1994a: 108). Dié Gees werk op hierdie manier volgens Welker teen die regressie tot ‘n gebrek aan duidelikheid, in sy woorde, “... work against a regression *into the earlier ambiguities* and lack of clarity” (Welker 1994: 108). In dié sin, is die wet van God, en die verhouding tussen die wet en die Gees, wat die vervulling van hierdie wet meebring, vir Welker van belang.⁵²⁶

Dat die wet ‘n groot rol in Welker se denke speel is duidelik in die artikels, “Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium I” (1985a), “Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel” (1986a), “Erbarmen und soziale Identität. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium” (1986b), “Gesetz und Geist” (1989c), “Righteousness and God’s Righteousness” (1990a), “Reformierte Theologie heute – Reformierte Theologie

⁵²⁶ In die artikel “On Social and Economic Justice in South Africa Today”, wys Dirkie Smit daarop dat Welker, wat die wet teen die agtergrond van die Ou Testamentiese tradisies wil verstaan, tot waardevolle insigte in terme van geregtigheid kom, “... understanding justice against the background of the legal traditions of the Old Testament ... recently led to major new and valuable insights” (Smit 2007d: 347). In sy artikel, “Justification and divine justice”, skryf hy, “... a fuller and more positive account of the law of God as good and spiritual will therefore be needed to appreciate the richness of divine justice ... The work on law and gospel by Michael Welker (and his colleagues) may prove helpful in this regard. He shows that justice, compassion and truth are interwoven in the development of legal codices in the Old Testament, remained interwoven in the preaching of Jesus and the New Testament, are interwoven in the work of the Holy Spirit of God, and should remain closely interwoven for church and theology. This means that a positive understanding of the law – involving justice between equals, compassionate reintegration of the marginalised and the knowledge and worship of God as the remaining foundation and critical source of this justice and compassion – does not contradict gospel and Spirit, but in fact informs and structures our knowledge and practice of the gospel” (Smit 2009f: 118-119).

am Ende des 20. Jahrhunderts” (1991e), “Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferungen” (1993g), “Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt” (1994c), “Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht” (1997d), “‘Richten und Retten’. Systematische Überlegungen zu einer unverzichtbaren Funktion der Religion” (1998c), “Moral, Recht und Ethos in evangelisch-theologischer Sicht” (2002d), en “Zur Zukunft des Christlich-Jüdischen Dialogs” (2005e).

Dat sy verstaan van die wet, en van die verhouding tussen die wet en die Gees fundamenteel is vir ‘n studie wat Welker se denkraamwerk wil interpreteer, word ook in die voorwoord van *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, duidelik. Welker sou sy groter publikasies oor die mees belangrike temas van die teologie aanvanklik met ‘n volume aangaande die “Gottes Gesetz und Gottes Evangelium” begin – “... *yet the contents and problems, the actual substance* that was to be treated in working on that topic directed my attention, questions, and research over and over again to ‘God the Spirit’” (Welker 1994a: ix).

In “Christian Theology: What direction at the End of the Second Millennium”, ‘n artikel in *The Future of Theology*, ‘n *Festschrift* vir Jürgen Moltmann, word dit duidelik dat Welker die ontwikkeling van die verhouding tussen die wet en die Evangelie as ‘n *onontbeerlike* taak in die toekoms van die Gereformeerde tradisie sien. Ook in sy artikel “Travail and Mission: Theology Reformed according to God’s Word at the Beginning of the Third Millennium”,⁵²⁷ in *Toward the Future of Reformed Theology*, word ‘n Teologie van die Bybel as ‘n Teologie van die wet en Evangelie, as belangrik *vir die toekoms van dié tradisie* benadruk.⁵²⁸

⁵²⁷ Hy skryf, “... the christological determinacy and the biblical breath of God’s word become liberating powers and acquire ‘solid form’ as law and gospel” (Welker 1998b: 143).

⁵²⁸ In terme van die verhouding tussen wet en Evangelie staan Welker in die lyn van Protestantse denkers soos Martin Luther, wat die onderskeiding tussen wet en Evangelie as een van die sentrale take van die teologie beskou het; “... all Scripture and the understanding of the whole of theology”, het vir Luther van hierdie kuns afgehang (Welker 1985a: 680). Op grond van hierdie onderskeiding het Luther en ander Hervormers die verhouding tussen die kerk en die samelewing gedefinieer; “... the doctrine of law and gospel guided the Reformers, both in distinguishing God’s reality from human reality, and God’s action from human action and in relating the divine and the human components to each other” (Welker 1986a: 237).

Reformed theology has been unable *to bring the theology of law up to the level of differentiation seen in the biblical traditions* (Welker 1998b: 144).⁵²⁹

In die volgende gedeelte word Welker se gedifferensieerde verstaan van die verhouding tussen die wet en die Gees bestudeer. Ten einde die verhouding tussen die wet en die Gees te verstaan word die wet *eerstens* op sigself bestudeer. Die wet, meen Welker, is nie 'n blote vereiste nie, maar bied 'n versekering van verwagting. Die wet word volgens Welker gedifferensieer in regverdigheid, in barmhartigheid en in kennis van God. In die lig van hierdie komplekse wisselwerking word die wet *tweedens* in verhouding tot die Gees bestudeer.

2. Ons verstaan van wet is, volgens Welker, meermale in verskeie *dualismes* vasgevang.⁵³⁰ Die Wet “nimmt und fordert von uns”, en die Evangelie, daarteenoor, “ist ein lauter Geschenk” (Welker 1985a: 680).⁵³¹ In “Gesetz und Geist” beskryf Welker hierdie dualisme, “... hier das fordernde, befehlende, die Menschen zu Selbstgerechtigkeit und in die Verzweiflung treibende Gesetz, das schließlich zur Anklage und zur Verurteilung führe, dort der – wie auch immer – beschenkende und bereichernde, gewinnende und tröstende, aufrichtende und rettende Geist” (Welker 1989c: 217). Die onderskeid tussen die *vereisende* God en die mens wat moet optree, onder die wet, en die *gewende* God en mens wat ontvang, onder die Evangelie, meen Welker, het die oortuigingskrag van dié verhouding tussen die wet en die Evangelie vernietig (Welker 1986a: 238).⁵³²

⁵²⁹ Welker se verstaan van die wet kan in dié lig gesien word as 'n *poging* om die teologie van die wet, in verhouding tot die Gees, op die gedifferensieerde vlak van die Bybel te bring.

⁵³⁰ Dit is “Forderung – Gabe; Anspruch – Zuspruch; Imperativ – Indikativ” (Welker 1985a: 680).

⁵³¹ In die artikel “Reformierte Theologie heute – Reformierte Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts”, word dit duidelik dat die wet vir Welker nie net tot die *dekaloo* beperk kan word nie (1991e: 392).

⁵³² In die artikel “Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel”, skryf Welker; “... it is not even comprehensible to wide circles how this doctrine could be declared the centre of theological work, many may regard it as the exercise of a dogmatic duty to emphasize the importance of this doctrine – a duty that belongs to the verbal facade in the statements of Protestant church leaders” (Welker 1986a: 238). In die artikel “Zur Zukunft des Christlich-Jüdischen Dialogs” word dit duidelik dat dié gereduseerde verstaan van die wet, die “... inability to communicate theologically on the topic of law”, óók die dialoog met die Joodse godsdiens, en daarby die ekumeniese dialoog (Welker 1996f: 58), kniehalter (Welker 2005e: 42). In “Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium” en *God the Spirit*, toon Welker verder aan dat die krag van die wet, *teenoor* die gereduseerde wet, duidelik sigbaar word in die “... spread of liberation and feminist theologies” (Welker 1994a: 16). Die benaderings is, volgens hom, gebaseer op die messiaanse beloftes van die vervulling van die wet, veral met die klem op die barmhartigheidswette. Die sukses van dié bewegings skryf Welker toe aan die *herontdekking van die wettiese tradisies in die Bybel*.

In die artikel “Gesetz und Geist” word dit duidelik dat *een* van die redes waarom die wet in dié mate gereduseer word, vir Welker in die dualisme tussen die wet en die Gees, dit wil sê “... fatal abstract oppositions of law and Spirit”, gesetel is (Welker 1989c: 215). Die wet en die Gees is nie vir Welker abstrakte alternatiewe nie. Die onvermoë om hierdie verhouding tussen die wet en die Gees te verstaan is vir Welker een van die hindernisse ten einde ‘n *realitiese Teologie van die Gees* te ontwikkel, in sy woorde, “... die Unfähigkeit, das zu verstehen, ist eins der Großen Hindernisse auf dem Weg zur Entfaltung einer realistischen Pneumatologie” (Welker 1994a: 253).

Bloot skynbaar duidelike stellings in die Bybel, erken Welker, maak dit moontlik om die wet en Gees teenoor mekaar af te speel. Die wet en die Gees staan in dié perspektief teenoor mekaar soos dood en lewe, onheil en heil, sonde en vergifnis. Die wet bring die dood, en die die Gees bring lewe, die wet maak dood terwyl die Gees lewendmakend is, “... abstrakte Entgegensetzung und wechselseitige Negation erlauben klare Unterscheidung und klare Gedankenbildung” (Welker 1989c: 215).⁵³³

Die dualisme tussen die wet (negatief) en die Gees (positief), die afspeel van die Gees teenoor die wet is vir Welker egter misleidend (Welker 1992c: 38). Die wet word nie net teenoor die Gees nie, maar ook as die *wet van die Gees* beskryf. Die wet is *geestelik*, meen Welker.⁵³⁴ Die wet word na verwys as die *wet van die lewe* en die *wet van Christus* (Welker 1994a: 254). Dié wending, meen Welker, verseker die waarde van die wet, en weerhou die wet van ‘n bloot verdoemende interpretasie. Hoe verstaan Welker egter hierdie goeie wet, *die wet van die Gees*?⁵³⁵

3. In die artikels, “Security of Expectations: Reformulating the Theology of Law and Gospel”, asook “Erwartungssicherheit und Freiheit”, word dit duidelik dat Welker die

⁵³³ Dat die wet “van sonde en dood” teenoor die Gees van “vergifnis en lewe” staan is vir Welker sigbaar in verskeie stellings van Paulus: Die Gees word nie ontvang deur die werke van “die wet” nie (Gal 3:2, 3:14); Die wat hul “deur die Gees laat lei staan nie meer onder die wet nie” (Gal 5: 18); lewe in Christus teenoor die dood van “die wet” (Gal 2:19), om die wat onder “die wet” is, te wen (1 Kor 9:20) “want julle is nie onder die wet nie, maar onder die genade” (Rom 6:14).

⁵³⁴ Die wet is vir Paulus óók geestelik: “... want ons weet dat die wet geestelik is, maar ek is vleeslik, verkoop onder die sonde” (Rom 7:14), “... want die wet van die Gees van die lewe in Christus Jesus het my vrygemaak van die wet van die sonde en die dood” (Rom 8:2).

⁵³⁵ In die volgende gedeelte word die “wet van die Gees” verder gedifferensieer. Dit beteken egter nie dat die wet nie wel óók na verwys word as die “wet van die dood” en die “wet van die sonde” nie – “... ohne eine Klärung dieses Sachverhalts und ohne eine klare Erfassung der Differenz von Gesetz und Geist wird die Bezogenheit von Gesetz und Geist nicht bestimmt werden können” (Welker 1989c: 216). Vir Welker se verstaan van die *korrupteerbaarheid van die wet*, sien “Die magteloosheid van die mens”.

wet wil herformuleer in wat hy “Erwartungssicherheit” noem, dit wil sê ‘n *versekering van verwagtinge*. Die wet is vir Welker nie ‘n blote vereiste nie, “... das Gesetz objektiviert vielmehr *lebensfördernde Erwartungssicherheit*” (Welker 1985a: 681).⁵³⁶

Welker verduidelik die verwagtingsekerheid in verwysing na wat die Ou Testamentikus Albrecht Alt, in *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, “apodiktisches Recht” noem (Alt 1968: 278), waartoe die dekalooë behoort (Welker 1986a: 241). In dié wette dui Welker op ‘n reeks van twaalf regulasies wat elk begin met die formulering; “vervloek is die een wat ...”, en eindig met die gemeensame oproep, “... en die hele volk antwoord en sê: Amen”.⁵³⁷ Wat gebeur in hierdie byeenkoms, vra Welker, waar die gemeenskap uitroep, “vervloek is die een wat x”, “vervloek is die een wat y”, “vervloek is die een wat z”, en die gemeenskap almal antwoord, “Amen”?

Dit is belangrik, meen Welker, dat dit hier nie oor die blote uitsluiting van die werklike boosdoener, hetsy bekend of onbekend, gaan nie (Welker 1985a: 681). Die “vervloek is die een wat ...” gaan hier vir hom nie oor die veroordeling van ‘n boosdoener vanuit die gemeenskap nie. Diegene wat deel in die publieke praktyk van die wet, meen Welker, verbind hulself tot ‘n versekering van verwagtinge, “... by publicly placing themselves and each other under obligation” (Welker 1986a: 241). Deur middel van die praktyk word booshede afgebaken en geëlimineer, dit wil sê “... damit konstituieren sie soziale Sicherheit und erwartbare soziale Zukunft” (Welker 1985a: 681). In die sin word ‘n *lewensbevorderende verwagtingsekerheid* gevestig.

The cultic participants objectify *life-promoting security of expectations*. Each gives and each receives security of expectations with regard to the execrable actions (Welker 1986a: 241).

Dié plurale versekering van verwagtinge, dié plurale kommunikasie van verwagtingsekerhede, word volgens Welker, struktureel van persoon-tot-persoon kommunikasie onderskei (Welker 1985a: 681), en verminder die gebrek aan versekering van persoon-tot-persoon kommunikasie, wat bedreig word deur die deelname van ‘n “ander” (Welker 1986a: 241). Die plurale kommunikasie van verwagtinge is nie beperk

⁵³⁶ Die wet, toon Welker elders, “... marks out and protects an area of life” (Welker 1986a: 241).

⁵³⁷ Deut 27: 15-26.

tot die kultiese byeenkoms nie, alhoewel die byeenkoms, volgens Welker, die herkenning van die basiese proses moontlik maak. Die kommunikasie van verwagtingsekerheid wat in die wet duidelik word, toon Welker, "... does not accept arbitrary contents and does not consist in the exchange of the blind commitment of oneself" (Welker 1985a: 682).⁵³⁸

4. Die wet, vir Welker, word veel eerder gedifferensieer in drie interafhanklike funksionele areas, "Funktionsbereiche" (Welker 2005e: 43); *regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God* (Welker 1997i: 8-9).⁵³⁹ Die wet, toon Welker in die artikel "Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten", is 'n kortbegrip van die komplekse "... normativen Formzusammenhangs, der unsere moralische Kommunikation, unser Ethos und den Zusammenhang von Religion und Normativität bestimmt" (Welker 1996f: 58). Hoe verstaan Welker die regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, en wat is die verhouding tussen dié wette en die Gees? Ten einde van die verhouding sin te maak, word, in die gedeelte wat volg, die elemente van die wet eers onderskeidelik bestudeer.

5. Alhoewel daar nie in die eerste versamelings van die wet eksplisiete verwysings na God gemaak word nie, is Welker daarvan oortuig dat dié versamelings die verhouding tussen God en mense deur middel van wetlike verordeninge, "Rechtsatzungen", definieer (Welker 1985a: 682). Dié insig is van waarde vir diegene, meen Welker, wat geïnteresseerd is in 'n *teologiese realisme* (Welker 1986a: 242). Vir Welker is 'n verstaan van die Gees ook juis 'n verstaan van Gods werklikheid in verhouding tot die menslike werklikheid, van Gods teenwoordigheid in die midde van mense, in hulle gedifferensieerdheid. In die artikel "The Holy Spirit" toon Welker, "... we recognise that insights into the identity of the Holy Spirit must at the same time give insights into *the realism of God's presence*" (Welker 1989b: 5). Hoe verstaan Welker hierdie wetlike verordeninge (Welker 1985a: 682), wat *iets* van hierdie verhouding tussen God en mense in hulle gedifferensieerdheid verwoord?

⁵³⁸ Dit wil sê; "I will always act as you do" (Welker 1986a: 242).

⁵³⁹ Die gedifferensieerde wet, wys Welker, "enters into important connections with the securing of expectations that occurs in the formation of history" (Welker 1986a: 242).

Welker verduidelik die denkraamwerk van hierdie regs wette deur te wys op van die oudste wettiese verordeninge in die Ou Testament, die verbondsboek (Eks 20:22-23:19). Dié wette, toon Welker, is ‘n samestelling van kasuïstiese verordeninge,⁵⁴⁰ wat die volgende algemene struktuur vertoon, “... Wenn jemand sich so verhält, daß das und das eintritt, so soll der Täter folgendes tun oder erleiden” (Welker 1985a: 682). Die verordeninge, in die lig van ‘n herformulering van die wet in verwagtingssekerheid, dui vir hom op die *bepërking van geweld en begrensing van konflik*.

As voorbeeld dui Welker op die volgende opeenvolging van gebeurtenisse: “X had stolen a goat from Y. There was an uproar. Only after X had given Y a goat in return and a second goat for Y’s trouble did the village calm down” (Welker 1986a: 243). Deur middel van gebeurtenisse soos dié, en verhale van hierdie gebeurtenisse, wat deur die hele gemeenskap onthou word, meen Welker, ontwikkel kasuïstiese wetlike verordeninge deur middel van ‘n abstraherings en objektiveringsproses, in sy woorde, ‘n “Abstraktions- und Objektivierungsprozeß” (Welker 1985a: 682), dit wil sê “... names, places, times, special circumstances, and given conditions are removed” (Welker 1986a: 243).

Die resultaat van die proses, toon Welker in die artikel “Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht”, is byvoorbeeld dat wanneer iets gesteel word, dit dubbelmatig terugbesorg moet word, “... wer ein Stück Vieh stiehlt, der soll zwei Stück Vieh als Ersatz geben” (Welker 1997d: 397). Dié abstrahering- en objektiveringsproses is vir Welker van groot belang. Dit is vir hom ‘n strategie ten einde die onderbreking van geweld (Welker 1990b: 189), wraak, en teen-geweld (Welker 1994d: 243) te bewerk. Gesien vanuit ‘n individuele en subjektiewe gesigspunt, meen Welker, het X na sy of haar mening, aan die een kant, ‘n goeie rede gehad waarom hy of sy die bok gesteel het. Aan die ander kant, meen hy, kon Y, in terme van vergelding, vyf bokke of selfs ‘n afgekapte hand in gedagte gehad het (Welker 1997d: 398). In dié situasie tree die wet in. Die wet *bepërk* gewelddadige wraak aan die een kant, en bied vergoeding aan die ander kant (Welker 1985a: 682). Die wet *beskerm* verwagtingsekerheid.

⁵⁴⁰ Alt, in sy *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, praat van “kasuïstischen Rechts” (Alt 1968: 278).

... the early legal formations of the Old Testament react to individual encroachments that *endanger the security of expectations of others* (Welker 1986a: 243).

Dié wetlike formasie wil konflik verwyder, en, volgens Welker, die stand van sake herstel soos dit voor die konflik was. Waar dít nie moontlik is nie, wil die wet konflik op so ‘n manier beperk, dat kompensasie moontlik is. Dié denkwyse kom volgens Welker óók voor in die *lex talionis* (Eksodus 21, 23), wat dui op ‘n oog vir ‘n oog en ‘n tand vir ‘n tand. Vir Welker dui die wet daarop dat *net* ‘n oog vir ‘n oog en *net* ‘n tand vir ‘n tand geneem mag word. In die artikel “Gewaltverzicht und Feindesliebe. Zu Matth 5, 38-48” bring Welker dié wet dan in verband met *selfterugname*.⁵⁴¹

“Auge um Auge, Zahn um Zahn” – Konfliktbegrenzung, Rationalisierung, Gleichstellung, Ausgleichsdenken, Verrechtlichung drücken sich in dieser Wendung aus. Den von Gewalt und Konflikterfahrung betroffenen, den erregten, nach Vergeltung und Rache verlangenden Menschen *wird Selbstbeschränkung und Selbstzurücknahme auferlegt*: “Nur ein Auge für ein Auge, nur ein Zahn für ein Zahn” (Welker 1994d: 243).

Die wette bewerkstellig vir Welker óók meer – insover konkrete konflikte *onder die wet* verstaan word, word ‘n gevolgtrekking voorspelbaar, dit wil sê “... we know how they will turn out”. Op grond van die abstraherende karakter van die wet, meen Welker, kan dié konflikte as gewese konflikte hanteer word. Dié konflikte word vir Welker nie net geïdentifiseer as in die verlede, waarvan die uitkoms seker is nie, maar, waar die uitkoms “... as good as completed” is, dit wil sê in beginsel, “... taken care of” (Welker 1986a: 243). Dít, meen Welker, is moontlik deur middel van *vergoeding, die herstelling van ‘n situasie wat verander is* deur middel van individuele inbreukmaking tot die nadeel van ‘n ander individu (Welker 1985a: 682).

Die sekerheid van wat die uitkoms gaan wees is, vir Welker, egter net een aspek van verwagtingsekerheid. Dié aspek word duidelik wanneer ‘n *radikalisering* van hierdie abstrahering, wat in die vorming van die wet aanwesig is, bedink word. In dié

⁵⁴¹ Sien die hele hoofstuk II oor “Die Selflose Gees”.

ontwikkeling word geabstraheer van alle denkbare spesifikasie, "... one could imagine an apparently optimal pronouncement of justice reduced to one sentence that would provide for an obligation of compensation on the part of the party responsible in the event of damage" (Welker 1986a: 244). Dié abstrahering, betoon Welker, is egter nie bruikbaar is nie, *en wis die tipologie van wetlike verordeninge uit*. In die sin word die beperking van konflikte onmoontlik, en die uitkoms onvoorspelbaar (Welker 1985a: 682).

X might maintain that it was not a question of the goat that he stole, but rather of the nasty look that Y gave him. In view of this effrontery, magistrate Z could perhaps ask for the death penalty for X (Welker 1986a: 244).

Die konkrete wetlike vorming werk volgens Welker teen dié *absolute* abstraksie deurdat nie net die verwagting van 'n algemene uitkoms in terme van die konflik verseker word nie, maar óók *van spesifieke probleme en spesifieke gevalle* (Welker 1985a: 682). Die beskrywing deur middel waarvan 'n saak onder die wet verstaan word, meen Welker, staan onder die druk tot abstrahering (Welker 1985a: 682). Die wetlike vorming werk teen hierdie druk deur konstant, meen hy, *konkrete gebeurtenisse in werklike ervaringskontekste, en in die geskiedenis wat vanuit hierdie kontekste gevorm word*, weer in te voeg, te "reinsert", dit wil sê "... the typology of conflict description and specific solutions undergoes inspection in continually renewed orientation *toward concrete experiences*" (Welker 1986a: 244).

Dus word die regspreking gedifferensieer, en regverdigheid bevorder (Welker 1985a: 682). Die vergoedingsoriëntasie word nou toegepas op die tipologie van wetlike sake as sulks, meen Welker. Een ontwikkeling is die reduksie van vergelding "... set comparatively too high" (Welker 1986a: 244), dit is die ontwikkeling met betrekking tot die *humanisering van die wetlike kode* (dit is byvoorbeeld in die differensiasie van moord en manslag). 'n Ander ontwikkeling, meen Welker, is die ontwikkeling met betrekking tot die funksionering van die *wetlike kode as afskrikmiddel* (normale diefstal van vee word onderskei van veediefstal wat in die verkoop van die vee weggesteek word).

Wat het God, of godsdienstigheid, vra Welker in “Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium” en “Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht”, met hierdie denkraamwerk van die wet te doen? – “... wo also tritt Gott ausdrücklich in einen Zusammenhang mit dem Recht und wo bleibt er darin gegenwärtig?” (Welker 1985a: 683). Welker se verstaan van barmhartigheid, waar dié interkonneksie vir hom duidelik is, word daarom volgende bestudeer.

6. Ten einde die interkonneksie tussen die goddelike teenwoordigheid en die wet te verstaan, dui Welker op Eksodus 22:8-9, waar ‘n situasie beskryf word waar ‘n persoon ‘n ander persoon goedere gee om dit vir hom of haar te bewaar (Welker 1997d: 394). Die goedere wat aan die persoon toevertrou is, word gesteel, of so word beweer. Die saak kan nie werklik ondersoek word nie. Hoe word in hierdie situasie, vra Welker, regverdig opgetree?

‘n Wet, wat in *elke* geval vergelding van die een wat die besittings moes bewaar het vereis, is vir Welker een moontlikheid – “... such a statute would create a strong legal code with clear relations” (Welker 1986a: 247). Tog sal dié wet sosiale waardes, dit wil sê die bereidwilligheid om iets vir ander in vertroue te bewaar, in gevaar stel en vernietig. Die alternatief, meen hy, is om geen wetlike hulp vir die saak te bied nie, wat die bereidwilligheid om mense te vertrou vernietig. Die bure kan die toevertroude goedere in sy eie besit bring, met die bewering dat ‘n dief, wat niemand gesien het nie, die besittings gesteel het.

In die situasie, meen Welker, wat die mag van die wet reflekteer, en op dié wyse óók die magteloosheid, “bound up with its undesirable consequences”, word die saak *voor God gebring* in ‘n openbare eed (Welker 1985a: 683).⁵⁴² Die saak word so openbaar en herinneringsbekwaam, in sy woorde, “öffentlich und erinnerungsfähig” (Welker 1997d: 399). ‘n Versigtigheid word teenoor hierdie persoon, wat moontlik vertroue gebreek het, aangewakker.

⁵⁴² Eks 22:9.

‘n Onsekerheid van verwagtinge word in terme van die persone gegeneer. Óók die bure, meen Welker, van wie ‘n dief die goedere vervreem het, moet tydelik in hierdie wantroue leef. ‘n Algemene wantroue, wat die alternatief is, word op hierdie manier verhoed. Die bure, meen Welker, word tog *deur middel van die eed voor God versterk*, in die wete, *dat God weet hulle is regverdig* (Welker 1986a: 248).

Die tweede eksplisiete tematisering van Gods teenwoordigheid in die wetlike tradisies versterk óók die individuele persoon se regsbewustheid (Welker 1997d: 401). Regverdigheid, meen Welker, word deur middel van die wet, deur die algemene publiek aangekondig. Die gevaar hier is egter glashelder vir Welker, “... one sees the danger that witnesses and judges might *take their lead from the possibly unjust majority or from the wishes of the richer and the more powerful*” (Welker 1985a: 683). Teenoor ‘n gemanipuleerde publiek of ‘n onregverdige publieke opinie *versterk God die regsbewustheid van die enkeling* (Welker 1985a: 683).

God announces that God stands on the side of those who are innocently oppressed, that God will not absolve the guilty and those who hand down unjust sentences. That is, the pronouncement of a judgement does not become a pronouncement of justice merely by being public and by enjoying the support of the majority (Welker 1986a: 248).

Alhoewel die *publiek*, en nié die rykes, of die koninklikes, regverdigheid verklaar nie, versterk God die regsbewustheid van die regverdige enkeling teenoor die publiek, en word regverdigheid in hierdie spanning bevorder (Welker 1985a: 683). Vir Welker is die interkonneksie tussen die teenwoordigheid van God, in sy woorde die “ausdrückliche Präsenz Gottes”, en die wet dus gesetel in Gods teenwoordigheid ten goede vir die “leidenden Gerechten, des Unschuldigen, des Unterlegenen und Schwächeren” (Welker 1985a: 683), *in barmhartigheid*.

God versterk die regverdige onderdrukte teenoor die onregverdige publiek. Dit gaan nie vir Welker bloot oor ‘n versterking van ‘n subjektiewe gevoel vir regverdigheid, of oor ‘n persoon wat hulle van die publieke sfeer afsny en hulle individualiteit en private identiteit wil kultiveer nie (Welker 1986a: 248). Die regverdige word in die teenwoordigheid van God versterk *tot deelname in die lewe van die gemeenskap, tot*

publieke lewe, wat vir Welker op grond van gemeenskaplike geobjektiveerde verwagtinge en gedeelde herinnering geskied (Welker 1986a: 248). Waar die gemeenskap nie die versekering van gedagtenis en verwagtinge verseker nie,⁵⁴³ toon Welker in “Erbarmen und soziale Identität. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium”, *gryp God in* (Welker 1986b: 39).

Hoe gebeur dit egter indien God nie net ‘n subjektiewe gevoel versterk nie?⁵⁴⁴ Welker poog om wat hy die *Perspektive Gottes* noem, wat vir hom ‘n *barmhartigheidsperspektief* is, deur middel van Whitehead se relativistiese teorie te begryp (Welker 1986a: 248). Die teorie verstaan die werklikheid as pluralisties, dit wil sê “... polykontextuell und multiperspektivisch” (Welker 1986b: 39). Wanneer daar met hierdie teorie met die werklikheid omgegaan word, word die kollektiewe verdagtheid en die kollektiewe ongeregtigheid ontdek, wat God tot die kant van die regverdigte dring, en die meegaande *problematiek* (Weker 1986a: 249).

Die problematiek gaan vir Welker gepaard met die beperkte objektivering en die kommunisering van *ons* perspektiewe (*persoonlike*) op die wêreld (Welker 1986b: 39). Die probleme word vir hom duidelik in die spanningsveld van die konkrete aan die een kant, en die objektivering en kommunikasie aan die ander kant – “... as much as systems of symbols can achieve, this objectification and communication of personal perspectives *succeeds only selectively and reductively*” (Welker 1986a: 249). Meer problematies as die beperkte kommunikasie van *ons* op die wêreld is vir hom die beperkte kommunikasie van die wêreld op *ons*. Die wêreld sien *ons*, meen Welker, in ‘n meervoud van perspektiewe, dit wil sê “... wir – als konkrete Einheit – werden pluralisiert, indem wir objektiviert werden” (Welker 1986b: 39). *Ons* kan in ons konkrete perspektiewe, dink Welker, die perspektiewe rekonstrueer, “... then we are, like it or not, at one with our environment” (Welker 1986a: 250). In dié sin kan ‘n versekering van gedagtenis en van verwagtinge heers, meen hy, maar, dié konsensus “schöpfen uns nicht aus” (Welker 1986b: 39), dit wil sê, *ons* voel in die objektiverings nie ten volle verstaan nie, en word vir *onself* nie ten volle geobjektiveerd nie (Welker 1986a: 250). *Ons* hou vas aan die oortuiging dat hierdie perspektiewe nie die volle waarheid omvat nie.

⁵⁴³ Dit, meen Welker, is die geval by die genoemde voorbeelde.

⁵⁴⁴ Dit wil sê, “... No one understands me, but I am still in the right” (Welker 1986a: 248).

God, meen Welker, neem hierdie perspektief op die mens op, dit wil sê "... (that) God knows us as we are *in all adequate perspectives on us*, including those that we cannot share, and ... God brings these plural - and not only anthropological - perspectives on us to a unity *that we do not attain in our concrete comprehensions of the world*" (Welker 1986a: 250). In dié barmhartigheidsperspektief van God verstaan Welker die geskiedenis, dit is die "Geschöpflichkeit" van die mens.

Die eksplisiete tematisering van die teenwoordigheid van God in die wetlike tradisies gaan vir Welker daarom gepaard met wat hy 'n *Gods perspektief*, "... Gods perspective as the third level" noem (Welker 1986a: 251). Die Godsperspektief oorskry die eerste ervaringsvlak van 'n *persoonlike, individuele perspektief op die wêreld*,⁵⁴⁵ en die tweede ervaringsvlak van *gemeenskaplike wederkerige geobjektiveerdhede*⁵⁴⁶ (Welker 1986b: 40). Die wet, wat die teenwoordigheid van God tematiseer, is vir Welker meer⁵⁴⁷ (Welker 1986a: 251). *God ken die waarheid wat nie op die ander twee vlakke alleen verkry kan word nie*; die individuele konkretheidsmoontlikhede sonder om objektiviteit te verloor, of, die objektivering wat die individuele konkretheidsmoontlikhede integreer.

Das ausdrücklich Gottes Gegenwart thematisierende Gesetz faßt als dritte Ebene die Perspektive Gottes ins Auge, der die auf den beiden anderen Ebenen nicht erzielbare Wahrheit erkennt: die Ausschöpfung der individuellen Konkretionsvielfalt *ohne Verzicht auf Objektivität* oder die Objektivierung, *die die Entwicklungsfülle des Konkreten zu integrieren vermag* (Welker 1986b: 40).

Die regverdige onderdrukte is daarom vir Welker, te midde van die verdagte wantrouige publiek, versterk. Die regverdige kan 'n verbintenis aan die algemene verwagtings- en gedagteniskultuur, en die herstelling van lewensrelasies verwag (Welker 1986b: 40). Vir die regverdige beteken hierdie Gods perspektief dat hy of sy nie in 'n *individuele en private sin vir regverdigheid moet terugtrek nie*, meen Welker, maar dat die persoon

⁵⁴⁵ Dit is 'n perspektief, vir Welker "... fitted to *individual concreteness*" (Welker 1986a: 250). Die perspektief is vir hom *die grond van subjektiewe sekerhede*.

⁵⁴⁶ Dit gaan vir Welker hier oor die vorming van 'n sekerheid van gedagtenis en verwagtinge, van 'n verwagtingsekerheid, wat vir die wet van belang is.

⁵⁴⁷ Die wet fokus vir Welker nie net op die konflik tussen die eerste en tweede ervaringsvlakke nie: byvoorbeeld, die spanning tussen 'n individuele regs-bewustheid en 'n geobjektiveerde, publieke onregverdigheid, of die spanning tussen die wantrouige publiek en die regverdige onderdrukte.

hom of haarself versterk kan sien deur 'n objektiveerbare regs-bewustheid, wat die gemeenskap tydelik mis, in sy woorde, "... that the community is momentarily missing" (Welker 1986a: 251).

Dat God die kant van die onderdrukte kies word *meer* duidelik in wat Welker die *barmhartigheidswette* noem (Welker 1997d: 393).

7. Óók die barmhartigheidswette het vir Welker te make met die weerherstelling van *gelyke* lewensverhoudinge. In die artikel "Righteousness and God's Righteousness" beskryf Welker barmhartigheid as "... turning to those who are weaker, waiving claims and *refraining from pressing home one's interest, and even abstaining*, in favour of those who are weaker, the outsiders, and the disadvantaged, *from pressing home one's legitimate claims under the law*" (Welker 1990a: 127).

Die barmhartigheid van God, toon Welker in "Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit", gaan met 'n afstanddoening van regte of 'n afswering van die akkumulering van eie regte gepaard (Welker 1993i: 145). Barmhartigheid gaan, vir hom, met die *opgee* van die eie reg, die *opgee* van die optimisering van die eie reg op die rug van andere, gepaard (Welker 1991e: 400). Dié element van die wet het te make met die handeling van die magtige teenoor die magtelose, wat die versekering van regte "... for those in a community who are weak, oppressed, and in distress" wil bewerkstellig (Welker 1994a: 18),⁵⁴⁸ dit wil sê die beoefening dus van barmhartigheid (Welker 1986a: 251). Welker beskryf dié swakkere, bevoorbeeld, as die slawe (Eks 21:2), die vreemdelinge (Eks 22:20, 23:9), weduwees en weeskinders (Eks 22:21), die armes (Eks 22:24; 23:6), en *mense sonder invloed of mag* (Eks 23:1).⁵⁴⁹ In die lig van hierdie inleidende gedagtes oor Welker se verstaan van die barmhartigheidswette is die interkonneksie tussen barmhartigheid en 'n *selfterugname* duidelik.

⁵⁴⁸ Die barmhartigheidswette speel, volgens Welker, 'n belangrike rol in die Bevrydingsteologie. Die wette "... cultivate ... the struggle for liberation from the systematic constraints of oppression and of being oppressed" (Welker 1994a: 18).

⁵⁴⁹ In *God the Spirit* word dit duidelik dat die barmhartigheidswette *nie net* die wat in terme van hierdie kriteria benadeeld is in gedagte het nie, *maar die benadeeldes in terme van 'n kennis van God*, dit wil sê die behoefte van "ander nasies" aan die kennis van God, "... God's revelation is an act of mercy; God makes Godself known as merciful" (Welker 1994a: 115).

Dié wette wil barmhartigheid, wat geken word aan ‘n selfterugname, ‘n roetine maak (Welker 1989c: 220). Die beoefening van hierdie element van die wet moet ‘n patroon word (Welker 1990b: 188). Die wet wil barmhartigheid van eiemagtige optrede, wat deur die gesindhede en emosies van mense beheer word, onttrek.⁵⁵⁰ Dié wette wil verseker dat barmhartigheid nie tot spesifiek enkele situasies beperk word nie (Welker 2011c: 70), dit wil sê dat *óók barmhartigheid, as element van die wet, met versekering ver wag kan word* (Welker 1991d: 298).

Vir Welker beteken die roetinerings van die element van die wet nie dat die benadeeldes⁵⁵¹ passief word, en as pleegkinders van die gemeenskap gesien word (Welker 1986a: 252), of blote ontvangers van “aid and alms” word nie (Welker 1997i: 9). Die barmhartigheidswette pleit aan die een kant vir ‘n erkenning van menswaardigheid. Wanneer barmhartigheid in afsondering van menswaardigheid beoefen word, meen hy, is dit geen barmhartigheid nie, “... denn wir respektieren diese Menschen nicht, wir respektieren ihre Würde nicht” (Welker 1997i: 9). Die wette pleit egter ook aan die ander kant vir die *aktiewe deelname van diegene waarteenoor barmhartig opgetree word, van benadeeldes, in alle lewensprosesse*, met ander woorde, “... ihre aktive Teilnahme an sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Lebensprozessen” (Welker 1986b: 40). Dié deelname, meen Welker, word bedreig, en moet beskerm word – “... there is a need for efforts to keep them on this level, *for their full and equal participation in communal life is threatened*” (Welker 1990a: 127).

8. In die artikel “Erbarmen und soziale Identität” bring Welker dié barmhartigheid, in verband met die vorming van ‘n *sosiale identiteit* (Welker 1986b: 40). Hy illustreer dit deur middel van wat hy die “motive clause” noem, “... want jy was self ‘n vreemdeling in Egipte, ‘n vreemdeling sal jy nie vervreem nie” (Eks 22:21). Die identifikasie met hierdie “jy was self ‘n vreemdeling”, is nie vanselfsprekend nie, meen Welker; die identifikasie kan maklik ondermyn word, “... I myself was not in Egypt. Therefore the law of mercy, which is supposed to motivate me, does not convince me at all!” (Welker 1986a: 252). Tog word die krag van die barmhartigheidswette, volgens Welker, *juis* in hierdie spanning beklemtoon (Welker 1986b: 40).

⁵⁵⁰ In *God the Spirit*, skryf Welker, “... they overcome the merely moral or even sentimental moral attitudes that turn mercy over to kindhearted individuals and to situations that elicit kindhearted action” (Welker 1994a: 18).

⁵⁵¹ Of dalk eerder diegene teenoor wie daar barmhartig opgetree word.

Die volk van Israel veronderstel dié perspektief op hulself – “... it allows a history running from oppression to liberation to be attributed to it” (Welker 1986a: 253). Wat ookal die gedifferensieerde volk van Israel in die verlede ervaar het en wat die volk in hulle gedifferensieerdheid aan hulself toegeskryf het, word saamgebind in hierdie toeskrywing, “... jy, wat self ‘n vreemdeling in Egipte was, is vry”. Die *identiteit van Israel word daarom geken aan die oorgang van vreemdelinge tot ‘n volk van vryheid* (Welker 1986a: 253).

Damit wird eine differenzierte, folgenreiche soziale Identität gebildet und akzeptiert (Welker 1986b: 40).⁵⁵²

⁵⁵² In ‘n gedeelte, “In problematic preservation in the midst of ongoing affliction”, in *God the Spirit*, toon Welker, deur middel van die Simson getuienisse, hoe die Gees die *identiteit* van die volk in ‘n tyd van verwarring bewaar (Rigters 13-16). Die Gees word in hierdie getuienisse herkenbaar as ‘n krag “... that lends steadfastness in affliction” (Welker 1994a: 65). In ‘n resensie, “God the Spirit by Michael Welker”, skryf David Ford in waardering van Welker, “... he spends longer on the Spirit of God in the Old Testament than in the New, and this is a great strength in the book. It ensures that he faces many awkward questions about the activity of God in history – *not every modern theologian finds Samson worth discussing at length*” (Welker 1996: 483). Óók in hierdie getuienisse, waar dit vir Welker oor die *identiteit* van die volk van God gaan, is ‘n *spanning* belangrik, “... the experience of being preserved in ongoing affliction is thoroughly ambiguous ... the Samson stories make particularly clear the way in which divergent feelings are provoked by the action of the Spirit who affords preservation in a situation of continued distress” (Welker 1994a: 65). Die verhale, “... (which) awaken memories of Hercules, Robin Hood, Paul Bunyan, or other legendary figures”, erken hy, is “... dismaying, tasteless, brutal stories, *in which the Spirit of God seems to be involved*” (Welker 1994a: 66). Van besondere belang, vir Welker, is egter dat die verhale gesetel is in ‘n tyd waarin die Filistyne die Israëliete oorheers het (Welker 1994a: 67). In dié tyd word Simson, gedring deur Gods Gees, gekies “... as a troublemaker who shall make clear the evil and deviousness of the Philistines, and at the same time show that the strong and clever Israelite can be superior to them” (Welker 1994a: 67). Welker vra: “How can Israel live in proximity to the Philistines and under their superior power, *and yet preserve its own identity or even develop an identity of resistance?* How can Israel prevent its being, at least gradually, crushed by the more powerful people, destroyed in terms of its own particular identity, or compelled to accommodate itself to the point where it no longer even recognises itself?” (1994a: 68). In die situasie, meen hy, skets die Simson stories die “... difficult dialectic of becoming involved and of keeping to one’s own” (Welker 1994a: 68). Die neerdaling van die Gees op Simson lei tot veranderinge in die manier waarop verskillende mense hulself in verband met hierdie figuur sien. Soos Simson tussen die grense van die twee volke beweeg, meen Welker, moet verskillende mense hulself reoriënteer; “... the more those with a particularly hostile disposition to the Philistines have distanced themselves from Samson, the more vehemently they must applaud when that same Samson dishes out blows with the ass’s jaw. But those who, taking a friendly attitude toward the Philistines, see themselves in Samson as he crosses back and forth across the boundary, are brought in the course of the stories to an increasing distance from the Philistines. Their previously assailed mistrust of the enemies is intensified” (Welker 1994a: 71). Op die manier kultiveer Simson ‘n komplekse eenheid van ‘n publiek met ‘n gedifferensieerde houding teenoor hom en teenoor dit wat besig is om te gebeur. Simson, “a complex integrative figure”, laat aan die een kant hierdie verskille in houding teenoor hom toe, en verander aan die ander kant die houdings van die volk tot ‘n gemeenskaplike bewussynsvlak, ‘n “Bewußtseinslage” (Welker 1992a: 77). Op die manier stem ‘n gedifferensieerde publiek en ‘n gedifferensieerde publieke opinie met die veranderende identiteit van Simson, die een op wie die Gees daal, ooreen (Welker 1994a: 73). Simson, op wie die Gees daal, versamel ‘n polimorfemiese publiekheid, ‘n “polymorphe Öffentlichkeit” ten spyte van ‘n identifikasie met hom, wat verskillend is (Welker 1992a: 78). Dié publiek, meen Welker, prikkel die vraag, “... what criteria make it possible to distinguish a complex formation of unity and community from subtle disintegration and dissolution” (Welker 1994a: 74), ‘n vraag wat deurgaans vir Welker belangrik is.

Vir Welker word ‘n gemeenskaplike verlede op hierdie manier gevestig, wat as die grond vir gemeenskapsverhoudinge kan dien, ‘n verlede “... on which people can base appeals to each other, of which people can remind each other, and which people can communally celebrate and take as an occasion for assemblies and reconciliation” (Welker 1986a: 253). Hierdie gevestigde verlede bring ‘n identiteit mee wat, volgens Welker, verskillende perspektiewe kan omvat – “jy was ‘n vreemdeling – nou is jy nie meer ‘n vreemdeling nie” (Welker 2011c: 71). Die volk word toevertrou, en van hulle word vereis, om teenstrydige perspektiewe byeen te hou (Welker 1986b: 40). Die volk kan hulself in die skoene van die vervreemdes plaas, “... and not just exteriorly and condescendingly” (Welker 1986a: 253). Eerder, meen Welker, *weet die volk wat dit beteken om ‘n vreemdeling te wees*. Dit beteken nie dat die volk skisofrenies vervreemd word nie, beklemtoon hy verder, want hulle, *wat vreemdelinge was, is nou vry* (Welker 1986b: 40).

Op grond van die komplekse identiteit, meen Welker, word ‘n beroep, in die lig van die vreemdelinge in die volk se midde, op die gemeenskap gedoen. Dit gaan vir hom nie hier oor ‘n onrealistiese die-vreemdeling-is-soos-jy nie. Die vreemdeling is, vir Welker, *soos jy was*, in ‘n situasie wat ooreenkomstig is aan ‘n *waar jy was* (Welker 1986b: 40). Die onderdrukking van die vreemdeling is daarom vir Welker ‘n herhaling en ‘n reprodusering van onderdrukking wat *reeds oorkom is*, ‘n omkering van die vryheid, waaraan die volk geken word. Dié oorgang van vryheid tot slawerny, beteken vir Welker nie net ‘n vervreemding van diegene wat vreemdelinge is nie, maar ‘n vervreemding van die volk se gedifferensieerde identiteit, dit wil sê, “... du verlörest das, *was dich mit deinen Mitmenschen verbindet*” (Welker 1986a: 253).

Dié vervreemding van dié verlede gaan vir Welker gepaard met ‘n illusionêre verhouding tot die werklikheid, ‘n vervreemding van die self, “... you will become foreign to yourself and to others in a disastrous way” (Welker 1986b: 41).⁵⁵³ Deur middel van die beoefening van barmhartigheid, daarteenoor, word die mense wat hulle werklik is, dit wil sê vrye mense. In die lig word die interkonneksie tussen die barmhartigheidswette en vryheid duidelik.

⁵⁵³ Welker skryf, “... your fellow persons will recognise themselves in the oppressed stranger and identify with her, but you they will isolate and proscribe ... If you take the risk of this loss, *your identity will become without history, socially isolated, undifferentiated, insensitive, disintegrated, hardened*” (Welker 1986a: 254).

9. In die artikel “Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit” dui Welker daarop dat die kultuswette *die vrye konstituering van ‘n publiek is*, “... der Konstitution *einer freien, nicht durch Not zusammengerufenen Öffentlichkeit*” is (Welker 1993i: 144). Die kultiese wette, meen hy, omraam die totale wetskorpus: dit wil sê dié wette bepaal, volgens Welker, *die publieke verhouding tot God* (Welker 2005e: 44), die gereguleerde en toeganklike verhouding tot God (Welker 1994a: 109).⁵⁵⁴

Óók in die artikel “Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel”, dui Welker daarop dat ‘n groot deel van die wetskorpus aan kultiese omskrywings geken word. In die verbondsboek, begin dié omskrywings met die verbod op beelde (Eks 20:23). Dié verbod is volgens Welker nie veronderstel om God se verskuuldheid teenoor die beelde te beklemtoon nie (Welker 1980a: 66), maar die verbod op beelde gaan vir hom gepaard met die beskerming van die wyse *waarop God kies om toeganklik te wees* (Welker 2005e: 45).

God wills to enter into contact with human persons, and they shall enter into contact with God. Thus they shall erect places of worship, and thus God will establish a memorial to God’s name at specific locations (Welker 1986a: 245).

Vir Welker is *Eksodus 20:24* in dié opsig van waarde, “... op elke plek waar Ek my Naam sal laat gedenk, sal Ek na jou toe kom en jou seën” (Welker 1986a: 245). God is toeganklik, onderstreep Welker, en kies om mense te ontmoet in die interkonneksie tussen *die verwysing na Gods naam*, en wat hy ‘n *medium van gedagtenis* noem (Welker 1997d: 403). Vir Welker beteken dit nie dat mense God bloot in ‘n simboliese sfeer ontmoet nie. Die naam van God ontmoet mense, en die gedagtenis vind plaas in plekke, meen Welker, *wat betree kan word*, “... the binding on spatially and temporally specific locations, on the one hand, and the concentration on the name of God and its remembrance, on the other, establish a field of tension” (Welker 1986a: 245). In die

⁵⁵⁴ In die artikel “Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit”, toon Welker dat daar werklik min van hierdie kultiese wette gewet word, “... Wir wissen recht wenig über die frühe kultische Konstitution von Öffentlichkeit. Doch die wenigen Anhaltspunkte, die die Gesetzesüberlieferungen selbst bieten, sprechen dafür, daß ein normatives, gewiß geschichtlich begründetes Selbstverhältnis der Gemeinschaft vor Gott gestiftet bzw. gepflegt und erneuert wurde” (Welker 1993i: 146). Hierdie derde element van die wet, meen Welker, is nie maklik verstaanbaar in die hedendaagse kultuur nie, “... secular culture develop equivalents for valid definitions or reality and for the knowledge of God – equivalents whose structures, logics, and functions we have not yet sufficiently grasped” (Welker 1994a: 123).

spanning van hierdie samehang, meen Welker, word die wetskorpus ontwikkel (Welker 1992c: 39).⁵⁵⁵

Welker beklemtoon egter dat die kultiese kode nie net die randtoestande vir ‘n verwagtingskultuur, dit is “... boundary conditions for the culture of expectations”, verskaf nie. Ook die kultiese wetskorpus het vir hom met die versekering van verwagtinge te make – “... sal Ek na jou toe kom en jou seën” (Eks 20: 24). Die *kultiese wetskorpus gaan vir Welker gepaard met die seën van God*. In die taal van die teologie verstaan hy die seën van God as die proses waarin die goeie, die *lewensbevorderende*, dit wat goed is vir die ander, deur middel van woorde aan mense geskenk word. Vir Welker is dié seën nie gelykstaande aan ‘n abstrakte denkbeeldige aangeleentheid nie, “... in that the blessing is *publicly* given in worship, *an objectification of life-promoting security of expectations results* that is structurally similar to the communication of the legal community” (Welker 1986: 246).

Wat is dan vir Welker die interkonneksie tussen hierdie gedifferensieerde wet, en die Gees?

10. Die wet, “... the contents and problems, the actual substance that was to be treated in working on the topic”, toon Welker, “... *directed my attention, questions, and research over and over again to the Spirit*” (Welker 1994a: ix). Die Gees is vir Welker die Gees van geregtigheid (Welker 1993f: 366).

Ten einde die verhouding tussen die wet en die Gees te verstaan, wend Welker hom tot die tekste in die Jesaja tradisies (Welker 1989c: 226). Die tekste getuig vir hom nie net van die uitgieting van die Gees nie, maar van die Gees wat bly, “bleibt”, en die Gees wat rus, “ruht” (Welker 1992a: 109).⁵⁵⁶ *God wettig die een op wie die Gees bly* (Welker 1993f: 366).⁵⁵⁷ Die gesag van dié een berus vir Welker in die feit dat dié een “Recht,

⁵⁵⁵ Die spanningsveld, wat reeds in die regtelike wetskorpus beskryf is, is vir Welker in die vroegste kultiese wetskorpus bemerkbaar. ‘n Konseptuele en institusionele vlak word dus bereik waar konflik deur middel van ‘n gemeenskaplik gekultiveerde regtelike kode oorkom kan word (Welker 1992c: 39). Die kultiese wetskorpus verseker, volgens Welker, die objektiewe karakter van die wet, “... er stellt Wahrheitsfragen und relativiert, wenn er denn auf den lebendigen Gott bezogen ist, immer wieder neu ein enges oder ideologisches Selbstverständnis” (Welker 1996f: 58).

⁵⁵⁶ Vir Welker word die een waarop die Gees bly en rus duidelik in Christus.

⁵⁵⁷ In *God the Spirit* skryf Welker soortgelyk, “... *God chooses and authorises* the one on whom the Spirit of God rests” (Welker 1994a: 109).

Kult und Erbarmen”⁵⁵⁸ (Welker 2011a: 242) dit wil sê regverdigheid, kennis van God, en barmhartigheid, vestig⁵⁵⁹ (Welker 1992a: 111). Die *vervulling van die wet*, wat vir hom *universeel* (Welker 1998b: 144) deur middel van die werking van die Gees meegebring word, bestaan, vir Welker, in die interkonneksie van al drie hierdie funksionele elemente (Welker 1996f: 58-59).⁵⁶⁰

... das Gesetz (bleibt) ein Funktionszusammenhang von Bestimmungen, die der *Grundlegung des Rechts, der Routinisierung der Erbarmens und der Pflege des öffentlichen*, des erwartbar geordnet, *allgemein anschlussfähigen Gottesverhältnisses* dienen (Welker 1992a: 112).

Die een op wie die Gees rus vestig geregtigheid (Welker 1994: 112).⁵⁶¹ Dit is vir Welker ‘n besondere *regverdigheid*. Dié geregtigheid geskied nie op grond van “wat sy oë sien” en “wat sy ore hoor nie”, dit wil sê “... human spectra of judgement concerning what is to be regarded and defended as just and fair” (Welker 1990a: 129) nie, maar oordeel die gemarginaliseerde onderdrukte regverdig (Welker 2002f: 33). Die geregtigheid wat deur die Gees meegebring word, geskied vir Welker dus in die interkonneksie tussen regverdigheid en barmhartigheid (Welker 1996f: 58).⁵⁶² Die

⁵⁵⁸ Lajos Békefy, dui in die artikel “Pneumatologische Konzentration oder Reduktion? Der Geist Gottes und die reformierte Kirche in Ungarn”, in die lig van Welker se *God the Spirit*, daarop dat die interkonneksie tussen die Gees en die vervulling van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God die opdrag van ‘n Teologie van die Gees vandag uitmaak (Békefy 1997: 271).

⁵⁵⁹ Die “Recht”, vertaal John Hoffmeyer in *God the Spirit*, met “justice”, wat met “regverdigheid” of “geregtigheid” vertaal kan word. In die studie word ‘n onderskeid tussen regverdigheid en geregtigheid gemaak in die sin dat geregtigheid, vir Welker, die interkonneksie tussen regverdigheid en barmhartigheid beteken.

⁵⁶⁰ Die elemente van die wet is vir Welker nie blote name vir abstrakte leidende gesigspunte, of in sy woorde, “abstrakte Leitgesichtspunkte” nie (Welker 1992a: 122). Die elemente, beklemtoon hy, is onontbeerlik vir die gemeensame menslike lewe, “... are indispensable for human life together” (Welker 1994a: 123).

⁵⁶¹ Welker wys hier spesifiek op *Jesaja 11: 1-5*, “... maar daar sal ‘n takkie uitspruit uit die stomp van Ísai, en ‘n loot uit sy wortels sal vrugte dra en op Hom sal die Gees van die Here rus, die Gees van wysheid en verstand, die Gees van raad en sterkte, die Gees van kennis en van die vrees van die Here. En Hy het ‘n welgevalle aan die vrees van die Here; en Hy sal nie regsprek na wat sy oë sien nie, en nie oordeel na wat sy ore hoor nie; maar aan die armes sal Hy in geregtigheid reg doen en die sagmoediges van die land met billikheid oordeel; maar Hy sal die aarde slaan met die roede van sy mond en met die asem van sy lippe die goddelose doodmaak. En geregtigheid sal die gordel van sy lendene en trou die gordel van sy heupe wees”.

⁵⁶² Die interkonneksie tussen regverdigheid en barmhartigheid word in Rudolf Weth se artikel “Ecce homo – Vom neuen Sehen des Menschen in der Diakonie: Biblisch-theologische Impulse zum diakonischen Menschenbild” uitgelig wanneer hy opmerk, “... Michael Welker, der dem Zusammenhang von Recht, Kult und Erbarmen in seiner Theologie – auch mit dem Blick auf Sozialgesetzgebung, Sozialpolitik und Diakonie – besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, urteilt: ‘Dieser Formenzusammenhang von Recht und Erbarmen hat ungeheuer starke Auswirkungen, da die wahrhaft

barmhartigheid word nie ten koste van regverdigheid gevestig nie (Welker 1997d: 391), beklemtoon Welker, die een op wie die Gees rus moraliseer nie ten koste van die kultivering van regverdigheid nie⁵⁶³ (Welker 2011c: 6-70), met ander woorde, "... the weak shall be treated with righteousness, and justice shall adjust to protecting the weak" (Welker 1994: 112).

Die messiaanse draer van die Gees, meen Welker, *beskerm en kultiveer dus die besondere interkonneksie tussen regverdigheid en barmhartigheid* (Welker 1992c: 38). In die lig van die verhouding tussen die wet en die Gees, beklemtoon hy verder, is geregtigheid in afsondering van óf regverdigheid óf barmhartigheid ondenkbaar (Welker 1991d: 297-298). 'n Regverdigheid, wat nie volgens 'n vaste roetine barmhartig omsien na die wat onderdruk word nie (Welker 1997d: 394), wat nie konstant 'n sensitiwiteit (Welker 1991d: 298) teenoor die gemarginaliseerdes kweek nie, kan, volgens Welker nie as ware geregtigheid kwalifiseer nie (Welker 2005e: 43-44), met ander woorde, "... where mercy is lacking, there the other elements of the law, namely justice and cultic life, also go bad" (Welker 1994a: 110).

Welker beskryf die funksionele element van barmhartigheid in die wet gevolglik as 'n *seismograaf* van geregtigheid en ongeregtigheid (Welker 1998c: 33). 'n Gemeenskap wat volgens 'n vaste roetine barmhartigheid beoefen, wat die dinamiek van hulle wetlike ontwikkeling toelaat om deur barmhartigheid bepaal te word, "... gains strength in all its functions" (Welker 1990a: 128). Die spanning tussen regverdigheid en barmhartigheid gee vir Welker verder aanleiding tot 'n voortdurend (Welker 2002d: 75) vernuwende regsontwikkeling (Welker 2005e: 44).

... *mercy must always remain open and sensitive* to new groups of weak, afflicted, and disadvantaged persons in a community, groups that become recognisable in unforeseeable ways. A community that is obliged to practice

gerechte Entwicklung des Rechts gemessen wird an der Kompatibilität mit dem Erbarmen'. Eine 'erbarmungslose' Gesellschaft ist keine gerechte Gesellschaft!" (Weth 2007: 384).

⁵⁶³ Met ander woorde, meen Welker, "... he does not develop an abundance of exceptions for the benefit of the weak *without regard for justice*" (Welker 1994a: 112).

*mercy thus becomes committed to constant self-change and selfrenewal, to self-critical rethinking and reorientation (Welker 1994a: 119).*⁵⁶⁴

Die barmhartigheid van God en die barmhartigheid wat, volgens Welker, deur gemeenskappe beoefen moet word, toon hy in die artikel “Righteousness and God’s Righteousness”, word óók gekarakteriseer deur die interkonneksie tussen *geregtigheid en die kennis van God* (Welker 1990a: 130). Insover die verwerkliking van regverdigheid en barmhartigheid verbonde is aan die verspreiding van Godskennis, word die derde funksionele element van die wet opgeneem, “... inasmuch as the realisation of justice and mercy is bound up with a knowledge of God that fills the whole land, *the third element of the law, the cult, is taken up*” (Welker 1994a: 112).

Soos geregtigheid nie in afsondering van regverdigheid of barmhartigheid geskied nie, geskied die kennis van God, die openbare verhouding tot God, nie in afsondering van geregtigheid nie (Welker 1997d: 394), in die woorde van Welker self, “... ein öffentlich eingespiltes, geregeltes, glaubwürdiges Gottesverhältnis (*ist nicht denkbar ohne die Ausbreitung von Recht und Erbarmen*)” (Welker 1992a: 111). Waar nóg regverdigheid, nóg barmhartigheid heers, meen Welker, word die kultus misbruik, en word ‘n verhouding tot God vernietig (Welker 1994a: 113).⁵⁶⁵ Daarteenoor, gaan die kennis van God en die vestiging van regverdigheid en barmhartigheid gepaard, vir Welker.

Gerechtigkeit im Sinne von Recht und Erbarmen und Gotteserkenntnis wird nur erlangt, *wenn alle drei Elemente des Gesetzes in strengen Wechselzusammenhängen stehen* (Welker 1992a: 113).⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ Aan die een kant gaan die interkonneksie tussen regverdigheid en barmhartigheid vir Welker gepaard met ‘n sensitiwiteit wat lewensvorme konstant her-evalueer en relativiseer in die lig van, byvoorbeeld, onregverdige lewensverhoudinge, en aan die ander kant gaan dit vir hom gepaard met die vorming van ‘n regtelike verwagtingsekerheid, dit wil sê, “... of clear and unambiguous forms for equitably disposing of conflict” (Welker 1994a: 120). Dit is nie eenvoudig, meen hy, om ‘n sensitiwiteit vir barmhartigheid met ‘n stabiliteit van regverdigheid te verbind nie. Vir Welker se interpretasie van moralisme, wat hiermee verband hou, sien “Die magteloosheid van die mens”.

⁵⁶⁵ Hy skryf ook elders, “... a people that does not remain constantly sensitive to the poor and weak in its midst and that does not direct its judicial development toward their participation and integration *begins to twist justice and to misuse the cult*” (Welker 1994a: 111). Dié verwikkeling lei tot die disintegrasie, die agteruitgang en die verdelging van die totale gemeenskap.

⁵⁶⁶ Vir Welker is hierdie interkonneksie van besondere belang. Kennis van God kan nie gevestig word ten einde daaropvolgend regverdigheid en barmhartigheid tot gevolg te hê nie. Net so kan regverdigheid en barmhartigheid nie op ‘n abstrakte manier beoefen word ten einde kennis van God op grond van goeie sosiale omstandighede te verkry of voort te bring nie, in sy eie woorde, “... whoever wishes to establish the knowledge of God in order subsequently somehow to effect justice and mercy has no more

Waar regverdigheid en barmhartigheid en kennis van God in hierdie interkonneksie bestaan, skryf Welker, bestaan hierdie geregtigheid nie net vir ‘n sekere gemeenskap nie, “... kann man sich nicht mit Gerechtigkeit für *nur eine bestimmte Gesellschaftsgruppe abfinden*, wie Groß diese auch sein mag” (Welker 1996f: 58).

11. Die uitgieting van die Gees stel Welker in staat om die universele aard van die wet te begryp. Soos die Gees uitgiet word op alle vlees, en nie net op een volk nie (Welker 2002e: 63),⁵⁶⁷ word die wet *universeel* deur die een op wie die Gees rus gevestig (Welker 2011f: 5).⁵⁶⁸

Die geregtigheid wat deur middel van die draer van die Gees meegebring word, meen Welker, word universeel gevestig en universeel herkenbaar (Welker 1994a: 114), dit is ‘n geregtigheid wat nie tot hierdie volk beperk is nie, “... not remaining confined to Israel” (Welker 1989c: 226), ‘n wet wat ‘n universele geregtigheidskennis en Godskennis tussen die volke ten doel het (Welker 1994a: 117). Die draer van die Gees, wat die dienaar van die God genoem word, word in staat gestel vir die universeel effektiewe vestiging van hierdie wetsvervulling, “... for the universally effective establishment and fulfillment of God’s law” (Welker 1990a:133). Die *universele karakter van die vervulling van die wet* word herhaaldelik deur Welker verwoord – “... er bringt eine Gerechtigkeit, *auf die die entlegensten Weltgegenden warten*” (Welker 1992a: 115), ‘n geregtigheid wat volgens Welker gerig is op alle lewensverhoudinge en

understood anything about God’s law than has the person who wishes to practice justice and mercy in an abstract manner in order somehow to attain or to bring about knowledge of God on the basis of a good social condition” (Welker 1994a: 113). Die wisselwerking van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God kultiveer, volgens Welker in “Moral, Recht und Ethos in evangelisch-theologischer Sicht”, *’n lewendige wet, wat voordurende meer verfyn kan word* (Welker 1991d: 299).

⁵⁶⁷ Dit is alreeds duidelik dat dit vir Welker nie beteken dat die Gees alomteenwoordig, dit wil sê, in alles en in alle dinge is nie. Die punt word beklemtoon deur Bräker in “Gottes Geist und menschlicher Geist in Alexander Schmemmanns Konzept der Welt als Sakrament” (Bräker 2013: 226).

⁵⁶⁸ Dat die Gees die wet universeel vestig word vir Welker veral in *Jesaja 42: 1-4, 6-8* duidelik, “... Daar is my kneg wat Ek ondersteun, my uitverkorene in wie my siel ’n welbehag het. Ek het my Gees op Hom gelê; Hy sal die reg na die nasies uitbring. Hy sal nie skreeu of uitroep of sy stem op die straat laat hoor nie. Die *geknakte riet sal Hy nie verbreek en die dowwe lamppit nie uitblus nie*; met getrouheid sal Hy die reg uitbring. Hy sal nie dof brand of geknak word, totdat Hy die reg op aarde gegrond het nie; en die eilande wag op sy leer ... Ek, die Here, het U geroep in geregtigheid, en Ek vat u hand en behoed U en gee U as ’n verbond van die volk, as ’n lig van die nasies, om blinde oë te open; om gevangenes uit die kerker uit te lei, uit die gevangenis diegene wat in die duisternis sit. Ek is die Here, dit is my Naam; en my eer sal Ek aan geen ander gee, of ook my lof aan die gesnede beelde nie”. Die universele regverdigheid word geken aan barmhartigheid, dit wil sê, deur die beoefening van barmhartigheid word bewys dat dit werklike en effektiewe geregtigheid is, “... proves itself to be real and effective justice” (Welker 1989c: 226). Sien in die verband ook Fetzer se “Das geknickte Rohr nicht zerbrechen – Trost, Poesie und Politik. Predigt zu Jesaja 42:3” in die bundel vir Welker, *Gottes Geist und menschlicher Geist* (Fetzer 2013: 350-355).

alle mense, "... with the purpose directed toward the *life relations of all persons*" (Welker 1990a:133).⁵⁶⁹

Die universele vervulling van die wet vestig kennis van God wat, volgens Welker, terugkeer *tot voordeel van die nasies en Israel* (Welker 1993f: 366). In die artikel "Righteousness and God's Righteousness", beskryf Welker die volk van Israel as die "mirror of God's righteousness" (Welker 1990a: 132). In Israel word die regverdigheid, barmhartigheid, en die kennis van God weerkaats (Welker 1995c: 52).⁵⁷⁰ *Israel word gesien as 'n uitspruitel van God se geregtigheid* (Welker 1994a: 118). Die nasies karakteriseer die God van Israel as hulle God, en hulle God as die God van Israel. Israel, meen Welker, word "Diener unserer(!) Gottes" genoem (Welker 1992c: 40), "... the nations seek out Israel, orient themselves toward Israel, and take as a model the people that reflects nothing less than divine glory" (Welker 1994a: 114). Die nasies deel vir Welker dus direk in die vestiging van regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God in Israel (Welker 1994c: 23). Die heidene word vir Welker dus op 'n direkte wyse ingesluit in die heilsgebeure voortgebring deur die een op wie die Gees rus (Welker 2005e: 47).

Damit ist festgehalten, daß eine Aufrichtung von Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis in Israel, die von der Erfüllung der Gerechtigkeitserwartungen und der Suche nach Gotteserkenntnis unter den Heiden absähe, *die die Heiden*

⁵⁶⁹ Die Gees is werkend in werklike lewensverhoudinge, en bring geregtigheid en kennis van God, in hierdie interkonneksie, mee. Krities, beklemtoon hy, "... der messianischer Geistträger bringt keineswegs nur Notlinderungsmaßnahmen in Spezialfällen und religiöse Spitzenerlebnisse, sondern er bringt zusammen mit der Aufrichtung von Erbarmen und Gotteserkenntnis Recht und wirkliche Gerechtigkeit für Israel und für die Völker" (Welker 1992a: 116).

⁵⁷⁰ "Die Gees van die Here Here is op My, omdat die Here My gesalf het om 'n blye boodskap te bring aan die ootmoediges; Hy het My gestuur om te verbind die gebrokenes van hart, om vir die gevangenes 'n vrylating uit te roep en vir die geboeides opening van die gevangenis; om uit te roep 'n jaar van die welbehae van die Here en 'n dag van die wraak van onse God; om al die treuendes te troos; om vir die treuendes in Sion te beskik dat aan hulle gegee word sieraad vir as, vreugde-olie vir treurigheid, 'n gewaad van lof vir 'n verslae gees; sodat hulle genoem kan word terebinte van geregtigheid, 'n planting van die Here, tot sy verheerliking. Want Ek, die Here, het die reg lief; Ek haat die roof met onreg, en Ek sal hulle getrou hul loon gee en 'n ewige verbond met hulle sluit. En hulle nageslag sal bekend word onder die nasies en hulle nakomelinge onder die volke; almal wat hulle sien, sal hulle daarvoor aansien dat hulle 'n geslag is wat die Here geseën het. Want soos die aarde sy plante voortbring, en soos 'n tuin sy gewasse laat uitspruit, so sal die Here Here geregtigheid en lof laat uitspruit voor die oog van al die nasies" Óók Jes 61: 1-3, 9, 11, gaan dus vir Welker met barmhartigheid, en die universele vestiging van die barmhartigheid, gepaard, "... here as well, a mercy practiced in connection with justice in order to establish righteousness is ultimately aiming at the universal knowledge of righteousness and of God among the nations" (Welker 1994a: 117).

nicht barmherzig einschlosse und ihnen kein Heil vermittelte, sich nicht auf die messianischen Verheißungen berufen könnte (Welker 1992a: 118).⁵⁷¹

Dié insluiting van hierdie volke in die heilsgebeure wat voortgebring is deur die een op wie die Gees rus, en die feit dat die invloed van hierdie gebeure universeel is, beteken nie vir Welker 'n vermindering van die heil van Israel nie. Die barmhartige insluiting van die ander in die Godgegewe geregtigheid van Israel "... redounds purely to the acknowledgment, the honour, and the praise of Israel" (Welker 1994a: 119).⁵⁷² Inderdaad, het die insluiting van die nasies vir Welker talle goeie implikasies vir Israel. Die uitgieting van die Gees en die gepaardgaande vervulling van die wet van God is in hierdie lig vir Welker "... a powerful, many-sided event that is bound up *with broad powers of influence for Israel and for the nations*" (Welker 1994a: 119).

Die Gees, wat uitgiet word, wat die vervulling van die wet meebring, is vir Welker *óók die skeppende Gees, die nuut skeppende Gees*. Die verhouding tussen die Gees van geregtigheid en die Gees van skepping, as die een Gees van God, erken Welker, "... is one of the greatest theological challenges" (Welker 1994a: 158).

IV. DIE GEES EN DIE STRUKTURERENDE SKEPPENDE WERKING VAN DIE GEES.

Bald loben wir die mathematische Erschließbarkeit der Welt als ein Anzeichen dafür, dass ein schöpferische Geist in ihr am Werk sein müsse, bald folgen wir den agnostischen Kosmologen in ihrem Urteil: Je länger ich mich mit dem Universum beschäftigte, desto sinnloser kam es mir vor. Bald loben wir die

⁵⁷¹ In die artikel "Justification and divine justice?", in die lig van Welker se denke oor die wet en die wetlike geregtigheid, skryf Dirkie Smit, "... justice has to do with the order of the world, *but also an order based on covenantal relationships of trustworthiness, fidelity and reliability, and therefore with actions* – both divine and human – showing and embodying such covenantal reliability, often demonstrated in acts of grace, salvation, healing, protection, compassion and care". Hy skryf verder, "... 'judging' (Richten) and 'saving' (Retten) belong inextricably together in the biblical conception of justice. *Biblical justice is a saving justice (rettende Gerechtigkeid) and the divine justice should be understood as a saving justice, if we were to do justice to the scriptural account*" (Smit 2009f: 112-113). Vir Welker se interpretasie van hierdie "rettende Gerechtigkeid", sien "Die magteloosheid van die mens", "Die Gees en die vernuwing van die mens" en "Die Gees en die verheffing van die mens".

⁵⁷² Dit word ook duidelik in Welker se artikel, "Righteousness and God's Righteousness. The 1989 Frederick Neumann Symposium on the Theological Interpretation of Scripture: The Church and Israel. Romans 9-11" (Welker 1990a: 132).

Wohlordnungen und Schönheiten der Welt. Bald klagen wir über die Brutalität des “Fressens und Gefressenwerdens” (Welker 2005d: 40-41).⁵⁷³

1. Die verhouding tussen die Gees van geregtigheid en die Gees van skepping kan alleen teen die agtergrond van Welker se verstaan van die skepping (s.nw), en van skepping (ww), geïnterpreteer word. In die lig van sy verstaan van dié komplekse konsepte, word die skeppende en nuut skeppende werking van die Gees, in die deel wat daarop volg, bestudeer.

Die Lebendigkeit Gottes im Geist wird wahrnehmbar, wenn des Wirken des Geistes *nicht mehr durch theistische Omnipotenz- und Omnipräsenzphantasien gefangengenommen und verstellt wird* (Welker 1994c: 16).

2. Die lewendigheid van God in die Gees, toon Welker in die artikel “Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt”, word alleen waarneembaar, wanneer die werking van die Gees *nie meer in abstrakte formules van die almagtigheid en alomteenwoordigheid van God vasgevang is nie*. In *Creation and Reality*, waar hy die sentrale temas van die skeppingsdogma bestudeer, dui Welker dan op wat hy ‘n ineenstorting van bourgeois teïsme noem. Hy bedoel hiermee dat daar meer en meer weggedoen word met denke wat Gods almag en alomteenwoordigheid betuig, in sy eie woorde, “... people are turning away from belief in a personal figure who exist over and above this world, who has brought forth both himself and all reality, and who controls and defines everything without distinction” (Welker 1999a: 1).

Die ineenstorting, meen Welker, wat teweeggebring is deur die teologie van byvoorbeeld Barth en Dietrich Bonhoeffer,⁵⁷⁴ wat tot menigte teenbewegings⁵⁷⁵ aanleiding gegee het, het ‘n groot impak op die kerk en die hedendaagse kultuur (Welker 2006f: 313).⁵⁷⁶ Insteede van ‘n voldaanheid oor hierdie ineenstorting, meen

⁵⁷³ In hierdie gelaaide woorde van Welker word dit duidelik dat skepping en realiteit nie vir Welker dieselfde betekenis het nie.

⁵⁷⁴ Hy skryf, “... a whole array of critical encounters and movements are collaborating in the collapse of this religious form of power” (Welker 1999a: 1)

⁵⁷⁵ As voorbeeld hiervan dui Welker op vorme van fundamentalisme (Welker 2000e: 117).

⁵⁷⁶ Ter inleiding van die artikel, “Schöpfung des Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren”, dui Welker op die “Nizänische Glaubensbekenntnis”, waar die impak van die ineenstorting duidelik word, “... über 1600 Jahre alt, ist den Kirchen des Westens und den Kirchen des

Welker, blyk dit dat die gevolg ‘n verwarringstoename is, “... it is no idol that has been toppled ... *instead it seems to many people that God’s own self has fallen*” (Welker 1998e: 414). In die lig hiervan is dit vir Welker belangrik dat ‘n skeppingsteologie, en ‘n teologie wat die werking van die Gees in die skepping wil verstaan, die skeppingsverhale van die Bybel opnuut bestudeer (Welker 2005h: 48).⁵⁷⁷

3. In die artikel “What is ‘Creation’?: Rereading Genesis 1 and 2”, dui Welker aan dat ‘n herlees van die tradisionale skeppingstekste, dit is “... the normative Hebrew creation tradition” (Welker 1999a: 6), die oorheersende skeppingskonsepte as “false abstractions” openbaar (Welker 1991a: 56). In hierdie interpretasie word skepping verstaan as die totaliteit, of die natuur (Welker 1997h: 8) insover dit gesien word as voortgebring en daarom as afhanklik (Welker 1999a: 7).⁵⁷⁸ Die patroon van voortgebring en daarom afhanklik bly konstant, meen Welker, hetsy hierdie skepping aan god, gode, of ander kragte toegeskryf word (Welker 1997a: 439). Skepping, meen hy, is dus die totaliteit wat hoofsaaklik begryp word as natuur. Of skepping is natuur wat voortgebring is deur iets wat verhewe is en, op grond daarvan, afhanklik is (Welker 1991a: 58).

Daarby word die aktiwiteit van voortbring, die aktiwiteit waar die geheel voortgebring word, gekarakteriseer as skepping, aldus Welker (Welker 2001j: 23). Die opsommende idees oor die aktiwiteit van voortbring en oor dit wat voortgebring is, meen Welker, is egter onduidelik, “... these ideas are unfolded in myths, sagas, and ... theories” (Welker 1999a: 7). Die gedagtes word vandag oor die algemeen gereduseer tot ‘n *abstrakte begrip van ‘n proses van veroorsaking en van veroorsaak word*. Bloot twee vrae kan oor dié proses geopper word, “... first, are we to understand creation as *creation out of*

Ostens und damit allen christlichen Kirchen dieser Erde gemeinsam”. Hul bely, meen Welker, “... einen allmächtigen Gott, den Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren”. Dié sigbare en onsigbare, meen Welker, moet egter nie “als Chiffre für ‘alles und jedes’ gelesen werden” (Welker 2006f: 313).

⁵⁷⁷ Sy boek *Schöpfung und Wirklichkeit of Creation and Reality*, wat deur John Hoffmeyer vertaal is, “... offers initial steps toward correcting both the classical theistic caricature of God the Creator and a corresponding religious understanding of *reality*” (Welker 1999a: 2). Die woord “Wirklichkeit” word met “reality” vertaal.

⁵⁷⁸ In die artikel, “Creation and the image of God: Their understanding in Christian Tradition and the Biblical grounds” skryf hy, “... Creation as God’s act or activity (*creatio*) is the act of producing or the activity of producing and of dominantly controlling ... Creation as *creatio* is the act of original production and of ultimate control. A very simple model of dominance and control underlies this conception of creation” (Welker 1997a: 440).

nothing, or as creation out of absolute or relative chaos? Second, are we to conceive creation as a one-time act or as a continuous event?" (Welker 1991a: 59).

Die eerste vraag het vir Welker te make met die alternatief tussen *creatio ex nihilo* en die *skepping uit chaos* (Welker 1999a: 7). Is die aktiwiteit van skepping 'n sprong van niks tot iets? Is dit 'n sprong vanuit 'n situasie sonder enige grond waarop iets gestalte kan aanneem, en waarvan niks geweet word nie, tot 'n bepaaldheid, wat die begin van 'n verstaan van iets is? Of is die aktiwiteit van skepping 'n proses waar daar iets vanuit chaos voortgebring word? Is dit 'n transformerende proses waartydens iets meer gekompliseerd vanuit die afwesigheid van struktuur of relatiewe struktuurgebrek voortgebring word?

Die tweede vraag het vir Welker te make met die alternatief tussen *skepping aan die begin* en *creatio continua* (Welker 2001j: 24). Is die proses waartydens voortgebring word bloot 'n aanvanklike gebeurtenis, of 'n proses waar dit wat veroorsaak word voortdurend daartoe in staat gestel word?⁵⁷⁹ Dié skeppingskonsepte, meen Welker, is te eenvoudig en te *ongedifferensieerd* (Welker 1999a: 8).

The doctrine of creation has fortified and passed on a simple pattern of power. This pattern of power presents creation as a process of being produced by a transcendent reality, *a process of production behind which it is impossible to go*. It presents creation as being in absolute dependence upon this transcendent reality (Welker 1999a: 8).

Dié patroon van voortgebring wees deur 'n verhewe werklikheid, en van 'n absolute afhanklikheid van hierdie werklikheid (Welker 2005h: 48), meen Welker, word tot vandag gesien as dit wat bepalend is in die skeppingsdogma (Welker 1991a: 59).

4. Nóg Genesis 1, nóg Genesis 2, beskryf God as 'n allerhoogste wese wat niks anders doen as produseer en veroorsaak nie, betoon Welker. Die skeppingstekste beskryf dit wat geskep is nie as totaliteit, die natuur, met die byvoeging van 'n eksterne wese, waaraan dit wat geskep is in afhanklikheid verbind is nie, aldus Welker (Welker 1991a:

⁵⁷⁹ Dit wil sê 'n "enabling condition" (Welker 1999a: 7).

60). Dié skeppingstekste, meen hy, stem bloot tot ‘n enkele mate ooreen met hierdie patroon van veroorsaking en produsering (Welker 1999a: 9).

Die skeppingstekste toon vir Welker eerder die manier waarop God op dit wat geskep is reageer (Welker 1997a: 440). *God het gesien,⁵⁸⁰ God het evalueer, God het gebring tot die mens, God het toegelaat dat ‘n naam gegee word, God reageer op die alleenheid van die mens wat nog nie gedifferensieer is in man en vrou nie* (Welker 1991a: 61). Dié aksies en reaksies maak vir Welker deel uit van hierdie komplekse skeppingsgebeure (Welker 2001j: 24).

Dié *reagerende* aktiwiteite teenoor dit wat alreeds geskep is, of ‘n verstaan daarvan, meen Welker, is ‘n vereiste ten einde die proses van die skepping van hemel en aarde te begryp (Welker 2012a: 26); God reageer op ‘n gedifferensieerde manier ten opsigte van die situasie en die houding van mense (Welker 1999a: 10). Die skeppende God is dus nie net die God wat aktief is nie, maar reaktief, *‘n God wat reageer op dit wat geskep is* (Welker 1997h: 8). God is oop daarvoor om gekonfronteer te word deur die onafhanklikheid, die oorspronklikheid, en selfs die behoefte aan verbetering van dit wat alreeds geskep is (Welker 1991a: 61).⁵⁸¹

... reaction in perception, evaluation, naming, and separating intervention; reaction in giving space for the human being’s own activity; reaction in removing a recognised situation of need that cannot be spontaneously averted without further ado – *all this is creating, according to Genesis 1 and 2!* (Welker 1999a: 10).

Die skeppingstekste dui vir Welker egter nie net op die reaktiwiteit van die skeppende God nie, *maar ook op die aktiwiteit van dit wat geskep is* (Welker 1997h: 8).⁵⁸² Ook dié

⁵⁸⁰ “... en God het gesien dat dit wat geskep is goed was” (Gen 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31)

⁵⁸¹ Die reaktiewe aksie van God word duidelik wanneer Welker in die artikel “Creation and the Image of God: Their Understanding in Christian Tradition and the Biblical Grounds” skryf, “... God’s action in response to the recognised distress of Adam’s loneliness and helplessness *is characterised by learning and reaction*. God’s reaction to this distress is described in detail as God differentiates the human being into man and woman ... and God reacted to the distressing loneliness and helplessness of Adam, not yet differentiated into man and woman” (Welker 1997a: 441).

⁵⁸² In *The Theology and Science Dialogue* beklemtoon Welker, “... Creation and evolution are not incompatible. Indeed, the biblical view of creation cannot abstract from its evolutionary activity” (Welker 2012a: 27). Dat die mens deel in hierdie skepping word uitgelig in die artikel van Herrmann Deuser, “Revolution und Evolution” (2007: 271-298).

aspek word onderbeklemtoon in die voortbring-en-veroorsaak model (Welker 1999a: 10). Die skeppingstekste, meen Welker, toon die aktiwiteit van die totale gedifferensieerde skepping (Welker 2005h: 48). Dit wat geskep is, voer hy verder aan, is self veroorsakend, en bring self voort (Welker 1997a: 442). Die wat geskep is se eie aktiwiteit, wat op sigself 'n voortbringproses is, is vir Welker nie net 'n resultaat van 'n skepping wat reeds voltooi is nie. Eerder is *die aktiwiteit ingebed in die proses van skepping, en neem deel in daardie proses* (Welker 1991a: 62). Die sogenaamde priesterlike skeppingstekste beskryf, volgens Welker, *die hele skepping se skeppingsaktiwiteit* "... as itself active, separating, ruling, and imparting rhythm, as itself producing and giving life" (Welker 1999a: 11).⁵⁸³

5. Vir Welker heg beide die skeppingsweergawes besondere betekenis aan die skeppingsaktiwiteit van die mens⁵⁸⁴ (Welker 1997a: 442). Dié skeppingsaktiwiteit bestaan uit die kultivering van die natuur, maar ook uit kognitiewe en normatiewe, kultuur skeppende menslike aktiwiteite (Welker 1999a: 11). Die verhouding tussen die skeppingsaktiwiteit van die hele skepping aan die een kant, en die skeppingsaktiwiteit van die mens, wat deel uitmaak van hierdie hele skepping, aan die ander kant, word veral in die artikel "Creation: Big Bang or the Work of Seven Days?" uitgelig. In die artikel toon Welker dat die skeppingstekste insig in komplekse samehange bied, dit is "... insight into complex structural patterns, from which scientific cosmologies extract only particular aspects" (Welker 1995a: 173).⁵⁸⁵

Die skeppingstekste van Genesis 1 bied 'n meer gedifferensieerde begrip van *die werklikheid, wat 'n baie gelaaiete begrip is* vir Welker. Dit word vir hom duidelik

⁵⁸³ Dat die hele skepping deel in die skeppingsaktiwiteit word uitgelig in die artikels van Gregor Etzel Müller, "Überlegungen zur Schöpfungstheologie in Psalm 139" (1997: 332), en "Christus, Heiler und Arzt" (2007: 320), en in Heinz Schmidt se artikel "Reich Gottes und soziale Entwicklung: Grundelemente einer diakonischen Theologie". Hy skryf, "... Gott, Mensch und verschiedene geschöpfliche Bereiche interagieren in der Schöpfung" (Schmidt 2007: 342). In "Creation and the image of God: Their understanding in Christian Tradition and the Biblical grounds" skryf Welker beklemtonend, "... The Priestly creation account describes *the whole of creation* – not merely human beings and not beginning with human beings – *as itself active and productive, as separating, ruling, and establishing rhythms*" (Welker 1997a: 442). Die mens, meen hy, is egter van besondere belang in die skepping.

⁵⁸⁴ In *Creation and Reality* skryf Welker, "... The classic creation accounts of Genesis 1 and 2, which the New Testament traditions also presuppose as setting the standard for the definition of creation, *grant to the creation of human beings one of the central positions, if not the central position, in the whole process of creation*" (Welker 1999a: 60).

⁵⁸⁵ Vir Welker is dit nie die skeppingstekste wat naïef is nie, maar die reduksionele stellings wat oor Skepper en skepping in die tekste gemaak word, "... The utterances about 'God' and the 'Creator' that we find in the latest cosmologies *refer to reductionistic and degenerative forms of what developed religion seeks to know and to describe as 'Creator' and 'creation'*" (Welker 1995a: 174).

wanneer die teenstrydigheid, wat blyk om in die teks aanwesig te wees, bestudeer word. Die skeppingstekes dui aan die een kant op die skeiding van lig en donker op die eerste dag,⁵⁸⁶ en aan die ander kant op die skepping van die hemelruim en die sterre, op die skeiding van dag en nag,⁵⁸⁷ op die vierde dag (Welker 2001j: 24).⁵⁸⁸

In die skeppingstekes, toon Welker, moet twee perspektiewe op die realiteit, en twee tyd sisteme onderskei word.⁵⁸⁹ Die skeiding van dag en nag op die vierde dag, meen Welker, gaan uit van die vertrekpunt dat in die sfeer van die hemelruim en die aarde daar, behalwe die sterre, en dus voor die skepping van die sterre, geen lig is nie. Die veronderstelling is dus dat die lig wat op die eerste dag geskep is, nie in hierdie sfeer duidelik sigbaar is nie – die verligting van die aarde is daarom aan die sterre verbonde (Welker 1995a: 179).

Die skepping van die sterre, meen Welker, is dus nie ‘n skeppingsproses wat voortgesit word of meeding met die eerste skeppingswerk nie. Die skepping van die sterre is vir hom eerder ‘n voorsiening van lig vir die sfeer van die hemelruim en die aarde, wat parallel is met die van die eerste skeppingswerk. Dag en nag, meen hy, wat in die skeppingswêreld van die eerste dag bestaan, word dus ook ‘n realiteit in die aardse sfeer (Welker 2012a: 25). Waarom, vra hy egter, is die skepping van lig op die eerste dag dan nodig, indien die aarde van lig voorsien word op die vierde dag?

Die skepping van lig aan die begin is nodig, meen Welker, omdat die priesterlike geskrif die skepping in die opeenvolging van sewe dae wil uitbeeld. Die priesterlike geskrif wil ‘n duidelike onderskeid maak tussen, aan die een kant, ‘n totale sfeer van goddelike aksie, en aan die ander kant, die sfeer van die hemelruim en die aarde (Welker 2012a: 25-26). Terselfdertyd, meen Welker, moet dit moontlik wees om van

⁵⁸⁶ “En God het gesê: Laat daar lig wees! En daar was lig. Toe sien God dat die lig goed was. En God het ‘n skeiding gemaak tussen die lig en die duisternis” (Gen 1:3-5).

⁵⁸⁷ “En God het gesê: Laat daar ligte wees aan die uitspansel van die hemel, om skeiding te maak tussen die dag en die nag; en laat hulle dien as tekens sowel vir vaste tye, asook vir dae sowel as jare” (Gen 1: 14).

⁵⁸⁸ Die teenstelling in dié skeppingstekes is duidelik; “... if we approach these statements without sensitivity to this text’s particular perception of reality, the text seems to be propounding contradictory nonsense. How could God create light without creating stars? Why is the separation of day from night carried out twice? Is this separation carried out directly by God, or are the stars supposed to be separating day from night?” (Welker 2005a: 179).

⁵⁸⁹ Welker sluit hier aan by die Ou Testamentikus, Odil Hannes Steck, wat die perspektief in sy boek, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4* ontwikkel het.

die goddelike skeppingsaktiwiteit op die aarde sin te maak. Indien dít nie beteken dat daar met die onderskeid tussen die sfeer van goddelike aktiwiteit en 'n totaliteit wat bloot aards en relatief is weggedoen word nie, moet daar 'n konstellasie wees, wat kennis deur middel van 'n analogie moontlik maak, aldus Welker (Welker 1995a: 180).

Die skeppingsaktiwiteit van God, onderstreep Welker, sal nie verborge en onduidelik wees nie. God skep lig, duidelikheid en deursigtigheid reeds aan die begin. In die goddelike skeppingsaktiwiteit, handel God in hierdie lig, hierdie duidelikheid en deursigtigheid. God, meen Welker, skep nie net *nie* in donker nie, die skeppingstekste toon dat God ook rus in hierdie lig. Dit beteken nie vir Welker dat Gods skeppingsaktiwiteit gelyksoortig is aan 'n bestaan in die lig van die sterre nie.

Dié lig van God, die lig waarin God skeppend en effektief is, meen hy, is nie identies aan die lig waarin dit wat geskep is leef nie. Die lig, wat nie identies is nie, is egter tog in verhouding tot mekaar (Welker 2001j: 24). Die analogiese verhouding, meen Welker, maak kennis van God en van skepping onder aardse omstandighede moontlik (Welker 1995a: 180). Die skeiding van lig en donker, die eerste skeppingswerk van God, is eweneens nie vir Welker identies aan die skeiding van die dag en die nag deur middel van die sterre nie. Tog, meen hy, is daar ooreenstemminge tussen die *dae* van God en die *dae* van dit wat geskep is.

God's time, the time of human beings, and the times, the rhythms of action or of life of the other creatures stand in analogy to each other. *They can be correlated and coordinated with each other in differentiated gradations* (Welker 1995a: 180).

In die lig van hierdie insig, wat die verhouding tussen die skeppingsaktiwiteit van God, en die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is toon, is Welker in staat om sin te maak van die skeppingsweergawe oor *sewe* dae, en op die manier die belang van die mens, en die skeppingsaktiwiteit van die mens in die skepping, te beklemtoon.

Ten einde die betekenis van die sewe dae te verstaan, is die interkonneksie tussen Genesis 1 en Eksodus 24 vir hom van belang.⁵⁹⁰ Welker sluit in die opsig aan by die artikel van Bernd Janowski, “Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”, waar hy strukturele ooreenkomste tussen die skeppingsweergawes en Sinai, dit wil sê die skepping van die wêreld en die konstruksie van die tempel bestudeer.

Volgens Janowski, skryf Welker, is dit op Sinai “... (that) the seventh day’s theological secret of creation is uncovered” (Welker 1995a: 183), dit wil sê dat God met Israel *in verhouding wil tree deur middel van die kultiese lewe*. Dus lei die proses wat in Genesis 1 beskryf word, volgens Welker, ‘n proses waarvan die bedoeling in Eksodus 24 duidelik word in, dit wil sê, die transformasie van die wêreld as ‘n ruimte waarin Gods teenwoordigheid ‘n werklikheid kan word (Welker 1995a: 183).⁵⁹¹

Deur middel van die kultiese lewe, meen Welker, word die geheimenis van die goddelike lig en van die goddelike dae, van Gods wil met die skepping, duidelik en deursigtig vir die skepping, dit wil sê in die blote lig van die sterre (Welker 1995: 183). Die skeppingsaktiwiteit van God het van die begin af, volgens Welker, die gedifferensieerde verhouding tussen God en mense in besonder, en die verhouding tussen God en dit wat geskep is in die algemeen, ten doel, dit wil sê *die kennis van God en van skepping* (Welker 1995a: 184). Die gedifferensieerde skepping en die skeppingsaktiwiteit is vir Welker daarom nie ten volle verstaanbaar sonder die sewende dag nie.

Creation is the reality that, on the basis of continually new communication of human beings with God, *is ordained to be perceived by human beings and that human beings are ordained to have a role in shaping* (Welker 1995a: 184).

⁵⁹⁰ Welker beklemtoon dat Benno Jacob, ‘n rabbi en eksegeet van Göttingen und Dortmund, hierdie interkonneksie reeds in 1905, in *Der Pentateuch: Exegetisch-kritische Forschungen*, waargeneem het.

⁵⁹¹ Janowski word deur Welker aangehaal: “The significance of the seventh day is concretized in the Sinai pericope ... and in its overall compositional structure ... in so far as it is here that God’s coming to the world, for which creation laid the basis, is first developed” (Janowski 1990: 61).

6. Die belang van die mens in skepping (s.nw) en in die skepping (ww) word verder gedifferensieer in Welker se verstaan van die interkonneksie tussen die *dominium terrae* en die *imago dei*, waar dié rol van mense in skepping en die skepping ondersoek word.

In die artikels “Creation and the Image of God: Their Understanding in Christian Tradition and the Biblical Grounds”, “Creation, the Concept of God, and the Nature of the Human Person in Christianity”, en die Warfield lesing, “Creation, the image of God, and the Mandate of Dominion”, toon Welker dat die skeppingstekste van Genesis 1 en 2, die skepping van mense sentraal beskou, dit wil sê “... if not the central position, in the whole process of creation” (Welker 1999a: 60).⁵⁹²

Die probleem, meen Welker, is dat die skeppingstekste, daarin dat ‘n sentrale en dominante posisie aan die mens in die skepping toegeken word, aan die een kant blyk om ‘n ekologiese imperialisme en vandalisme te ondersteun,⁵⁹³ dit wil sê ‘n “... nonpatriarchal partnership bound up with ecological brutality” (Welker 2001j: 23).⁵⁹⁴ Aan die ander kant is daar egter ook die probleem dat die skeppingstekste blyk om ‘n tipies patriargale antroposentrisme te ondersteun, in die opsig dat die skepping van man en vrou, en die verhouding tussen die man en vrou as ‘n hiërargie van dominansie gesien word,⁵⁹⁵ waarin die man die verhewe posisie inneem,⁵⁹⁶ dit wil sê ‘n “... ecological circumspection tied to patriarchal structures of domination” (Welker 1999a:

⁵⁹² Welker toon dat dié sentraliteit van mense in die skepping en die skeppingsproses vir lank vanselfsprekend aanvaar is. In die verloop van die twintigste eeu is hierdie naïwe antroposentrisme, meen hy, egter deur twee ontwikkelinge vernietig. Die eerste van hierdie ontwikkelings is die groot ekologiese krisis, wat die kwaliteit van mense wat ekonomiese en kulturele krag geniet in gevaar gebring het. Die tweede van hierdie ontwikkelings is vir hom die sensitiwiteit ten opsigte van die sistematiese onderdrukking van vroue, wat ‘n publieke en kulturele krag geword het, “... ecological concerns and feminist consciousness have brought to an end the naïve or self-satisfied assumption of the preeminent position of ‘man’” (Welker 1999a: 60).

⁵⁹³ Welker vra daarom of dit nie tyd is om ‘n kritiek teenoor hierdie antroposentrisme in hierdie tekste, en die teologieë en dogmas wat in hierdie tekste geanker is, te ontwikkel nie.

⁵⁹⁴ Welker wys hier op Gen 1: 26, 28, 29, “... En God het gesê: Laat Ons mense maak na ons beeld, na ons gelykenis, en laat hulle heers ... vermeerder en vul die aarde, onderwerp dit en heers ... Verder het God gesê: Ek gee nou aan julle al die plante ... en al die bome ... Dit sal julle voedsel wees”. Dit is moeilik, meen Welker, om mense nie hier te sien as heersers wat met geweld met die natuur omgaan nie, dit wil sê, “... who do violence to nature and as consuming possessors of nature” (Welker 1999a: 62).

⁵⁹⁵ In hierdie gedeelte word daar nie op hierdie hiërargie tussen man en vrou gefokus nie. Dit is egter belangrik dat, volgens Genesis 1, Welker die beeld van God verstaan as vrouens en mans wat hul heerskappy beoefen soos hulle in hul gedifferensieerdheid vermeerder en die aarde vul (Welker 1999a: 69).

⁵⁹⁶ In die lig van hierdie opmerking vra Welker of dit nie tyd is om ‘n radikale kritiek teen patriargale ideologie, wat veral in Genesis 2 gevind word, te ontwikkel nie.

61).⁵⁹⁷ Te midde van hierdie problematiek verbonde aan die skeppingstekste, poog Welker, in die lig van hierdie tekste, om die moeilike interkonneksie tussen die beeld van God en die mandaat van heerskappy, waartoe die mens bestem is, op te klaar.⁵⁹⁸

In Genesis 1: 30 is ‘n sleutel insig vir Welker gesetel, “... maar aan al die diere van die aarde en al die voëls van die hemel en al die kruipende diere op die aarde ... gee Ek al die groen plante as voedsel”. Die mense en die diere,⁵⁹⁹ meen Welker, *is saam deel van wat hy ‘n solidêre gemeenskap noem*. Die mense en die diere moet hulle voedsel vanuit dieselfde lewensfeer neem, dit wil sê “... human beings and animals thus have a common realm of life and nourishment” (Welker 1999a: 70). Die gemeenskap en die gepaardgaande probleme van die gemeenskap met botsende belange is voor die hand liggend, “... one can envision problems, tensions, colliding interests” (Welker 2012a: 29).

Hoe moet die konflik van die gemeenskaplike belange tussen mense en diere egter gereguleer word? Hoe moet mense optree wanneer diere, met hul behoefte aan voeding, mense van lande wat voedsel oplewer wegdryf? Hoe moet die diere teenoor mense handel, wanneer mense die lande wat voedsel oplewer vir hul eie voeding gebruik (Welker 1999a: 70)? Dit is op hierdie punt wat die situasie die mandaat van dominion noodsaak, aldus Welker (Welker 1997a: 447).

Die mandaat van heerskappy bring volgens Welker ‘n gedifferensieerde orde midde in die voedingswêreld wat uit mense en diere bestaan. Dié orde, meen Welker, word

⁵⁹⁷ Die ekologiese brutaliteit van Genesis 1, meen Welker, word in teologiese diskoerse dikwels gebalanseer met die stelling dat Genesis 2 ‘n ekologiese behoedsaamheid toon, “... toe het God die mens geneem en hom in die tuin van Eden gestel om dit te bewerk en te bewaak” (2: 15). Dit is moontlik om die een teks deur middel van die ander te relativiseer. Ja – in Genesis 1 word ‘n onderwerping van dit wat geskep is aangetref, maar in Genesis 2 word ‘n bewaring, ‘n kultivering en ‘n bewerking van dit wat geskep is gemotiveer (Welker 1999a: 63). Die problematiese van wat hy die “ja-nee” argumentering noem, is dat die debat in beide rigtings gedraai kan word (Welker 1997a: 444). Ja – Genesis 1 toon ‘n abstrakte gelykheid van vrou en man, maar – Genesis 2 toon dat die man eerste is, en dan die vrou (Welker 1999a: 63). Die eenheid en gelykheid is in hierdie sin ‘n eenheid en ‘n gelykheid wat gerelativeer word deur middel van subordinansie en hiërargiese strukture.

⁵⁹⁸ Van Huyssteen vind waarde in Welker se verstaan van hierdie verhouding en lig Welker se benadering in sy *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology* uit (2006: 150-151).

⁵⁹⁹ Dit is interessant dat Welker die gemeenskap van mense en diere ‘n *vegetariese* gemeenskap noem. In die artikels waarop hier gekonsentreer word gaan hy egter nie op hierdie kwessie in nie, “... the ordinance in Genesis 1 that both human beings and animals are to nourish themselves as vegetarians is not the subject of exegetical controversy, and most systematic expositions also simply accept it at face value” (Welker 1999a: 70).

gevestig deur ‘n definitiewe magshierargie (Welker 2012a: 29).⁶⁰⁰ Aan die een kant, meen hy, is mense en diere langs mekaar lewend, en bestaan beide in ‘n gemeenskaplike lewenssfeer. Aan die ander kant is dit vir hom duidelik *dat diere as lewende kreature sekondêr tot mense is*. Die mens het, volgens Welker, voorrang bo diere (Welker 2001j: 25),⁶⁰¹ dit wil sê “... there is no question of allowing one’s neighbour to starve in favour of one’s housepet” (Welker 1999a: 71).⁶⁰²

Die heerskappy van mense teenoor diere is vir Welker ooreenkomstig aan die heerskappy oor slawe (Welker 1997a: 447).⁶⁰³ Die heerskappy moet egter in die lig van die wet geïnterpreteer word, dit wil sê, dat soos die regte van die slawe, wat minder regte het, verseker word in die wet, en soos die vreemdelinge in diens geneem kan word maar nie totaal vernietig word nie, so is die verhouding van mense teenoor diere vir Welker ‘n verhouding van bewaring en van verdraagsaamheid in die belang van die mens, dit wil sê, “... in what is most deeply their own interest” (Welker 1999a: 71).

Eerstens is dit vir Welker dus die wil van God dat mense in ‘n gemeenskap van solidariteit is met diere.⁶⁰⁴ Tweedens, *is dit vir hom as beeld van God wat mense teenoor diere staan* (Welker 2012a: 29). Mense verleen Gods solidariteit en versorging aan dit wat geskep is, vir Welker. Die mense doen dit op ‘n manier, meen hy, wat maar ‘n beeld is, dit wil sê “... only a likeness” (Welker 1997a: 447).

Die verlening van Gods solidariteit en versorging, meen Welker, vind ten spyte van die magtige self-reprodusering van die mens plaas, dit wil sê ten spyte van die manier waarop mense die wêreld inneem, en ten spyte van hulle mandaat teenoor diere, dit wat

⁶⁰⁰ Die punt van Welker word duidelik in Ernst Conradie, se *Christianity and Ecological Theology*. Die Genesis skeppingstradisies “... suggests the supremacy of humans in relation to other species” (Conradie 2006: 77).

⁶⁰¹ Conradie merk in die lig van Welker denke op, “... it is precisely the proximity of the animals, not an alienation between humans and animals, which makes such a distinction and the need to rule over animals necessary” (2006: 78).

⁶⁰² Die punt word in besonder beklemtoon, “... the vocabulary is unequivocal inasmuch as the ordering is anthropocentric ... in no case may an animal be given higher status than a human being ... the mandate of dominion provides for an unquestionable one-sided and hierarchical relation between human and animals” (Welker 1999a: 71).

⁶⁰³ Die kommentare, meen Welker, dui daarop dat beide werkwoorde van hierdie skeppingstekes van Genesis 1, *rdh* (trample under, subjugate) en *kbs* (subjugate), ooreenkomstig is aan die werkwoorde wat gebruik word in die konteks van gewelddadige onderwerping en oorheersing. Beide hierdie werkwoorde word toegepas op slawe of ‘n verowerde land (Welker 1999a: 62).

⁶⁰⁴ Die gemeenskap van mense is vir Welker dus nie net in ‘n solidêre gedifferensieerde gemeenskap, wat die aarde vul in hul vermeerdering nie (Welker 1999a: 71).

geskep is. Die mandaat beteken vir Welker *dat mense 'n verantwoordelikheid teenoor dit wat geskep is het* (Welker 2001j: 26), met ander woorde, "... human beings must grant animals a relative level of rights" (Welker 1999a: 71).⁶⁰⁵ Die mandaat van mense, dit wil sê van vrouens en mans teenoor dit wat geskep is, wat dié mandaat in die beeld van God beoefen (Welker 2001j: 26), gaan vir Welker daarom gepaard met die beoefening van barmhartigheid (Welker 1997a: 447). Die beoefening van hulle heerskappy in die beeld van God, meen Welker, word gekwalifiseer deur versorging, en dié versorging deur hulle heerskappy (Welker 1999a: 72).

Humankind, created in God's image, must cultivate this community and preserve it in a specific form, namely, *one that bears responsibility for those who are weaker* (Welker 1999a: 73).⁶⁰⁶

7. Met die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is, waarvan die menslike skeppingsaktiwiteit 'n belangrike deel uitmaak, bedoel Welker *die skeppingsaktiwiteit van die hele skepping*⁶⁰⁷ (Welker 2005d: 37). 'n Anstigheid oor dit wat geskep is se eie krag wat te groot is, word, volgens Welker, nie in die skeppingstekste aangetref nie. Insteede van die vrees, vind Welker in die skeppingsweergawes 'n gedifferensieerde beskrywing van dit wat geskep is, wat deel in die skeppingsaktiwiteit van skeiding, heersing, produsering, ontwikkeling, en die reprodusering van sigself (Welker 1991a: 62).

In die artikel, "Creation and the image of God: Their understanding in Christian Tradition and the Biblical grounds" toon Welker dat dit nie net God is wat skei nie,

⁶⁰⁵ Conradie verduidelik hierdie verantwoordelikheid waarna Welker verwys duidelik, "... in the Ancient Near East any form of rule over someone or something necessarily implied that the one who rules had to accept responsibility for the well-being of the ones who are ruled over. The ruler (humans) therefore has the responsibility to protect the interests of the ruled (the other animals) with mercy and fairness. Although provision is made for the use of force and violence, this may never cause the destruction of the community and solidarity between human and the other animals. In fact, ruling over the animals implies the responsibility to ensure that there is sufficient nourishment and a sustainable habitat for animals" (Conradie 2006: 78).

⁶⁰⁶ In waardering vir die versorgende karakter van die mens, en die verantwoordelikheid van mense, wat Welker in die skeppingstekste gesetel sien, skryf Van Huyssteen in die artikel, "Human Origins and Religious Awareness: In Search of Human Uniqueness", "... In ... Michael Welker's writings there is a very conscious move away from theological abstraction towards seeing the *imago dei* in a highly contextualized, embodied sense that respects the sexual differentiation between men and women, even as they exercise responsible care and multiply and spread over the earth" (Van Huyssteen 2005:122).

⁶⁰⁷ Die punt van Welker word benadruk in die artikel van Amos Yong, mede Professor van Teologie aan die Bethel College in St Paul, Minnesota, "Ruach, the Primordial Chaos, and the Breath of Life: Emergence Theory and the Creation Narratives in Pneumatological Perspective" (Yong 2006: 196).

maar ook dit wat geskep is – die hemel, die versameling water, die hemelse liggame – wat skeidende funksies uitvoer.⁶⁰⁸ Dit is nie net God wat heers nie, maar ook dit wat geskep is – die hemelse liggame – wat heers deur die vestiging van ritmes, deur differensiasie en die verskaffing van reëlmaat en orde.⁶⁰⁹ Dit is nie net God wat voortbring en produseer nie, maar ook dit wat geskep is, wat dit wat geskep word voortbring.⁶¹⁰ Die aarde produseer verskeie plante en verskillende diere in oormaat. Dit wat geskep is, meen Welker, die geskapenes ontwikkel en bring sigself voort – dit, meen hy, word veral ten opsigte van plante, diere, en mense opgemerk (Welker 1997a: 442).⁶¹¹

Die gedifferensieerde skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is word herhaaldelik, volgens Welker, parallel aan Gods kreatiewe aktiwiteit gesien. Tog bly die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is, die aktiwiteit van dit wat geskep is (Welker 1999a: 11), dit wil sê, “... the creature’s own activity is not only the result and consequence of God’s action ... *it goes along with God’s action*” (Welker 1999a: 13).⁶¹² Die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep word word, volgens Welker, in ‘n sekere sin soms selfs verwisselbaar met die skeppingsaktiwiteit van God, *die kreature se skeppingsaktiwiteit is dus konstituerend verbonde aan die skeppingsproses*, aldus Welker (1991a: 64).

Welker maak dit duidelik dat hy nie die skepping van God, en die skepping van dit wat geskep is, deur middel van die “yes-but-swing” wil verstaan nie. Ja – die skeppingsweergawe toon die skeppingsaktiwiteit van die kreature, maar – Gods woord inisieer nie net die kreature se skeppingsaktiwiteit nie. Gods aktiwiteit oorskry ook die

⁶⁰⁸ Gen 1: 6, 9, 18.

⁶⁰⁹ Gen 1: 14.

⁶¹⁰ Gen 1: 12., 20, 24.

⁶¹¹ Conradie, in *Christianity and Ecological Theology*, lig hierdie aspek van Welker se interpretasie van die skeppingsweergawes uit, “... the earth is portrayed in the creation narratives in Genesis ... as an active empowering agent which brings forth life” (Conradie 2006: 16).

⁶¹² “... laat daar ‘n uitpansel wees tussen die waters, en laat dit skeiding maak tussen waters en waters” (Gen 1:6). Tog, toon Welker, lees die volgende vers in lyn met die veroorsaking en afhanklikheid model, “... God het toe die uitpansel gemaak en die waters wat onder die uitpansel is, geskei van die water wat bo die uitpansel is” (Gen 1: 7). “... laat daar ligte was aan die uitpansel van die hemel, om skeiding te maak tussen die dag en die nag” (Gen 1: 14). Paralleel daartoe, toon Welker, weer in lyn met die model, “God het ... ligte gemaak ...; en God het hulle aan die uitpansel van die hemel gestel” (Gen 1: 16-18). Aan die een kant benadruk die skeppingsweergawes, volgens Welker, as’t ware in die sin van die veroorsaking en afhanklikheid model, dat God alle diere op die land geskep het (Gen 1:21, 25). Aan die ander kant, juis vir dié proses, beklemtoon die skeppingsweergawes die produserende krag van die aarde (Gen 1:24).

kreature se aktiwiteit. Gods aktiwiteit hou die kreature se aktiwiteit, toon Welker, afhanklik en onder beheer. Die argument kan ook omgeswaai word. Ja – Gods inisiatief en skeppingsaktiwiteit is deurentyd aanwesig, maar – die aktiwiteit moet in verhouding tot kreature se gedifferensieerde aktiwiteit verstaan word (Welker 1999a: 12). Welker wil die teologie van hierdie alternatiewe, wat nie ‘n gedifferensieerde verstaan van Gods skeppingsaktiwiteit, of die skeppingsaktiwiteit van die kreature moontlik maak nie, vrymaak (Welker 1999a: 12).

Die skeppingsweergawes van die Bybel, daarteenoor, beklemtoon die “*connectedness and cooperation*” van *skepper en dit wat geskep is* (Welker 1999a: 13). Die skeppingsweergawes, meen Welker, toon nie die afhanklikheid van dit wat geskep is van ‘n agent wat alles daarstel nie, dit wil sê “... God’s creative action does not confront that which is created with completely finished facts” (Welker 1999a: 13). Die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is, word in hierdie skeppingsweergawes gesien as ‘n konstituerende element in die skeppingsproses, wat in ooreenstemming met die aktiwiteit van God is (Welker 1988a: 1119).⁶¹³

Skepping, in die lig van hierdie inleidende herlees van die tradisionele skeppingsweergawes, is vir Welker *die konstruksie en die instandhouding van assosiasies van verskillende, interafhanklike sferes van kreature* (Welker 1999a: 13). God skep deur verskillende skeppingsrealiteite in vrugbare assosiasies van interafhanklike lewensbevorderende verhoudinge te bring.⁶¹⁴ Dit wat geskep is, meen Welker, *word ingetrek in die skeppingsproses deur die ontwikkeling en relativisering van sigself in vrugbare assosiasies van verhoudinge van interafhanklikheid, waarsonder dit wat geskep is nie kan voortbestaan nie*. Dié komplekse en gelaaide konsepte word vervolgens bestudeer.

⁶¹³ Die differensiering van God en die gedifferensieerde skepping en die menslike wesens in die skepping, word in die kreatiewe en komplekse relasie nie verwyder of vernietig nie, “... The creative activities of the creatures do not thereby cease to be creaturely activity. Only with the appropriate gradations do creatures participate in God’s creativity, in God’s creative action. A number of creatures separate and bring forth and rule, *but God alone engages in all these activities of creation ... We must distinguish God from creatures, while at the same time recognising that God does not create without creatures and that, with the appropriate gradations, the creatures are bound up into God’s action*” (Welker 1997a: 442-443).

⁶¹⁴ God skep, in die woorde van Smit in die artikel, “Gemeenskap wat kan standhou? – Nagedink oor vorme van sáám-leef in die wêreld vandag”, in verwysing na Welker, ‘n “... lewensverrykende veelvoud” (Smit 2008b: 49).

8. Vir Welker beskryf die skeppingstekste van die Bybel, elk met ‘n besondere klem, *die konstruksie van assosiasies van interafhanklike verhoudinge tussen verskillende sfere van kreature* (Welker 1999a: 13). ‘n Eenvoudige sistemiese sfeer is vir Welker egter nog nie skepping is nie. Vir hom is kennis van skepping nie die blootlê van ‘n eenvoudige basiese struktuur, ‘n grondliggende kwaliteit in alle werklikheid nie (Welker 1991a: 64).

Die sfere van dit wat geskep is, van die kreature, wat skeppingsrealiteite genoem kan word, het vir Welker, in die eerste plek, met die aardse skeppingsrealiteite te doen, dit wil sê die verhoudinge van mense, van mense en die plantewêreld, mense en diere, en met die verskillende dierespesies (Welker 1999a: 86). In *Creation and Reality* word hierdie skeppingsrealiteit egter verder gedifferensieer. Die komplekse samestelling van die aarde stem vir Welker ooreen met die kompleksiteit van die hemel.

Die aarde, anders as die hemel, is die toeganklike skeppings sfeer, ‘n sfeer, meen Welker, wat lewe beskerm (Welker 1999a: 40). Die aarde is egter nie net ‘n bekende en beskermende sfeer van dit wat geskep is nie. Dit is vir hom nie net ‘n sfeer, wat geken word aan selfbeskerming en selfprodusering nie; die aarde is vir Welker eerder ‘n aktiewe, bemagtigende agent wat lewe voortbring in die gestalte van verskeie interafhanklike prosesse van selfprodusering, dit wil sê “... *the earth is rather an active, empowering agent that brings forth life in the form of various interdependent processes of self-reproduction*” (Welker 1999a: 42). Terselfdertyd moet die aarde verstaan word, meen hy, as ‘n skeppings sfeer, *‘n omgewing van verskeie heterogene lewensproesse* (Welker 1999a: 42).⁶¹⁵

Die skeppingsrealiteite het vir Welker in die tweede plek met die hemelse skeppingsrealiteite te doen.⁶¹⁶ Die skeppingsrealiteit, wat natuurlike en kulturele skeppings sfere insluit,⁶¹⁷ kan, anders as die realiteit van die aarde, nie ten volle waargeneem word, ten volle verstaan word, en gemanipuleer kan word nie (Welker

⁶¹⁵ Die aarde bring lewe voort, maar bring nie *sigself* voort nie (Welker 1999a: 42).

⁶¹⁶ Vir Welker se interpretasie van die hemel, wat ook geskep is, ‘n kreatuur is, sien “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”. In die artikel “What is ‘Creation’?: Rereading Genesis 1 and 2”, verduidelik Welker die konsep van hemel in die lig van Genesis 1, wat op die skepping van lig op die eerste dag en op die vierde dag, wat reeds bespreek is, dui (Welker 1999a: 15).

⁶¹⁷ Dit is reeds duidelik dat Welker die skeppingsrealiteit van die hemel nie net verstaan as ‘n plek vanwaar natuurlike kragte lewe op aarde bepaal nie – maar as ‘n skeppings sfeer vanwaar kulturele kragte, dit wil sê kragte wat kultuur bepaal, kom (Welker 1999a: 15).

2006f: 318). In hierdie lig word dit duidelik dat skepping vir Welker met *die verbintenis van verskillende interafhanklike skeppingsrealiteite gepaard gaan*.

Skepping het vir Welker dus te doen met die assosiasie, die verbintenis van die aarde en hemel as interafhanklike lewenssfere, wat beide intern gedifferensieerd is (Welker 1988a: 1119). In beide die skeppingsweergawes, meen Welker, word die interafhanklikheid van dit wat natuur en kultuur genoem word, uitgelig (Welker 1997a: 443). ‘n Bloot naturalistiese verstaan van skepping is vir Welker daarmee nie op die gekompliseerde vlak van die Bybelse skeppingsweergawes nie (Welker 2001j: 24). Skepping is in hierdie lig daarom *die konstruksie en die instandhouding van assosiasies van interafhanklike verhoudinge tussen die natuurlike en die kulturele skeppingsrealiteite wat toeganklik is vir die formatiewe invloed van die mens, maar ook die skeppingsrealiteite wat nie vir die mens toeganklik is nie* (Welker 2005d: 37).

In die skeppingsproses, toon Welker in die artikel “Creation: Big Bang or the Work of Seven Days?”, word komplekse interafhanklikhede geskep tussen verskillende lewenssfere. Vir Welker is dit alleen in hierdie assosiasies, in hierdie interverbintenis, dit wil sê “... by being interwoven in each other”, *wat die skeppings sfere skepping word* (Welker 1995a: 180).⁶¹⁸

In die lig van hierdie insigte word dit vir Welker duidelik dat die model van voortgebring wees, en afhanklik word gebrekkig is. Die model, meen hy, is nie in staat om genoegsaam te onderskei nie (Welker 1999a: 16). Aan die een kant is daar verhoudinge van afhanklikheid te midde van dit wat geskep is, en aan die ander kant, is daar die verhouding tussen die skepper en dit wat geskep is. Die model, meen hy, maak nie die onderskeiding tussen die verskillende tipes van verhoudinge moontlik nie (Welker 1997a: 442). Vir Welker is daar aan die een kant die skepper se verhouding van transendensie ten opsigte van dit wat geskep is. Aan die ander kant, is daar gevalle van relatiewe transendensie tussen dit wat geskep is, gegrond in die verhouding tussen

⁶¹⁸ In *The Science and Theology Dialogue* en in “Creation: Big Bang or the Work of Seven Days?”, dui Welker op die problematiek verbonde aan skepping in sewe dae in die Bybel, en kosmiese ontwikkeling oor ongeveer 13.71 biljoen jaar in die wetenskap. Die skeppingstekste, erken Welker, weet nie van die kosmologiese kennis wat vandag in die wetenskappe algemeen aanvaar word nie. Die skrywers van die skeppingstekste, meen hy, weet dat die dae van die Here onmeetbare tyd is. Die skeppingstekste toon in hierdie onmeetbare tyd ‘n opeenvolging van kosmologiese, biologiese, kulturele en godsdienstige prosesse wat die skepping, of in die woorde van Welker, die argitektuur van skepping meebring (Welker 1995a: 181). Die insig, meen hy, is ook vandag ‘n geldige insig (Welker 2012a: 26).

hemel en aarde (Welker 1997a: 443). Die model, meen Welker, *maak nie die kontras tussen die verskillende tipes van transendensie moontlik nie*.

Hy voer verder aan dat die model in die eerste plek gepaard gaan met ‘n dwang om dit wat geskep is teenoor die goddelike te homogeniseer, dit wil sê, dat dit wat geskep is nie gedifferensieer is nie, maar ‘n abstrakte entiteit (Welker 1999a: 16). Aan die een kant is dit die goddelike wat voortbring, en aan die ander kant die afhanklikheid van dit wat geskep is. Daarteenoor is die skeppingsweergawes vir Welker meer subtiel, dit wil sê die skeppingsweergawes vereis ‘n *erkenning van interafhanklike verhoudinge tussen ‘n pluraliteit van verskillende skeppingsrealiteite* (Welker 1997a: 443).

Tweedens, meen hy, is die model misleidend in die sin dat verhoudinge van afhanklikheid tussen dit wat geskep is aan die een kant, en tussen die skepper en dit wat geskep is aan die ander kant, verwar word of gelykstel word. Daarteenoor herkonstrueer die skeppingsweergawes onomkeerbare verhoudinge van dominium *in die skeppings sfeer van dit wat geskep is*, en werk terselfdertyd teen die vergoddeliking van die hemel en wat daarmee gepaard gaan (Welker 1991a: 68). Die skeppingsweergawes kweek ‘n sensitiwiteit ten opsigte van interafhanklike verhoudinge (Welker 1994c: 17). Terselfdertyd gee die skeppingsweergawes aanleiding tot meer interessante en instruktiewe vrae aangaande God en die skepping van God, dit wil sê “... divine intentions and goals in the construction and maintenance of associations of interdependent relations among creatures” (Welker 1999a: 17, Welker 2005d: 37).

In die lig van hierdie gekompliseerde skeppingsverstaan, word dit moontlik om Welker se begrip van die verhouding tussen die Gees, wat die Gees van geregtigheid is, en die skepping (s.nw) en skepping (ww) te verstaan.

9. Die breedte van Gods teenwoordigheid, beklemtoon Welker, word duidelik, dit wil sê “... manifest in a heightened way”, in die interkonneksie tussen Gods kreatiewe aktiwiteit, of Gods kreatiewe *skeppings*aktiwiteit, deur die Gees (Welker 1994a: 159).

Die Gees werk in en deur dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is, volgens Welker (Welker 1994a: 159). Die *rûah* van God, meen Welker, wat in die Bybel dikwels in verband met Gods duidelike kreatiewe aktiwiteit genoem word, word in die algemeen

met “asem” of “asemhaling” vertaal. God gee dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is deel aan God se asem en dus aan die Gees van God. Die asem, meen Welker, skenk aan mense die asem van die lewe⁶¹⁹ (Welker 1992a: 153).

Die asem onderskei mense wat lewe van diegene wat dood is. Die asemhalende God is in ooreenstemmend hiermee die lewende God, in teenstelling met ander vergoddelikings. Dat dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is in hierdie asemhaling deel is vir Welker beeldend *van Gods lewe-skeppende en lewe-beskerende goedheid*. Die gawe en die onttrekking van Gods asem dui vir hom op die Gods mag oor lewe en dood (Welker 1994a: 159).

Wanneer Gods asem onttrek word, verloor dit wat geskep is hul lewe. Wanneer die asem onttrek word, meen Welker, verloor hulle nie net hulle eie lewenskrag nie, maar *verloor hulle deelwees in ‘n lewensmedium wat gemeenskaplik is*. Lewendigheid, om lewend te wees, beteken vir Welker om deur middel van die *rûah* van God in ‘n substansiële interverbintenis te staan; te deel in die lewensmedium wat individueel verlewendigend en tegelyk gemeenskaplik aan dit wat geskep is, is. *Gods Gees verlewendig en is kreatief lewewekkend werkend, insover die Gees hierdie intieme, komplekse interkonneksie tussen individue en gemeenskaplike lewe voortbring* (Welker 1994a: 160).

Wanneer God die Gees onttrek, wanneer God Gods asemhaling wegneem, verloor lewe hierdie interkonneksie, dit wil sê “... earthly life decays to dust” (Welker 1994a: 160). Die asemhaling, die gee van Gods Gees, *gee samehang, gestalte en lewe*. Die wegneem van die Gees lei tot dood en ineenstorting. Wanneer God, Gods Gees terugneem, bly chaos chaos (Welker 1992a: 155). Wanneer daar herken word dat die skeppingsaktiwiteit van die Gees nie vanselfsprekend is nie, dat dié aktiwiteit nie net oral is nie, word dit moontlik om die “... ‘Allgegenwart’, ‘Allkausalität’ und ‘Allwirksamkeit’ des Geistes” te korrigeer,⁶²⁰ aldus Welker (Welker 1992a: 155).

⁶¹⁹ Gen 2:7.

⁶²⁰ Dit wil sê, Gods universele effektiwiteit, alomteenwoordigheid, en universele kousaliteit (Welker 2002e: 66).

In dié wat deur God saamgehou en verlewendig word, dit wil sê "... not in that which is decaying to dust" (Welker 1994a: 161), is Gods Gees teenwoordig. Leweskeppend en in die bewerking van geregtigheid is Gods Gees vir Welker teenwoordig. In die artikel "Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt", word dit duidelik dat, vir Welker, die Gees nie in ongeregtighede werkend is nie, "... denn der Heiligen Geist flieht vor der Falschheit und wird verscheucht, wenn Unrecht naht!" (Welker 1994c: 16).

God kan die Gees gee, toon Welker, en op hierdie wyse dit wat dood is verlewendig. Tog is 'n alomteenwoordige werking van die Gees, dit wil sê "... Vorstellungen von einem ubiquitären, ununterbrochenen, an jeder Raum-Zeitstelle beliebig erwartbaren Geistwirken", volgens hom van die Bybel vervreem (Welker 1992a: 156). God kan Gods Gees van dit wat geskep is wegneem. Die verhouding tussen God en mense deur die Gees is daarom nie 'n verhouding wat deur mense, deur dit wat mense doen, geaktiveer kan word nie, met ander woorde, "... *Gott und die Menschen stehen in asymmetrischen Wirkungs- und Erkenntnisverhältnissen*" (Welker 1992a: 156). Dié verhouding is nie 'n verhouding wat verstaan kan word in die abstrakte taal van God en "die mens" nie (Welker 1994a: 162).

Die verhouding tussen God en mense bestaan vir Welker daarin dat God elke mens poliperspektief, van alle kante en in alle lewenssituasies en lewenssamehange ken, dit wil sê "... noch ehe der betreffende Mensch sie konkret erfährt bzw. Durchlebt" (Welker 1992a: 156).⁶²¹ Die gelyktydig intieme en komplekse verhouding van God tot mense, wat bewerk word deur die Gees, die kennis van alle lewenssamehange, waarin dit wat geskep is kan deel, meen Welker, moet nie deur 'n abstrakte alomteenwoordigheid vervang word nie (Welker 1994a: 162). God is, volgens Welker, nie op 'n onbepaalde manier in alles geïnteresseerd nie, maar op 'n bepaalde wyse geïnteresseerd in alle lewenssamehange van dit wat geskep is, dit wil sê in alle strukturele lewensamehange van dit wat geskep is.

⁶²¹ Vir Welker is Psalm 139 beskrywend van die komplekse verhouding van God tot mense, "... U sien dwarsdeur my, U ken my. Of ek sit en of ek opstaan, U weet dit, U ken my gedagtes nog voordat hulle by my opkom. Of ek reis en of ek oorbly, U bepaal dit, U is met al my paaie goed bekend. Daar is nog nie 'n woord op my tong nie of U, Here, weet wat dit gaan wees. U omsluit my van alle kante, U neem my in besit. Dié wete oorweldig my, dit is te hoog vir my begrip. *Waarheen sou ek gaan om u Gees te ontvlug? Waarheen sou ek vlug om aan u teenwoordigheid te ontkom?*" (Welker 1994a: 162).

Die samehang van Gods krag, Gods gekonsentreerde versorging van dit wat geskep is, die inmekaarvleg van lewenssamehange en kragtige gemeenskap van die wat geskep is deur die deelname in God Gees aan die een kant, en die broosheid, verganklikheid, en beperktheid van dit wat geskep is aan die ander kant, toon Welker, is kompleks (Welker 1994a: 163).

Die samehang word onverstaanbaar wanneer die vleeslikheid van die skeppingsrealiteit van die mens geïgnoreer word, in Welker se eie woorde, "... it becomes impossible to know how they hang together, if one ignores the fleshliness of the creaturely reality in and through which God's Spirit acts" (Welker 1994a: 163). Vleeslikheid en die werking van die Gees, meen Welker, moet nie van mekaar geskei word nie.⁶²² Die onduidelike verstaan van 'n totaal numineuse werking van die Gees, verwyder van die vlees, maak 'n begrip van skepping en nuwe skepping onmoontlik, aldus Welker (Welker 2012a: 42).

Die skeppende Gees hou juis die vleeslike lewe byeen deur aan dit wat geskep is deel te gee aan dit wat gemeenskaplik is. Die Gees gee dit wat geskep is in hierdie sin deel aan die Gees (Welker 1994a: 164). Skepping en die skeppende werking van die Gees kan nie verstaan word in afsondering van dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is nie (1997h: 9). *Wat gebeur egter in die nuwe skepping?*

Ook die vernuwing van die skepping deur die Gees verwyder nie vleeslikheid nie. In teendeel, die vernuwing van die skepping gaan vir Welker gepaard met 'n *vernuwing en 'n verandering van vleeslikheid* (Welker 1994a: 164).⁶²³ Die gee van Gods Gees, van die nuwe Gees, gaan vir Welker met wat hy 'n verwisseling van harte noem gepaard, dit wil sê, "... the heart of stone is replaced by a heart of flesh" (Welker 1994a: 165). Aan die een kant, toon Welker, klink 'n verwisseling van 'n hart van klip met 'n hart van vlees belowend, "... with such a statement we connect the overcoming of hard-

⁶²² Die verhouding van die vlees en die Gees, wat vir Welker ook in terme van 'n begrip van die opstandingsliggaam deurslaggewend is, word verder gedifferensieer in "Die magtelosheid van die mens" en "Die mag van die mens en die mag van die Gees".

⁶²³ Dit word vir Welker veral duidelik in verskeie tekste van Esegïël.

heartedness, of insensitivity, of rigidity, and of torpidity” (Welker 1994a: 165), *aan die ander kant is die vleeslikheid van die hart blootgestel aan verganklikheid.*⁶²⁴

Why is the gift of the Spirit attended by, of all things, *the gift of a heart of flesh*? Why is the gift of the Spirit not sufficient *by itself*? ... Why is the renewal and change of the heart important at all? ... Why cannot the action of the Spirit be accomplished *without regard for flesh and heart*, leaving them behind? (Welker 1994a: 166).

Die lewe en vitaliteit van dit wat geskep is kan nie begryp word in afsondering van ‘n vleeslikheid nie, aldus Welker. Vleeslikheid, met ander woorde, *sensitiwiteit*, kwesbaarheid, en verganklikheid karakteriseer die lewe van dit wat geskep is (Welker 1992a: 160). ‘n Lewe, onaangeraak, onaanraakbaar, en onkwesbaar, wat onsensitief is vir inwerkinge van buite – dié lewe, meen Welker, moet nie bestaan nie, “... such a thing neither can nor should exist” (Welker 1994a: 166). Die lewe wat deur God en Gods Gees vernuwe is, beklemtoon Welker, *is ‘n lewe gesetel in gedifferensieerde interafhanklikhede* (Welker 1992a: 160).

‘n Sensitiwiteit vir hierdie lewenssamehange, ‘n behoefte aan stabiliteit, bekragtiging, en verhouding, volgens Welker, en ‘n reaksie tot ‘n behoefte aan stabiliteit, bekragtiging, en verhouding, ‘n kapasiteit vir selfterugname tot voordeel van ander lewendes – dit is lewend wees, lewendigheid (Welker 1994a: 166). Dit is hoe dit wat geskep is, volgens hom, gedefinieer word – deur ‘n vleeslikheid en deur verhoudings met ander vleeslike lewe. Vleeslikheid, vir hom, is ‘n voorwaarde vir lewe van dit wat geskep is. Die vlees alleen, in afsondering van die Gees, soos die Gees alleen, in afsondering van die vlees, is nie, volgens Welker, ‘n genoegsame voorwaarde vir lewe nie. *Vir die Bybel is ‘n Gees wat nie die vleeslike betree nie, ondenkbaar.*

Ten einde ‘n uitwerking op lewe te hê, meen Welker, het die Gees dit wat vleeslik is nodig. Dit beteken nie vir hom dat die Gees tot die vleeslike gerig is, op die vleeslike

⁶²⁴ Die vlees het in die Ou Testament dikwels, volgens Welker, ‘n negatiewe konnotasie. Die Egiptenare se “perde is van vlees, en nie van gees” (Jes 31:3). Dit wil sê, in ‘n oorlog moet mense hierdie perde nie vrees of vertrou nie. “Daar rus ‘n vloek op die mens wat sy vertrou in mense stel, wat sy krag soek by sterflike vlees” (Jer 17:5). In Psalm 78: 39, toon Welker, reflekteer God oor die mens, “Hy het daaraan gedink dat hulle maar vlees is, wind wat verbywaai en nie terugkom nie” (Welker 1994a: 165).

vertrou, of ‘n begeerte vir die vleeslike het nie. *Wat vleeslik is, is verganklik*. Die vleeslike kan, in ‘n poging om hierdie verganklikheid teen te werk, doodgaan in die midde van lewe, aldus Welker (Welker 1994a: 167). Die voorkoms van lewe word in stand gehou, “... it still looks like life”, maar, volgens Welker, wanneer dit verander wil word, word dit duidelik dat dit ‘n hart van klip is (Welker 1994a: 167). *Dié lewe is nie meer in staat tot invloed nie, en kan nie meer beïnvloed word nie* – dit is dood.

In die situasie is ‘n *vernuwing van dit wat vleeslik is* nodig, meen Welker, ‘n *vernuwing wat met die werking van die Gees ooreenstem*. Deur die Gees word die vlees op so ‘n manier vernuwe, dat dit ooreenstem met die werking van die Gees en, lewensruimte maak vir die Gees.⁶²⁵ Die vernuwing, beklemtoon Welker, kan nie los van die vlees gebeur nie (Welker 1994a: 167). Die verskil tussen ‘n gerigtheid tot die vlees, en die herkenning dat vlees wat deur die Gees vernuwe word onontbeerlik vir lewe is, meen Welker, is deur middel van ‘n teenstelling van vlees teenoor Gees verberg.

Daarteenoor moet vleeslike lewe, meen Welker, nie verstaan word as ‘n vaste entiteit nie maar as ‘n eindelose veelvoud. Deur die Gees, word hierdie eindelose veelvoud samehang en gestalte gegee, aldus Welker. Wanneer dit wat geskep is van die wederkerige samehange, in sy woorde die “Wechselzusammenhängen”, wat deur die Gees meegebring word, afwyk, “... wirkt es ihnen entgegen”, lei dit nie net tot die vernietiging van ander lewe nie, maar tot die vernietiging van die geskapene self (Welker 1992a: 161).

Die vitaliteit neem af. Dié verharding, of in sy woorde ‘n selfafsluiting, lei te midde van pogings teen verganklikheid, tot dood. Dit wat vleeslik is kan poog om die dood te ontduik deur sigself te konsolideer deur die kragtigheid van die self, maar hierdie pogings, meen Welker, bereik die teenoorgestelde van dit waarna gestreef word. Tot skade van die self word gebreek uit die Geesbewaterkte samehang, uit die interafhanklike gemeenskap van dit wat geskep is. Dié gerigtheid tot die vlees lei volgens Welker tot die dood (Welker 1994a: 168).

⁶²⁵ Vir Welker is wesenlik dat die vlees verander *word* – dit gaan vir hom hier nie oor onder meer morele veranderinge nie, maar die vlees wat deur die Gees van God verander.

‘n Wegkeer van hierdie gerigtheid tot die vlees, beteken vir Welker dat ‘n vernuwing van die vleeslikheid deur middel van die Gees meegebring word. Deur die vernuwing word dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is, in die gemeenskap van dit wat geskep is herinstalleer, toon Welker. *Vleeslike lewe word in diens van die Geeswerking geplaas*. Die eindige lewenskrag van die vlees kan in die lewe van ander uitstraal, en deur die uitstraling van die lewenskrag van ander bemagtig word (Welker 1994a: 168). Die verharding wat tot dood lei, meen Welker, *word deur die vernuwing afgebreek*.

‘n Vernuwing van die krag van die Geeswerke, meen Welker, ‘n vernuwing van die invloed van die Geeswerke kan volg. Lewe, wat vleeslik is en vleeslik bly, word gerig op die Gees en bepaal deur die Gees. Die vleeslikheid word, deur die vernuwing van die Gees in diens van die Gees geplaas, *en word op hierdie manier in diens van dit wat lewensbevorderend is*, dit wil sê, “in den Dienst der Kräftigung und Ausbreitung des Lebens” (Welker 1992a: 162).

Die vernuwing deur die skeppingswerke van die Gees, meen Welker, *oorskry die natuur, en die natuurlike*. Natuurlike lewe, erken Welker, bring ook samehange van interafhanklikheid voort, en versorg die samehange waarin dit ingebed is. Maar die lewensfeer, toon Welker, word terselfdertyd geken aan die *eie* versorging, uitbreiding, en vervolmaking.

Met die vitaliteit van die nuwe skepping wat van Gods skeppingswerking getuig, beklemtoon Welker, word meer bereik as die herstelling van beperkte lewe, in sy woorde, “... than the restoration of the unimpeded, *interdependent vitality of what is natural*” (Welker 1994a: 169). Alhoewel die Geeswerke nie in afsondering van die vlees geskied nie, en die Gees lewe vernuwe as vleeslike lewe, is die interpretasie dat die Gees lewensprosesse terugbring in ‘n *toestand soortgelyk aan die natuur*, volgens Welker, verkeerd. *Die natuurlike lewe, meen hy, leef ten koste van ander lewe* (Welker 2012b: 124).

Welker vra in een van sy Warfield lesings in Princeton, “Creation and the Problem of Natural Revelation”, waarom, in die lig van hierdie oorskryding van die natuur, *die gesonde verstand voorkeur aan natuurlike openbaring gee* (Welker 1999a: 21)?⁶²⁶

Die taal van openbaring, meen Welker, as die grondslag van Christelike ervaring en van die Christelike kennis van God, “... calls forth at the very least discomfort” (Welker 1999a: 22). Die gesonde verstand veronderstel dat geloof, deurdat dit aan openbaring verbonde is, daartoe instem dat ervaring en kennis van God nie vanselfsprekend is nie, en nie maklik verkry kan word nie, dit wil sê, “... faith maintains that experience and knowledge of God are not easy to attain, to repeat and to render plausible as other experiences and instances of knowledge” (Welker 1999a: 22).⁶²⁷

Die ervaring van God en die kennis van God, wat deur middel van openbaring bekom moet word, “... seems to be of another sort” (Welker 1999a: 22).⁶²⁸ Die vraag ontstaan, volgens Welker, of dit saaklik is om enigsins van die ervaring en kennis van God te praat. Die gesonde verstand is onder die indruk dat die konsep van openbaring gebruik word ten einde die afwesigheid van die kennis en die ervaring van God te bedek (Welker 1999a: 22). Insover mense hulle op die openbaring van God beroep *blyk hulle om te erken dat ervaring en kennis van God onwaarskynlik is*.

In die situasie blyk natuurlike openbaring vir Welker om ‘n tegemoetkoming te wees, (Welker 1999a: 23). Die natuurlike openbaring dui juis daarop dat openbaring nie op ‘n eiemagtige en ‘n eienaardige manier geskied nie. Eerder, meen Welker, is openbaring verbonde aan dit wat kreatuurlik en van die aarde, en daarom begryp kan word deur middel van dit wat van die aarde is, in sy woorde, “... in works of creation are

⁶²⁶ Vir Welker lei die vraag van natuurlike openbaring tot die vraag van skepping en van realiteit. Vir hom is die verbintenis tussen skepping en realiteit gedifferensieerd en moet hierdie verhouding opgeklaar word. Aan die een kant, kan skepping nie met konsepte van totaliteit (die totale realiteit) gelykgestel word nie, maar aan die ander kant kan skepping ook nie met ‘n reduserende begrippe van realiteit gelykgestel word nie (Welker 1999a: 21).

⁶²⁷ Welker verwys hier na ervarings en kennis in die alledaagse roetine, wat te make het met waarneming en mense in die onmiddellike omgewing. Vir Welker is die ervarings nie noodwendig duidelik en maklik ervaarbaar en kommunikeerbaar nie, “... indeed many experiences and instances of knowledge are difficult to clarify, difficult to reproduce, and difficult to render plausible” (Welker 1999a: 22). Tog, word daar in geen van hierdie gevalle gepraat van ‘n noodsaaklikheid aan openbaring nie. In al hierdie gevalle word spesifieke metodes en maniere gebruik ten einde spesifieke kennis en spesifieke ervaring te bekom. In die meeste gevalle, meen Welker, is die mens in staat om ervarings of kennis te reproduseer, of om ooreenstemmende resultate te verkry (Welker 1999a: 22).

⁶²⁸ Welker bedoel daarmee *van ‘n ander soort* as ervarings en kennis wat, alhoewel moeilik bekombaar, nie werklik openbaring benodig nie.

perceived God's invisible reality, God's eternal power and divinity" (Welker 1999a: 23).⁶²⁹ Die vertroue in die onthullende krag van die skeppingswerke, meen Welker, word daarom geskud deur die bevraagtekening van die verhouding tussen skepping en realiteit. Beteken 'n bevraagtekening van hierdie verhouding nie 'n terugkeer na 'n ervaring van God wat onderhewig is aan spekulاسie nie?

Johannes Calvin, toon in sy *Institutes of the Christian Religion*, volgens Welker, hoekom openbaring, en nie natuurlike openbaring nie, "... *the position against the obscure, vague, presumptive, and dangerous elements of religions and theologies*" inneem (Welker 1999a: 23). Calvin, meen hy, bied 'n indrukwekkende kritiek van natuurlike openbaring en natuurlike teologie, en waarsku teen 'n blote identifisering van skepping en realiteit (Welker 2005d: 38-41).

Calvin begin die derde hoofstuk van die *Institusies* met die stelling dat in die gees van die mens 'n natuurlike instink, 'n goddelike instink bestaan; "... that there exists in the human mind, *and indeed by natural instinct*, some sense of Deity, we hold to be beyond dispute" (Calvin 2008: 34).

Hierdie instink is vir Calvin egter baie vaag, "extremely vague",⁶³⁰ die instink van goddelikheid is geensins duidelik nie, "... by no means clear" (Welker 1999a: 24). Indien hierdie instink kennis van God genoem word, meen Welker, is die kennis "*fleeting and vain*" (Welker 2005d: 38). Dat die instink nie spesifieke kennis van 'n spesifieke God is nie, "*simply a matter of a 'sense of Deity'*" (Welker 1999a: 24),⁶³¹

⁶²⁹ Romeine 1:19 en 20 dien, volgens Welker, as bewysstuk A van natuurlike openbaring (Welker 1999a: 23), "... Wat 'n mens van God kan weet, was immers binne hulle bereik, want God het dit binne hulle bereik gebring. Van die skepping van die wêreld af kan 'n mens uit die werke van God duidelik aflei dat sy krag ewigdurend is en dat Hy waarlik God is, hoewel dit dinge is wat 'n mens nie met die oog kan sien nie".

⁶³⁰ Die vaagheid van hierdie instink, wat Welker na aanleiding van Calvin uitlig, word ook deur Conradie in *Christianity and Ecological Theology* beskryf (Conradie 2006: 105).

⁶³¹ Dat die instink onbetwisbaar is, meen Welker, is vandag problematies, "... it cannot be valid for us and for culture today that the presupposition of a natural sense of deity stands beyond dispute" (Welker 1999a: 23). In die lig van hierdie onbetwisbaarheid van die instink, blyk openbaring om totaal onnodig te wees. Indien dit korrek is dat die menslike gees 'n instink vir die goddelike besit, vra Welker, "... would not an investigation of the human mind and its 'naturally' given contents, instead of revelation, be the best path to the experience and knowledge of God?" (Welker 1999a: 24). Indien Calvin, "... (who) cites agnostics, skeptics and critics of the faith" (Welker 1999a: 23), hierdie stelling kan regverdig, meen Welker, word 'n sterk grondslag vir 'n natuurlike teologie verseker. Wanneer Calvin dan die stelling maak die hierdie instink vaag is, verdwyn hierdie besware, in sy eie woorde, "... all these disturbing objections disappear *when one begins to understand that according to Calvin's insight, the sense of deity by means of a natural instinct in the human mind is extremely vague*" (Welker 1999a: 24).

beteken egter vir Welker nie dat hierdie kennis triviaal is nie. Dit is vir Calvyn belangrik *dat die krag van hierdie kennis, ten spyte van hierdie vaagheid, die “trivialisation, denigration, and reduction to indifference”, herken word* (Welker 1999a: 25).

Die kennis van goddelikheid, meen Welker, hoe ook al hierdie kennis die mens beïnvloed, kan nie ontkom word nie, “... it is a vague knowledge of a vague power that surrounds us in such a way *that we can neither get a firm handle on it nor avoid it*” (Welker 1999a: 25). Calvyn, meen Welker, gee ‘n baie grafiese beskrywing van hierdie kennis en van hierdie natuurlike instink, wanneer hy die situasie van diegene wat van hierdie instink wil wegvlug beskryf.

The most audacious despiser of God is most easily disturbed, trembling at the sound of a falling leaf. How so, unless in vindication of the divine majesty, which smites their consciences the more strongly the more they endeavour to flee from it? They all, indeed, look out for hiding places, where they may conceal themselves from the presence of the Lord, and again efface it from their mind; *but after all their efforts they remain caught within the net* (Calvyn 2008: 35).

Die rustelose aktiwiteit van die bewussyn van mense, toon Welker, dui daarop dat mense verstrik is in ‘n realiteit wat hulle nie genoegsaam kan beheer nie. Mense is verstrik in ‘n realiteit waarmee hulle moet worstel, of waarmee mense dink hulle moet worstel, want dit daag hulle konstant uit, meen hy, omsingel hulle en laat hulle nie tot rus nie. *‘n Rusteloosheid in die aangesig van hierdie krag*, beklemtoon Welker, “... admittedly interrupted from time to time by a rest that is undependable, deceptive, and vanishing”, *karakteriseer hierdie natuurlike instink vir die goddelike* (Welker 1999a: 26).⁶³²

⁶³² Welker haal Calvyn aan waar hy die beskryf hoe die mens tot ‘n angstigheids gedryf word deur hierdie natuurlike instink vir die goddelike, “... Though the conviction may occasionally seem to vanish for a moment, it immediately returns, and rushes in with new impetuosity, so that any interval of relief from the gnawing of conscience is not unlike the slumber of the intoxicated or the insane, who have no quiet rest in sleep, but are continually haunted with dire horrific dreams. Even the godless themselves, therefore, *are an example of the fact that some idea of God always exists in every human mind*” (Calvyn 2008: 36).

Die goddelikheid wat die mens deur middel van natuurlike besef bekom, *alhoewel Calvyn in boek een van die Institusies dui op 'n mate van deursigtigheid*,⁶³³ is nie iets duidelik nie, dit is "... only problematic *degrees* of clarity, only degrees of fulfillment are attained" (Welker 1999a: 27). Op grond van die blote mate van deursigtigheid, kan mense nie definitief tussen hulle verbeelding, verbeeldingskrag en werklike ervarings van God differensieer nie (Welker 2005d: 38). Natuurlik, word hierdie verbeelding, volgens Calvyn, in godsdienslike terme ingekleur. Dié insig van Calvyn is vir Welker van "shattering sobriety" (Welker 1999a: 27).

They deem it enough that they have *some kind* of zeal for religion, how preposterous soever it may be, not observing that true religion must be conformable to the will of God as its unerring standard ... (God) is no spectre or phantom, to be metamorphosed at each individual's caprice ... Those, therefore, who set up a fictitious worship, merely worship and adore their own delirious fancies; indeed, they would never dare so to trifle with God, had they not previously fashioned him after their own childish conceits. Hence that vague and wandering opinion of Deity is declared by an apostle to be ignorance of God (Calvyn 2008: 38).

Die sin vir die goddelike deur middel van natuurlike insig, wat in die menslike denke aanwesig is, *bly vaag en vlugtig* (Welker 2005d: 38). Omdat mense met hierdie toestand moet leef, maar nie daarmee gelukkig kan wees nie, onderstreep hy, voel hul verplig om vir hulle afgode⁶³⁴ te maak, of onderdruk hulle die instink wat die sin vir goddelikheid meebring (Welker 1999a: 27).⁶³⁵

⁶³³ Calvyn beskryf faktore wat 'n mate van deursigtigheid tot hierdie krag bied, dit is "... this sense of being hemmed in, this feeling of being inevitably surrounded" (Welker 1999a: 26). Calvyn noem die orde van die wêreld, die strukture van die natuur, en die samestelling van die liggaam. Al hierdie faktore dui op Gods krag en goddelikheid, "... they point to a power that in a determinate manner transcends their own structures, forms, and complexities" (Welker 1999a: 26). Op die manier, meen Welker, "... by pointing to a power that outdoes its own immunity to all attempts to exhaust it or domesticate it", getuig die skepping van die Skepper (Welker 1999a: 27).

⁶³⁴ Die insig moet vir vandag verfyn word, meen Welker, "... one would have to accommodate it to our contemporary forms of idolization: our striving after money, success, and public recognition and resonance; perhaps our participation in fads and trends or our reverence for the so-called realistic constraints of a given situation. One would have to relate Calvin's line of argumentation to the systems of morality and the public opinions that we ourselves produce and at the same time idolise. The gods and idols before whom we bow today and before whom we humble ourselves are no longer made of wood or stone" (Welker 1999a: 28).

⁶³⁵ Calvyn skryf, "... even idolatry is ample evidence of this fact. For we know how reluctant man is to lower himself, in order to set other creatures above him. Therefore, when he chooses to worship wood

Vir Welker is dit belangrik dat daar besef word dat vandag nie net verskeie pogings nie, maar ook verskeie oplossings vir die probleme, wat met natuurlike openbaring ontstaan, gebied word. Verskeie gestaltes van beelddiens, gee verskillende gode of vorme van vervanginge, "... there are countless idolatries that help us to live with a sense of being surrounded by a complexity that leaves its determinate imprint upon us and that at the same time we cannot control" (Welker 1999a: 28).⁶³⁶ Natuurlike openbaring, volgens Welker, onthul die magtelose onbekwaamheid van mense, *wat nie op hulle eie tot duidelike kennis van God kan kom nie* (Welker 2005d: 39). Dit is juis nie natuurlike openbaring wat vir Welker kennis van God openbaar nie.

When we ask what mediates for us clear knowledge of God, or what brings us on the straight way to knowledge of God, *it is precisely not "natural revelation" to which we can refer*. We must rather ask what happens with us in God's revelation – which also leads us beyond the status of merely "natural knowledge of God" (Welker 1999a: 29).⁶³⁷

and stone rather than be thought to have no God, it is evident how very strong this impression of a Deity must be; since it is more difficult to obliterate it from the mind of man, than to break down the feelings of his nature" (Calvyn 2008: 35).

⁶³⁶ Dit is volgens Welker naïef om te dink dat die verskillende maniere waarmee hierdie godsdienstige sin, die "religious sense", onderdruk word, dié sin kan vernietig. Dit is verder vir hom naïef om te dink, dat konstruktiewe pogings om die probleme meegebring deur die natuurlike openbaring op te los, 'n duideliker kennis van God en duideliker ervarings van God gaan voortbring (Welker 1999a: 29).

⁶³⁷ Op hierdie punt is dit belangrik om, aan die een kant, Welker se waardering vir teologiese denke gegrond in God se openbaring as 'n "ontmoeting" – teenoor 'n natuurlike openbaring – te toon, maar aan die ander kant, die beperkinge van 'n teologie gegrond op openbaring verstaan as ontmoeting te benadruk. Die openbaring van God in die ervaring van 'n ontmoeting word volgens Welker onder meer verstaan as 'n konfrontasie met die andersheid van God, 'n uitdaging, 'n proses van geroepe wees en gevange geneem word, en as 'n proses van geroepe wees deur die transendente. Vir Welker is die ontmoetingsmodel nie totaal misleidend nie – "... it is indeed strong in its negative power – in rejecting all theologies that begin with something arranged by human beings on their own" (Welker 1999a: 30). Die model maak dit duidelik dat dit God is wat mense van hulself vrymaak, die instandhouding ten koste van ander – te oorskry. Welker beklemtoon egter dat die model nie in staat is om 'n duidelike konsep van God en van God se openbaring te ontwikkel nie. Ten spyte van die klem van die model op 'n ontmoeting met die andersheid van God in openbaring, is die mens, volgens Welker, steeds op die vaagheid van die natuurlike openbaring aanwesig. Omdat die ontmoetingsmodel net op een aspek van openbaring fokus, is die model nie in staat om die probleme van natuurlike openbaring van God te oorkom, en om kennis van God te bemiddel nie, "... it is not strong enough to explain how and why revelation mediates a clear knowledge of God" (Welker 1999a: 30). *Vir Welker is die bepaaldheid van openbaring belangrik*, "... in revelation we are confronted with a determinate power and reality, a determinate new reality" (Welker 1999a: 30). Openbaring is in hierdie sin nie vir Welker 'n ontmoeting, 'n konfrontasie wat die mens in onbepaaldheid laat nie, maar 'n ontmoeting – dit wil sê, "... a moment of encounter and confrontation, of surprise and of the unpredictable" (Welker 1999a: 30) – wat aan 'n bepaaldheid geken word, "... revelation includes determinate orientation, determinate knowledge, and determinate information" (Welker 1999: 31). Kennis van skepping, meen Welker, is spesifieke, gedifferensieerde kennis van ervarings van kragteloosheid, en verganklikheid in die skeppingsreaiteite van dit wat geskep is. Dié realiteit sluit wel orde en geordende welstand in, maar bied nie toegang tot Gods onsigbare realiteit nie. Die kennis van die skepping kan hierdie kennis alleen bemiddel *deur die werking van die Gees*.

Gods openbaring in die skepping deur die Gees, beklemtoon Welker, dring tot vrae van bepaaldheid, in sy eie woorde, “... *drives us into determinate questions, into determinate knowledge of problems, into knowledge of associations of relations of power, dependence, and interdependence*” (Welker 1999a: 31). In die lig van ‘n verstaan van die skepping (s.nw) en skepping (ww), is die mees belangrike lewensbeeld, wat deur middel van die Gees meegebring word, volgens Welker, *nie die natuur as sulks nie, maar wat hy ‘n goed natgeleide florerende vegetasie*, ‘n vegetasiegemeenskap⁶³⁸ noem, “bewässerte und dauerhaft wohlgedeihende Vegetation” (Welker 1992a: 163).

Ten einde hierdie florerende vegetasie te bereik moet verskeie voorwaardes vervul word, meen Welker, wat die terug-tot-die-natuur beweging oorskry. *‘n Florerende vegetasiegemeenskap veronderstel vreedsame natuurlike en vreedsame sosiale verhoudings* (Welker 1994a: 170).⁶³⁹

Die voortdurende versorgende bewaring van ‘n florerende vegetasie veronderstel, aan die een kant, vreedsame verhoudinge tussen gekultiveerde land en die ongekultiveerde en onbewerkte omgewing, dit wil sê verhoudinge wat wedersyds voordelig vir die regenerasie, vir die vernuwing van beide is. Dié vegetasie veronderstel, volgens Welker, aan die ander kant, vreedsame sosiale verhoudinge (Welker 1992a: 163). Daarom, toon Welker, kan die uitgieting van die Gees deur middel van die transformasie van natuur en gekultiveerde land in mekaar in, en die inwoning van geregtigheid in natuur en kultuur, beskryf word (Welker 1994a: 170).⁶⁴⁰

Die bewaring van ‘n florerende vegetasie word nie net bedreig deur konflikterende verhoudinge in die natuur nie, dit wil sê deur “wild animals, locust plagues, sicknesses, and natural catastrophes” nie, maar deur die ongeregtigheid en die gevolge van hierdie ongeregtigheid tussen mense (Welker 1994a: 170). Natuur wat waarlik in vrede is, word vir Welker daarom (visionêr) in *onnatuurlike* verhoudinge beskryfbaar. Waar die Gees rus is daar nie net ‘n verspreiding van geregtigheid nie, maar van vrede wat die natuur

⁶³⁸ Die uitdrukking is ‘n poging om die interafhanklikheid wat Welker in hierdie vegetasie gesetel sien uit te druk.

⁶³⁹ Die begrip vrede, wat kortliks genoem is in “Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees”, word hier verder ontwikkel. Sien in die verband ook “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”.

⁶⁴⁰ Jesaja 32.

transformeer; “... dan wei die wolf by die lam, en die luiperd gaan lê by die bokkie, en die kalf en die jong leeu en die vetgemaakte vee bymekaar, en die klein seuntjie sal hul aanja ... en die suigeling speel by die gat van die adder, en die gespeende kind steek sy hand uit na die kuil van ‘n basilisk”⁶⁴¹ (Welker 1994a: 170). Waar die visioen vir die voorwaardes van natuurlike vrede denkbeeldig voorkom, meen Welker, *word die vrede tussen mense duideliker verbeeld*.

Die vernuwing deur die gawe van die nuwe Gees en ‘n vleeslike hart gaan vir Welker hier⁶⁴² aan die een kant met ‘n kultiese reiniging, en aan die ander kant, met ‘n herstelling van lewenssamehange tussen vervreemde mense gepaard, dis is “... *between persons who were ‘as good as dead to each other’, who had ‘written each other off’*” (Welker 1994a: 171).⁶⁴³ Met die reiniging, meen Welker, word nie net ‘n abstrakte verhouding tot God verander nie, maar verhoudinge tussen mense, in sy eie woorde, “alte Selbst- und Außenverhältnisse verändert” (Welker 1992a: 164). Nuwe komplekse verhoudinge na binne en na buite gaan vir Welker met hierdie reiniging gepaard. Diegene wat deur die Gees gereinig word, is op ‘n nuwe wyse vertrouenswaardig, toeganklik, en in staat om hulself aan ander te verbind. In hierdie vernuwing van interafhanklikheid word mense wedersyds versterk (Welker 1994a: 171).

Sie gewinnen ein neues Selbstverhältnis, und die erneuerten Komplexe von Bezügen – von Selbst- und Außenverhältnissen – verstärken sich wechselseitig (Welker 1992a: 164).

⁶⁴¹ Jesaja 11: 6, 8.

⁶⁴² In die Ou Testament word hierdie vredemaking tussen mense vir Welker baie realisties beskryf.

⁶⁴³ Die vernuwing van “dooië” verhoudinge word, volgens Welker in Esegël 8-11 verwoord, wat met ‘n profetiese visioen te doen het. Die hand van die Here val op die profeet, en hy sien figuur wat hom aan die kuifhare gryp. “... Die Gees het my opgehef tussen die aarde en die hemel en my in gesigte van God na Jerusalem gebring, by die binneste poort wat na die noorde toe kyk” (Eseg 8: 3). Die Gees, deur die profeet, in ‘n tegelyk vleeslike en ‘n vleeslik oorskrydende ervaring, maak ‘n visionêre teenwoordigheid moontlik van dit wat fisies afwesig is. Die Gees verbind op die manier, deur die profeet, “Israel” wat van mekaar vervreem is, dit wil sê, Israel wat in ballingskap leef en Israel wat in Jerusalem leef (Welker 1994a: 172). Die inwoners van Jerusalem en die ballinge wat deur die profeet voorgestel word sien mekaar as sondaars wat deur God verlaat en tot die dood veroordeel is, dis is mense “... from whose lives the foundations have been withdrawn” (Welker 1994a: 173). Vir die profeet vir wie die Gees in staat stel om hierdie visioene te sien, word hierdie perspektiewe van die verdeelde Israel duidelik in verhouding tot mekaar. Hy sien terselfdertyd in die perspektiewe ‘n verandering wat teweeggebring word in die wat leef in ballingskap en in Jerusalem, “... a change that restores Israel in the eyes of the nations” (Welker 1994a: 173).

In vyandigheid, vervreemding, en in verhoudingloosheid word die Gees, meen Welker, kenbaar as ‘n krag van God wat nuwe lewensverhoudinge en vrede bewerkstelling (Welker 1994a: 173). Mense word in nuwe verhoudings met mekaar gebring, en dit gaan met die gawe van ‘n nuwe vleeslike hart en ‘n nuwe Gees gepaard (Welker 1994a: 173). Die versamelingsproses vanuit hierdie vervreemding, beklemtoon Welker, wat gepaard met die vernuwing van hart gaan *is grondliggend ten einde die nuwe skepping van die Gees te verstaan*; “... en Ek sal hulle een hart gee, en ‘n nuwe Gees in julle binneste gee; en ek sal die hart van klip uit hulle vlees verwyder en hulle ‘n hart van vlees gee”⁶⁴⁴ (Welker 1994a: 174).

Die vernuwingsproses van die Gees is vir Welker nie net tot diegene wat dadelik geraak word beperk nie. God is werkend in Israel ter wille van Godskennis óók tussen die volke, en ter wille van hierdie kennis in afgodiese Jerusalem (Welker 1994a: 174). Die versameling van Israel beteken daarom ook ‘n verandering in die waarnemers van buite van hierdie versameling, hetsy van die mense van vreemde volke of die mense van Jerusalem (Welker 1992a: 167).

Die vreemde volke,⁶⁴⁵ meen Welker, neem nie net die versamelingsproses, die bemagtiging, van die verstrooide Israel waar nie. Die mense van Jerusalem besef nie net dat die land nie net aan hulle behoort nie, met ander woorde, “... that the exiles are not written off after all, *that they are not far from God after all*” (Welker 1994a: 174). Die vreemde volke,⁶⁴⁶ en die inwoners van Jerusalem word,⁶⁴⁷ volgens Welker, daarom self gekonfronteer met God en die kennis van God (Welker 1992a: 167). Die proses wat, volgens hom, hierdie Godskennis verwek – verbonde aan nuwe selfverhoudings, aan nuwe verhoudings tot sosiale omgewings beide ver en naby – *word die gawe van ‘n hart van vlees en van ‘n nuwe Gees genoem* (Welker 1994a: 175).

Die proses waardeur Israel óók vir ander verander word, meen Welker, verminder nie die betekenis van hierdie proses vir die wat verander word nie. In teendeel, versterk dit die betekenis. Wat met hulle gebeur raak nie net hulle nie, word nie net deur hulle geabsorbeer nie, “... *it also benefits others, and through the external perspectives of*

⁶⁴⁴ Eseg 11: 19.

⁶⁴⁵ Vreemd vanuit die perspektief van Israel.

⁶⁴⁶ Eseg 36.

⁶⁴⁷ Eseg 11.

those others, it comes back to them, refracted, strengthened, and seen anew” (Welker 1994a: 175). Deur die verbintenis aan die vernuwe vleeslikheid bewerkstellig die Gees getuienis buitentoe en van buite af. Die getuienis werk in ‘n rekursiewe wyse, waarin die wat getuienis dra óók ontvangers van getuienis word, in Welker se woorde, “... der Geist ist ... zeugenhaft nach außen und von außen, rekursiv, konkret rückbetreffend wirksam!” (Welker 1992a: 167).

Dié bannelinge word, volgens Welker, nie net versamel dat dinge beter vir hulle gaan nie, dat hulle kennis van God kan bekom nie, die bannelinge word ook versamel as die selfdemonstrasie van God vir hulle, en die ander, dit is “... zum Selbsterweis Gottes vor ihnen und vor den Jerusalemern bzw. vor den Völkern” (Welker 1992a: 167). Vir Welker is dit alleen hierdie selfdemonstrasie van God deur hulle, vir ander, wat hulle verhouding tot God herstel, hulle verlewendig, en hulle vooruitgang verseker (Welker 1994a: 175). Dié interafhanklikheidssamehange, word deur die profet, wat deur die Gees praat onthul.

Die herkenning van die rekursiwiteit van die werking van die Gees, beklemtoon Welker, is onontbeerlik vir ‘n verstaan van hierdie skeppende, nuut-skeppende en vredemakende krag. Die Gees werk op so ‘n manier dat mense nie net verander word nie, maar deur die vernuwende verandering van mense – openbarend van Gods krag in vleeslike lewe – óók ander vernuwe en verander word. Dié wat deur die Gees versamel word, in dié konkrete gebeure, demonstreer vir Welker – juis in ‘n vernuwende vleeslikheid in diens van die Gees – die glorie van God, óók vir ander.⁶⁴⁸

Das konkrete Geschehen ist darin, *daß anderen daran notwendig Anteil gegeben wird, wesentlich geistlich* (Welker 1992a: 168).

⁶⁴⁸ Welker toon herhaaldelik dat die nuwe skepping nie in afsondering van die vlees gebeur nie, in sy eie woorde, “... *their sensuality, naturalness, and finitude – in other words, their fleshliness – is not bracketed out or disparaged in this process ...* Just as the sufferings in a strange land and over life in a strange land are not glossed over or relativised, so the real, concrete, palpably accessible joys of returning and of being led back are not to be overlooked or disparaged” (Welker 1994a: 176). Die werking van die Gees, en dit is sy punt, moet nie gesoek word in verbeeldingsfere nie. Die werking van die Gees, die skeppende en nuut-skeppende werking van die Gees, word herkenbaar in en deur mense, en in en deur die invloed van daardie mense, wat die Gees in die werklikheid van die lewe ervaar, en ervaar het, dit wil sê, wat nie net ‘n nuwe Gees gegee is nie, maar ‘n hart van vlees.

Die verhouding tussen die Gees en die vlees – die kern belang van die vlees aan die een kant, en die kragteloosheid van die vlees aan die ander kant, die skeppende en herskeppende werking van die Gees, wat in hierdie vlees werkend is, *word vir Welker gedemonstreer in wat hy die vrymaking van die dood*⁶⁴⁹ noem.⁶⁵⁰

In die Bybelse tradisies, byvoorbeeld, is dit nie die skouspelagtige effek wat deur die profeet⁶⁵¹ wat die eerste keer namens God praat en op die manier meegebring word, wat die dood oorkom nie.⁶⁵² Die gee van lewe, meen Welker, word gedemonstreer wanneer die profeet die tweede keer namens God praat.⁶⁵³ Die profeet word ontbied *om tot die Gees* te praat. Die onbeheerbaarheid van die Gees, volgens Welker, word gekarakteriseer deur die Gees wat vanuit vier windrigtings kom. Die Gees wat vanuit hierdie winde kom stel dit wat dood is in staat om op te staan. Die Gees verwek “Emergenzprozesse” wat ‘n nuwe spontaneïteit, ‘n nuwe selfwerkzaamheid, en ‘n nuwe sosiale sfeer voortbring (Welker 1992a: 170). Die krag van die Gees stel diegene wat deur die Gees geraak word in staat om, aan die een kant, in selfstandige, en aan die ander kant, in interafhanklike Geeswerkinge te deel. Diegene wat deur die Gees geraak word beïnvloed die omgewing ten goede, en word ten goede deur die omgewing

⁶⁴⁹ Sien hiertoe, “Die magteloosheid van die mens”, en “Die Gees en die vernuwning van die mens”.

⁶⁵⁰ In hierdie verband is Esegïel 37:1-14 vir Welker van deurslaggewende belang. In *God the Spirit* eindig Welker die hoofstuk, “Extending beyond nature: Creation, new creation, and peace through the Spirit”, met ‘n aanhaling van hierdie gedeelte, en ‘n eksegetiese verduideliking van die vrymaking van die dood deur die Gees – in die vlees.

⁶⁵¹ ‘n Volledige aanhaling van Eseg 37: 1-8 is hier absoluut van pas, “... die mag van die Here het my in besit geneem en my deur die Gees van die Here uitgebring en neergesit binne-in 'n laagte. Die laagte was vol bene. Die Here het my om die bene laat loop, en ek het gesien daar is baie bene in die laagte en hulle is baie droog. Toe vra Hy vir my: ‘Mens, kan daar in hierdie bene weer lewe kom?’ Ek het geantwoord: ‘Nee, dit weet net U, Here my God’. Hy sê toe vir my: ‘Tree op as profeet vir hierdie bene en sê vir hulle: Hoor die woord van die Here, droë bene! So sê die Here my God vir hierdie bene: Ek gaan gees in julle laat kom sodat julle kan lewe: Ek sal vir julle senings en vleis aansit en julle oortrek met vel en dan sal Ek gees in julle gee sodat julle kan lewe. Dan sal julle besef dat Ek die Here is’. Ek het toe as profeet opgetree soos ek beveel is, en terwyl ek dit doen, hoor ek 'n gedreun: *die bene het na mekaar toe beweeg, elkeen na die been toe wat by hom pas. Terwyl ek kyk, kom daar senings en vleis aan hulle en word daar vel bo-oor getrek. Maar daar was nog nie Gees in hulle nie*”.

⁶⁵² Die vlees op sigself, sonder die Gees, is reeds duidelik, genereer bloot die illusie van lewe, net ‘n vooruitsig of ‘n verwagting van lewe, “... for outside observers, this restoration of still unenlivened fleshly forms can awaken the shaky hope that they will be enlivened” (Welker 1994a: 178).

⁶⁵³ “... Toe sê die Here vir my: ‘Praat nou as profeet met die Gees, tree op as profeet, mens, sê vir die Gees: So sê die Here my God: Kom uit die vier windstreke, Gees, blaas in hierdie dooies in dat hulle kan lewe’. Ek het as profeet opgetree soos die Here my beveel het, en toe kom die Gees in hulle, en hulle lewe en gaan staan regop. Dit was ‘n baie groot menigte. Die Here het vir my gesê: ‘Mens, al hierdie bene stel die hele Israel voor. Hulle sê: ‘Ons bene is uitgedroog, ons het geen hoop meer nie, dit is klaar met ons’. Tree op as profeet, sê vir hulle: So sê die Here my God: Ek sal julle grafte oopmaak en julle laat uitkom, my volk, en Ek sal julle terugbring na die land Israel toe. Wanneer Ek julle grafte oopmaak en julle laat uitkom, my volk, sal julle besef dat Ek die Here is. Ek sal my Gees in julle laat kom sodat julle kan lewe en Ek sal julle in julle land laat woon. Dan sal julle besef dat Ek die Here is. Ek het dit gesê en Ek sal dit doen’, sê die Here” (Eseg 37: 8-14).

beïnvloed (Welker 1994a: 178). *Daarin dat die Gees die vlees tot 'n gedifferensieerde interafhanklikheid in staat stel, word lewe herwin, word lewe van die dood vrygemaak, en word dit tot herkenbare lewe.* Hoe verstaan Welker egter die individu, of dan individualiteit, in hierdie Geessfeer?

V. DIE GEES, DIE INDIVIDU EN DIE INDIVIDUALITEIT VAN DIE GEES.

The Spirit is a force field that constitutes public force fields. In turn, people can enter these fields or be drawn into them as bearers and as borne, as constituting and as constituted (Welker 1994a: 242).⁶⁵⁴

1. *Die Gees openbaar die krag van God, onderstreep Welker, deur tegelyktydig verskillende mense te verlig, tot kennis te bring, deur hulle in staat te stel om nie net ontvangers nie, maar draers van Gods openbaring te word.* Die Gees openbaar Gods krag in sterk, opbouende pluralistiese strukture (Welker 1994a: 21).⁶⁵⁵ Dié pluralisme is nie 'n disintegrerende pluralisme,⁶⁵⁶ wat Welker 'n "babylonischer Pluralismus" noem nie,⁶⁵⁷ maar stel verrykende, versterkende kragvelde saam. Dit word nie geken aan wat hy 'n gelykvormige individualisme noem, wat alles tot 'n onrealistiese, abstrakte gelykheid reduceer nie, in sy eie woorde, "... reducing everything to 'the ego', 'the subject', the decision-maker, the consumer, or the payee", nie (Welker 1994a: 21).

⁶⁵⁴ In Welker se groot werk oor die Gees, *God the Spirit*, dui die konsep, "kragveld", wat hy van die fisika ontleen, op wat hy die verstaansvorme van die Gees noem. Die konsep is in Welker se latere denke afwesig, en word in sy groot werk oor Christus, *Gottes Offenbarung*, met die woord "gestalte" of "gestaltes van die ryk van God" vervang. Hy verstaan die gestaltes van die ryk deur middel van die koninklike, priesterlike en profetiese ampte wat vir Calvyn belangrik was. In gesprek met Welker self het dit duidelik geword dat hy verkies om eerder van gestaltes van die Gees te praat, omdat hy verwarring met die fisika wil vermy. Die waarde van die konsep van "kragveld" is egter die element van "beweging" wat in die begrip gesetel is, wat nie duidelik in die woord "gestalte" na vore kom nie. Die konsep van kragveld word ook in Günter Thomas se artikel, "Die 'Imaginationsgemeinschaft' der Kirche. Beobachtungen an Schleiermachers 'Freiheitsgespräch' von 1789 und Erwägungen zu einer modellorientierten systematisch-theologischen Rezeption" gedifferensieer (Thomas 1997: 243). Vir 'n perspektief op Welker se verstaan van die drievoudige gestalte van die ryk van God, wat Welker se interpretasie van die drievoudige amp van Christus is, sien Hannah Reichel se "Der Christ als Christus? Kritische Potentiale reformatorische Rede vom munus triplex zwischen Christologie und Ekklesiologie" (Reichel 2013: 33).

⁶⁵⁵ Welker se verstaan van pluralisme en die gesag van die Bybel in pluralisme is reeds in "Die Gees en die Woord, die Woord en die Gees" verduidelik. Vir wat hy met die broosheid van pluralisme bedoel, sien "Die Gees en die verheffing van die mens".

⁶⁵⁶ Dit word ook duidelik in Compaan se artikel, "Om te kan onderskei tussen chaos, vae pluraliteit en pluralisme? Wet en evangelie in die denke van Michael Welker" (2007).

⁶⁵⁷ Welker gebruik graag die metafoer van Babel om disintegrasie te verwoord. Dit is reeds duidelik dat die teologie vir hom ook vasgevang is in 'n "babylonische Gefangenschaft". Sien "Die Gees, die Woord van God, en die Teologie van Gods Gees".

Die individualisme van die Gees word vir hom gekenmerk deur 'n diverse konkreetheid en 'n konkrete diversiteit, wat nie in 'n vae pluraliteit van individualiteit verval nie (Welker 1992a: 33). Hy bedoel daarmee dat mense, aan die een kant, nie heeltemal dieselfde, en, aan die ander kant, nie heeltemal uniek in elke aspek is nie. Die Gees bewerk 'n veelplekkige kragveld, “vielstelliges”, wat sensitief is vir verskille. In hierdie kragveld word vreugde, volgens Welker, *in versterkende opbouende verskille gekultiveer, terwyl verswakkende afbrekende verskille verwyder word* (Welker 1994a: 22).

Dat die Gees eendrag, eenstemmigheid, en eenheid tussen mense bewerk, en dit wat geskep is byeen hou, is, volgens Welker, goed bekend. Volgens hom is dit meesal minder duidelik dat hierdie eenheid van die Gees nie net verskille en gedifferensieerdheid verdra nie, maar ook hierdie verskille en gedifferensieerdheid, wat nie regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God weerspreek nie, kultiveer (Welker 2002e: 63).⁶⁵⁸ Met ander woorde, die Gees is werkend in 'n gedifferensieerde gemeenskap wat sensitief is vir verskille, waarin verskille wat teen regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God indryf, egter verwyder word (Welker 2006d: 60).

Die eenheid van die liggaam wat deur die Gees meegebring word, bestaan vir Welker in die wisselwerking van 'n gedifferensieerde veelheid wat nie tot 'n vereenvoudige eenheid gereduseer kan word nie, dit wil sê “... the unity of the body consists in *the interplay of a differentiated diversity that cannot be reduced to a simple unity*” (Welker 1994a: 23). In *Kirche im Pluralismus*, word dit duidelik, dat alhoewel die gedifferensieerde veelheid deur die Gees in verhouding tot Christus bestaan, die lede van die liggaam nie monohiërargies georganiseer kan word nie (Welker 1995c: 117-124).⁶⁵⁹ Ook in *Faith in the Living God* word hierdie gedifferensieerde eenheid van die Gees aangedui. Eenheid en gelykheid, in die sin van die wisselwerking van die lede, is vir Welker verbonde aan 'n poli-individuele diversiteit en veelheid, met ander woorde

⁶⁵⁸ Dit is, in die lig van die uitgieting, die vervulling van die wet, en die skeppende en nuut-skeppende werking van die Gees duidelik dat die eenheid wat deur die Gees bewerk word, wat die mees diverse tale en kulture insluit, 'n eenheid is waarin die getuienis van vroue nie minder relevant as die van mans, die wat jonk is nie minder belangrik as die wat oud is, en die sosiaal benadeeldes nie minder relevant as die bevoorregtes is nie (Welker 1992a: 33).

⁶⁵⁹ Soos in die liggaam, meen Welker, in sommige situasies die oë, in sommige die hande, en in ander die ore of voete belangrik is, is die eenheid wat hier ter sprake is buigsaam, wat talle hiërargiese strukture toelaat om tegelykertyd langs mekaar te bestaan en afwisselend met mekaar te wees (Welker 1998e: 419).

“... it is a body in which *the differences of its members are crucial for living unity*” (Welker 2001b: 89).⁶⁶⁰

Vir Welker, soos versterkende vorme van pluralisme van disintegrerende en verswakkende vorme onderskei word, moet vorme van individualisme wat gemeenskap verryk, van vorme wat gemeenskap vernietig, onderskei word (Welker 1994a: 23). Die pluralisme wat die eenheid van die Gees uitmaak beteken vir Welker daarom nie ‘n bloot eindelose veelvoud van individuele mense in hulle respektiewe “Einmaligkeit”, hulle uniekheid, nie. *Die eenheid neem vir hom eerder die kenmerkende verskille, wat deur die Gees saamgebind word, as beginpunt* (Welker 1994a: 23).

Dié veelheid dui, aan die een kant, op ‘n diversiteit van individualiteit wat nie vanuit een perspektief verstaan kan word nie, maar word vir hom terselfdertyd, aan die ander kant, gekenmerk deur ‘n gereeldheid en ‘n gemeenskaplikheid, “... that can be revised only with great difficulty, if at all” (Welker 1994a: 23). Terwyl ‘n gepraat van “die individualiteit” van mense wat deur die Gees in diens geneem word, meen Welker, die voorkoms kan genereer van ‘n gelykvormigheid, dat dit “individue” is wat verander word, dit is die “beliebiger Anpassung der Menschen aneinander und die Veränderung der ‘einzelnen’”, *is hy geïnteresseerd in realisme* (Welker 1992a: 34).

‘n Persoon word, byvoorbeeld, dikwels gesien as ‘n vrye individu, wat volgens hierdie denkraamwerke in staat is tot oneindige dialoog en ooreenstemmend daartoe veranderinge. Die waarheid is egter, meen Welker, dat ‘n persoon deur die kompleksiteit van die konteks waarin hy of sy gesetel is, gevorm word.

The undeniable truth is that I am an aging, white, Protestant man shaped by the German and North American systems of education, belonging to an extremely affluent society and to a people that has achieved many cultural, intellectual, and economic successes, a people that has taken on corresponding positions of

⁶⁶⁰ Vir Welker is 1 Kor 12 van besondere belang: “... omdat ons almal een liggaam geword het, is ons almal met die een Gees gedoop, of ons nou Jood of Griek is, slaaf of vry. Ons is almal van die een Gees deurdrenk. Die liggaam bestaan ook net uit een lid nie, maar uit baie. *As die voet sou sê: ‘Omdat ek nie ‘n hand is nie, is ek nie deel van die liggaam nie’, hou hy om dié rede tog nie op om deel van die liggaam te wees nie. En as die oor sou sê: ‘Omdat ek nie ‘n oog is nie, is ek nie deel van die liggaam nie’, hou hy om dié rede eweneens nie op om deel van die liggaam te wees nie. As die hele liggaam oog was, hoe sou hy kon hoor? En as die hele liggaam oor was, hoe sou hy kon ruik? Maar nou het God die lede, elkeen van hulle afsonderlik, in die liggaam gevoeg soos Hy dit wou hê*” (13-18).

leadership and that has seriously discredited itself on a long-term basis through a history, not yet relegated to the distant past in international memory, of political demonism and culpable collective callousness and brutality (Welker 1994a: 24).

In die denkwys, redevoering, en doen en late van 'n persoon kan daar met hierdie spesifikasies, wat tot 'n groot mate, gedeeltelik, of geensins met ander mense gedeel word, rekening gehou word of nie, maar dit kan nie bloot weggelaat word nie. 'n Persoon word egter regmatig, meen Welker, in terme van hierdie spesifikasies gedefinieer (Welker 1992a: 35). Deur middel van hierdie spesifikasies word tallose grense aan die "freien Individualität" van 'n persoon gestel, aldus Welker.

Indien 'n persoon egter nie 'n onrealistiese selfverhouding wil ontwikkel nie, moet hierdie spesifikasies in ag geneem word, "... I must examine carefully the extent to which these boundaries influence and mark not only myself as a concrete individual, but also my general view and statements about 'the individual', 'the person', the good, the rational, the timely, indeed even what is 'willed by God'" (Welker 1994a: 24). Op grond van hierdie gegewe raamwerk, meen hy, is dialoog met ander nie 'n gegewe nie, "... there are many people for whom I am unworthy of dialogue, at least as things now stand" (Welker 1994a: 24).

Teenoor 'n illusie van 'n eindelose "Kommunikationsfähigkeit und -würdigkeit",⁶⁶¹ is die pluralisme van die Gees vir Welker meer realities en matig. Die beloftes van die uitgieting van die Gees getuig, volgens hom, van 'n verskilsensitiwiteit. Dit neem tipiese kenmerke van individue waar, meen hy, wat natuurlike gemeenskaplikheid vestig of verhinder. In die sin, vra dit vir realistiese evaluering van die self en die ander. Terselfdertyd word 'n onderskeid tussen skeppingsveelheid, wat behou moet word, en verskille wat deur middel van ongeregtigheid gegenereer word, waarmee weggedoen moet word, vereis. Die eenheid van die Gees word vir Welker 'n werklikheid nie deur die imponering van 'n homogeniteit nie, maar deur die kultivering

⁶⁶¹ Dit is vir Welker 'n illusie van 'n eindelose kommunikasievermoë en 'n eindelose waardig geag word vir kommunikasie (Welker 1994a: 24).

van verskille, en die verwydering van onregverdige verskille, “... the Spirit aims not for a homogeneous or homogenising unity” (Welker 1995b: 58).⁶⁶²

Dit beteken nie vir Welker dat alle verskille versterk moet word, en dat alles bloot moet voortgaan soos dit was nie. Dit is natuurlik om te leer. Die individu verander nie net deur middel van gesprekke met mense nie, maar ook deur ervarings, wat nie deur gesprekke bemiddel word nie. Die individu groei en word ouer, en sy of haar geskiedenis word ouer. Leierskapsposisies en aansprake op hierdie posisies verander. Daarby, meen hy, behalwe hierdie natuurlike en nie nié-dramatiese veranderinge, is dit in ooreenstemming met die beloftes van die Gees van geregtigheid dat dit wat reg is dit wat verkeerd is vervang, dat verskeie ongelykhede verwyder word, dat ‘n afwesigheid in Godkennis dáármee vervang word.

Tog, meen Welker, moet hierdie veranderinge nie sonder ‘n besef van verskille en ‘n sensitiwiteit vir verskille geskied nie (Welker 1994a: 25) – “*Realistische, ehrliche, selbstkritische, bußfertige Erneuerung, nicht idealistische und moralisches Überfliegertum entspricht dem Wirken des Geistes*” (Welker 1992a: 36). Welker herhaal keer op keer dat dit in die hedendaagse kultuur steeds vir mense moeilik is om, op ‘n manier wat verskilsensitief is, hulle op die werking van die Gees in te stel. Die veralgemenings wat vanuit spesifieke perspektiewe gemaak word moet verander word. Die veralgemenings, meen Welker, moet deur middel van ‘n veelvoud van verwagtinge en ervarings van vrymaking gekorrigeer word. Die veelvoud moet ingestem en nuut ingestem word in elke nuwe situasie, “... *there is no way getting around the effort involved in laboring for the emergence of ever-new forms of the ‘unity of the Spirit’, in waiting for this emergence and in praying for it*” (Welker 1994a: 25).

Die werking van die Gees is pluralisties, meen Welker, ter wille van Gods regverdigheid, ter wille van barmhartigheid, en ter wille van die volle getuienis van Gods volheid en heerlikheid. Tog kan hierdie pluralisme vervang word met ‘n pluralisme “... in name only”, ‘n gevaarlike verskynsel wat illusies genereer en dít terselfdertyd versluier (Welker 1994a: 26). Dit, meen hy, gebeur wanneer die veelheid

⁶⁶² Dié gedifferensieerdheid van die liggaam van Christus wat deur die Gees meegebring word, word in Sigrid Brandt se artikel, “‘Christus als Gemeinde existierend’? Überlegungen zur ekklesiologischen Rede von ‘Kollektivperson’ im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer” uitgelig (Brandt 1997: 177).

wat individualiteit ten doel het, vervang word met ‘n individualisme van abstrakte gelykheid of met ‘n onbeperkte individualisme met ‘n klem om die blote uniekheid van “die individu” (Welker 1994a: 26).

Dié abstrakte gestaltes van individualisme *genereer die valse voorkoms van gerealiseerde gelykheid, ‘n vernietigende situasie waarvan dit nie moontlik is om van sin te maak nie*. Die vorme genereer beide die valse voorkoms van oneindige dialoog en ooreenstemmend daartoe verandering, “... ins Unbestimmte gebaut werden Verheißungen über völlige Gleichheit und beliebige Veränderbarkeit der Individuen und ‘Strukturen’ mittels Dialog, Vertrauen und Lernbereitschaft” (Welker 1992a: 36).

Die pluralisme van die Gees, meen Welker, maak dit moontlik om deur hierdie illusie te sien. Mans word nie vroue, en vroue nie mans nie, die wat jonk is word oud, maar die wat oud is word nie jonk nie, die gemarginaliseerdes moet, meen Welker, leef met hul lewensgeskiedenis van lyding. *Dié faktore, asook ras, volk, nasionale agtergrond en die historiese fase waarin die individu gesetel is, beperk die dialoog waartoe hy of sy in staat is*. Dit is nodig om bewus te wees van hierdie beperkinge, waarvan sommige verrykend, en sommige verdrukkend is, in sy eie woorde, “... gute und schlechte, heilsame und isolierende, befreiende und dämonisch wirkende Beschränkungen sind zu beachten” (Welker 1992a: 36).⁶⁶³

Dit is daarom nodig, beklemtoon Welker, om ‘n pluralisme en ‘n individualisme wat vernietigend is, van die “lebensförderlichen, stärkenden Pluralismus des Geistes” te onderskei. *Ten einde Welker se begrip van die individu in die kragveld van die Gees te verstaan, die individualiteit van die Gees te verstaan, is dit nodig om sy begrip van “die persoon” te bestudeer*.

2. In sy artikel “Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?”, waar van die insigte wat hy in sy studie *Der Vorgang*

⁶⁶³ ‘n Soeke vir ‘n manier uit hierdie komplekse situasie, meen Welker, is verstaanbaar. Dit is verstaanbaar, meen hy, omdat hierdie situasie konstante selfkritiek en aanvaarding van verganklikheid noodsaak; omdat hierdie situasie beteken dat dit onmoontlik is om ‘n oorsig van dit wat lewe te kry; omdat die situasie om ‘n konstante beywering vir ‘n soeke na geregtigheid vra. Mense, meen hy, sukkel om die sosiale kompleksiteit te verdra, en poog daarom keer op keer om ‘n verbindende konneksie te vind wat gemeenskaplik vir almal is; definisies word byvoorbeeld gesoek vir “die” menslike persoon. *Vir Welker is hierdie poging die begin van tevergeefse pogings of suksesvolle propaganda om ‘n groter gehoor te bereik vir ideologiese patrone en strukture* (Welker 1994a: 26).

Autonomie – Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik (1975) ontwikkel het onderstreep word, poog hy om die konsep van persoon te verstaan.

Deur middel van die klassieke pre-moderne konsep van die persoon, die masker, probeer Welker om die problematiek, wat verbonde is aan die ontwikkeling van ‘n oortuigende konsep van die persoon, *wat innerpersoonlike subjektiwiteit en die publieke persoon met mekaar kan verbind*, te verduidelik (Welker 2002b: 95).⁶⁶⁴

Die Griekse woord *prósopon* en die Latynse woord *persona*, wat beide “persoon” beteken, dui, volgens Welker, onderskeidelik op die masker deur middel waarvan ‘n akteur praat, op die akteur wat die masker dra, en op die rol wat deur die akteur gespeel word. Die uitdrukking veronderstel dus ‘n verbintenis tussen die konkrete individu (die akteur), die tipifikasie op grond van die rol (deur die masker), en die toestand van ingesteld wees op die publieke spektrum van verwagtinge (die rol en die optrede).

Die moderne denke, meen Welker, vind dit egter moeilik om hierdie premoderne verbintenis as persoon, of die persoon as ‘n komplekse raakvlak, te verstaan. In die algemeen, meen hy, meng die moderne denke, byvoorbeeld, die persoon, die individu, die liggaam, en die “ek”. Die moderne denkwysse vind dit moeilik om die subjektiwiteit agter die masker en die publieke, objektiewe en geobjektiveerde persoon voor die masker van mekaar te differensieer en in verband met mekaar te bring (Welker 2000b: 96).

Vir Welker, soos die konsep van persoon, is hierdie konsepte (die persoon, die individu, die liggaam, en die “ek”) *bemiddelend tussen die individu as “eiesoortig”, en die individu as “voorbeeld of verteenwoordiger van die spesie”* (Welker 2000b: 96). Die polariteit tussen, aan die een kant, die menslike eiesoortigheid en enkelvoudigheid, en aan die ander kant, die abstrakte menslike gelykheid, en die bemiddeling tussen hierdie pole, is, volgens Welker, van belang (Welker 2001k: 250).

⁶⁶⁴ Die punt van Welker word benadruk in Rösler se “‘Persona’ und ‘prosopon’. Eine anthropologische Fundamentalunterscheidung in Paul Tillichs Pneumatologie” (Rösler 2013: 109).

Die persoon verteenwoordig hierdie bemiddeling, volgens Welker. Die bemiddeling is kompleks en moet beide voor die masker en agter die masker in werking tree (Welker 2000b: 97). Aan die een kant, bemiddel die persoon menslike eiesoortigheid en abstrakte gelykheid objektief en vir die “buitekant”, vir die omgewing van hierdie individu – die objektiewe en publieke self. En aan die ander kant, verbind die persoon individuele eiesoortigheid en gelykheid subjektief en vir die “binnekant” (Welker 2001k: 247-262).

‘n Individuele persoon is, volgens Welker, die interkonneksie tussen die persoon se intieme selfverwysing, die persoon se eksterne selfvoorstelling, en die interverhoudinge van die omgewing op die persoon se selfverwysing en selfvoorstelling (die publieke self).⁶⁶⁵ In terme van hierdie pre-moderne metafoor, beteken dit vir Welker dat die prosesse “voor die masker” en die prosesse “agter die masker” deur middel van die individu gedifferensieer en met mekaar in verband gebring word (Welker 2000b: 97). Deur die persoon, deur die masker, bemiddel die individu eiesoortigheid en gelykheid, dit wat nie verhandelbaar is nie, en verwagtingsekerheid na die “buitekant”. Die persoon differensieer en bemiddel, met betrekking tot die masker van die “binnekant”, die self, en die verstaan en stilering van die self.

Die persoon, voorgestel deur die masker, is die raakvlak wat beide bepaal word deur, en gedraai word na die “buitekant”, sowel as die “binnekant”. Deur die persoon, stel ‘n mens, in sy eie woorde “adjusts and attunes” die mens hom- of haarself beide bewustelik en onbewustelik, *ooreenkomstig aan die verwagtingspektra wat op die persoon gerig is*, in (Welker 2000b: 97). *Die individu pas by ‘n spektrum van verwagtinge, rol stereotypes, en gewoontes aan, beïnvloed ander spektra in die rigting van verandering, en vermy ‘n derde groep van verwagtinge in geheel*. In hierdie proses van verstaan, verteenwoordiging, en vorming van sigself, is ‘n individu, volgens Welker, ‘n persoon. In die proses word getoon dat hulle individueel eiesoortigheid en individueel tipies is, dit wil sê, “... we prove our subjectivity to be a unique and a general phenomenon” (Welker 2000b: 98).

⁶⁶⁵ Welker sluit in die artikel “We live deeper than we think” veral aan by die denke van Schleiermacher. Sien die “Sametrekking en Slot” in hierdie verband.

Deur middel van die persoonlike masker – dit is in die verbintenis van eiesoortigheid en ‘n verwagtingsekerheid gerig na buite en na binne – kan ‘n mens op ‘n definitiewe wyse na ‘n beeld van hom- of haarself verwys, wat volgens Welker nie net self geskep is nie, maar in sosiale interaksie gevorm is. Die individu kan tot ‘n mate hierdie masker transformeer – dit is die transformasie van voorkomsvorme, aksie en reaksie wat tipies tot hierdie publieke self is (Welker 2000b: 98). Die individu kan dus op ‘n voor die hand liggende manier *die spektrum van verwagtinge wat op die persoon gerig is beïnvloed*. Die persoon, meen Welker, kan die masker ook van die “buitekant” laat transformeer. Of die persoon kan die veranderinge wat gemaak is, sonder sy of haar eksplisiete kennis, waarneem, en hom- of haarself opnuut instel op die verskillende spektra van verwagtinge (Welker 2000b: 98).

Dit is nie maklik, meen Welker, om die interkonneksie tussen die prosesse agter die masker en voor die masker, die prosesse van subjektiwiteit aan die een kant, en die publiek en ekstern geobjektiveerde self aan die ander kant, te begryp nie. Die prosesse wat voor die masker en met betrekking tot die masker plaasvind, meen hy, is op sigself kompleks. *Hoe meer die sosiale omgewing verander, en hoe meer dit onberekenbaar word, hoe moeiliker word ‘n integrasie van hierdie persoon* (Welker 2000b: 98).⁶⁶⁶

Die definisie van persoon en dit wat persoon-wees definieer verskil tussen kulturele en sosiale kontekste.⁶⁶⁷ Die konsep van persoon in die Westerse kulture is vir Welker, in hierdie sin, steeds gekonsentreerd op dit wat agter die masker gebeur, wat vir hom ‘n duidelike reaksie is teenoor die kompleksiteit van dit wat vandag in sosiale kontekste voor die masker plaasvind (Welker 2000b: 99).⁶⁶⁸

Dié proses, wat hy die subjektivering van die persoon noem,⁶⁶⁹ is nie problematies in omgewings waarvan die kommunikasiestrukture goed verbind is, in omstandighede

⁶⁶⁶ Indien hierdie kultuur en individu nie hierdie integrasie kan bewerkstellig nie, is die idee van ‘n vrye persoon, volgens hom, ‘n betekenislose frase.

⁶⁶⁷ Die insig, toon Welker, is deur filosofe soos Amélie Oksenberg Rorty, besoekende Professor aan die Harvard Universiteit, uitgelig.

⁶⁶⁸ Die konsep van persoon, in hierdie kultuur, word geken aan ‘n gereduseerde begrip van die persoon agter die masker, in sy eie woorde, “... self-reference and familiarity with one’s self; the ability to refuse demands from the outside world, ‘to say no’ and to be self-determining ... the free cultivation of individual capabilities in the process of education based on one’s own power and authority” (Welker 2000b: 99).

⁶⁶⁹ Die “subjektivering” van die persoon word later in hierdie gedeelte in diepte bespreek.

waar dit gerig is teen stabiele en gestratifiseerde publieke institusies en hiërargiese organiseringsvorme nie. Inteendeel, die proses het in hierdie kontekste tot die versterking van individue en die verlewending van ‘n kultuur gelei. *Die eensydige konsentrasie op die prosesse agter die masker, meen Welker, maak sin solank as wat die toestande voor die masker en met betrekking daartoe, georden en relatief definieerbaar is.*

Die sterk bewegings teen hierdie stabiele publieke institusies en hiërargieë, meen Welker, het stabiliteit aan moderne subjektiwiteit gegee. Talle eenheidsvorme, “... forms of unity”, toon hy, het in die verskeie prosesse van subjektivering ontstaan, *omdat hierdie prosesse teen dieselfde omgewings gereageer het, of teen ooreenstemmende, relatief stabiele omgewings* (Welker 2000b: 100). Die duidelik definieerbare kontekste het ‘n konstante aanpassing van individuele eensydigheid en subjektiewe willekeurigheid aan publieke verwagtinge en resonansiesfere verseker, in sy eie woorde, “... guaranteed the adjustment and attunement of individual one-sidedness and subjective arbitrariness *to public expectations and realms of resonance*” (Welker 2000b: 100).

Die problematiek verbonde aan hierdie onttrekking agter die masker word vir Welker duidelik *wanneer die hiërargiese publieke institusies deur mark-tipe en media-gestimuleerde pluralistiese ontwikkelinge vervang word*. Dié negatiewe implikasies van die moderne onttrekking agter die masker word vir Welker duidelik wanneer mense in swakkere gebrekkige strukture, “relatively diffuse”, publieke omgewings moet optree (Welker 2000b: 100). Indien hy die kulturele dinamiek van die Westerse samelewing reg verstaan, meen Welker, is daar ‘n ononderbroke fassinatie met die radikale eiesoortigheid van die individu. Terselfdertyd, word in die laat-moderniteit, hierdie abstrakte individualisme op verskeie maniere uitgedaag (Welker 2000b: 100).

Dit is vir hom nie sonder rede dat kompeterende sport en vermaaklikheidsmusiek vandag die gestaltes is waarin individue “publieke persone”, met ‘n enorme resonansiesfeer, kan word nie. Die publieke persone in kompeterende sport en vermaaklikheidsmusiek reflekteer vir Welker die manier waarop die huidige samelewing verlang en soek na ‘n verstaan van “die persoon” (Welker 2000b: 100). Moderne kulture, meen Welker, het die subjektivering van die persoon, die onttrekking

agter die masker geprikkel. Op hierdie manier het die kulture die toename van konkrete individualiteit ten doel gehad.

Wat laat moderne kulture sien, meen hy, is dat die maksimum toename in konkrete individualiteit, dit is "... the maximum increase in concrete individuality", *deur die enkele liggaam en deur die individuele gevoel voorsien word*. Die enkele liggaam en die individuele gevoel moet nou voor die masker vertoon word – dít gebeur op 'n manier wat duidelik maak dat die eiesoortige individu in die hoogste mate ook tipies is, en in staat is, om as 'n verteenwoordiger van hierdie spesie, wat dadelik resonansie vind, te funksioneer (Welker 2000b: 101). Vir Welker is hierdie samevoeging, met betrekking tot die publieke objektivering van die liggaam, sigbaar in kompeterende sport, en met betrekking tot die kommunikasie van emosionaliteit, sigbaar in vermaaklikheidsmusiek.⁶⁷⁰ Indien dit waaraan die kultuur tans gemeet word bly wat dit op die oomblik is, meen Welker, sal daar geen vermindering in die krag van hierdie eensydige en selfs verwingende vorme, waarmee daar op die persoon gesentreer word, wees nie (Welker 2002b: 101).

Indien hierdie stand van sake verander wil word, aldus Welker, *is dit belangrik om te verstaan watter hulp die moderne konsep van die outonome persoon in die bemiddeling tussen prosesse agter die masker en voor die masker, gebied het* (Welker 2000b: 101). Wat verstaan Welker onder hierdie outonome persoon?

3. *Die moderne outonome persoon, meen Welker, poog om die veld voor die masker te struktureer deur middel van 'n konstante stryd met die self agter die masker – hierdie outonome persoon van moderniteit moet konstant die eenheid van die persoon herwin. Op die mees basiese vlak, volgens hom, moet die outonome persoon die eenheid en bestendigheid van die persoon konstant herwin – deur, aan die een kant, te streef na koherensie in 'n reël-beheerste self-rigtinggewing, en aan die ander kant, deur die liggaamlike, sensuele vlak te domineer* (Welker 2000b: 103).

⁶⁷⁰ Op grond van hierdie bevindinge, meen Welker, is dit nie moeilik om te voorspel dat pornografie steeds groei sal ervaar as 'n nuwe-effek van die hulpelose soeke vir *die persoon*, met die klem op die publikasie van beide liggaamlikheid en individuele gevoel nie.

Die konstant vernuwende selfverwerwing, dit is “self-acquisition”, gaan vir Welker gepaard met ‘n morele selfvoorstelling wat respek vereis, en met ‘n voortdurende proses van die beoefening van rasonele en morele invloed op die sosiale konteks (Welker 2000b: 103). Dit wat agter die masker gebeur word gekompenseer deur dit voor die masker, in sy eie woorde, “... the operations behind the mask receive their compensation in front of the mask” (Welker 2000b: 103). Dié outonomie, meen Welker, het ‘n dinamiese effek op ander mense insover dit hulle oproep om toenemend standvastig en toenemend meer perfek te word. In teorie, meen hy, is die wederkerige proses veronderstel om ‘n toenemende morele en rasonele koherensie van die totale gemeenskap mee te bring.

Die mees treffende konsep van die outonome persoon, en wat, volgens Welker, die grootste kulturele invloed geniet het, is die van Immanuel Kant, Duitse filosoof van Königsberg (Welker 2012a: 38). In die morele filosofie van Kant word dit duidelik dat die persoon outonomie in die eerste plek nie net verkry en bevestig deurdat sensuele ywer onder subjektiewe reëls gebring word nie, maar deur hierdie reëls te ondersoek om te sien of dit met die universele wet van rede ooreenstem. Die outonomie word in die tweede plek verkry en geverifieer deur die hervorming van die reëls vir die eie handeling in ooreenstemming met die universele wet van rede (Welker 2000b: 103). Met die publikasie van sy *Critique of Practical Reason*, was Kant daarvan oortuig dat hierdie konsep beide teoreties en prakties effektief sou word. In sy mening, toon Welker, vergesel ‘n bewustheid van selfrespek, waardigheid, en van vryheid, die ervaring van die outonomie van morele rede, en word sterker totdat dit dominant word in individue en in die verhoudinge van individue. Kant het egter die krag van die rede oorskakel, en die krag van die sensuele onderskat, aldus Welker.⁶⁷¹ Sy negatiewe afbeelding van die sensuele het daartoe aanleiding gegee dat hy nie aan die konkrete individu en die komplekse relasies in die sosiale lewe, reg laat geskied het nie (Welker 2000b: 104).⁶⁷²

⁶⁷¹ In sy *Religion Within the Limits of Reason Alone* “... Kant reached to this problem by turning again to religion” (Welker 2000b: 104). Hier argumenteer Kant dat die mens tot vryheid gedwing moet word (“... because they subordinate reason to sensuality, because they confuse freedom with the condition of being driven by the senses”) en dat godsdiens kan dien as ‘n middel van hierdie moraliteit.

⁶⁷² Die intellektuele ontwikkeling van Friedrich Schleiermacher, onderstreep Welker, geskied in die konstante poging om die gebreke van hierdie moderne konsep van die outonome persoon te korrigeer. Sien ook die “Sametrekking en Slot” (Welker 2000b: 104).

Die moderne verstaan van outonomie is, volgens Welker, egter nie net *nié in staat om die eiesoortigheid van die beliggaamde en sensuele persoon te begryp nie*. Dit onderskat, volgens hom, verder ook *die kontekstualiteit van moraliteit en die onbestendigheid van rasionaliteit*. Gefikseer op die onliggaamlike persoon grotendeels agter die masker, gefikseer op die abstrakte subjektiwiteit en hierdie morele invloedskragte, meen Welker, kan hierdie moderne konsep van die outonome persoon nie uiting gee aan die maniere waarop mense deur die sosiale en kulturele differensiasieprosesse van moderniteit gevorm word nie (Welker 2000b: 105).

Die moderne konsep van moraliteit en rasionaliteit is volgens Welker nie in staat *om te voorkom dat totale samelewings deur rassisme, chauvinisme, fascisme, en ekologiese brutaliteit beheer word nie*. Die moderne konsep van outonomie is verder nie werklik in staat, toon hy, *om die rasionaliteite en moraliteite van die gedifferensieerde subsisteme te koördineer of om die kragtige selfhandhawing van die subsisteme te beperk nie*, dit wil sê “... (it) has extreme difficulty maintaining its claims to orientation and universality” (Welker 2000b: 105). Die tekortkominge van dit wat bereik kan word deur middel van die moderne konsep van die outonome persoon suggereer nie, meen Welker, dat daar outomaties vir ‘n teologiese verstaan van die persoon gepleit moet word nie, “... it is not triumphalistically, but cautiously, even sceptically that I turn to the theological thesis: Faith constitutes the person” (Welker 2000b: 105).

Dat hy nie triomfantelik nie, maar skepties die stelling maak dat die persoon deur die geloof gekonstitueer word, *is duidelik in dit waarteen Welker sy verstaan van die geloof ontwikkel, dit waarvan hy ‘n verstaan van die geloof wil vrymaak*; die “subjektiewe geloof”.

4. Wat Wolfgang Huber, die vroeëre Biskop van Berlyn en Brandenburg, as selfsekularisasie, as die “Selbst-Säkularisierung der Kirchen und der Theologie” beskryf,⁶⁷³ *staan vir Welker as die subjektivering van die geloof bekend*. In die artikels “Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung” (2001h), “Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle” (2004a), “Subjectivist Faith as a Religious Trap” (2004b), en in

⁶⁷³ Huber bedoel hierdie dat die geloof *by die moderne denke aangepas word* en op hierdie manier vernietig word, in sy eie woorde, “... (Hüber) hat damit eine Entwicklung benannt, die den Glauben an das Denken der Moderne anzupassen versuchte und ihn dabei fast zerstörte” (Welker 2001h: 17).

Gottes Offenbarung (2012b), word die subjektiewe geloof beskryf as ‘n algemeen aanvaarde verstaan van geloof in die huidige Westerse samelewings. In dié geloof *is ‘n individu totaal seker van ‘n totaal andere, van ‘n transendente krag, wat terselfdertyd egter absoluut intiem is* (Welker 2000h: 17).

... a commonly accepted understanding of faith in current Western societies is that *a believing individual is utterly certain of something “wholly other”, of a “transcendent” power, instance, or vaguely conceived transcendent person, that, at the same time, however, is intimately close.* The “Beyond”, the “final point of reference of creaturely dependence”, the “other side” of the “founding relation of our existence” is given in an utmost, although continuously challenged certainty, and this gained, challenged and regained certainty is called “faith” (Welker 2004b: 126).

Dié geloof, toon Welker in verwysing na Barth, word tereg ‘n “indirekten Cartesianismus” genoem – “... ek voel op een of ander manier afhanklik daarom is ek, en ek voel op een of ander manier afhanklik, daarom glo ek” (Welker 2004a: 239).⁶⁷⁴ *Dié geloofkonsep word volgens hom in terme van ‘n empatiese selfverwysing*⁶⁷⁵ *verstaan* (Welker 2000h: 18). Dáárom het die Christelike teologie hierdie geloof van alle ander selfverwysingsvorme gedifferensieer (Welker 2000b: 106). Dié geloof is dikwels gekoester terwyl alle ander vorme van selfverwysing gestigmatiseer en as sonde veroordeel is (Welker 2004: 239).⁶⁷⁶

Enige poging om tussen onskuldige, gesonde, en onbeduidende vorme van selfverwysing, aan die een kant, en distortiewe, traumatiese en demoniese vorme van selfverwysing, aan die ander kant, te onderskei het geblyk om gewaagd te wees, “... seemed to be risky” (Welker 2004a: 239). ‘n Paradoksaliteit vergesel hierdie godsdienstige vorm, in sy woorde “... a paradoxical and neuroticizing mentality

⁶⁷⁴ In Welker se eie woorde, “Ich fühle mich irgendwie abhängig, also bin ich – Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich” (Welker 2004a: 239).

⁶⁷⁵ Welker gebruik die woord “self-reference”, en ook “self-awareness” (Welker 2004b: 239).

⁶⁷⁶ Sien “Die magteloosheid van die mens”.

accompanied this religious form”, *omdat dit moeilik is om tussen hierdie leë sekerheid, en ‘n grondliggende vorm van selfverwysing te onderskei* (Welker 1998e: 415).⁶⁷⁷

Die verarmde geloofsvorm, gesien van buite, meen Welker, *blyk om die ervaring van onmiddelikheid en ontkenning*,⁶⁷⁸ *elemente van intieme selfverwysing én die ervaring van verskil te bevat* (Welker 2000b: 106). Omdat hierdie geloof beide as ‘n godsdienstige vorm en wat hy ‘n vorm van dialektiese selfrefleksiwiteit noem (eenheid van eenheid en verskil) verstaan kan word, meen Welker, kan dit op verskillende maniere geïnterpreteer word (Welker 2001h: 19).⁶⁷⁹

Verskeie denkfigure het gepoog om tot ‘n vergelyk te kom *met hierdie leë geloof*.⁶⁸⁰ Die meeste van die teologiese pogings om hierdie vorm te verstaan en dit te propageer is dit eens daarmee dat hierdie “... innermost and utmost certainty” aan die een kant ‘n duidelik antropologiese verskynsel is, maar dat dit aan die ander kant Godgegewe is, deur genade gegee, “... not a trivial event or even the result of an everyday perceptual enterprise” (Welker 2004b: 128). *Welker verkies die sistematiese term van subjektiewe geloof om die vorm te verwoord* (Welker 2008b: 85).

Die ervaring van onmiddelikheid en ontkenning, die ervaring van godsdienstige of kwasi-godsdienstige sekerheid genaamd geloof, toon hy, laat toe dat godsdienstige kommunikasie op enige punt ingebring kan word (Welker 2000b: 107), in sy eie woorde, “... alle möglichen guten, aber auch alle möglichen verquasten und bizarren Gefühle werden religiös engagiert. Jedes Blümchen, jeder Wassertropfen kann religiös

⁶⁷⁷ Dit wil sê ‘n selfverwysing, “... which had come to terms with its inner structure: namely, that all self-reference has to include some element of difference, if it wants to reach the level of experiencing ‘certainty’” (Welker 2004b: 126).

⁶⁷⁸ Dit is in Welker se woorde, “... immediacy and negation” (Welker 2000b: 107).

⁶⁷⁹ Dit was veral Sören Kierkegaard, toon Welker, wat die vorm van geloof voorgestel het, en as ‘n Christelike houding voorgehou het; “... exactly this is ... the formula for faith: by relating to itself and by wanting to be itself, the self finds itself transparently in the power which has it set’, or: ‘Faith is: that the self, by being itself and wanting to be itself, transparently finds itself in God’” (Welker 2004b: 127). Die vorm van geloof is ook in ander populêre, semi-populêre akademiese en algemene geskifte gevind: Kant het hierdie geloofsvorm, byvoorbeeld, beskryf “... as ‘n gelyktydigheid van self-versekerdheid en self-uitdaging in die ontmoeting met die “‘Thou shalt’ of the moral law’”; Schleiermacher as ‘n “... gevoel van absolute afhanklikheid’”; en Tillich as die “... eenheid en spanning van ‘essensie en eksistensie’”. Die geloofsvorm is ook aangetref in Rothe, Troeltsch en ander denkers van die 19de en 20ste eeu. Vir hierdie rede kan *dié vorm as neo-protestante geloof beskryf en dié vorm as ‘n primêre produk van die 19de eeu begryp word* (Welker 2004a: 241). *Direk en indirek, toon Welker egter, is die vorm deur die mees diverse teologiese denkers en denkvorme van die 20ste eeu, veral as vorm van godsdienstigheid in die Westerse nywerheidslande, onder diegene wat opgelei is, versprei* (Welker 2000g: 160).

⁶⁸⁰ Welker dink hier onder meer aan Schleiermacher, Kierkegaard, Bultmann, en Kaufman.

aufgeladen werden” (Welker 2001h: 20). Die skynbare waarde van die vorm van sekerheid, meen Welker, wat beide godsdienstig en sekulêr verstaan kan word, blyk te wees dat dié tipe geloof nie ontkom kan word nie (Welker 2000h: 18), ten minste nie in kulture vir wie hierdie selfverwysing van ‘n individu sentraal is nie, dit is “... cultures that belong to the typically modern world society” (Welker 2004b: 126).

Wanneer ‘n persoon, meen Welker, probeer om van sy of haar innerlike self sin te maak, kom hy of sy hierdie kwasi-godsdienstige sekerheid teë (Welker 2012b: 42). “Wat”, vra hy, “is die element van die Ander wat hom of haar konfronteer wanneer hy of sy die diepte van die innerlike self wil bereik?” “Is dit God?” Met ‘n vorm wat die moderne denke aantrek, meen Welker, blyk wat Calvyn die natuurlike bewustheid, of die instink vir die goddelike genoem het, aanwesig te wees (Welker 2000b: 107).⁶⁸¹ Dit is, in sy woorde, egter ‘n kultureel getemde en mak gemaakte natuurlike sekerheid (Welker 2004b: 128). Waar Calvyn ‘n vae verwondering in die aangesig van estetiese kragte, kosmiese wette, en sosiale ordes gesien het (Welker 2005d: 40), het hierdie moderne godsdienstige variant ‘n blote idee van dialektiese selfbewustheid beet, ‘n “... arid notion of dialectical self-awareness” (Welker 1998e: 415).

In die artikel “Das Ende der Volkskirche? Gestaltwandel der Kirche aus evangelischer Sicht”, beklemtoon Welker, dat verskeie vorme van teologie, van lering en van verkondiging in die klassieke hoofstroom kerke, *hierdie vorm van abstrakte geloof bewaar* (Welker 1999c: 67).⁶⁸² Die krag van hierdie vorm, meen hy, moet ten spyte van hierdie algemene analise van die tipiese moderne vorm van godsdienstigheid daarom nie onderskat word nie.

⁶⁸¹ Sien in die verband “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁶⁸² Die kerke het moeite gedoen, meen Welker om die leë sekerheid teen die ontdekking van “religious arbitrariness and ambivalence” te beskerm (Welker 2000h: 20). Hulle het die idealistiese bewering aangeneem wat sê dat hierdie sekerheid die grondslag van selfbewustheid en die sleutel tot alle kenteoretiese en morele waarde, en die fondasie van persoonwees is. Die vorm is ingekleur met talle soorte retoriek van “heelheid”, en het die onderskeid tussen ‘n godgegewe selfverwysing en ‘n selfverwysing van antropologiese oorsprong weer versterk (Welker 2004b: 128). Dié onderskeid, meen Welker, kan nie verseker word op grond van hierdie onderliggende teoretiese verklaring van Welker nie. Soos die verskeie debatte oor die “reflection theory” van selfbewustheid duidelik maak, meen hy, laat onderskeid tussen die oorheersing van die “subjektiewe en aktiewe”, en die “passiewe en objektiewe” kant, bloot ‘n arbitrêre definisie toe, met ander woorde “... both aspects co-emerge in this self-referential certainty” (Welker 2004b: 128). Welker sien die hewige teologiese debatte in terme van die vraag oor die orde van “gee en ontvang”, van “aktiwiteit en passiwiteit” in die verhouding tussen God en mense, nie werklik sinvol nie (Welker 2004a: 242).

Die geloofsvorm stel nie net in staat om godsdienstige en sekulêre denke te vereenselwig nie (Welker 2004a: 242), maar dit laat ook ‘n ineensmelting van godsdienstige en morele kommunikasie toe, en is bowenal ‘n goeie fokus, volgens hom, vir ‘n verbruikerskultuur wat die grypsug-vervullingsmeganisme so goed as moontlik wil veroorsaak: alreeds, maar nog nie, nog nie, maar alreeds; intimiteit met die self, en ‘n ontmoeting met die Andere; uiterste sekerheid en dialektiese verskil (Welker 2004b: 129). In die artikel “Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung” praat Welker van ‘n “MacDonaldisierung des Glaubens” (Welker 2001h: 18). Dié geloofsvorm laat ‘n godsdienstige kodering van universalistiese denkwyses toe. Rekursief word godsdienstige denke ‘n universalistiese gewaarwording gegee, met ander woorde “... it continuously signals the message: ‘In a latent way, no reasonable person can be anything but religious’” (Welker 2000b: 108)!

Soos Calvin die krag van die natuurlike bewustheid, die instink vir die goddelike, ten spyte van die vaagheid van die vorm, getoon het (Welker 2005d: 39), *moet die krag van die subjektiewe vorm van die geloof erken word. Terselfdertyd moet dit egter duidelik word dat dié geloofsvorm, te midde van hierdie katalitiese potensiaal, ‘n inhoudbelaaide en kommunikeerbare geloof sistematies verhoed*, “... it has actually driven vast parts of the churches into a religious speechlessness and inability to communicate” (Welker 2004b: 129). Die geloofsvorm verhoed ‘n duidelike konsep van die persoon en ‘n oortuigende verstaan van God (Welker 2000b: 108). Die sprakeloosheid van die geloofsvorm, meen Welker, kan die dood van geloof beteken (Welker 1999c: 69).

In sy artikel “Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle”, dui Welker daarom op vyf faktore wat mekaar wedersyds versterk, *wat die geloof nie net versper nie, maar sistematies leegmaak en op hierdie manier vernietig*.

Die subjektiewe geloof kom eerstens voor in die vorm van ‘n *transendente* beginsel, “... a transcendental principle” (Welker 2004b: 131). Dié geloof kom nie voor, soos geloof veronderstel is, as ‘n vorm wat die kommunikasie van geloof verlewendig nie, maar individualiserend en verslete. Dié feit, meen Welker, is dikwels verberg in die universele beskikbaarheid van hierdie geloofsvorm. Die subjektiewe geloof kom in die tweede plek voor as ‘n geloofsvorm wat leeg is, “... a necessarily empty religious form”

(Welker 2004b: 131). Dié geloofsvorm kom nie voor, soos dit veronderstel is, as ‘n openbarende vorm wat in kennis van God toeneem, en in hierdie lig, kennis van die self en van die wêreld moontlik maak nie, aldus Welker.

Derdens kom die subjektiewe geloof voor as ‘n *sekerheid*, ‘n “... unconditional and utmost certainty” (Welker 2004b: 131). Dié geloof is ‘n selfgenoegsame godsdienstige vorm. Alhoewel die geloof herhaaldelik geaktiveer moet word, meen Welker, dring dit nie blote sekerhede, soos geloof veronderstel is, tot ‘n ernstige individuele en gemeenskaplike waarheidsoeke nie. Die subjektiewe geloof kom in die vierde plek, in die interkonneksie tussen onmiddelikheid en ontkenning, voor as ‘n skynbaar teenstrydige, selfinhiberende, neurotiserende vorm, dit is in sy woorde ‘n “... a paradoxical, self-inhibiting, even neuroticizing form” (Welker 2004b: 131). Dié geloofsvorm bevorder nie, soos geloof veronderstel is, vreugde, doksologie, en die verheffing van diegene wat deur geloof geraak word nie.⁶⁸³

Dié geloofsvorm word laastens geken aan ‘n *ontvlugtingskarakter*, ‘n “escapist character” (Welker 2004b: 131). Dit gee daartoe aanleiding dat daar van kommunikatiewe vorme van godsdienstige lewe onttrek word, en dat hierdie vorme teengewerk word. In die sin is dit anders as wat geloof, volgens Welker, moet wees.

In die artikel “Subjectivist Faith as a Religious Trap” toon Welker egter dat hierdie kritiek nie genoegsaam is nie. Die kritiek kan teengestaan word deur die stelling dat geloof wel as ‘n beginsel wat leeg is verstaan kan word, en dat hierdie beginsel daarom oop is vir verdere ontwikkelinge en formering, en dat dít die krag van die beginsel is (Welker 2004b: 131). Die geloof word in hierdie sin as ‘n *kommunikasie medium* begryp.

5. Geloof kom, volgens Welker, nie net voor in individuele sekerheid nie, maar in ‘n verskeidenheid van godsdienstig dialektiese sekerhede, in verswakte en sterker, vlugtige en meer stabiele vorme. Aangesien die vorme toegee aan kommunikasie en die kennis van hulle verwantskap, kom die geloofsvorm gesetel in ‘n samespel van dialektiese sekerhede – *hierdie beginsel van godsdienstige sekerheid funksioneer dus as ‘n*

⁶⁸³ Vir Welker se verstaan van hierdie verheffing, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

kommunikasie medium. Mense, meen Welker, kan herhaaldelik by hierdie medium inskakel, dit wil sê "... whether they come from insecurity, from attitudes and surroundings that are distant to faith, even without faith or hostile to faith" (Welker 2004b: 132).

Sigrid Brandt, tóe nog assistent in Sistematiese Teologie aan die Universiteit van Heidelberg, dui in *Sünde: Ein Definitionsversuch*, in aansluiting by Pauliniese teologie aan die een kant, en Talcott Parsons and Niklas Luhmann aan die ander kant, daarop dat geloof (liefde en hoop) as kommunikasie media verstaan kan word. Kommunikasie, óók kommunikasie van geloof, meen Welker, word in hierdie verband verstaan as 'n handeling waarin drie komponente, naamlik informasie, kommunikasie en interpretasie, terselfdertyd verbind en gedifferensieer word, ten einde die konneksie en die vloeï van verdere kommunikasie moontlik te maak (Brandt 1997: 13-34).

Luhmann noem kommunikasie media dié vorme, wat 'n simbolies veralgemeende seleksiekode, dit is 'n "symbolically generalized code of selection" oordra, ten einde die oordraagbaarheid van dit wat bereik is deur die seleksie te verseker, "... to secure the transferrability of achievements of selection over more or less long chains" (Welker 2004b: 133). *In dié dat die seleksiekode "geloof" in die informasie en kommunikasie oorgedra word, word verseker dat kommunikasie godsdienstig verstaan, geïnterpreteer, en volgehou word*. Die kommunikasiemedium van geloof verseker dat sekere menslike uitdrukkings verstaan word as uitdrukkings van godsdienstigheid en oor godsdienstigheid, met ander woorde "... not only as historical information or expressions which signal psychosomatic problems and cause worry" (Welker 2004b: 133).

Brandt, in die lig van Luhmann se se insigte, dui verder daarop dat 'n kommunikasie medium soos geloof nie net 'n *algemene raamwerk en aard* vir spesifieke kommunikasie (in dié geval godsdienste) bevorder nie. 'n Kommunikasie medium soos geloof maak ook *individuele, eiesoortige vorme* moontlik, sonder om die godsdienstige sekerheid van kommunikasie te bedreig. Kommunikasie media, meen Welker, stel dus daartoe in staat om tussen algemene en meer spesifieke tendense te wissel en meer gewig aan spesifieke tendense te gee.

Brandt is reg, meen Welker, wanneer sy oordeel dat geloof, hoop en liefde "... mostly do not symbolize their general meaning in plain language" (Welker 2004b: 134). Dit (geloof, hoop en liefde) soek lewendige kommunikasievorme, vorme wat die mens in hulle geheel en in hulle lewensverhoudinge betrek – "... they are noeto-psycho-somatic symbolizing media" (Brandt 1997: 24), waarmee bedoel word dat hierdie kommunikasievorme van die kreatiwiteit van die mense wat die boodskap kommunikeer afhang, asook van die sosiale kommunikasievorme, dit is die semantiek van die tyd en die kultuur, in haar woorde, die "... semantics of their time and their cultural space" (Brandt 1997: 24).

Wat bereik die subjektiewe geloof as kommunikasie medium? Watter tekens van verbintenis en voortsetting bevestig dié geloof as godsdienstig? In watter maniere werk hierdie geloof, as 'n kode van seleksie en as 'n kommunikasiemedium die probleme van die subjektiewe geloof teen? Die antwoord, erken Welker, is "... extremely disillusioning" (Welker 2004b: 134). Want dit is vir hom waar dat die subjektiewe geloof nie net as 'n vorm van individuele godsdienstige ervaring funksioneer nie, maar as 'n kommunikasie medium.

Maar as sulks, toon Welker, *verhoog dit egter net die verlies van geloof, want dit kommunikeer, in die lig van die geloof verstaan as 'n innerlike verhouding tot die totaal Andere wat tog intiem naby is, alleen verwarring* (Welker 2004b: 134). Die kommunikasie lei vir Welker daarom 'n proses van self-sekularisasie in, aangesien die verwarring nie net in die godsdienstige sfeer gestimuleer word nie, maar ook in die familielewe, die morele kommunikasie, die kunste, en in die kommunikasie van die massa media.⁶⁸⁴

Teen dié agtergrond word die vernietiging van godsdienstige kennis en die *banalisering van godsdienstige kommunikasie* in die nywerheidslande verstaanbaar.⁶⁸⁵ Dit is vir Welker dus nie moontlik om die probleem van die subjektiewe geloof op te los deur die

⁶⁸⁴ Dit is so, erken Welker, dat dié diverse areas mekaar wedersyds kan versterk. Dit is vir hom duidelik in die belangstelling in godsdienstige kommunikasie veral in omstandighede van dood in die familie, die verhouding tussen godsdiens en moraal, en die liefde-haat verhouding tussen godsdiens en die massa media (Welker 2004b: 135).

⁶⁸⁵ In die artikel "Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung" toon Welker dat die Christelike geloof vandag nie net aan 'n self-sekularisasie ly nie, maar aan 'n self-banalisering. Die banalisering is in die self-sekularisering gegrond, "... dieses Dumm-und-banal-Werden ist aber in der systematischen Selbst-Säkularisierung begründet. "Was Gott ist, bestimme ich!" (Welker 2001h: 20).

geloof as ‘n kommunikasiemedium teenoor die geloof as ‘n geïndividualiseerde en leë ervaringsvorm af te speel nie (Welker 2000g: 169). *Die leë ervaringsvorm verskyn weer in die kommunikasie medium as ‘n kode van seleksie, wat die problematiek verbonde aan die subjektiewe geloof versterk.*

Dit negatiewe uitbeelding van die subjektiewe geloof, beteken nie vir Welker dat dit waarteen hierdie geloofsvorm reageer mee weggedoen moet word nie, in sy eie woorde, “... we have to impute that the reason why subjectivist faith became evolutionarily successful was that for many people it seemed to offer a simply optimal, or at least, in the history of culture, a superior religiosity” (Welker 2004b: 135). Die klem op geloofsvryheid en die verhouding van die individu tot God, meen Welker, moet bewaar word. Met ander woorde – die goeie bedoelinge van die subjektiewe geloof, moet in ‘n verstaan van die geloof wat die objektiviteit en die intersubjektiviteit van die geloof wil beklemtoon, geïnkorporeer word.

Die subjektiewe geloof, toon Welker, is immers verstaan as ‘n teenmiddel teen talle vorme van oorheersing, in sy eie woorde, “... subjectivist faith seems to be an excellent antidote in religion and church against all kinds of dominance and formation of hierarchies” (Welker 2004b: 135). In beswaar teen die suiwer geloof het Schleiermacher enersyds teen die heerskappy van morele, politiese, en ander magsvorme in die kerk stryd gevoer. Hy het terselfdertyd ook teen ‘n heerskappy van ‘n onomwonde intellektuele opvoeding gewaarsku, in sy woorde, “*einem Priestertum der Spekulation*”, en met reg verseker dat hy dit “... nicht allzu protestantisch findet” nie (Welker 2004a: 246).

Teen die agtergrond van die pre-moderne en moderne konsepte van persoonwees, en die problematiek gekoppel aan hierdie konsepte, wil Welker ‘n konsep van geloof ontwikkel wat nie die verhouding tussen God en mense tot twee verwysingspunte reduseer nie. *Welker is daarvan oortuig dat dit moontlik is deur middel van wat hy die dubbele objektiviteit van geloof noem* (Welker 2001h: 17-18).

6. Ten einde die verhouding tussen God en mense, wat deur die Gees in geloof moontlik gemaak word, te verstaan, begin Welker nie by die subjektiewe geloof wat leeg is nie, maar by Luther en Paulus se verstaan van die geloof (Welker 2000g: 162). In dié

verstaan van geloof, gaan Welker verder, is die subjektiewe verhouding tot God aan die objektiewe geloof verbind, dit wil sê daarin ingesluit, daarin ondersteun, en daarin gevoed (Welker 2001h: 17).

In die artikel “Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle”, dui Welker in die eerste plek op wat hy primêre objektiwiteit noem. Hy verstaan hierdie primêre objektiwiteit as die geloof wat in die woorde van Paulus “met Christus gekom het”, wat ‘n “gawe van die Gees is”. Die objektiwiteit stipuleer die geskenk-karakter van die geloof. Dié karakter word in die algemeen, meen hy, nie in die “subjektiewe geloof” opgeneem nie (Welker 2004a: 247).⁶⁸⁶

Welker dui in die tweede plek op die sekondêre objektiwiteit van geloof. Dié objektiwiteit van die geloof word gedifferensieer wanneer Paulus aan ‘n verskeidenheid van gemeentes skryf, dat hulle geloof in ander dele van die wêreld bekend word, “... in die eerste plek dank ek my God deur Jesus Christus oor julle almal dat julle geloof verkondig word in die hele wêreld ... want ek verlang om julle te sien, om julle een of ander geestelike genadegawe mee te deel, sodat julle versterk kan word; dit is, dat ek saam bemoedig kan word onder julle deur die gemeenskaplike geloof, van julle sowel as van my”,⁶⁸⁷ dat hy hom oor die “goeie tyding van hulle geloof” verbly, dat hy hulle in die geloof wil versterk, “... om julle te versterk en julle te bemoedig in julle geloof”,⁶⁸⁸ dat hy bemoedig word in die gesamentlike “geloof” van die gemeente, dat hulle in die “geloof” moet groei.⁶⁸⁹

Die subjektiewe verhouding tot God is dus vir Welker altyd verbonde aan ‘n dinamiese oortuigingsstruktuur, met ander woorde “... traversed by certainties that have been tested in diverse ways, and by diverse quests for truth” (Welker 2000b: 109).

⁶⁸⁶ In die artikel “Subjectivist ‘Faith’ as a Religious Trap”, toon Welker dat die primêre objektiewe karakter op sigself nie genoegsaam is om die geloof te verstaan nie, “... it is not enough, for instance, to set Luther’s or Paul’s understanding of faith in opposition to the modern emptied understanding of faith and observe that in these cases the subjective faith relation to God is always connected to objective faith, included in it, borne and nurtured by it” (Welker 2004b: 135). Hy differensieer die geloof gevolglik verder in wat hy die “dubbele objektiwiteit van geloof” noem.

⁶⁸⁷ Rom 1: 8,10-11.

⁶⁸⁸ 1 Tess 3:6

⁶⁸⁹ Dié objektiewe karakter van die geloof word vir Welker verder in die sendbrief aan die Kolossense en die Efesiërs, en in 2 Tessalonisense en Hebreërs gedifferensieer (Kol 1:4; Ef 1:15; 2 Tess 1:3; Heb 13:1). In die Filemon en die Timoteus briewe word die bekendgeworde geloof van die individu beklemtoon (Fil 1:5; 2 Tim 1:5).

Dié dinamiese struktuur funksioneer as ‘n medium van kommunikasie.⁶⁹⁰ Mense, meen Welker, kan toegang tot die medium verkry.⁶⁹¹ In kontras met ander kommunikasie media georiënteer tot die waarheid (byvoorbeeld wiskunde), *is die geloof in God sensitief en is in hierdie geloof ruimte vir die individu, dit wil sê óók vir emosionele ervaringsvorme*. Geloof word dus ook verstaan as die individuele of gemeenskaplike toegang tot die dinamiese oortuigingsstruktuur met betrekking tot die lewende God, *wat hierdie struktuur beide versterk en daardeur versterk word*.

In geloof verkry mense, volgens Welker, toegang tot die medium van geloof, tot hierdie dinamiese oortuigingsstruktuur. Dat God en geloof nie verwar moet word nie, meen hy, moenie daartoe aanleiding gee dat ‘n God sonder die geloof gekonstrueer word nie, met ander woorde “... as an empty point of reference of indeterminate individual certainty or of arbitrary private convictions” (Welker 2000b: 109). Luther is reg, meen Welker, wanneer hy duidelik maak dat God en geloof byeen hoort.

Wanneer die konstituering van geloof werklik verstaan word, kan die valse digotomie van geloof en kennis vermy word. Welker is oortuig dat, *omdat geloof in verband gebring word met die lewende God, en omdat daar in die geloof nie net ruimte vir kognitiewe en rasonale ervarings is nie, maar ook vir die emosionele, in geloof ook ruimte vir die konstante hersiening van kennis is. Geloof, vir Welker, is tog deurdring met kennis* (Welker 1989d: 158). Die kennis van geloof, wat beide onbewustelik en bewustelik deur mense gedeel word, toon verbasende kontinuïteit, meen Welker, óók in vergelyking met die kennis van die natuurwetenskappe.

Die ontstaan van geloof en die groei in geloof, toon Welker in “Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle”, is ondenkbaar sonder wat hy ‘n waarheidsoekende gemeenskap noem.⁶⁹² In *Faith in the Living God* merk hy op, “... the life of faith demands a scrupulous search for truth” (Welker 2001b: 132).

⁶⁹⁰ Geloof is vir Welker ‘n medium van kommunikasie, maar is gegrond in die dubbele objektiewe karakter daarvan.

⁶⁹¹ Dit is reeds duidelik gemaak dat mense in hierdie medium kan deel, hetsy die persoon van ‘n stand van onsekerheid, van afstand van geloof, van gebrek aan geloof, of vyandigheid teenoor geloof kom.

⁶⁹² Die waarde van hierdie gemeenskap word keer op keer in Welker se teologiese benadering belig. In die lig is ‘n kort oorsig oor wat Welker as ‘n waarheidsoekende gemeenskap verstaan in orde. Die teologie is vir Welker ‘n waarheidsoekende gemeenskap, ‘n waarheidsoekende wetenskap. Goeie teologie is teologie wat op die waarheidsvraag konsentreer, en wat hierdie waarhede in gesprek kontroleer (Welker 2002g: 18).

Waarheidsoekende gemeenskappe is gemeenskappe wat nie alleen aanspraak op die waarheid maak nie (Welker 2002g: 18). Dié gemeenskappe, meen Welker, opper waarheidsaansprake en ontwikkel metodes waarop ooreengekom is om dit te toets (Welker 2012a: 74). Die gemeenskappe wil, aan die een kant, *oortuigings, sekerhede, en ooreenstemminge verhoog*. Dít word egter duidelik van *die waarheid* onderskei. Aan die ander kant *streef die gemeenskappe na die verhoging van aktuele insig en koherensie van kennis* (Welker 2002g: 19). Hierdie tweeledige belang, toon Welker, toets en bevraagteken die oortuigings, sekerhede, en ooreenstemminge wat bereik is, ten einde vlakke van aktuele insig in ‘n soeke na waarheid te oorskry (Welker 2002g: 19).

In die artikel, “Wahrheitssuchende Gemeinschaften? Über eine hohe Minimalbedingung ökumenischer Verständigung”, toon Welker dat waarheidsoekende gemeenskappe moet duidelik maak dat ‘n kerk, wat sigself van ‘n waarheidsoeke distansieer, beswaarlik deur die Heilige Gees gestuur word, “... die wahrheitssuchende Gemeinschaften sollten (dann) deutlich machen, dass eine Kirche, die sich von der wissenschaftlich-theologisch begleiteten Wahrheitsuche distanziert, *schwerlich vom Heiligen Geist, sondern von anderen Kräften und Rationalitäten, Meinungen und Rhetoriken gesteuert werden wird*” (2005f: 96). Die geloof gaan vir Welker duidelik dus gepaard met ‘n soeke na wat die waarheid is.⁶⁹³

Die geloof, wat op die dubbele objektiwiteit en op waarheidsoeke gerig word, meen Welker, *bring ‘n vorm wat die ontwikkeling van ‘n individuele persoonlikheid en ‘n vorm wat individuele en gemeenskaplike vryheid werklik bevorder mee*, “... eine in Stetigkeit, Intensität, Integrations- und Konzentrationskraft wachsende Gewissheit wird in der Wahrheitserkenntnis angestrebt und kultiviert” (Welker 2004a: 248).⁶⁹⁴

7. Die konstituering van die persoon in hierdie geloof gee daarom vir Welker aanleiding tot ‘n *komplekse konsep van die persoon*. Die diepte van die persoon word aan die een kant vir Welker ernstig geneem en nie tot ‘n abstrakte subjektiwisme gereduseer nie. In

⁶⁹³ Hy gaan verder in die artikel, “... Die akademische christliche Theologie wird dann jeweils prüfen müssen, ob sie nur dazu dient, den Schein der geordneten Wahrheitssuche aufrechtzuerhalten, und ob sie in diesem Fall ihrer Kirche damit dienen muss, dass sie sich gegen diesen Schein wendet” (Welker 2005f: 97).

⁶⁹⁴ Die moderne leegmaak van die inhoud van geloof het die kennis van geloof deels vanuit die publieke bewustheid gedryf. Die kennis, meen Welker, moet heraktiveer word indien die komplekse begrip van die persoon beskryf en begryp wil word (Welker 1998e: 417).

Gods verhouding tot mense in geloof, *word mense in hulle geestelike, liggaamlike, sinlike en emosionele uniekheid deur God omvat*. Aan die ander kant, word die universele waardigheid van die persoon ernstig geneem omdat persone in geloof tot draers van Gods teenwoordigheid bevestig word (Welker 2000b: 110).

Die konstituering van die persoon in geloof dui daarom vir Welker nie net op die rykdom van die individu, *die rasionele en emosionele dimensies, kognisie en lewensgewoontes nie, maar lei tot die sfeer agter die masker, en 'n strukturering van die sfeer voor die masker*. Dit is, volgens Welker, die lewende God wat die komplekse eenheid van die persoon, en die komplekse interafhanklikheid van dit wat geskep is konstitueer – sonder Gods kreatiewe werkinge, gaan hy verder, wat deur die geloof waardeer en waargeneem word, is 'n perspektief op hierdie eenheid van die publieke persoon, en die eenheid van dit wat geskep is, nie werklik moontlik nie (Welker 2000b: 111).⁶⁹⁵

8. In *God the Spirit* word dit duidelik dat Welker die geloof, en die individu in die geloof, *deur middel van die kragvelde van die Gees verstaan*. *Welker se Geesverstaan is krities belangrik vir sy verstaan van die individu en die individualiteit van die individu*. *Die Gees, wat Gods krag in pluralistiese strukture openbaar, is vir Welker 'n kragveld wat publieke kragvelde saamstel*.⁶⁹⁶ Individue kan in hierdie kragvelde ingaan, of in hierdie kragvelde ingetrek word, meen Welker, as draers en as diegene wat gedra word, as vormgewend en as die wat gevorm is (Welker 1994a: 242).⁶⁹⁷

Die kragvelde van die Gees, wat nie deur mense gemanipuleer kan word nie, beteken nie vir Welker dat individuele mense nie seker van die werking van die Gees kan wees, of dat die werking van die Gees nie op 'n kragtige en publieke manier herkenbaar kan

⁶⁹⁵ Dit beteken nie vir hom dat geloof op 'n totaliserende wyse alles in verband met God bring en God in verband met alles gebring word nie. Juis die subjektiewe geloof "... covers the content-related side in principle by an abstract theism and a totalitarian religious thought that relates everything – in fact in a seemingly thoughtless manner – to God and God to everything" (Welker 2004b: 131-137). Deur alles in verhouding tot God en God in verhouding tot alles te bring, "... it leaves faith behind ... Faith's interest in God, in the knowledge of God, and in the knowledge of reality in the light of the knowledge of God leads faith to ask *where that relationship becomes clear* – in totalitarian religious thought's vague assurance that everything is somehow related to God, *nothing becomes clear*" (Welker 2000b: 112).

⁶⁹⁶ Die punt van Welker word óók duidelik in Etzelmüller se "Evolution und Neuschöpfung im Heiligen Geist. Annäherungen an eine Verhältnisbestimmung im Anschluss an Paulus und Schleiermacher" (Etzelmüller 2013: 159).

⁶⁹⁷ Hierdie punt van Welker word uitgelig in Del Colle se artikel, "The Holy Spirit: Presence, Power, Person" (Del Colle 2001: 332).

word nie. *Die Gees gebruik verstaansvorme juis dat mense in verganklike lewenssamehange, in verband gebring kan word met die volheid van die krag van die Gees en van dié teenwoordigheid en werking kan getuig.*

Geloof en hoop is vir Welker verstaansvorme van die Gees. Deur hierdie gawes gee die Gees mense op so 'n manier deel aan die Gees *dat hulle draers van die kragveld van die Gees word, en deur die kragveld gedra word* (Welker 1994a: 240). Geloof en hoop is vir hom aan die een kant dus elemente van die kragveld van die Gees, en aan die ander kant op sigself konstituerend van hierdie kragvelde. Op hierdie manier, voer hy verder aan, word die werking van die Gees 'n werklikheid en versprei in die verganklike en gesamentlike lewe van mense.

Die gawes van die Gees is vir Welker inhoudelik gegronde vorme waarin die Gees kenbaar word, en kennis van God meebring. Die Gees, meen hy, word duidelik in gawes wat gegee word vir spesifieke mense tot voordeel van die gemeenskap, met ander woorde, dit is gawes wat vir hulle gegee word tot voordeel van ander, wat óók voordelige gevolge vir hulself inhou. Deur die gawes, wat vir Welker nie gefinaliseerde lyste is nie, maar gekenmerk word deur die bedoelinge in lyste wat beide ooreenstem en verskil, word kragvelde van die Gees opgebou. Kragvelde ontstaan, waar mense met verskillende gawes die werklikheid van die Gees vir mekaar en met mekaar kan deel.

Force fields can emerge in which differently endowed people can attest to and open up the reality of the Spirit for each other and with each other (Welker 1994a: 241).

Mense, meen Welker, met hulle gawe word dus deur die Gees, *in diens van die Gees geneem. Hulle word in hierdie sin deel van die kragvelde, en help om hierdie kragvelde te konstitueer, velde wat om die beurt elemente van die kragvelde van die Gees is* (Welker 1994a: 241). Die een Gees, die een Gees van Christus, meen Welker, maak gebruik van 'n veelheid van genadegawes en van die wisselwerking van die genadegawes *ten einde die teenwoordigheid van God gestalte te gee, en daarvan te getuig*. Die gawes word aan individue gegee, meen Welker, om die openbaring van God aan mekaar te bemiddel. Die gawes, wat aan individue gegee word, en wat individuele

sekerheid meebring, is egter nie private gawes nie, maar het die deelname van ander in die kennis van God, bemiddel deur die Gees, ten doel.

Die geloof is daarom vir Welker nie ‘n houding, ‘n gesindheid, of ‘n *persoonlike wondermiddel* nie (Welker 1998e: 418), maar vorme van deelname aan en deelwording in publieke kragte (Welker 2000g: 161-164). Die feit dat geloof publiek geken en verstaan kan word, die sekondêre objektiwiteit, en die feit dat geloof “gekom” het met Christus, die primêre objektiwiteit, *beteken vir hom dat elke vorm van individualiserende, privatiserende, en irrasionele geloof verbied word* (Welker 1994a: 242).

Dit beteken nie vir Welker dat geloof altyd en op alle plekke herkenbaar is nie. ‘n Individu of ‘n groep kan “in geloof” staan en in die proses *deur die geloof van ander gedra word, of ander in geloof versterk*, dit is, “... without being able at the moment to consciously appropriate this” (Welker 1994a: 243). Dié wat glo, meen Welker, kan weet dat hulle in ‘n sfeer van resonansie is, wat nie aan spesifieke kontekste en spesifieke kulture gebonde is nie, selfs al word hierdie gawes van die Gees en die invloed van die gawes as niksbeduidend ervaar.

Die terrein van resonansie dra die mens ook wanneer hulle sonder direkte resonansie is, in sy eie woorde, “when they personally encounter absolutely no understanding of, assent to, or agreement with ‘their faith’” (Welker 1994a: 243). Die krag van die Gees, meen Welker, strek verder as kenbare situasies van konkrete individuele en gemeenskaplike verstaans- en kommunikasie-samehange. Dit beteken egter nie vir hom dat die Geesgawe nie in die kommunikatiewe genadegawes tot uitdrukking kom en deur die gawes begryp, ervaar en bemiddel kan word nie.

Die Gees word herkenbaar *as gawe in die geestelike gawes wat die Gees gee*. Die gawes, meen Welker, is nie “... emptily operating forms of communication” nie, *maar dui op Christus, die verkondiging van Christus en die werkinge van Christus*. Die genadegawes bring mense binne die gemeenskap van Christus, en bring op hierdie manier, God nader aan die mense en hulle nader aan God.

Die Gees word vir hom ontvang deur die boodskap van geloof,⁶⁹⁸ alhoewel die Gees die krag van God is, wat geloof laat ontstaan.⁶⁹⁹ Dat die Gees aan die een kant deur die geloof ontvang word, en die geloof aan die ander kant deur die Gees ontvang word, meen Welker, is alleen teenstrydig indien die Gees en die geloof in abstrakte een-tot-een verhoudinge begryp wil word, en indien die bekende vrae van wie vir wie beïnvloed, gevra word. Wanneer daar besef word dat die Gees herkenbaar word in die gawes van die Gees, meen Welker, *en dus in die kragvelde wat individue toelaat om in die Gees te deel, en die Gees mee te deel, word die verhouding van teologiese prioriteit tussen die Gees en die geloof duidelik*, "... although the Spirit is received and accepted in faith" (Welker 1994a: 244).

Dit word, in hierdie lig, verder duidelik dat die Gees van geloof, die geloof dring tot verkondiging ten einde die kragveld te versterk, en die geloof as 'n element in die veld van die Gees te verseker (Welker 1997h: 5). Dit word duidelik vir Welker dat verkondiging nie privaat, deur middel van die individuele inisiatief gevorm word nie (Welker 1994a: 244). Want die gevestigde verkondigingsvorme, meen hy, is gegrond in die kragveld wat deur die Gees gegenerer is: "... want geen profesie is ooit deur die wil van 'n mens voortgebring nie. Nee, *deur die Heilige Gees meegevoer*, het mense die woord wat van God kom, verkondig" (Welker 1992a: 228).⁷⁰⁰

Dié meegevoer wees deur die Gees is nie, meen Welker, veragterend van mense nie, maar het, aan die een kant, die versterking van individue in diens van die Gees ten doel, óók wanneer die individue dit nie herken en in staat is om dit te ervaar nie.⁷⁰¹ Die meegevoer wees deur die Gees het, aan die ander kant, die universele kommunikasie en gemeenskaplikheid van die kennis van geloof ten doel.⁷⁰² Dit is gemik op die toename in die kennis van God, "... both one's own and others" (Welker 1994a: 245).

9. In sy artikels "Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach vierzig Jahren 'Theologie der Hoffnung' von Jürgen Moltmann" en "Hoffnung und Hoffen auf Gott" word die interkonneksie tussen die geloof en die hoop duidelik; "... der christliche

⁶⁹⁸ Gal 3:2, 5, 14; 2 Kor 6:4; Ef 1:3.

⁶⁹⁹ 2 Kor 4:13.

⁷⁰⁰ 2 Pet. 1:21.

⁷⁰¹ Ef 3:16; 2 Tim 1:7.

⁷⁰² Kol 1:9.

Glaube und die christliche Hoffnung sind nicht zwei verschiedene Formen christlicher Existenz und Erfahrung – *Der gesamte Glaube ist von der Hoffnung durchdrungen und geprägt*” (Welker 2005c: 217).

Ook die hoop is vir Welker ‘n kragveld en ‘n element in die kragveld van die Gees (Welker 1986c: 30). Hoop is vir hom ‘n ervaringsvorm en vorm van verstaan, waarin geloof in verband gebring word met die ervaring van die wêreld, dit is die wêreld, “... that is apparently unredeemed” (Welker 1994a: 245). Hoop, meen Welker, groei vanuit ervarings van lydsaamheid en geduld-ervarings in verdrukking,⁷⁰³ vanuit ervarings van liefde gegee en ontvang in ‘n liefdelose wêreld geken aan ‘n worsteling om eie oorlewing.

Alhoewel hoop versprei word *deur konkrete mense*, versterk word *deur konkrete ervarings* van hulle volharding in beproewing, is hoop nie net die resultaat van hierdie ervarings nie, aldus Welker. *Hoop is vir Welker ‘n universele kragveld wat op die ervaring van die heerlikheid van God en die universele demonstrasie van God se geregtigheid gerig is.*⁷⁰⁴ Mense, meen Welker, kan daarom in hierdie kragveld selfs roem.

Hoop is ‘n kragveld wat toeneem in intensiteit en versprei deur die ervaring van vreugde en vrede in geloof.⁷⁰⁵ Vreugde en vrede, die vrugte van die Gees, meen Welker, voed hoop. Die kragveld van hoop is soos die geloof, nie voortdurend van individuele bevestiging deur die eie konkrete ervarings van vreugde en vrede afhanklik nie. *Deur die God van hoop, word mense vervul met vreugde en vrede, deur die Heilige Gees.*⁷⁰⁶ Ook in ervarings van liefdeloosheid en hopeloosheid, en in die verspreiding van liefdeloosheid en hopeloosheid wat hulle self versprei het, meen Welker, moet mense weet dat die Gees hulle deel van, en draers van die universele gemeenskap van hoop en van liefde maak, “... *to renew the perishing world for them and through them*” (Welker 1994a: 246).

⁷⁰³ Rom 5:3.

⁷⁰⁴ Rom 5: 2-3.

⁷⁰⁵ Rom 15:13.

⁷⁰⁶ Rom 5:5.

Met besondere teologiese sensitiviteit, beklemtoon Welker, het die Hervormers die interkonneksie tussen, aan die een kant, ‘n konkrete, individuele kennis van geaffekteer wees deur die Heilige Gees, en aan die ander kant, die werking van die Gees gerig op die wêreldwye versameling en vernuwing, begryp.

“Me, as well as the whole Christian church ... me and all who believe” – Met hierdie differensiasie van Martin Luther in *The Small Catechism*, meen Welker, word die publiek wat deur die Gees meegebring word geartikuleer. *Die werking van die Gees moet nóg pluralisties, in die sin van ‘n vernietigende pluralisme, nóg individualisties, in die sin van ‘n abstrakte verenigende individualisme, verstaan word.* Dié misverstande, toon Welker, maak die werking van die Gees nie net onduidelik nie, “... they are nothing less than corrosive of it” (Welker 1994a: 247).

Die werking van die Gees maak nie die individu as ‘n abstrakte ego, ‘n abstrakte individu, bewustheid, of selfbewustheid in die algemeen uit, waar die individu dieselfde is as ander ego’s, individue, bewustheid en selfbewustheid is nie. Die werking van die Gees maak mense nie bloot uniform, dit wil sê “... uniform egos before God, pure individuals, naked self-consciousnesses or some other instances of inner life” nie (Welker 1994a: 247). *Die werking van die Gees raak individue as konkrete individue, met ander woorde, as mense met ‘n spesifieke agtergrond en taal, mense van ‘n spesifieke land, ‘n spesifieke natuurlike en geestelike klimaat, met spesifieke ervarings en verwagtinge, met ‘n spesifieke verstaan van geluk, wroeginge, en sukses, in sy eie woorde, “... perhaps at the moment calm, responsive, and open to the world, alert and healthy, or perhaps at the moment sick, tormented, closed, distrustful, out of synch with myself and with the world”* (Welker 1994a: 247). Die Gees raak die individu in die konkretisering van die hier en nou, wat nie herhaal kan word nie.

Terselfdertyd, meen Welker, is die werking van die Gees *op ‘n diverse gedifferensieerde manier verbonde aan spesifieke gesamentlike lewensvorme.* Die Gees raak die individu *en die ander gelowiges, en die gemeenskaplike kerk,* dit wil sê, die gemeenskap wat deur die Gees in die wêreld gevestig word. Die Gees affekteer die individu as ‘n draer van die gemeenskap, maar ook as iemand wat deur die gemeenskap gedra word, met ander woorde, “... konkrete Individualität und weltübergreifende

Universalität werden im Kraftfeld des Geistes zusammengehalten” (Welker 1992a: 231).⁷⁰⁷

10. *Die Gees van die Bybel, wat vir Welker die Gees van Christus is, is sosiaal. Die Gees vestig ‘n sosiale sfeer in die wêreld. Die Gees van Christus word uitgegiet, vanuit Gods realiteit, op die vlees, in die wêreld, en verwek ‘n gedifferensieerde gemeenskap.* Welker verstaan die werking van die Gees, anders as Hegel, dus nie as ‘n sosiaal, maar steeds intellektuele gees nie. *Die werking van die Gees is ‘n werklikheid in die wêreld.* Die gemeenskap word nie afgegrens deur tye, kulture, tale, kontekste, tradisie nie. Die pluralistiese gemeenskap word aan geregtigheid gekenmerk. Die Gees bring die vervulling van die wet mee. Dat die Gees sosiaal is beteken dus nie net dat die Gees gedifferensieerde gemeenskappe eerder as kollektiewe gemeenskappe meebring nie; dat die werking van die Gees konkreet is eerder as abstrak nie; maar dat die Gees sosiaal werkend is deur die vervulling van die wet mee te bring. *Die wet het die strukturering van die samelewing ten doel. Die Gees wil realisties werklike lewe rig. Die Gees van geregtigheid is die lewendmakende Gees. Die Gees werk skeppend en strukturerend ten einde lewensbevorderende, interafhanklike, verhoudinge te bewerkstellig.* In die verhoudinge word ruimte geskep vir ander om hulle volle skeppingsmoontlikhede te kan leef. Die Gees struktureer die gemeenskap, gesetel in die skeppings sfeer van die wêreld, op so ‘n manier dat natuurlike en kulturele lewenssfeer lewensbevorderend in vrede wedersyds kreatief ruimte vir vrye ontwikkeling skenk. Die Gees bewerk vryheid! *Die Gees gee individue in hulle individualiteit speelruimte om te lewe en lewensbevorderend in en deur die gemeenskap van die Gees te wees.*

In die artikel, “Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre”, word dit duidelik dat die werking van die Gees, vir Welker, aan die een kant, *nou* verbonde is aan Christus, en *nou* verbonde is aan die skeppende God. Die besondere karakter van die Gees, die “... besondere Personalität des Heiligen Geistes”, aan die ander kant, word duideliker *in die vernuwning en die verheffing van die mens* (Welker 2005d: 49).⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ Sien in die verband ook Lakkis se “A Harmonious Plurality of Voices? Negotiating the Diversity and Pathology of the Spirit”, waar Welker se waardering vir pluralisme bestudeer word (2013: 299-306).

⁷⁰⁸ Dit beteken nie dat die Gees bloot sekondêr in die voorafgaande hoofstukke was, of dat Christus en die skeppende God totaal afwesig in die volgende hoofstuk is nie. Dit beteken uiteraard dat Welker God as die drie-enige God verstaan, wat op verskillende maniere spesifiek geopenbaar word.

HOOFSTUK IV: DIE SELF IN DIE SFEER VAN DIE GEES: SELF-KRITIES, SOSIAAL SENSITIEF, EN SOSIAAL-KRITIES

Der Geist Gottes rettet uns, indem Gott uns erhebt ... Durch den Geist werden sie in ein neues Leben hineingenommen. Sie erhalten Anteil am Leben des auferstandenen Christus ... Durch den Heiligen Geist werden Menschen zu Trägerinnen und Trägern der Gegenwart Gottes. Durch die befreiende Kraft des Geistes wird den Menschen nicht nur ihre Situation unter der Macht der Sünde offenbart. Sie werden auch von dieser Macht befreit ... Ihnen wird die Gemeinschaft mit Christus und Teilgabe und Teilhabe an seinen Lebenskräften zugesprochen (Welker 2006d: 62)

INLEIDING

*Die Heilige Gees, vir Welker, is die Gees van – die gemeenskap van die heiliges, die vergewing van die sondes, van die opstanding van die vlees, en ‘n ewige lewe*⁷⁰⁹ – in Welker se eie woorde, “... the communion of the sanctified ... the forgiveness of sins and life reborn on the basis of God’s righteousness ... exaltation and illumination in the communion of the living and the dead ... intimacy with God, free self-withdrawal, participation in God’s glory, and endowment of eternal life” (Welker 1994a: 303-341). Dit is hier waarop die besondere karakter van die Gees gefokus word.

Dit is daarom in hierdie hoofstuk waar die kern van Welker se Geesverstaan duidelik word. Om hierdie besondere karakter van die Gees, wat die vernuwing en verheffing van die Gees genoem kan word, te verstaan, word sy interpretasie van die begrip sonde in diepte bestudeer. Dit word hier duidelik dat dié begrip ‘n sentrale rol in Welker se hele teologie speel. In die lig van hierdie verstaan van die magteloosheid, wat deur die

⁷⁰⁹ Hier word verwys na die Apostoliese Geloofsbelydenis. In die woorde van die Geloofsbelydenis van Nicea; een, heilige, algemene en apostoliese kerk, die een doop tot vergifnis van die sondes, die verwagting van die opstanding van die dooies, en die lewe van die toekomstige bedeling.

sonde meegebring word, word Welker se verstaan van die vernuwing en verheffing deur die Gees ontleed.

Die vernuwing van mense deur die Gees word ondersoek deur Welker se verstaan van die vergifnis van sonde, waar die doop van belang is, te bestudeer. Dié vergifnis word hier nie net in verhouding tot die selflose Gees van Christus ondersoek nie, maar óók in verhouding tot Welker se ganse teologiese denkraamwerk, wat sosiaal wil wees. Dit word daarom nodig om Welker se verstaan van die verhouding tussen vergifnis en vryheid te bestudeer, waarna die verhouding van vergifnis en die ewige lewe bestudeer word. In hierdie lig word dit moontlik om wat Welker met die intimiteit met God bedoel, die intimiteit wat deur die vergifnis moontlik gemaak word, te verstaan.

In die lig van hierdie verstaan van die sonde en die vergifnis van die sonde word dit moontlik om sy interpretasie van die verheffing van mense deur die Gees te bestudeer. In hierdie gedeelte word wat Welker onder gemeenskap verstaan in diepte ondersoek deur middel van sy verstaan van die heilige maal.

Die vraag ontstaan dan wat die mag van die Gees, die magtige werking van die Gees in vergelyking met die mag van mense, en hulle magtige werkinge vir Welker beteken? Dit word onder meer duidelik dat om die verhouding tussen die Gees en die gees te verstaan onderliggend is in Welker se ganse teologiese onderneming.

Diegene wat in hierdie gemeenskap, deur die vernuwing en die verheffing van die Gees, opgeneem word, onderstreep Welker, *word geken aan 'n self-kritiek, 'n sosiale sensitiwiteit, en sosiale-kritiek.*

I. DIE MAGTELOOSHEID VAN DIE MENS.

1. Die sonde, en die verhouding van die Gees tot die sonde, speel 'n kern rol in Welker se Teologie van die Gees. Dit word nie net bekend in die talle publikasies van hom, waar die sonde 'n beslissende rol speel nie: “Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3,22a” (1976), “Warum in der Kirche bleiben? Fünf Antworten an Außen- und Innenstehende” (1991), “God’s Power and Powerlessness: Biblical Theology and the Search for a World Ethos in a Time of Shortlived Moral Markets”

(1995), “Auf der theologischen Suche nach einem ‘Weltethos’ in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte” (1995), *Sünde, Ein unverständlich gewordenes Thema* (1997), *Creation and Reality* (1999), *What Happens in Holy Communion?* (2000), *Faith in the Living God* (2001), “Reformation Theology and the Reformed Profile” (2003), en “Ist Barths Sündelehre in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten relevant?” (2011), *Gottes Offenbarung* (2012).

In die artikel, “The Holy Spirit”, skryf Welker die groot krisis in die hedendaagse kultuur, die “great crises of our culture” daaraan toe dat mense nie meer in staat is om die sonde, en die vergifnis van die sonde te verstaan nie (Welker 1989a: 12). Die funksie van die sonde het daarby volgens hom verlore gegaan, “... sin has become incomprehensible and lost its function” (Welker 1997f: 7). In die artikel, “Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millennium”, toon Welker dat die Christelike teologie, deur by die teologie self te begin, die destruktiewe en bedreigende kragte van individuele en kollektiewe lewe duideliker *en meer realisties moet onthul*, met ander woorde “... it must identify the strategies of concealment and assuagement and help uncover the illusions and lies that veil such self-endangerment and destruction” (Welker 1996a: 84).

Dit beteken dat die teologie ‘n kultuur van die individuele en kollektiewe herkenning van sonde moet bevorder. Die herkenning van die krag van sonde gaan vir hom gepaard met ‘n besef *dat dit wat geskep is besig is om sigself stelselmatig te vernietig.* Die sonde moet herken word, meen Welker, ten einde dit waartoe hierdie krag in staat is te onthul (Welker 1978a: 179).

Hoe verstaan Welker egter hierdie sonde? Hoe kan die sonde herken word? Ten einde van hierdie konsep sin te maak, *moet die sonde van wat Welker moralisme noem onderskei word.* In die moralisme, meen hy, word die sonde onverstaanbaar. Teen die agtergrond van Welker se verstaan van die moralisme word dit moontlik om die *sonde te ondersoek in verhouding tot die Gees.* Dit beteken dat die krag van die sonde ontleed word in die lig van die verhouding van die sonde *tot die wet, tot die skepping, en in die verhouding van sonde tot dit wat die bose genoem word, op grond waarvan dit moontlik word om sin te maak van die sonde teen die Gees.* Die betekenis van die sonde word in hierdie gedeelte van die hoofstuk dan verder onthul deur die kontekste waarin die sonde

vir Welker geopenbaar word te ondersoek; *die konteks van die heilige maal, van die doop, en van die kruis.*

2. "... der Begriff 'Sünde' gehört heute zu dem verschliffensten theologischen Grundbegriffen ... er ist moralisiert und ironisiert worden ... in beiden Formen aber wurde er unverständlich" (Welker 1997f: 7). Met hierdie woorde lei Welker *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema* in. Die sonde, meen hy, het gemoraliseer geword, en op hierdie manier, onverstaanbaar. Wat bedoel Welker met hierdie moralisme?

Moraliteit het vir Welker te make met die proses wat konstant deur 'n tyd, 'n kultuur, of 'n groep van mense herbeslis word (Welker 1995f: 41), waarin die voorwaardes vir die verlening en die ontlening van respek neergelê word (Welker 1998c: 28).⁷¹⁰ Mense beïnvloed mekaar op 'n gemeenskaplike manier insover hulle verwagtinge vir mekaar neerlê (Welker 1994a: 120) Indien die verwagtinge bevredig word, word respek verleen, indien die verwagtinge nie bevredig word nie, word respek ooreenkomstig ontleen. Op dié gronde, meen Welker, ontwikkel 'n indrukwekkende mark van morele kommunikasie (Welker 2011i: 64).

Die verlening en die belofte van die verlening van respek, die onttrekking en die bedreiging van die onttrekking van respek vergesel die wederkerige kommunikatiewe verhoudinge (Welker 2004a: 120). Enige denkbare tema kan op hierdie manier "gemoraliseer" word (Welker 1995e: 442). Dié morele mark, toon Welker, is uiters magtig. Dit is uiters aktief op maniere waarvan mense grotendeels bloot vaagweg bewus is (Welker 1998c: 28).

In *God the Spirit* toon Welker dat die kragveld wat deur die Gees meegebring word *meer as 'n moraliteit is*. Beide die interkonneksie tussen regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, en die gedifferensieerde universaliteit van die Geeswerkinge

⁷¹⁰ In die preek "Gott unterscheidet anders", skryf Christoph Dinkel in die *Festschrift, Gegenwart des lebendigen Christus*, in die lig van Welker se *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*; "Menschen machen Unterschiede, aber Gott unterscheidet anders. Für uns Menschen ist es wichtig, wo jemand herkommt und welche Nationalität er hat. Wir achten auf den sozialen Status eines Menschen, auf sein Geschlecht, seine Kleidung und sein Verhalten. Für uns sind Einkommen, Bildungsstand, Titel und Positionen von Bedeutung. Mit der Perlenkette am Hals oder der Uhr am Handgelenk versuchen wir uns von anderen zu unterscheiden und darzustellen, wer wir sind und wie wir von anderen eingeschätzt werden wollen. Unterschiede dieser Art sind für uns wichtig, sie helfen zur Orientierung in einer komplexen Welt" (Dinkel 2007: 10-11).

oorskry, korrigeer en oriënteer die magtige konsepte van moraliteit, dit is die "... the so-called common sense feel for justice, and of humanity" (Welker 1994a: 120). Die herkenning van die interafhanklike lewenssamehange van die Gees, meen Welker, maak dit duidelik dat morele kommunikasie *nie anders as dubbelsinnig gedefinieer kan word nie, met ander woorde, dat morele kommunikasie bloot in arbitrêre maniere gedefinieer kan word.*

Dié morele kommunikasie, meen Welker, kan nié outomaties met barmhartigheid geïdentifiseer word nie. Die barmhartigheid, wat wel buigsaam tot die situasie moet wees, *bly verbonde aan ervarings van onregverdigheid en vermybare onderskeidings wat teen mense diskrimineer.* Daarteenoor, meen Welker, "... we have the lived experience of ages and societies *that stabilised their perverse moralities by taking as an important criterion for the bestowal of 'respect'* the possession of slaves, the disparaging of Jews or of blacks, hatred for other minorities, or contempt for 'communists' struggling for the removal of relations of exploitation and for equitable relations of ownership" (Welker 1994a: 121).

Deur die eeue, toon Welker, is samelewings gekenmerk deur die diskriminasie van mense wat nie by die moraliteit van die dag ingepas het nie (Welker 1998c: 28). Dié wat wel van die moraliteit van die dag afgewyk het, is verag "as 'Jew-lovers' and 'nigger-lovers', as 'godless Reds', and with other titles designated to make their bearers the object of contempt" (Welker 1994a: 121). Deur die eeue, toon Welker, is enigiets gedoen om teen mense wat van hierdie dominante moraliteite van die dag afgewyk het te diskrimineer, en die wat by die moraliteite ingeskakel het daartoe in te perk *deur die dreigement van die onttrekking van respek.*

Beswaar kan teenoor dié verstaan van moraliteit gemaak word, meen Welker, in die sin dat moraliteit die goeie, vryheid en gelykheid, die respek vir die waardigheid van alle mense, "Geschwisterlichkeit" ten doel het (Welker 1992a: 120). Teenoor hierdie perspektief is dit vir hom egter maklik om te toon dat die korruptheid en korrupteerbaarheid van moraliteit, ten spyte van hierdie positiewe idees en die positiewe inhoud van moraliteit, nie uitgesluit kan word nie, "... in a fascist environment such as Germany after 1933, the anti-Semite will cynically conclude that it certainly would be

‘good’ to make ‘the maxim of his or her will the principle of a universal legislation’ and to treat the Jews accordingly” (Welker 1994a: 121).⁷¹¹

In sy artikels “God’s Power and Powerlessness: Biblical Theology and the search for a World Ethos in a time of shortlived moral markets” en “Hans Küngs ‘Projekt Weltethos’. Gutgemeint – aber ein Fehlschlag”, vra Welker waarom morele kommunikasie, in die lig van globale bedreigings, *min resonansie in die midde van diegene aan wie die kommunikasie gerig is, vind?* (Welker 1993d: 354).⁷¹²

Die belangrike sisteme van die samelewing, meen Welker, is *funksioneel gedifferensieer*. In hierdie gemeenskappe het die sisteme van onder andere die ekonomie, politiek, wet, godsdiens en familie elk take wat vir die totale gemeenskap van belang is. Dat hierdie sisteme funksioneel gedifferensieerd is, meen hy, beteken dat die sisteme hul take wil optimiseer, en daarna moet streef om hul take te optimiseer, deur konstant meer in staat te word om op hulle eie te staan, dit wil sê teenoor ander sisteme (Welker 1995f: 39).⁷¹³

⁷¹¹ Rassiste in meer rassistiese omgewings, meen hy, sal tot soortgelyke gevolgtrekkings kom. In minder ideologiese kontekste, is die korrupteerbaarheid van moraliteit egter minder herkenbaar. Dit word duidelik, meen hy, wanneer besef word dat wetenskaplike ensiklopedieë in die 1970’s water en lug as “infinite resources” sou gepropageer. In die gemeenskappe is die probleem van die vermorsing van energie en die produsering van rommel in so ‘n mate onderdruk dat diegene wat wel teenoor die moraliteit van die dag ‘n ekologiese sensitiwiteit sou handhaaf, as “natuur maniake” en “ekologiese alarmiste” disrespekteer is (Welker 1994a: 122).

⁷¹² Welker vra in “God’s Power and Powerlessness: Biblical Theology and the search for a World Ethos in a time of shortlived moral markets”: “... Why does the force of worldwide moral appeals not suffice to stop the financial exploitation of the Third World through interest payments, after even renowned bankers have publicly considered canceling debts as a realistic possibility? Why does the force of public moral appeals not suffice to put the brakes on logging the tropical rain forests? Why does the force of such appeals not suffice to stop French nuclear experiments and to shut down highly insecure Russian atomic reactors in order to prevent a second Chernobyl? Why is what we call ‘public morality’ not strong enough to reverse the dynamics of progressive criminalization, drug abuse, child abuse and other developments uniformly perceived as curses? Why is it that ‘public morality’ is not strong enough even to put a recognizable damper on those developments?” (Welker 1995f: 39).

⁷¹³ In “The Self-jeopardizing of Human Societies and Whitehead’s conception of Peace” wys Welker spesifiek op Luhmann se boek, *Ecological Communication: Can Modern Society Adapt to Ecological Jeopardy?* waar Luhmann die gedifferensieerdheid van die moderne gemeenskap verwoord; “... he suggests that in modern functionally differentiated society, the subsystems of economy, law, science, politics, religion, and education have formed their own networks of codes and programs, which are reciprocally stabilised” (Welker 1987b: 315). In Luhmann se eie woorde; die “... functionally systems cannot substitute for each other. They can neither replace each other nor even ease each other’s burdens ... Politics cannot assume the place of science, science cannot assume the place of law – and so forth in all relations between systems. The old multifunctional institutions and morals are thus dissolved. In their place comes that correlation of specific codes to specific systems which distinguishes modern society from all its predecessors” (Luhmann 1986: 97).

Ten spyte van die feit dat elke subsisteem ‘n belangrike taak vir die geheel moet vervul, optimiseer elke subsisteem hulle eie funksies deur die ontwikkeling van ‘n spesifieke kode en ‘n spesifieke modus van metodes. Die gemeenskap, meen Welker, het daarom nie ‘n middelpunt, ‘n sentrum, ‘n toppunt of ‘n fundamentele doel nie (Welker 1995f: 39). Insteede van ‘n meetbare geheel wat deur een kode gereguleer kan word, *is die gemeenskap polisentries georganiseer. Dié gemeenskap kan alleen in hierdie in ag neming van die polikontekstuele samestelling daarvan*, begryp word. ‘n Pluraliteit van sferes voer nie dié diskoers nie, maar diverse diskoerse (Welker 1995f: 40).

Die gemeenskappe word aan ‘n verskeidenheid van ontwikkelingwette en optimisering geken en is daarom gedeeltelik onverstaanbaar en ontoeganklik vir mekaar, met ander woorde “... *each of the publics has only a limited capacity to resonate to the communication addressed to it by the others*” (Welker 1995f: 41). In die artikel, “The Self-Jeopardizing of Human Societies and Whitehead’s Conception of Peace”, toon Welker dat die moontlikheid van hierdie gedifferensieerde funksionele sisteme om in gemeenskaplike aktiwiteite betrokke te raak daarom bemoeilik word (Welker 1987b: 314).⁷¹⁴

Elkeen van die subsisteme veronderstel onderskeidelik ‘n spesifieke gedifferensieerde funksie vir die samelewing in geheel. Eerder as die aanwesigheid van wat Welker ‘n kommunikasie kontinuum noem, *is die subsisteme altyd besig met selfbeskerming. In elkeen van die prosesse, konstitueer en bevestig ‘n subsisteem sigself, baken sigself, hetsy implisiet of eksplisiet, van ander subsisteme af*, “... (it) gives the lie to the picture of a simple, encompassing communications continuum” (Welker 1987b: 314).

Die gesonde verstand, meen Welker, wat blind is vir die mate waarin die samelewing hulself in gevaar stel, onderskat die gebrokenheid van ‘n kommunikasie kontinuum.⁷¹⁵

⁷¹⁴ In spesifieke gevalle, in spesifiek gekoördineerde maniere, kan die subsisteme saamwerk deur mekaar in beweging te bring. In die woorde van Luhmann, “... on the basis of the results of scientific research, by means of a political decision concerning limitations of legal liability, the construction of atomic energy plants has been made economically possible” (Luhmann 1986: 99). Vir Welker, “... as a rule though, the possibility is excluded that they react *in toto* to the cumulative effects of their working together” (Welker 1987b: 314). Met ander woorde, die subsisteme kan nie onmiddelik en gesamentlik, volgens ‘n eenvoudige aksie- en reaksie model, teenoor die gevare vir die samelewing as ‘n geheel, in die samewerking, reageer nie.

⁷¹⁵ Die gesonde verstand veronderstel, byvoorbeeld, dat in alle funksionele sisteme dit op die ou end tog rasionele mense is wat hier te werk gaan, dat hulle gesamentlike pogings in staat moet wees om deur die

Teenoor wat Welker die selfingevaarstelling, in sy woorde die “self-jeopardizing of society” noem, poog die gesonde verstand om met morele appèlle te werk te gaan. Wat die gesonde verstand dus bereik, in die eerste opsig, is ‘n opgewondenheid van die publieke stemming. Die opgewondenheid, toon Welker, gebroke weens dit wat die verskeie funksionele sisteme van mekaar weerhou, gee aanleiding tot ‘n diffuse stemming van algemene verontrusting, wat hoogstens in die proses van politieke kommunikasie afneem (Welker 1987b: 315). Luhmann, meen Welker, in terme van die groot ekologiese krisis van die dag, reageer pessimisties daarom teen die idee dat morele appèlle tot samewerkende reaksie of selfs aksies aanleiding kan gee (Welker 1987b: 315).

Die situasie word deur Luhmann beskryf *as die onvermoë van die publieke morele kommunikasie om spesifieke resonansie in die funksionele sisteme van die samelewing te evokeer* (Welker 1987b: 315). Die publieke morele reaksie tot die selfingevaarstelling van die samelewing is nie in staat om kontak met spesifieke netwerke van kodes en programme van spesifieke funksionele sisteme te maak nie, en ook nie om spesifieke reaksie van spesifieke sisteme te ontlok nie (Welker 1987b: 315). Insteede van resonansie in funksionele sisteme, meen Welker, genereer die publieke morele reaksie meestal, in die woorde van Luhmann, ‘n “disturbing noise”.⁷¹⁶ Luhmann is daarvan oortuig *dat die belang van die funksionele sisteme in selfbeskerming en selfafbakening mee gereken moet word, en dat hierdie belange prioriteit geniet bo die belange wat selfs vir die samelewing in geheel verstandig is* (Welker 1987b: 315).⁷¹⁷

probleme te werk, om die probleme, wat die mense gesamentlik veroorsaak het, te verwyder (Welker 1987b: 314).

⁷¹⁶ Vir Luhmann, selfs indien die reaksie in staat is om resonansie eerder as ‘n steurende geraas te genereer, is dit steeds nie ‘n versekering van gemeenskaplike reaksie of gemeenskaplike verandering van oriëntasie van die funksionele sisteme nie. Want in elkeen van die werkinge van die sisteme, is hierdie sisteme besig met selfbeskerming, en baken hulself van ander sisteme af (Welker 1987b: 315).

⁷¹⁷ Op verskeie maniere verhoed die samelewing grondige veranderinge van die maniere waarop hulle strukture werk. Welker dui op ‘n voorbeeld wat illustreer dat die resonansie in een sisteem ander sisteme kan beïnvloed op maniere wat laasgenoemde as sturings waarneem, en dus vrees en wil voorkom; “... consider a regulation in Germany which would immediately introduce catalytic converters for automobiles and speed limits on the highways. It would be a legal regulation, politically prompted and scientifically demonstrated to be ecologically sensible. However, in the long run it could lead economically to a massive letting go of workers in the automobile industry, which seeks to offer cars which are as cheap and fast as possible. This could lead to political repercussions for the ruling party. It would lose the next election. Faced with that threat – so the tacit political calculation – it would be better for the Germans to continue to drive like crazy on their autobahns, and let the forests die” (Welker 1987b: 316).

In *God the Spirit*, vyf jaar later, toon Welker, dat op grond van die perspektiwies korrekte persepsie *dat die eie funksie onmisbaar vir die samelewing in geheel is, die spesifieke subsisteem, selfbewaring en selfoptimisering net so hoog sal ag soos die van die samelewing in geheel*, in so ‘n mate dat die subsisteem nie in staat is om die probleme van die bewaring van die samelewing in geheel te kan waarneem nie (Welker 1994a: 33). *Die subsisteem sal die gevaar vir die self en die optimisering van die eie funksies op dieselfde vlak as die gevare vir die samelewing in die geheel sien*, wat in elk geval vanuit ‘n beperkte perspektief waargeneem word (Welker 1994a: 33).⁷¹⁸

Die situasie word verder gekompliseer deur die feit dat, vir die gesonde verstand, twee sake die illusie,⁷¹⁹ dat die interkonneksies van die samelewing as ‘n geheel gereguleer kan word, aanwakker. Dit is die *de facto* samewerking van die verskeie subsysteme, aan die een kant, en die feit dat mense, op die ou end, tegelykertyd in verskillende subsysteme teenwoordig is, aan die ander kant (Welker 1994a: 34).⁷²⁰ Die illusie weerhou mense, volgens Welker, van die insig *dat vir elke subsisteem in die samelewing, ‘n ander moraliteit oorheers* (Welker 1995f: 41).

Die kriteria van morele kommunikasie, *die kriteria waarvolgens die voorwaardes vir die verlening en die ontlening van respek neergelê word, is verskillend vir die verskeie prosesse van kommunikasie in subsysteme*.⁷²¹ Welker erken dat daar wel situasies is waar die grense nie duidelik is nie, situasies waar die illusie van sosiale eenheid tydelik gegenerer word, tog is daar vir hom geen “... blanket homogeneous and universal conditions for the gift of or the withdrawal of respect” nie (Welker 1995f: 42). Dit word

⁷¹⁸ Dus word die verkiesingsveldtog in die politiek betwis asof dit ‘n besluit oor die oorlewing van die samelewing in geheel is, aldus Welker. Vir die ekonomie, is ‘n ekonomiese instorting gelykstaande aan die ineenstorting van “alles”. Vir opvoeding, wanneer die kwaliteit van opvoeding in gevaar is, is die kwaliteit van lewe en die oorlewing van die vermoë van die samelewing as ‘n geheel op die spel, ensovoorts.

⁷¹⁹ Dit is behalwe die massa media, wat ook volgens Welker die illusie aanwakker.

⁷²⁰ ‘n Onderskeiding is vir Welker hier belangrik. Die *de facto* samewerking van die funksionele sfeer, en, daarenbove, die kortstondige tegniese koördinasie wat suksesvol is, is nie dieselfde as die effektiewe, praktiese regulering van die samelewing in geheel nie. In die lig van die selfingevoering van die samelewing reageer die gesonde verstand, volgens Welker, in ‘n beroep op “... basic countermeasures and a basic change of course” (Welker 1994a: 34). Die tegniese koördinasie verwek egter bloot “emergent”, strukturele veranderinge. Die interaksie, “... in addition to the directly desired ‘solution’”, resulteer in talle wisselvallige, ongewenste effekte wat mekaar kan versterk of onbevoeg maak. Dit bied dus ‘n blote illusie van hulp, terwyl die realiteit aan ‘n voortdurende hulpeloosheid in die midde van progressiewe selfgevaar geken word.

⁷²¹ Hy skryf, “... the criteria according to which recognition is given or withdrawn (i.e. the criteria of moral communication) are different in family life than in the economy’s process of communication. They are different in politics than in intellectual life” (Welker 1995f: 41).

gevestig volgens ‘n spesifieke verwysingsraamwerk, met ander woorde, dat hulle spesifiek ingekleur word volgens elke spesifieke kulturele situasie en sosiale gestalte (Welker 1995e: 441). Daarby is hierdie moraliteite relatief tot spesifieke groepe. Dit laat verandering *in die veranderinge van fundamentele morele standpunte* toe. Die prosesse waarin die verlening en ontlening van respek gevestig word, word konstant deur die geaffekteerde persone hervestig of herbeoordeel. In die laat moderniteit, meen Welker, word hierdie “... decomposition and recomposition of moral markets” versnel (Welker 1995e: 442).⁷²²

Welker is nie van oortuiging dat moraliteit en morele kommunikasie onnodig is nie. Morele kommunikasie, meen hy, is nie net onontbeerlik waar mense hulle lewenswyse met die van ander mense wil verbind nie, maar ook waar mense ‘n gemeenskap van respek wil verseker. Hy is ook nie daarvan oortuig dat ideale uitgangspunte onnodig is vir morele kommunikasie nie.

In vergelyking met die morele mark, meen Welker, en pogings om hierdie mark definitiewe vorm deur middel van metafisiese gronde te gee,⁷²³ verteenwoordig die wisselwerkende samehang van regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God, ‘n meer realistiese en spesifieke benadering tot die vorming van die lewensverhoudinge van menslike gemeenskappe. Die veld wat deur die Gees gekarakteriseer word oorskry moraliteit insover dit aan morale kommunikasie, aan die een kant, ‘n bepaaldheid gee, en morele kommunikasie, aan die ander kant, “... beyond itself” lei (Welker 1994a: 123). Die wet, meen Welker, bepaal op ‘n meer beslissende manier die voorwaardes van

⁷²² Welker erken dat van die konstruksie en dekonstruksie van die morele mark nog nie genoeg gewees word nie, “... On the whole we still know little about the laws for the construction and decay of moral markets, little about the genesis and the structure of the processes in which human beings reciprocally influence each other not only by somehow establishing expectations of each other, but also by correlating the fulfillment and disappointment of these expectations with respect and the withdrawal of respect” (Welker 1995f: 45).

⁷²³ In die lig van die onoorsigtelikheid van die morele mark is dit vir Welker verstaanbaar dat denkers ‘n “Suche nach einem universalem Grundethos” (Welker 1993d: 354) onderneem. In kritiek teenoor die katolieke Hans Küng, Switserse teoloog, wat self deur die Vatikaan van die outoriteit om dié teologie te leer ontnem is en vervolgens aan die ekumeniese instituut te Tübingen doseer, wat sy *Projekt Weltethos* na die mening van Welker in ‘n “hierarchisch-autoritärer Versuch” begrond (Welker 1993d: 354-356);⁷²³ en teenoor die katolieke David Tracy, Amerikaanse teoloog van Chicago, met sy “Mystical-Prophetic” visie van die teenwoordige en die toekoms (Welker 1995f: 39-55), vind Welker meer waarde in die strukturering van die samelewing deur middel van die wet, die wisselwerking van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God. Welker skryf oor hierdie “Weltethos” in die artikels, “Unfehlbarkeit und Exkommunikation? Zur sachlichen Prüfung von Küngs ‘Projekt Weltethos’” (Welker 1993e: 528f), en “Auf der theologischen Suche nach einem ‘Weltethos’ in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte. Küng, Tracy und die Bedeutung der neuen Biblischen Theologie” (Welker 1995e: 438-456).

die gemeenskap van respek, die voorwaardes vir die verlening van respek, dit is "... threatening to withdraw respect, and actually withdrawing it" (Welker 1994a: 124).

In die boek *What happens in Holy Communion?* differensieer Welker die konsep van moralisme in meer duidelikheid wanneer hy die kwessie, "... whoever, therefore, eats the bread or drinks the cup of the Lord in an unworthy manner", ondersoek. Die heilige maal, meen Welker, is 'n gebeurtenis van die onvoorwaardelike aanvaarding van alle mense wat daarin deel. Wie die feit ontken, met ander woorde "... all who, in whatever way, deny this or mask it by the way in which they celebrate the meal", vier die maal onwaardig (Welker 2000a: 69).

Die maaltyd, meen Welker, is egter herhaaldelik die plek waar moralisme gepropageer is, waar 'n min of meer rigiede bereidwilligheid vir die beoefening van morele kontrole gepropageer is (Welker 2000a: 70). Onderwerp aan morele en godsdienstige waarneming, word die maal, instede van 'n fees van versoening in God, en 'n fees van vrede tussen mense, wat Welker 'n "... anxiety-producing means of moral gatekeeping" noem, 'n maal wat misbruik word vir menslike morele kontrole.

Wanneer iemand dikwels die heilige maal bygewoon het, toon Welker, het dit gelyk of hulle dit nodig het. Of, die godsdienstige selfgeregverdiges het die perfekte selfondersoek en waardigheid gedemonstreer, wanneer hulle die maal dikwels bygewoon het. Daarteenoor, toon Welker, het ander hulself gekwel in belydenis en in verlamme selfondersoeke wat nie werklik antwoorde verskaf het nie (Welker 2000a: 70). Die maal, meen Welker, *word onwaardig gevier wanneer mense in selfregverdiging mekaar onderling oordeel* – "... the supper is not a test case for the moral self-assertion of a community" (Welker 2000a: 73). Dit is nie 'n geleentheid om mense, op grond van morele herkenning, die heilige maal te weier nie.

In die lig van hierdie kort opmerkings oor die heilige maal, *word dit duidelik dat moralisme in die hande van mense korrup en korrupteerbaar is. Dit word verder duidelik dat moralisme die betekenis van die sonde belemmer*. Aan die een kant, in die lig van die heilige maal, word dit duidelik dat sonde van moralisme onderskei moet word. Welker maak dit duidelik dat die maal nie 'n plek vir morele oordeel oor ander is nie. Wie moreel wil oordeel aan die maaltafel, gebruik die maaltyd onwaardig. Aan die

ander kant, verstaan Welker die heilige maal juis as ‘n plek vir sondaars. Dit is daarom duidelik dat moraliteit, wat korrupteerbaar in die hande van mense is, nie die diepte van sonde verstaan nie, deurdat die idee geskep kan word dat mense hulself moreel van die sonde vry kan maak, of ander daarvan kan vrymaak.⁷²⁴

Vir Welker, is reeds duidelik, is die wet ‘n goeie alternatief op die moraliteit.⁷²⁵ Maar ook die wet, meen Welker, is korrupteerbaar in die hande mense, in sonde (Welker 1999c: 64).

3. Óók die wet, in die hande van mense in die mag van sonde is korrupteerbaar (Welker 2005e: 46). In sy artikel “Travail and Mission: Theology Reformed according to God’s Word” toon Welker dat die waarde wat aan die wet van God geheg word nie die korrupteerbaarheid van die wet deur die mag van sonde moet oorskadu nie. Gereformeerde teologie, meen hy, “... must resist all frivolous theologies that abstract from human being’s captivity under the power of sin” (Welker 1998b: 146).

Die wet, die vervulling van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, kan nie teenoor die Gees afgespeel word nie. Tog, meen Welker, is die omgekeerde ook waar. Indien die klem herhaaldelik daarop neerkom dat die wet heilig is, “... die wet is dus heilig, en sy voorskrifte is heilig en reg en goed”,⁷²⁶ en die goedheid van die wet by herhaling onderstreep word, “... we find ourselves in a no less perplexing situation” (Welker 1994a: 254). Die probleem is vir Welker dan dat duidelik gemaak moet word waarom die goeie wet, *gekarakteriseer kan word as die wet van die sonde en die dood*.

Die magteloosheid van die wet teenoor die sonde, en die korrupteerbare mag van die wet onder die mag van sonde, toon Welker, *kan nie in een woord opgesom word nie* (Welker 1989c: 222). Teenoor die bedoelinge van die wet, *kan dit boosheid stimuleer, en onheil vermenigvuldig*,⁷²⁷ *want die verkeerdheid wat deur die wet opgenoem word,*

⁷²⁴ Vir Paulus is die onwaardige viering van die maal, volgens Welker, juis gesetel in die morele dominerende van ander, wat aan die een kant die korrupteerbaarheid van moraliteit, en aan die ander kant die gereduseerde verstaan van sonde toon. Dit word duidelik dat sonde nie vir Welker iets is wat deur die verlening of ontlening van respek verwyder kan word nie.

⁷²⁵ Die wet, met die klem op barmhartigheid, wat Welker as die seismograaf van die wet kan sien, is, alhoewel ook dit korrupteerbaar is, in staat om die magteloses te beskerm en ‘n eensydige morele oordeel te verhoed (Welker 1989d: 159).

⁷²⁶ Rom 7:12.

⁷²⁷ Rom 5:20.

word 'n aansporing tot die sonde. Die wet kan misbruik word op grond van 'n perspektiewiese en selektiewe persepsie en vervulling, "... want julle gee tiendes van kruisement en anys en koljander, en die 'swaarste van die wet' laat julle na: die reg en die barmhartigheid en die trou"⁷²⁸ (Welker 1994a: 255).

Die wet kan onder die mag van sonde degenereer (Welker 1997d: 394). Vir Welker kan juis ook die swaarste kwessies van die wet, die regverdigheid, barmhartigheid en die geloof in God, 'n mag word wat deur die sonde misbruik kan word (Welker 1991e: 401). Dít word vir hom duidelik vanuit die intra-bybelse kritiek van individuele en kollektiewe self-regverdiging en werk-geregtigheid (Welker 1989c: 223). Die verbintenis tussen konkrete uitdrukkings van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, wat volgens menslike standaarde optimaal is kan, volgens Welker, verdraai word in godsdienstige en morele verleidingsvorme van die self en ander (Welker 1994a: 255).

In die hande van mense kan die goeie wet van God bewustelik of onbewustelik, subjektief of objektief misbruik word, in sy eie woorde, vir "... bösen Mächenschaften mißbraucht werden" (Welker 1992a: 238). *Die wet handel onder die mag van sonde dus as 'n mag van verbloeming, verberging, verleidende selfpasifikasie, vermurwing, en leë vertroosting van ander, en as 'n mag wat die mens sistematies verlei* (Welker 1994a: 255).

Met die beste bedoeling, met die grootste naïwiteit, in die mees ywerige moralisme, en in die mees "... deeply felt piety", korrupteer sondige mense die wet (Welker 1994a: 255). Die wet word verdraai in 'n meganika van verleiding wat die illusie van regverdigheid, barmhartigheid en van 'n goed geordende verhouding tot God beide op 'n individuele vlak en op 'n publieke-kultiese vlak genereer (Welker 1989c: 224). Die illusie kan as 'n bron van korruptering op die totale samelewing, 'n tyd en kultuur, 'n totale wêreldsituasie afgedruk word. Dit kan hulle tot vernietiging lei, meen Welker, ten spyte daarvan dat hulle met die illusie leef dat hulle doen wat reg en goed vir God is (Welker 1994a: 256).

⁷²⁸ Matt 23:23.

Die wet word ‘n mag van sonde: nie net ‘n mag van ‘n tipe van verkeerde gedrag of valse selforiëntasie van regtelike, morele, of godsdienstige karakter nie, *maar ook as ‘n mag wat vernuwing, nuwe begin, herstelling, en ‘n fundamentele verandering van gedrag, of vooruitsig daarvan, vernietig* (Welker 1994a: 256).

Die wet word vir Welker ‘n mag van sonde in die sin dat dit elke denkbare vorm van regtelike, morele, en godsdienstige sensitiwiteit toelaat om in ‘n selfgeregtigheid verander te word, wat verskuil is, ‘n selfgeregtigheid, “... ‘consensually’ agreed on and, under certain circumstances, large-scale” (Welker 1994a: 256). Onder die mag van sonde *versteek die wet sistematies selfsugtigheid, selfverleiding, en die feit dat mense hulle op ‘n konstante wyse van die regverdigheid en barmhartigheid bedoel deur God, en van kennis van God vervreem* (Welker 1989d: 160).

Dié werk-geregtigheid, dié konsentrasie op werke, en die roem in spesifieke werke, vernietig vir Welker die sekerheid van verwagtinge (Welker 1991e: 401). In sy artikel “Security of Expectations: Reformulating the Theology of Law and Gospel” word dit duidelik *dat werk-geregtigheid ‘n einde maak aan verwagting en ‘n vervulling veronderstel. Werk-geregtigheid verplaas die wettiese prosesse van objektivering deur middel van subjektiewe konkretmaking* (Welker 1986a: 255).

Dié wet, meen Welker verder, kan die dood meebring (Welker 1986b: 41). Die dood, meen hy, bring nie bloot ‘n einde aan die sekerheid van verwagtinge en die deelname in die geobjektiveerde sekerheid van verwagtinge nie, “... death also seems to make of the entire enterprise of securing of expectations an affair *that is in principle empty and without consolation*” (Welker 1986a: 256).⁷²⁹

Óók in die verhouding tot die wet word dit duidelik *dat mense hulself nie van die sonde vry kan maak, of ander daarvan kan vrymaak nie*. Die illusionêre karakter van die sonde, wat óók in die verhouding tot die wet duidelik word, *word egter verder duidelik in verhouding tot die skepping*.

⁷²⁹ In die artikel, “Gesetz und Geist” skryf Welker, “... gerade weil das Gesetz seiner selektiven und seiner gegen seine eigentlichen Intentionen laufenden Wahrnehmung und Erfüllung nicht wehren kann, gerade weil es noch seiner es verzerrenden und seinen Intentionen zuwiderlaufenden Aneignung den Schein des Guten und Gottgewollten verleihen kann, wird es so gefährlich und wirkt es tödlich” (Welker 1989c: 224).

4. In een van Welker se Warfield-lesings, “Creation and Sin”, in *Creation and Reality*, bestudeer Welker die verhouding tussen skepping en sonde. In die mag van sonde, meen hy, *genereer mense die illusie, inderdaad in verhouding tot die vernietigende aktiwiteit van sonde, dat hulle tot oorsig en duidelikheid in staat is*, “... that they possess great oversight and clarity”, dat hulle die mag besit om beide sekulêre en godsdienstige kwessies te kan bestuur. In hierdie situasie, meen Welker, is mense hulpeloos (Welker 1999a: 71).

Ten einde die verhouding tussen skepping en sonde te verstaan wend Welker hom in hierdie artikel tot Genesis 3 en meer spesifiek Genesis 3:22.⁷³⁰ Die interpretasies van G.W.F Hegel⁷³¹ en Ernst Bloch, Duitse filosoof van Tübingen, is hier vir Welker van belang.

Hegel toon dat die een moment van skepping nie net die bron van alle kwaad, die eet van die boom van kennis van goed en kwaad, en die gepaardgaande wegval van die goddelike beeld is nie, *maar eerder ‘n terugkeer na hierdie beeld*. Vir Hegel, anders gestel, bestaan die skepping nie net in die “... falling away from” die beeld van God en daarom die bron van alle kwaad nie. Omdat die wegval verbonde is aan die kennis van goed en kwaad, *is die beginsel van die terugkeer tot die beeld óók in die skepping gesetel* (Welker 1999a: 75). Ook Bloch, toon Welker, beïnvloed deur Hegel, verstaan Genesis 3:22 as vryheid, outonomie, en die terugkeer na die beeld van God in stede van die “... fall and sin” (Welker 1999a: 76).⁷³²

Onderliggend aan dié konsepte is, aan die een kant, *die kennis van goed en kwaad* en, aan die ander kant, *dat die mens geword het soos “een van ons”*. Wat beteken die stellings en die interkonneksie tussen hierdie stellings?⁷³³ Die interpretasie van Claus

⁷³⁰ Welker is daarvan bewus dat hy in hierdie artikel net op een aspek van die verhouding tussen skepping en sonde fokus. Nietemin is hierdie aspek belangrik, “... toe het die Here God gesê: ‘Die mens het nou soos een van Ons geword deurdat hy alles kan ken’” (Gen 3:22).

⁷³¹ Welker skryf, “... there is no other word of Scripture that the mature Hegel cited as frequently as Gen 3:22a. The indirect references to Gen 3:22, and to Genesis 3 in general, are innumerable. Hegel explicated the program and fundamental ideas of his philosophy with regard to Gen 3:22a” (Welker 1999a: 75).

⁷³² Hy skryf, “... The fall as the true process of becoming human, as the splendid acquisition of freedom, and this acquisition of freedom as the severing of ties with the garden of animals! Bloch repeats in his own way what Hegel saw and said” (Welker 1999a: 76).

⁷³³ Bloot die poging om die betekenis van die kennis van goed en kwaad te verstaan, meen Welker, “... enables one to recognise that Gen. 3:22 places high demands upon theological reflection” (Welker 1999a: 76).

Westermann, *Ou Testamentikus van Heidelberg*, is hier vir Welker grondliggend. Westermann het die betekenisveld van hierdie uitdrukkings in die *Ou Testament* ondersoek. Op grond hiervan, “... *he has stated the minimal requirements that are to be made of any attempt to elucidate the expression ‘knowing good and evil’ where that attempt is really concerned to think with Scripture and not to introduce external reflections*” (Welker 1994a: 76).

Vir Westermann, meen Welker, *moet die kennis van goed en kwaad in die geheel verstaan word*. Dit gaan vir hom hier nie oor die kennis van iets spesifiek wat goed is en iets spesifiek wat van die kwaad is nie, maar van ‘n “... unitary manner of orientation” (Welker 1999a: 76). Dié kennis is vir hom verbonde aan dit wat voordelig en tot nadeel van die menslike lewe is. Dit is daarom nie net ‘n kognitiewe persepsie nie, maar ‘n bepalende, aktiewe, beslissende “... distinguishing the useful and the injurious” (Welker 1999a: 76). Die kennis van goed en kwaad is daarom ‘n unitêre teoretiese en prakties georiënteerde gedrag.⁷³⁴ Dié gedrag, toon Welker, wil Westermann dan nie net as die funksie van ‘n individu of dit wat met die individu gebeur verstaan nie. Dit gaan hier oor die mensdom in haar oorsprong. Dit is ‘n gedrag en ‘n proses wat gerig is op *die lewe van die gemeenskap en wat in die gemeenskap vervulling vind* (Welker 1999a: 77).⁷³⁵

Op grond van dié opmerkings van Westermann is dit vir Welker moontlik om dié kennis van goed en kwaad te verstaan as ‘n “*fundamental ordering event, an ordering behaviour aimed at the organisation of the realm of human life with regard to what is beneficial and detrimental to that life*” (Welker 1999a: 77-78).⁷³⁶ Dié organisering van die sfeer van menslike lewe in terme van dit wat voordelig en nadelig vir lewe is dui vir Welker op die self-rigtinggewende mag van die mensdom soos dit die maniere waarop hulle lewe waarneem en reguleer (Welker 1999a: 78). Dit gaan vir Welker dus hier oor die interverbintenis van kognitiewe en normatiewe houdings, gesindhede, maniere, en gedrag, en prosesse waardeur menslike lewe hulself rigting gee in terme van dit wat

⁷³⁴ Deur middel van die onderskeiding van dit wat voordelig en dit wat nadelig is, maak hierdie gedrag dit moontlik, volgens Westermann, “... to succeed in the context of the struggle for existence” (Westermann 1984: 241).

⁷³⁵ Die poging, meen Welker, om hierdie veronderstellings met mekaar te verbind op ‘n manier wat elkeen na vore bring, maak dit moeilik om die betekenis van hierdie kennis van goed en kwaad te begryp.

⁷³⁶ Die veronderstellings, meen hy, bied ‘n grondige basis waarom die teks geïnterpreteer is as ‘n bron van bewustheid of outonomie of self-bepaling, en waarom hierdie interpretasie reduserend is (Welker 1999a: 77).

voordelig en nadelig vir lewe is. Hoe kan hierdie integreerende aktiwiteit van die spesifisering van dit wat voor- en nadelig vir lewe is, gesien word as die terugkeer na die goddelike beeld?

Welker bring die kennis van goed en kwaad daarom in verband met die mens wat geword het soos “een van ons”, en poog om sin te maak van die verhouding tussen God en mense.⁷³⁷ Teen die agtergrond van die Ou Testamentiese denke wat vanuit ‘n perspektief van eenheid, “... from a perspective of commonality”, dink, meen Welker, word dit duidelik dat Genesis 3:22 *die isolasie van die mens beklemtoon*. Indien dié perspektief ernstig geneem word, meen Welker, is die eksplisiete klem van die teks op ‘n vergelyking, “geword soos een van ons”, vir hom ‘n waarskuwing op sigself. Die feit dat klem op die vergelyking gelê word, dui op die grootste denkbare differensiasie, en beteken vir Welker dat *die mens van die moontlikheid om dié verskil te bepaal, ontnem word*.

The fact that the comparison is thematised at all announces the sharpest conceivable differentiation. *It deprives human beings of the possibility of themselves determining the difference as such* (Welker 1999a: 79).

Die teks, vir Welker, bevestig ‘n organiserende gedrag van mense wat menslike denke en lewe bepaal en omvat, maar hierdie differensiasie “... remains inaccessible to that ordering behaviour”, dit wil sê *dat die differensiasie ontoeganklik vir die organiserende gedrag bly* (Welker 1999a: 79). Op ‘n manier wat vanuit ‘n perspektief van eenheid en gemeenskaplikheid beweeg, beteken die “sien, die mens het soos een van ons geword”, dat die onderskeid deurgevoer word: die skeiding van mense van God (Welker 1999a: 79).

⁷³⁷ Wat beteken dit vir die verhouding “... for or against an equation between God and humankind?” Wanneer alleen op die individu gefokus word, meen Welker, is dit duidelik dat die kennis van goed en kwaad geïnterpreteer kan word op so ‘n manier dat die verskil tussen mense en God, in terme van die verganklikheid van die individu, duidelik word. Die teks vereis egter, meen Welker, dat nie net op die individu en die gedrag van die individu gefokus word nie, maar op die kragtige organiseringsproses wat deur die mensdom vir die mensdom uitgevoer word. *Dus is daar ‘n onderskeidingsprobleem tussen God en die mensdom*. Die organiseringsgedrag oorskry die intellektuele gedrag en dit waartoe die individu in staat is. Die verskil tussen God en die mensdom kan daarom, volgens Welker, nie vanuit die perspektief van die beperkte “talent” van die individu bepaal word nie (Welker 1999a: 79).

Wat Welker die “... dilemma of fallen humanity” noem, word nog duideliker in die klem van Genesis 3:22 op die mensheid wat *echad*, “ons” geword het, dit wil sê ‘n *geïsoleerdheid te midde van ‘n pluraliteit*, “... we can ... concentrate on Adam’s isolation” (Welker 1999a: 79). Adam het geword soos *een* van ons, nie bloot soos ons nie.

Terselfdertyd, meen Welker, moet die *echad*, die “ons”, nie op ‘n individualistiese manier gereduseer word, indien die kennis van goed en kwaad reg verstaan wil word nie. Adam is nie net ‘n individu nie, maar omvat die mensdom. Adam, wat goed en kwaad ken, is vir Welker ‘n agent, ‘n magsfeer wat die totale mensdom omvat. In verskeie maniere is die agent van mag op sigself intersubjektief en eenstemmig selfbevestigend, selfbemagtigend, en selfbeveiligend (Welker 1999a: 79). Maar, te midde van die indrukwekkende kennis van dit wat voordelig en nadelig vir lewe is, en te midde van hierdie intersubjektiewe organiserende gedrag, is dié Adam, relatief tot God en Gods skepping, ‘n “... single solitary one, an *echad*” (Welker 1999a: 80).

Deur die sondeval, meen Welker, maak outonome mense hulself los van die skeppingsgemeenskap, dit wil sê van die assosiasies van die verhoudinge van interafhanklikheid wat deur God bedoel word (Welker 1991a: 56-71). Nou is mense *net* outonoom en *net* selfbepalend (Welker 1999a: 80). Nou volg mense, volgens Welker, *net* hul eie perspektiewe, op dit wat voordelig en dit wat nadelig vir lewe, vir hulle lewe is (Welker 1991d: 313).

Terselfdertyd, versterk mense hulself intersubjektief in hul solidariteit en isolasie, is hulle in hierdie solidariteit en isolasie in staat om in hierdie solidêre en geïsoleerde manier te begryp en te bepaal wat voordelig en wat nadelig vir lewe is. Dit is om hierdie rede, toon Welker, *dat mense in ‘n situasie wat deur illusie gestruktureer word verval*, “... (they) fall into a situation structured by enormous delusion” (Welker 1999a: 80). Hulle bedink hulself as vry, verhewe, veilig, kragtig, en inderdaad gelyk aan God, aldus Welker. *Hulle leef onder die illusie, onderstreep Welker, dat die lewe ten volle in hulle eie hande en onder hulle eie beheer is. In hierdie relatiewe mag, meen hy, kan hulle alle sensitiwiteit ten opsigte van hul isolasie, die isolasie waarin hulle verval het, verloor.*

Die mens is in hierdie sin, meen Welker, nie daarvan bewus dat hulle in minagting van die wet en lewensbelangrike ordes van ander lewenssfere leef nie. Hulle besef nie hulle verbreking van daardie wette, en dat hulle in hulle relatiewe mag hulself vernietigend op dit wat geskep is afdruk nie, dit wil sê "... boring their way into it" (Welker 1999a: 80). Hulle besef nie hoe hulle op dié manier hulle isolasie en hulle, "being *echad*", onderdruk nie, met ander woorde "... how in doing so they whitewash over ... their isolation" (Welker 1999a: 80).

Die self-isolering van die interafhanklike lewenstrukture van dit wat geskep is, word duidelik, volgens Welker, in die manier waarop gemeenskappe hulle natuurlike, kulturele en psigiese omgewings eksploiteer, "... devastating and destroying their ... environments with breathtaking speed and brutality" (Welker 1999a: 80).⁷³⁸ In die lig van die self-isolering, word die gevaarlik eensydige en selektiewe eienskap van 'n kennis van wat voordelig is vir lewe en wat nadelig vir lewe, wanneer die kennis geïsoleer word en ingestel word volgens menslike intersubjektiviteit, gesien. Die self-isolering, die sonde waarin mense vasgevang word, *lei tot 'n illusionêre verstaan, en die vernietiging van lewensbevorderende interafhanklikheid.*

We are seized by fear that selective ways of opening up reality, when they are massively pushed forward, *lead first to distortions in our perception of reality and then to the destruction of the life-promoting relations of creaturely interdependence* (Welker 1999a: 81).⁷³⁹

⁷³⁸ "... perhaps it has been reserved for our own time to experience with particular ferocity this violent and dangerous self-isolation of human beings from the rest of creation" (Welker 1999a: 80). Die feit, toon Welker, kan nie meer van individuele en publieke bewustheid vervreem word nie, "... it can no longer be repressed that these processes of exploitation and destruction will have and have already had fatal repercussions" (Welker 1999a: 80). Die reperkussies van hierdie self-isolering, meen Welker, is reeds duidelik herkenbaar. Die vernietiging van die natuurlike en kulturele lewenssfere verhoed 'n terugwyking tot 'n antropologiese sienswyse. Die vernietiging het die vertroue in die menslike kennis verdelf, "... the destruction of cultural environments ... both have deeply shaken our trust in the capacity of human knowledge to be controlled and meaningfully developed" (Welker 1999a: 80-81). Conradie beklemtoon hierdie punt van Welker in sy *Christianity and Ecological Theology* (Conradie 2006: 112).

⁷³⁹ Die sondige self-isolasie van mense, toon Welker, omsluit ook die politiek, massa-media, en morele kommunikasie, wat daarop gerig is om mense van die huidige situasie vry te maak. Die morele mark, "... with its communications of reciprocal recognition", breek, volgens hom, nie deur die self-isolasie van mense, wat in die konteks van dit wat geskep is, outonoom is nie. Die prosesse wat die morele, politieke, en massa-media markte aktief hou, meen Welker, word geaktiveer in terme van die menslike standarde van dit wat voordelig en dit wat nadelig vir lewe is, dit wil sê "... attention is given and attention is promised, attention is withdrawn or its withdrawal is envisioned, *all according to human standards of measurement of what is beneficial to life and what is detrimental to life*" (Welker 1999a: 81).

Kennis van die interkonneksie tussen skepping en sonde kweek, volgens Welker, ‘n sensitiwiteit ten opsigte van hierdie kollektiewe magteloosheid en selfontmagtiging. Dié kennis onthul die konneksie tussen die relatiewe mag en die self-isolasie van die mensdom, die “... intracreaturely self-isolation of the human species” (Welker 1999a: 81). Die kennis maak dit moontlik, meen Welker, om die vernietigende, en terselfdertyd, blinde en magtelose mag, waardeur mense hulle omgewing en so hulself in gevaar stel en vernietig, te begryp. In dié sin besluit mense wat voordelig en wat nadelig vir lewe is, dit wil sê “... from its own simultaneously powerful and extremely limited perspective” (Welker 1999a: 81). Die mensdom, wat net outonoom is, *het die wette van lewenssfere, waaraan dit verbonde is, nie onder beheer nie.*

Die skepping, word in die lig van die sonde duidelik, is nie vrymaking nie. Nietemin, maak ‘n skeppingsteologie, wat van die skepping in verhouding tot die sonde wil sin maak, dit moontlik, meen Welker, “... in fending off false promises of solutions and in honing the eye for productive approaches to paths out of danger” (Welker 1999a: 82). Vir Welker verskerp ‘n verstaan van die sonde ‘n verstaan van die werklikhede waarin mense vasgevang is, waarin mense leef, juis in die gevaarlike interkonneksie tussen self-isolasie en self-uitdrukking, ‘n interkonneksie wat kenmerkend van mense vasgevang in die mag van sonde is⁷⁴⁰ (Welker 2001j: 27-28).

5. Die illusionêre en die isolerende aard van mense vasgevang in sonde, die magteloosheid en die verontmagtiging van mense in sonde, word verder duidelik *in Welker se verstaan van die bose, en die mens in die mag van die bose, dit wil sê besetenheid.*⁷⁴¹ Welker wil die Nuwe Testamentiese verwysings na die bose en besetenheid met die bose, nie bloot tot “... sicknesses of soul and mind” reduceer nie.⁷⁴²

⁷⁴⁰ ‘n Skeppingsteologie, wat op die Bybel gebaseer is, lei vir Welker, aan die een kant, *tot ‘n verskerpte waarneming van die realiteite en assosiasies wat kultureel onderdruk is*, en, aan die ander kant, *tot ‘n verskerpte waarneming van die reduksionêre maniere van verstaan*, wat deur middel van herhaling aanvaar is as “normaal”, as “... going without saying” (Welker 1999a: 82).

⁷⁴¹ Die Evangelies, meen Welker, is dit eens dat Jesus mense gesond gemaak het en demone uitgedryf het. Die gesag word ook aan die dissipels oorgedra, en aan alle mense wat tot geloof kom. Die genesing van mense en die uitdruwing van die bose is, volgens Welker, belangrike tekens dat Jesus die beloofde draer van die Gees, die Een op wie die Gees rus, is, en dat Jesus die dienaar is wat mense se siektes en sorges dra. Behalwe die eksplisiete verwysings na Jesus wat die messiaanse draer van die Gees is, word in Matt 12: 18 beklemtoon, “... but if it is by the Spirit of God that I cast out demons, then the reign of God has come to you” (Welker 1994a: 196). Die verhouding tussen *die Gees*, die uitdruwing van die bose, *en die sonde*, word verder gedifferensieer in wat die “sonde teen die Gees” genoem word.

⁷⁴² Welker vra: “... How are we to understand the unclean spirits, the demons who make human beings ‘possessed’? Are not demons products of unbelief and superstition who in the sober, realistic,

Welker neem Käsemann⁷⁴³ se intellektuele inisiatief op⁷⁴⁴ in ‘n poging om die “... very complex, not readily comprehensible phenomena” van besetenheid en die mag van die bose struktureel te begryp (Welker 1994a: 198).⁷⁴⁵

Besetenheid gaan vir Welker daarmee gepaard dat die mense onder die mag van die bose die vrye wil en vorming van die wil verloor. Sonder die medewerking van die geaffekteerde persoon self, meen Welker, word hy of sy beheer, tot nadeel en bedreiging van hom- of haarself.⁷⁴⁶ Sentraal tot die besetenheid is vir Welker *dat die vrye wil en vorming van die wil uitgesluit word, dat hulle hulself benadeel, en dat die mense in hulle omgewing magteloos teenoor hierdie ontwikkeling staan* (Welker 1994a: 198).

Die bose, toon Welker, maak dit vir mense wat deur hulle besete word, *onmoontlik om ooreenkomstig aan hul skeppingsmoontlikhede te leef*,⁷⁴⁷ en deel te neem aan sosiale lewensstrukture. Tot nadeel van die geaffekteerde individu, neem die bose die wil van die geaffekteerde individu weg, *en bring hom of haar in die terrein wat Welker beskryf as tussen lewe en dood, en hou hulle in hierdie terrein* (Welker 1994a: 199).⁷⁴⁸

Die bose *ding individue uit interafhanklike lewenssfere en isoleer hulle*, “... he is helpless, restless, sleepless – he suffers and screams, harms and endangers himself”

enlightened, scientific view of the world dissappear like fog in sunlight? Would it not be a sign of reason to pass over the numerous passages in the Gospels that talk about Jesus’ conflict with unclean and evil spirits, or at least not to conclude from their qualitative significance?” (Welker 1994a: 196).

⁷⁴³ Ernst Käsemann, Duitse Protestante Nuwe Testamentikus en Professor te Mainz, Göttingen and Tübingen.

⁷⁴⁴ Käsemann wil die metafisiese diepte en die kosmiese breedte van die Nuwe Testamentiese tekste, wat die besetenheid belig, ontsluit (Käsemann 1982: 193).

⁷⁴⁵ Die begrip van bose geeste, meen Welker, word veral in Mark 1:26, “... die onrein gees het die man stuiptrekkings laat kry, hard geskreeu en toe uit hom uitgegaan”; Luk 4:34, “... maar Jesus het hom skerp aangespreek: ‘Bly stil en gaan uit hom uit!’ En die bose gees het die mense laat neerslaan en uit hom uitgegaan sonder om hom seer te maak”, en Mark 9:17, “... een van die mense het Hom geantwoord: ‘Meneer, ek het my seun na U toe gebring omdat hy van ‘n gees besete is wat hom stom maak. En elke keer as die gees hom gryp, gooi hy hom op die grond neer. Dan kry hy skuim om die mond en hy kners op sy tande, en sy spiere trek saam”, belig. Welker erken dat baie van die getuïenisse dalk “... a matter of epileptic attacks or of somnambulism” kan wees. Tog is sentraal in die getuïenisse dat die vrye wil van die persoon weggeneem word (Welker 1994a: 198).

⁷⁴⁶ Mark 9: 21-22 dui vir Welker op die onvrywillige skade en self-ingevaarstelling: “... Jesus het vir die pa gevra: ‘Hoe lank is dit al dat dit hom oorkom?’ ‘Van kleins af’, antwoord hy, ‘en baie keer het die gees hom al in vuur gegooi om hom dood te maak” (Welker 1994a: 198).

⁷⁴⁷ Die simptome wat deur die demone veroorsaak word, meen Welker, word in duidelikheid, volgens Welker, in die verhaal van die genesing van die Gerasener herkenbaar (Matt 5:1-5).

⁷⁴⁸ Dit beteken vir Welker dat die persoon, in terme van ‘n fisiese bestaan, nog “lewe” - maar in terme van ‘n lewe, dit is om te deel in interafhanklike lewensstrukture, is die persoon “dood”.

(Welker 1994a: 199). Die besetene trek die gemeenskap egter in sy of haar ellende in, en resoneer magteloosheid. Dit is kenmerkend van besetenheid dat die magteloosheid voortdurend is, met ander woorde, “... the woe holds on tenaciously, and the possibility that it will reappear over and over again remains threateningly present” (Welker 1994a: 199).

Die besetene, meen Welker, kan nie met ander leef nie, en hulle nie met hom of haar nie. Hulle kan die besetene nie stilmaak nie. Die bose is in hierdie sin, meen hy, sterker as die beperkingsmaatreëls van die gemeenskap – hulle wek vrees in hulle kragtige bewerking van hulpeloosheid, *en gee daartoe aanleiding dat mense nie net hulself in gevaar bring nie, maar hulle immuun teen hulp maak*. Op hierdie manier word seer, foltering, en isolasie tussen die besetenes, en hulpeloosheid tussen die ander versprei (Welker 1994a: 199). Selfs wanneer die besetene buitengewone krag deur middel van die bose verkry, meen Welker, *kan die krag net in ‘n angsverspreidende manier, teen hom- of haarself, of teen ander gebruik word*. Dit is in ooreenstemming met die belang in die stabilisering van die foltering, onderstreep Welker, dat die geeste hulle eie uitdruwing teenstaan.⁷⁴⁹

Die feit dat die besetenes nie hulp kan aanvaar nie, en hulself gevolglik van die gemeenskap uitsluit, en van die gemeenskap uitgesluit word, maak dit vir Welker duidelik dat dit hier nie net gaan oor psigologiese lyding nie. Die bose magte *veroorzaak disintegrasie en dissosiasie van individue en gemeenskappe deur die ervaring dat mense verwerp bly, en diegene wat hulle tot hulp wil wees, van hulself verwilder, hulle verneder, en veroordeel* (Welker 1994a: 200).

Die bose magte gaan, volgens Welker, gepaard *met negatiewe gevolge aan alle kante*. Die magte is tot weerstand in staat, hulle verstaan genesing deurgaans as foltering, en weerstaan of veroorsaak dat die besetenes genesing weerstaan. *Dié magte versteur en vernietig lewenssamehange op die langtermyn*. Insover die besetenes hulp van die gemeenskap teenstaan, meen Welker, wek die besetenes meer intense isolasie, en

⁷⁴⁹ “... op daardie oomblik was daar in hulle sinagoge ‘n man wat van ‘n onrein gees besete was. Hy het uitgeskreeu: ‘Wat het ons met U te doen, Jesus van Naseret? Het U gekom om ons te verdelg?’” (Matt 1:23-24). Mark 5:6 toon soortgelyk, “... hy het Jesus al van ver af gesien en nader gehardloop. Hy het voor Hom neergeval en hard geskreeu: ‘Wat het U met my te doen, Jesus, Seun van God die Allerhoogste? Ek smeek U: In Gods Naam, moet my nie pynig nie!’”.

vyandigheid. Die bese magte wat individue en die lewenssfere van die individue verlam en vernietig, is, volgens Welker, *in direkte teenstand met die lewegewende Gees* (Welker 1994a: 201).

Waar die Gees gemeenskappe versamel, opbou en versterk, *is hierdie geeste magte wat isoleer, verdeling meebring, en die gemeenskap disintegreer*. Hulle bewerk op verskeie maniere die verswakking en vernietiging van lewenssamehang, en dwing, volgens Welker, dit wat lewe om op sielpynigende maniere *onder hulle lewensmoontlikhede te leef*. Die enigste wyse, meen hy, waarop die bese met lewe en die wat lewe in verbintenis kan tree, is deur “... hindering, tormenting, and disfiguring” (Welker 1994a: 201).

Wanneer ooreenkomstige situasies vandag geïdentifiseer wil word, onderstreep Welker, moet gevra word *waar situasies van individuele of kollektiewe lyding, wat disintegreerend is, maar terselfdertyd gestabiliseer en verdedig, waargeneem kan word*. “... Addiction, drug problems, epidemic greed, repression of life and self-anesthetisation of consumerist societies on many levels of living, ecological exploitation, and excessive debt politics” – dít is situasies waar bese vorme van mense en menslike gemeenskappe, wat hulself vernietig, waargeneem word, volgens Welker.⁷⁵⁰

Dié interpretasie van die bese, en die mag van die bese, maak dit vir Welker moontlik om *die sogenaamde sonde teen die Gees te verstaan*.⁷⁵¹

6. Die verhouding tussen die sonde en die Gees word veral in Welker se interpretasie van die “Lästerung des Geistes”⁷⁵² duidelik – “... dit verseker Ek julle: Alles sal die mense vergewe kan word, al die sondige lastertaal wat hulle praat. Wie egter teen die Heilige Gees laster, word tot in ewigheid nie vergewe nie maar bly ewig skuldig aan die sonde. Dit het Hy gesê omdat hulle gesê het: ‘Hy is van ‘n onrein gees besete’” (Mark.

⁷⁵⁰ ‘n Veelvoud van lewens- en ervaringsse samehange word vir hom gekenmerk deur die feit dat mense in lyding hulle immuun teen hulp maak, dat hulle omgewings daarom magteloos word, dat in hierdie negatiewe interaksie alle kante disintegreer, en dat die marteling voortduur (Welker 1994a: 202).

⁷⁵¹ Om die betekenis van die sonde teen die Gees te verstaan, beklemtoon Welker, “... (is) to solve one of the greatest difficulties for theological understanding” (Welker 1994a: 214).

⁷⁵² Die laster teen die Gees word óók die sonde teen die Gees genoem.

3:28-30).⁷⁵³ Welker verstaan die laster teen die Gees in die spanning tussen die stelling, aan die een kant, van Jesus, "... *wie teen die Heilige Gees laster*, word ... nie vergewe nie", en, aan die ander kant, van die godsdienstiges, "... *hy is van 'n onrein gees besete*" (Welker 1994a: 213).

Dit is egter nie die kritiek van die godsdienstiges wat die onvergeefbaarheid van die laster teen die Gees meebring nie, "... Jesus critical engagement with the Pharisees *does not call this scepticism into question*" (Welker 1994a: 215). Die laster teen die Gees, en die onvergeefbaarheid daarvan het nie te doen met die suspisie en skeptici wat gerig word teen godsdienstige en ander verhewe magstrukture nie (Welker 1994a: 215).⁷⁵⁴

Die onvergeefbaarheid van die laster teen die Gees word vir Welker geopenbaar *in die kontras tussen die Heilige Gees en die bose geeste*. Die Gees word geken in konkrete ervarings van vrymaking van magtelosheid en verlossing, "... from entrapment with

⁷⁵³ Die parallelle tekste van Matt. 12:31-32 en Luk 12:10, bied soortgelyke formuleringe, maar beklemtoon daarby dat diegene wat teen die Menslike Een spreek, vergewe sal word, "... maar die lastering teen die Heilige Gees kan nie vergewe word nie ... nie in hierdie bedeling nie en ook nie in die toekomstige nie". Matt 12:28 dui daarby daarop dat "... aangesien Ek deur die Gees van God geeste uitdryf ... die koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom (het)" (Welker 1994a: 214).

⁷⁵⁴ Die koms van die ryk van God, toon Welker, word nie gekenmerk deur die verplasing van die bose deur 'n verhewe mag nie, in sy woorde, "... some sort of displacement of demons by a superior power" nie. Vanuit 'n sistematiese oogpunt is dit egter nie verkeerd om hierdie gevolgtrekking te maak nie. Die skepsis van die godsdienstiges is, in 'n sekere mate, vir Welker geregverdig. In die lig van denke wat Gods Gees verstaan as 'n gees wat alle ander geeste infuseer, of denke wat dink dat alle geeste van Gods Gees onderskei kan word deur hulle beperktheid en verganklikheid, kan gedink word dat die Heilige Gees 'n verhewe Gees was, 'n geesstruktuur wat nie deur ander geeste, in terme van krag, verplaas kan word nie, "... one that put aside, removed, displaced, indeed annulled the other spirits" (Welker 1994a: 214). Laster teen die Gees bestaan, in hierdie lig, in die afwesigheid van geloof in so 'n "... ultimate, highest, perfect, insuperable force", en die bevraagtekening van so 'n krag. Hoekom, kan in lyn met die denkwysse van die Fariseërs gevra word, is so 'n konsep van 'n verhewe krag, nie net 'n vermeerdering van kragte wat op die menslike wil inspeel nie? Wat maak dat so 'n verhewe krag oor kragte goed en goddelik is? Selfs, meen Welker, indien so 'n krag sigself demonstreer as 'n krag wat met konkrete verdrukking wegdoen – wat verseker, oor die langtermyn, dat die krag nie van die wal in die sloot lei nie, "... that indeed it did not drive out the demon with Beelzubul?" (Welker 1994a: 215). Die lewe, meen Welker, word geken aan ervarings van kwaad wat deur groter kwaad vervang word. Die lewe word geken aan ervarings waar dit wat sigself as die beter oplossing voordoen, as 'n nuwe krag of selfs as bevryding, bloot 'n aanvanklik ongesiene agteruitgang, 'n groter gevangenskap en onderdrukking, meer depressiewe gevolge, en onvoorsiene gevare meebring, "... the breakdown of our optimism about progress, our skepticism concerning the promises that technologically unleashed environmental dangers and destruction can be taken care of technologically, our skepticism concerning the promises that the pauperisation of the so-called Third World can be removed through a still more freely operating market economy, our skepticism concerning the promises that the crises of orientation of our cultures can be removed by providing more information – *all these forms of disillusionment are ultimately to be traced back to such experiences*" (Welker 1994a: 214). In belofte van die uitdrywing van demone, meen Welker, word dikwels vermoed dat hier 'n bloot sterker demon werkend is.

no escape point” (Welker 1994a: 215).⁷⁵⁵ Die vrymaking word geaktiveer deur ‘n krag en ‘n persoon “... die nichts für sich beansprucht” (Welker 1992a: 203). Die Gees, meen Welker, word geken aan ‘n selfloosheid, “... which helps others, delivers others, and sets others right” (Welker 1994a: 216). Die selfloosheid en die vrymaking tot voordeel van ander, meen hy, bring die onvergeefbaarheid van die laster teen die Gees mee. In kontras met hierdie Gees, “... (that) is not to be confused with human efforts to bring about recovery”, *is die bose geeste, wat die teenoorgestelde van die lewendmakende Gees meebring* (Welker 1994a: 217).⁷⁵⁶

Die onvergeefbaarheid van die laster teen die Gees beteken vir Welker, in die lig van die kontras tussen Gods Gees en die bose geeste, dat die konkrete karakter van die werkinge van die Gees geminag word. *Dit is, volgens hom, gerig teen diegene wat nie die demonstrasie van Gods krag in Gods hulp aan diegene wat kragteloos is wil herken nie* (Welker 1994a: 218). Die laster teen die Gees word ‘n probleem, meen Welker, omdat hierdie krag van God menslike lewe en lyding, deur middel van die Gees, betree, in sy eie woorde, “... because through the action of the Spirit, the divine power enters into human life, suffering, and experience” (Welker 1994a: 218). Die laster teen die Gees is onvergeefbaar omdat dit *in die Gees se werking onder die lewenstoestande van mense is, wat die heerlikheid van God onthul word*. Dit beteken vir hom dat Gods werkinge onder die lewenstoestande van dit wat vleeslik is, *en net onder hierdie toestande verstaan kan word*.

Dit is moontlik, meen Welker, dat mense wat die kenbare en konkrete ervaring dat die Gees vrymaak gehad het, nietemin teen die Gees praat. Dit is dalk moontlik, meen hy,

⁷⁵⁵ Die Gees word geken in die verwydering van konkrete lyding van individue, “... individual sick, suffering human beings palpably experience, in their own bodies, in insuperable concreteness and certainty, the action of this bearer of the Spirit” (Welker 1994a: 216). Die individue ervaar in hul eie liggame dat hulle van besetenheid vrygemaak is, dit wil sê, dat die onbeheerbare krag wat hulle wil bepaal en hulle individuele en gemeenskaplike lewe verhoed en vernietig weggeëem word (Welker 1994a: 216).

⁷⁵⁶ Met die beseë kragte verstaan Welker die massiewe verswakking van die individu en daardeur die uitleef van lewe, nie net van diegene wat geaffekteer is nie, “... an impairment that harms both those who are directly affected and their fellow persons, that endangers and destroys them, *but that can be turned away neither by those directly affected, nor by their fellow persons*” (Welker 1994a: 217). Die besetenheid gaan vir Welker met ‘n magteloosheid en die resonering van die magteloosheid aan ander, gepaard. Die magteloosheid weerhou ander om hulp aan die hulpelose te verleen. Die gevolg is vir Welker ‘n isolasie van ander en ‘n immunisering teen diegene wat die geïsoleerde van isolasie wil bevry. Die kragte bring situasies mee wat die mense in retrospek begryp as hopeloos, dit is situasies “... we are relieved to see succeeded by death, or ones we repress because it is unbearable to live in the presence of their horror and cruelty” (Welker 1994a: 217).

omdat mense ‘n werking van die Gees soek wat nie konkreet is nie, “... not performed on real people”, en nie vrymaak nie (Welker 1994a: 219). Dit is inderdaad onmoontlik, meen Welker, om mense te help wat soek vir ‘n Gees en ‘n werking van die Gees wat nie Goddelik, en nie ten goede van mense werk nie. Laster teen die Gees beteken vir Welker dus nie net om die konkrete demonstrasies van die werkinge van die Gees onder die lewenstoestande van die mens doelbewus nie te wil herken nie, alhoewel die werking reeds werklik ervaar is.⁷⁵⁷ Dit beteken vir hom, *dat nie God of die self of die verstrikte lydende of vrygemaakte mense ernstig geneem word nie* (Welker 1994a: 219).⁷⁵⁸

Die sonde, word duidelik, is dus dit waarvan die mens hom- of haarself nie kan vrymaak nie, en *die illusie dat hierdie vrymaking nie werklik nodig is nie*. Dié element van die sonde, die vasgevangenheid in ‘n krag waarvan mense hulself nie kan verlos nie, word verder duidelik waar Welker *die konteks van die heilige maal en die doop differensieer*.

7. Die betekenis van die sonde word in Welker se denke oor die heilige maal,⁷⁵⁹ in *What happens in Holy Communion?*, veral in die hoofstuk, “In the Night in which He was

⁷⁵⁷ Dit is onbelangrik, meen Welker, of die laster voorkom omdat God geminag word, of omdat konkrete lewe en lyding agtergelaat wil word. Laster beteken dat dit wat die Gees doen, en gedoen het, geminag word.

⁷⁵⁸ Die laster teen die Gees beteken dus dat die Gees wat vrymaak, gesien word as die gees wat verstrik. In die sin word *die noodsaaklikheid van die vrymaking van die Gees nie net ontken nie, maar as boos gesien en dus afgewys. Die vrymakende werking van die Gees word dus doelbewus van dit wat die vrymaking nodig het, vervreem, van die self vervreem*. Dit gaan vir Welker dus nie net daarvoor dat die werkinge van die Gees nie in die abstrakte gesoek moet word nie, *maar dat die verstrikking van die mens, waarvan die mens vrygemaak moet word, herken word*. Dit gaan hier dus nie daarvoor dat die Gees nie vergewe nie, maar dat mense hulself van die Gees en die vrymaking van die Gees vervreem; *aan die een kant word die mens onder die mag van sonde, en aan die ander kant die werking van die Gees op diegene onder die mag van die sonde ontken*.

⁷⁵⁹ Die maaltyd wat Jesus met die dissipels vier, wat vandag deur die kerk in al haar gestaltes gevier word het verskillende name in die verskeie Christelike kerke van die wêreld. Die Rooms-Katolieke praat van “mass, of holy communion, or of the eucharist”. In die laaste jare word die naam “eucharist”, wat danksegging beteken, ook in baie Protestante kerke gebruik, veral in verskeie ekumeniese gesprekke en dokumente. Dit word ook die “Lord’s Supper or simply the Supper” genoem. Vandag is dit nie net vroue en feministiese teoloë wat die titel “Lord’s’ supper” offensief vind nie. Ortodokse kerke praat van die “the divine liturgy”, or they use the term ‘synaxis’”, wat eenheid beteken, ‘n gemeenskap wat vergader, en nog talle ander titels (Welker 2000a: 2-3). In die tesis word die term, “heilige maal”, gebruik. In die woord heilige maal bly die ekumeniese karakter, wat vir hom belangrik is, en van die “Abendmahl”, wat die titel van Welker se groot werk oor die heilige maal is, wat beide as “Supper” of “Holy Communion” vertaal kan word, behoue.

betrayed”, duidelik beskryf.⁷⁶⁰ Wat hy die nag van verraad noem, toon Smit in sy artikel, “... Under Pontius Pilate”: On Living Cultural Memory and Christian Confession”, ontbloot *die sonde* (Smit 2009: 30).

Ten einde die nag van verraad en dus die verhouding tussen die sonde en die konteks waarin die heilige maal ingestel is te verstaan, moet die verhouding tussen die Pasgamaal en die heilige maal gedifferensieer word (Welker 2000a: 43). Die Pasgamaaltyd, meen Welker, is ‘n maaltyd van “... setting forth on the way” of anders gestel, ‘n herinneringsviering van die “... act of setting forth on the way out of slavery” (Welker 2000a: 44). In die Pasgamaaltyd word diegene wat daarin deel herinner aan die eksterne geslaenheid, eksterne gevaar, die onderhouding in gevaarlike omstandighede, en die bevryding daarvan.⁷⁶¹

Dié eksterne gevaar waarin gemeenskappe hulself bevind word ook in die artikel, “The Self-jeopardizing of Human Societies and Whitehead’s conception of Peace” beskryf, “... it belongs to the fundamental insights of human civilisation that not only individuals are open to injury, are in principle frail and finite, but also societies and cultures as well are chronically endangered and can pass away” (Welker 1987b: 309). Die maniere waarop die samelewing, en mense in die samelewings deur die jare in gevaar gestel word is vir Welker verbasend konstant.⁷⁶²

Dié samelewings word bedreig deur die fisiese gewelddadige inbreukmaking van ander samelewings; die fisiese inmenging van natuurlike faktore, wat voortdurende erosie van die natuur veroorsaak, en die gevolglike tekort aan voedsel- en energiebronne meebring, “... one needs only ... the Old Testament and a daily newspaper ... to persuade oneself

⁷⁶⁰ Welker sien die taak van Gereformeerde kerke, in terme van die gesprekke rondom die heilige maal, juis daarin dat hulle die sonde en die vergifnis van sonde as kern elemente van die heilige maal moet beklemtoon (Welker 2000a: 151).

⁷⁶¹ Die Ou Testament roep die volk herhaaldelik op om die Pasgamaal jaarliks in lewendige herinnering van hierdie onderdrukking te vier. Die Pasga word gevier as ‘n maal van voortsetting in haas en in die midde van groot smart en ellende, “... lively remembrance of the affliction in Egypt, of the haste of setting forth on the way, of external danger! Remembrance of being preserved in this danger coming from the outside, of being delivered out of this danger!” (Welker 2000a: 44-45). Hierdie inhoud is van sentrale belang vir die Pasgafees en die viering van die Pasgamaal.

⁷⁶² Die fundamentele verstaan van die maniere hoe samelewings bedreig word en die manier waarop hulle op die bedreiging reageer bly vir Welker konstant, “... whether it be a question of new Assyrian war chariots or the nuclear arms race, whether it be a question of fear of the plague or fear of AIDS, whether it be a question of the threatening locust plague and drought or of soil erosion, vanishing natural resources of energy, water, and fish, air pollution, and the death of forests” (Welker 1987b: 310).

of the continuity ... of the fundamental forms of jeopardy” (Welker 1987b: 309).⁷⁶³ In hierdie gevalle word die fisiese bestaan van die samelewing bedreig. *Die konstante in die bedreiging van die samelewing is vir Welker die bedreiging van buite* (Welker 1987b: 310).

... the “enemy” *comes from the outside*, we therefore post sentries and cannons on the towers or send defensive missiles to meet him ... the plague or AIDS *comes from the outside*, we therefore isolate the sick in settlements outside the city or, as the case may be, avoid not only sexual, but also other contact with high-risk groups ... the jeopardising of our food and energy resources *comes from the outside*, we therefore not only employ shepherds and scarecrows, but also chemicals to drive back the plague of insects, and we engage in protest against those who cause acid rain (Welker 1987b: 310).⁷⁶⁴

Hierdie gevare, wat Welker nie wil trivialisier nie, is vir hom egter net ‘n gedeelte van die bedreiging wat gemeenskappe in gevaar stel en vernietig. *‘n Fokus alleen op die fisiese bedreiging van die samelewing van buite, het, volgens Welker, ‘n mate van blindheid tot gevolg*. Die fokus, meen hy, kan blind word vir ‘n elementêre en komplekse netwerk van gevare waaraan die samelewing ontbloot is, “... the self-jeopardising of human societies” (Welker 1987b: 311). Dit is dié selfingevaarstelling wat Welker in die boek *What happens in Holy Communion* verder ondersoek.

Soos die Pasgamaal, vestig die heilige maal, volgens Welker, menslike gedagtenis op lyding *en bedreiging*. Die maal is verbind aan die lewe, lyding en dood van Jesus Christus, en die betekenis daarvan vir mense (Welker 2000a: 46). Dit is vir Welker van belang dat besef word dat die maaltyd ingestel is deur Christus in die nag waarin hy, deur sy dissipels en deur God, oorgegee is aan die magte van die wêreld.⁷⁶⁵ Die onderskeid tussen die Pasgamaal en die heilige maal word hier vir hom duidelik; die Pasgamaal dink terug en herdenk ‘n gemeenskap wat in solidariteit aan mekaar

⁷⁶³ As voorbeelde dui Welker op oorlog, epidemiese siektes, natuurrampe, en hongersnood en die wegsterwe van hulpbronne (Welker 1987b: 309).

⁷⁶⁴ Gepaardgaande met die bedreiging wat van buite kom, is vir Welker die maniere waarmee hierdie bedreiging afgeweer moet word. Die maatreëls wat gevolg word – die trek van grense, die vestiging van skeidingslyne, die gebruik van afskrikmiddels, en die optrek van skeidsmure – is vir hom so indrukwekkend soos wat dit eenvoudig is (Welker 1987b: 310).

⁷⁶⁵ Die punt word deur Isolde Karle in die artikel “Eucharistie oder Abendmahl? – Zur sakramentalen Präsenz Jesu Christi” uitgelig (2007: 315).

verbonde is, in voortsetting in ‘n gevaarlike situasie. Daarteenoor, konsentreer die heilige maal op ‘n komplekse situasie van gevaar, *nie net van buite nie, maar ook van binne* (Welker 1996i: 54).⁷⁶⁶

Jesus word nie net deur sy vervolgers, deur die verskeie besettingsmagte, bedreig nie.⁷⁶⁷ Jesus word aan hierdie magte oorgelewer. Die Vader self, meen Welker, hoor nie die gebed van sy Seun nie, “... my Vader, as dit moontlik is, laat hierdie lydensbeker by My verbygaan. Moet nogtans nie doen soos Ek wil nie, maar soos U wil”.⁷⁶⁸ Daarby, beklemtoon Welker, word Jesus deur die judasstreek van sy dissipels bedreig.

Dié verraad bedreig nie net die gemeenskap van Jesus met sy dissipels nie, betoon Welker, *maar ook die gemeenskap van die dissipels tussen mekaar*. In die proses is dit vir hom belangrik dat beide Gods oorlewering van Jesus aan mense, en die mense se oorlewering van hom aan diegene wat hom teregstel bedink word (Welker 2000a: 46). ‘n Tussenspel bestaan vir hom tussen God wat Jesus aan die magte van die wêreld opgee en die mense wat Jesus verraai. Te midde van die vervolging deur verskeie besettingsmagte, *is die bedreiging van verraad van Jesus se eie dissipels*.

Die heilige maal fokus vir hom spesifiek op die verraad van Judas Iskariot (Welker 1996i: 54). Tog, meen Welker, hou Jesus se teleurstelling wanneer die dissipels op die Olyfberg aan die slaap raak, en Petrus se verraad van hom, direk verband met die instelling van die heilige maal (Welker 2001i: 203). In hierdie gebeure word die dissipels se verhouding tot Jesus, “... with imminent dissolution”, van binne bedreig (Welker 2000: 47). Die heilige maal, meen Welker, word gevier in die lig van die verhouding met Jesus, wat van buite, en van binne in gevaar gestel word (Welker 1996i: 54-55), “... *Jesus is ‘handed over’ even by ‘his own’, even by the disciples*” (Welker 2000a: 47). Die dissipels word hier slagoffers van ‘n opmerklike hulpeloosheid, onderstreep hy, en stel hulself en hulle gesamentlike lewe in gevaar.

Die heilige maal herversamel die situasie van verraad, verloëning, van skeiding van God, en van die selfingevaarstelling van diegene in die intieme gemeenskap van Jesus.

⁷⁶⁶ In die artikel, “Judas beim Abendmahl – eine interreligiöse Bildbetrachtung” in die *Festschrift, Resonanzen*, word die punt deur Antje Fetzter uitgelig (Fetzter 1997: 287).

⁷⁶⁷ Sien “Die Gees van die Gekruisigde”.

⁷⁶⁸ Matt 26:39, Mark 14:36, Luk 22:42, Joh 12:27.

In vergelyking met die Pasgamaal, *is die gevaar hier groter*. In die Pasgamaal word dit duidelik dat diegene wat bedreig word in solidariteit met mekaar in gemeenskap staan, “... setting forth, united in its cause”. Daarteenoor, *sit die verraaier by Jesus se laaste maal aan dieselfde tafel*, “... the betrayer eats out of the same bowl with Jesus ... Jesus’ hand and the hand of the betrayer dip together into the same bowl” (Welker 2000a: 47).

Die bedreiging word steeds duideliker in wat Welker die “... tense and edgy question of Judas and the disciples” noem, “... Surely, not I?” (Welker 2001i: 203). Presies in kontras met die solidariteit waaraan die gemeenskap van die uittog gekenmerk, en deur die Pasgamaal onthou word, *word die verbroekeling, die onsekerheid, die verdenking, en die diepgrondige ingevaarstelling van die gemeenskap in die heilige maal herkenbaar*.⁷⁶⁹ Dié maal is duidelik, is dus ingestel in die midde van dreigende gevaar van buite, en van binne (Welker 1994d: 245).

... threats to Jesus, tensions, mistrust, edginess, sadness among the disciples, incipient or imminent dissolution of community: *holy communion is celebrated and instituted as a “memorial meal” precisely in this context* (Welker 2000a: 48).

Die nag waarin die heilige maal ingestel word belig op hierdie manier *die vasgevangenskap van die mens in die mag van die sonde*. Die vasgevangenskap van mense word verder duidelik in Welker se verstaan van die doop, *die konteks waarin Jesus gedoop is*.

8. In die artikel, “Baptism as Change of Lordship”, dui Welker self op die interkonneksie tussen die konteks van die heilige maal en die doop, en die sonde. Soos die instelling van die heilige maal, “... which reaches into the depth of the night of betrayal”, dit is die gevaar en die selfingevaarstelling “... under the power of sin”, is die doop vir Welker ‘n verandering van heerskappy wat nie maar van Gods sege, “... won without labour and without any doubt”, getuig nie (Welker 2005i: 108). Die doop is vir

⁷⁶⁹ In die Johannes Evangelie is Jesus se voetewas in die plek waar die ander Evangelies die bekende heilige maal teks plaas. Johannes 6 is vir Welker egter van waarde vir ‘n teologie van die heilige maal: “... ‘Unless you eat the flesh of the Human One and drink his blood, you have no life in you’. Notably enough, this announcement also sparks strong disputes and splits among the disciples. It, too, is connected to a tension between the disciples and Jesus: ‘When many of his disciples heard it, they said, ‘this teaching is difficult; who can accept it’” (Welker 2000a: 47-48).

Welker ‘n uitlokkende gebeurtenis, in sy eie woorde, “... a dramatic, provocative, even revolutionary event” (Welker 2005i: 108).

Ten einde die rewolusionêre impak van die doop te verstaan is dit vir Welker belangrik *dat die doop ‘n dubbele uitlokking is*. Dit lok, aan die een kant, die verhewe Romeinse magte uit, omdat die politiese status quo uitgedaag word en dit voorberei vir ‘n Verlosser; en lok, aan die ander kant, die gesaghebbendes van Israel se godsdienstigheid uit, veral die tempel instelling *en die gepaardgaande hantering van sonde via offers*.

Die uitlokking van die doop word vir Welker verder versterk deurdat die kultus en die offer in die tempel van Jerusalem tot ‘n jaarlikse klimaks op Yom Kippur, “... the great day of atonement”, kom (Welker 2005i: 110). Alleen op hierdie dag is die naam van die Here uitgespreek, het die priester agter die tempelgordyn ingegaan ten einde versoening vir die tempel en die totale Israel deur ‘n bloed ritueel te bring, het die priester voor die verbondsark getree, die plek van ontmoeting tussen God en die wêreld.

Teenoor die twee magte – polities en godsdienstig – dui Johannes, die een wat die mense in die Jordaanrivier gedoop het, op ‘n derde weg van die Here, aldus Welker. In die doop nooi hy die hele Joodse land en die inwoners van Jerusalem om gereinig te word *en onder die heerskappy van die Here te staan*, “... here is more than a great, if struggling, tradition, *and here is more than a worldly superpower*” (Welker 2005i: 109).

Die verkondiging van die koms van die Here vind nie in ‘n paleis of tempel plaas nie, maar in die woestyn. Die versamelde skare verwelkom nie hierdie Heerser met lofliedere nie, meen Welker, maar vra om vergifnis van sonde. *Die sonde, toon Welker, oorskry skuld en morele swakheid. Die sonde sluit die lyding van mense, wat in ‘n desperate situasie vasgekeer is en nie in staat is om enigiets daaraan te doen nie, in.* Rome is te magtig, meen hy, en die wet van God en die tempel net nie magtig genoeg nie. In hierdie situasie, voer Welker aan, “... the Lord himself has to come” (Welker 2005i: 109).

Die verrassende van hierdie doopgetuienis, volgens Welker, is dat Jesus, ten spyte van die treffende voorbereiding van hierdie verhoog deur Johannes, nie die verhoog betree nie, maar by die skare aansluit. Deur die versoek om self gedoop te word, meen hy, sluit

Jesus by diegene aan wat seek en vra en smee vir Gods teenwoordigheid *in die midde van wêreldse regulasies en magte*. Jesus sluit op hierdie manier aan by diegene, “... partly helpless, partly deserved”, *wat hulle verstrikking in hierdie menigte regulasies en magte wil verstaan*, diegene wat onder Gods heerskappy wil staan.⁷⁷⁰

Óók die doopkonteks onderstreep dus vir Welker die verstrikking van die mens in verskeie magte vanwaar hy of sy hulself nie kan verlos nie. *Die betekenis van die sonde, wat in die sameflansing van hierdie elemente begrypbaar word, word vir Welker geopenbaar in die kruis*.

9. Die konsep van sonde word vir Welker duidelik in die kruisiging van Christus (Welker 2006d: 61).⁷⁷¹ Dat die sonde in die kruis geopenbaar word, en in die heilige maal in herinnering bedink word is veral duidelik in die hoofstuk, “As often as you eat this bread and drink the Cup, you proclaim Christ’s death” in *What happens in Holy Communion*. Met die verkondiging van die dood van Christus, meen Welker, *word die mag van sonde en die mense onder hierdie mag duidelik*, “... the Supper renders the power of sin present” (Welker 2000a: 101).

Smit dui in die artikel, “... Under Pontius Pilate”: On Living Cultural Memory and Christian Confession”, daarop dat die sleutel insig van Welker is, dat dit wat hier openbaar word – hetsy in die nag van verraad, in die dood aan die kruis, in die viering van die heilige maal – nie maar ‘n historiese feit is nie, “... *but present reality*” (Smit 2009: 30). Mense word hier gekonfronteer met die afskuwelike kennis, *van dit wat steeds kan gebeur en wat inderdaad weer en weer gebeur*. Mense word hier gekonfronteer met dit wat die Bybel sonde noem, en hierdie kennis, beklemtoon Welker, is van besondere belang *vir die lewe vandag*.

⁷⁷⁰ In hierdie situasie, toon Welker, word die doop ‘n rewolusionêre gebeurtenis; die heerskappy van die Here word verkondig, “... prepare the way for him”, maar dan, meen Welker, sluit die Here by die skare, “... in their poverty and frailty” aan (Welker 2005i: 109). Dié verandering van heerskappy “... is vulnerable and open to doubt, disbelief, and even derision” (Welker 2005i: 109).

⁷⁷¹ Die kruisiging van Jesus, en die komplekse samespel van gebeure wat die kruisiging meebring, is reeds bespreek in “Die Gees van die Gekruisigde”.

Die betekenis, *die potensialiteit*,⁷⁷² van die kruis en die dood van Christus (Welker 2011a: 241), word in herinnering gebring “... elke keer as julle van hierdie brood eet en uit die beker drink”.⁷⁷³ Wat is hierdie potensialiteit van die kruis wat die mag van sonde en die magteloosheid van die mens in herinnering konkretiseer? In die artikels; “Gesetz und Geist” (1989c: 227), “Freiheit und Halt im christlichen Glauben. 425 Jahre Heidelberger Katechismus als Bekenntnisschrift” (1989d: 160), “Warum Moral und Medien der Sünde gegenüber hilflos sind” (1997g: 193), “Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht” (1997d: 394), “Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche” (2004c: 9-18), *What happens in Holy Communion?* (2000a: 105), “Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach vierzig Jahren ‘Theologie der Hoffnung’ von Jürgen Moltmann” (2005c: 225), “Zur Zukunft des Christlich-Jüdischen Dialogs” (2005e: 46), “Menschlicher Geist und Gottes Geist” (2011a: 241), “Ist Barths Sündenlehre in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten relevant?” (2011i: 74-75), en *Gottes Offenbarung*, word dié potensialiteit van die kruis asof ‘n spreekwoord waarmee Welker die sonde beskryf.

The cross confronts us with the hideous knowledge that religion, law, politics, morality, and public opinion – all of them institutions that are supposed to serve piety, public order, universal justice, and the promotion of human community and of what is good – can collaborate in driving the human beings who use these institutions into ongoing falsehood, injustice, mercilessness, disintegration, and distance from God. *The abysmal power of the systematic masking and reinforcement of relations detrimental to life – the power that the biblical traditions call “sin” – becomes manifest “under the cross”* (Welker 2000: 105).

Die kruis van Christus openbaar, volgens Welker, *die onoortrefbare diepte van die vernietigende en self-vernietigende mag van mense* (Welker 1991d: 315). Dit konfronteer met chaos, met die feit dat godsdiens en die wet, politiek en moraliteit, en publieke opinie in beginsel korrup en korrupteerbaar is (Welker 1997g: 193). Dit konfronteer mense met hulle krag wat vernietiging en betekenisloosheid versprei

⁷⁷² Smit lig uit dat Welker van die “potensialiteit” in plaas van ‘n “betekenis” praat, “... which sounds too static” (Smit 2009: 29).

⁷⁷³ 1 Kor 11:26.

(Welker 2005e: 46). Met die dood van Christus word dít verkondig en in die viering van die heilige maal *publiek gemaak*.

Die viering van die heilige maal trivialiseer nie hierdie verkondiging nie, meen Welker, “... (it) does not pass over the cross in silence or try to bury it in secrecy” (Welker 2000a: 106). In teendeel, dit ontbloom dié afskuwelike ontkenning. *Aan die kruis word die mislukking van die totale wêreld duidelik*; godsdiens, die wet, politiek, en publieke opinie, maar óók bure, vriende, die binnekring, *draai teen die Een wat Gods teenwoordigheid, God geregtigheid, en Gods liefde, in woord en daad, verkondig het*. Aan die een kant draai hulle teen hom met bose bedoelinge, aan die ander kant, meen Welker, “... they turn helplessly away” (Welker 2000: 106).

Die verkondiging van die kruis en die dood van Christus verhoed, volgens Welker, alle godsdienstige, wetlike, politiese en morele selfregverdiging van mense (Welker 1996f: 60). In die lig van hierdie verkondiging, meen hy, kan niemand roem, ‘n vinger na ander wys, die self van ander onderskei, die self verhef en neerkyk op ander nie. In die verkondiging word alle illusies vernietig dat mense hulself deur hulle eie mag vry kan maak van hulle selfafsluiting van God, dit wil sê, “... from their own act of closing themselves off from God” (Welker 2000: 106). Dít is vir Welker die sonde: *die selfafsluiting van mense van die lewende God, waarteen die mens magteloos is*.

The self-inflicted condition of being closed off from God, the self-encapsulation against the powers of Good, against justice, against what is creative, against life – *this is what the biblical traditions call sin* (Welker 2000a: 107).⁷⁷⁴

Die kruisverkondiging openbaar op hierdie manier die sonde van die wêreld, “... in which all fuses are blown”, waarin die immuun-sisteme van die wêreld misluk, en, beklemtoon Welker, *waarin God alleen kan help* (Welker 2011a: 241).

Maar hoe kan God help indien die totale verteenwoordigde wêreld, alle magte en alle agente wat vir orde verantwoordelik is, saamsweer teen God? Hoe kan God help indien

⁷⁷⁴ Anders gestel, “The cross stands for the fact that, by virtue of what happened to Jesus of Nazareth, the God whom Jesus proclaimed and whom he called ‘my Father’ was called into question at the most basic level: ‘My God, my God, why have you forsaken me?’” (Welker 2000a: 105).

die wêreld sigself afsluit van God, indien die wêreld "... can completely cut itself loose from God and can set itself in opposition to God?" (Welker 2011: 241). In die kruis moet 'n situasie in ag geneem word, meen Welker, dat God nie meer toegang tot die wêreld het nie.

... on the cross looms the specter of *failure for God's will to reveal himself through Jesus* ... God's intentions to reveal himself in unrestrained love for human beings and in unrestrained solidarity with them *are in danger of going unfulfilled*. God's gift of self in the incarnation, in the entrance into the relations of human life, *goes unrecognised* (Welker 2000: 107).

Die kruis konfronteer God met die dood en die sonde van die wêreld op 'n manier wat nie net die lewe van Jesus nie, *maar die Goddelike lewe bevraagteken*. Watter tipe God is dit, vra Welker, wat in 'n wil om in verhouding met mense te tree, in die allergrootste afstand van hulle opeindig? Die kruis bevraagteken God, "... calls God most profoundly, most abysmally in question" (Welker 2000a: 107). Dié direkte konfrontasie met die sonde en die dood, meen Welker, ontheilig die mees heilige God.⁷⁷⁵

10. Terselfdertyd, gaan die verkondiging van die dood van Christus in die viering van die heilige maal, vandag, vir Welker gepaard met die verkondiging van Gods mag, "... *which alone has helped and which alone can help*" (Welker 2000a: 108).

II. DIE GEES EN DIE VERNUWING VAN DIE MENS.

To a world conspiring against God, God gives God's Spirit. God builds up the church *without preconditions, where the preconditions are beyond our control*, indeed into the human destruction and obstruction of all preconditions. *It is the*

⁷⁷⁵ Die skeppende God word gekonfronteer met die chaos wat die skepping bevraagteken, die openbaring van die goddelike liefde in Jesus Christus misluk in die aangesig van georganiseerde haat en georganiseerde mag. Alhoewel die mag waarmee God die wêreld wil regeer goed is, word dié magte totaal verdorwe, gekorrupteer, en verdraai. Die kruis onthul vir Welker daarom die lyding van God, die magteloosheid van God, nie net in die lyding en dood van Christus nie, maar 'n magteloosheid in die dieptes van God. In die magteloosheid van God in die kruis, word twee dinge vir Welker herkenbaar: Die gemeenskap van die Vader, Gekruisigde Seun en die Gees word duidelik teenoor 'n wêreld wat sigself van God afsluit. Maar dit word ook moontlik om 'n God te herken, "... of which it is now really true that nothing human is foreign to it, a divinity that has given itself over to the abyss of human misery and horror" (Welker 2000a: 108). 'n God word herkenbaar wat sigself nie net aan die dood ontbloot nie, maar aan die distansie van God wat die Bybel met die "hel" beskryf. Aan die kruis, meen Welker, word die hel herkenbaar, maar dit word terselfdertyd moontlik om te herken, "... that hell is not foreign to God, that God suffers hell, that God exposes the divine life to this suffering" (Welker 2000a: 108).

forgiveness of sins that creates the unity of human beings with God (Welker 1994a: 315).

1. Die teologie van die Heilige Gees *kulmineer vir Welker in die vergifnis van sonde*. In die artikel, “The Holy Spirit”, beklemtoon hy dat die vergifnis van sonde, een van die sentrale temas in die dogma van die Heilige Gees is (Welker 1989b: 6).

Dié vergifnis van die Gees moet teen die agtergrond van Welker se verstaan van die sonde geartikuleer word. Dié vergifnis het niks te doen met ‘n toegewende “dit laat gaan” of ‘n goedaardige “dis oukei” nie. Ook is die idee van ‘n teregwysing in die lig van ‘n verkeerde daad nie in staat om die mag wat in die vergifnis van sonde werkend is, ‘n mag wat mense en wêreld vernuwe, te artikuleer nie. Vergifnis is nie vir Welker ‘n daad waarin ‘n God wat gewoonlik teenoor slegte denke en dade met aansprake van vergoeding reageer, hierdie aansprake laat vaar nie (Welker 1994a: 315). In die lig van die vasgevangenskap van die mens in die sonde, is die vergifnis van sonde, volgens Welker, die enigste moontlikheid waartydens die gevolge van sonde, “... continuing to devour its victims”, verhoed kan word. Vergifnis, meen hy, breek die voortgang van sonde (Welker 1994a: 317).

Wat beteken die vergifnis van sonde, en die vernuwing van die mens deur middel van die Gees? Ten einde dit te verstaan, word hierdie vergifnis teen die agtergrond van die doop en die betekenis van die doop ondersoek. *Dit sal duidelik word dat vergifnis vir Welker nie ‘n abstraktheid is nie, maar ‘n realiteit wat werklike lewe vernuwe.*⁷⁷⁶ Die Gees word deurgaans vir Welker geopenbaar as die Gees van vryheid. Hierdie vryheid word dan in verhouding tot die vlees ondersoek. In die lig van hierdie verhouding is dit dan vir Welker moontlik om van die ewige lewe, wat hy van die vergifnis onderskei, sin te maak. Die Gees wat die mens vernuwe, die mens van sonde vrymaak, bring die opstanding van die vlees mee, en stel mense op hierdie manier in staat om in ‘n intieme verhouding met God te deel, *wat realisties is*.

2. In *The ending of Mark and the ends of God*, gepubliseer ter herinnering aan die Princeton Professor in Nuwe Testamentiese studies, Donald Harrisville Juel, dui Welker

⁷⁷⁶ Die punt van Welker word deur Oh in “Politische und spirituelle Vergebung” beklemtoon (Oh 2013: 281).

op Juel se interpretasie van Jesus se doop in sy *A Master of Surprise: Mark Interpreted*. Juel bemerk dat Markus, anders as Lukas en Matteus, nie die woord “opening” van die hemele gebruik nie, maar “oopskeur”, “... Mark uses *schizō*, which means ‘tear’ or ‘rip’” (Juel 1994: 34).

Dieselfde woord, meen hy, word gebruik wanneer die tempelgordyn skeur wanneer Jesus sterf. Wanneer die hemele skeur, bemerk Juel, weerklink die stem van God, “Jy is my geliefde Seun” (Mark 1:10); wanneer die tempelgordyn skeur verklaar die offisier wat voor Jesus gestaan het, “Hierdie man was werklik die Seun van God” (Mark 15:39). In Juel se interpretasie van Markus, word die interkonneksie tussen die doop en die vergifnis van sonde duidelik: “Jesus’ confirmation is a *surprise*, a shock; it occurs as part of a baptism of repentance for the forgiveness of sins. The Christ, the Son of God, opens his ministry *where he is not expected*, with outcasts in some desert place” (Juel 1994: 39).

Vir Welker open die opmerkings van Juel ‘n belangrike perspektief op die betekenis van die sakrament van die doop. Juel se opmerkings oor die verrassingselement in Jesus se doop,⁷⁷⁷ meen hy, maak dit moontlik om die doop as ‘n dramatiese “change of lordship” te herken (Welker 2005i: 108). Die vergifnis van die sonde, hierdie verandering van heerskappy, *dui op die realistiese manier waarop Welker die doop wil verstaan*.

Om ‘n kind van die kreatiewe vrymakende God deur die doop te word, beteken nie vir Welker om ‘n “cozy religious relation with my ‘inner other’ or with my romantic religious dream partner” te betree nie (Welker 2005i: 111).⁷⁷⁸ *Die vrymakende God vestig in die doop deur die Gees ‘n verhouding tot mense deur hulle deur die dood tot lewe te lei*, “... deur die doop is ons immers saam met Hom in sy dood begrawe, sodat, soos Christus deur die wonderbaarlike magsdaad van die Vader uit die dood opgewek

⁷⁷⁷ Teen die agtergrond van die konteks van die doop van Jesus in die Jordaan, wat reeds bespreek is, dui die verrassingselement van die doop op die kontras tussen die vergifnis van sonde, die Een wat vrymaak en in afwagting verwag word, aan die een kant, en die feit dat Jesus, die Een wat vrymaak en verwag word, self gedoop word, in die rivier, eerder as in die tempel en die paleis. Die verandering van heerskappy word verder duidelik in die lig van die doop tydens die Yom Kippur, die enigste tyd waarin die priester agter die gordyn kan ingaan en God ontmoet. In die opsig, is die doop ‘n rewolusionêre gebeurtenis, wat die verandering van heerskappy toon. Die insig, meen Welker, is van groot waarde vir ‘n verstaan van die doop in die algemeen, “... a perspective all too easily lost in our baptismal practises with the sweet little babies ...” (Welker 2005i: 107).

⁷⁷⁸ Teenoor die tendens in die kerklike lewe tot self-sekularisasie en self-banalisasie, is die doop nie vir Welker ‘n subjektiewe selfverhouding nie.

is, ons ook so ‘n nuwe lewe kan lei. Aangesien ons met Hom een geword het in sy dood, sal ons sekerlik ook met Hom een wees in sy opstanding. Ons weet tog dat die sondige mens wat ons was, saam met Christus gekruisig is, sodat ons sondige bestaan beëindig kon word. Ons is dus nie langer slawe van die sonde nie” (Rom 6:4-6).⁷⁷⁹

Agter die woorde, meen Welker is nie net ‘n in diepte verstaan van die vrymakende werk van Christus nie, maar die insig dat die magte van die wêreld, wat die liggaamlike insluit, kragte kan word wat die mens verslaaf, wat hulle onder die mag van sonde bring, en hulle van God vervreem, “... that distance us from God and from the life intended for us by God” (Welker 2005i: 111).

Op grond van hierdie waarneminge, verstaan Welker die doop as ‘n simboliese handeling, “... full of indication”, waardeur mense van hierdie verbindings, en magte, vrygemaak word. Dit is die wil van God dat mense, meen hy, in die goddelike en ewige lewe deel. In die doop gaan mense simbolies deur die dood ten einde vir deelname in die opstanding voorberei te word, “... already here and now we become involved in God’s eternal life” (Welker 2005i: 111).⁷⁸⁰ Die doop is vir Welker ‘n handeling van vernuwing, waarin hulle kinders van God word, waarin hulle weggeskeur word “... from the principalities and powers of the world” (Welker 2005i: 112).

Dié handeling, meen Welker, kan sekerlik in enige fase van die menslike lewe plaasvind. Daar is vir hom geen rede, waarom die doop nie reeds aan die begin van lewe gevier kan word nie. Alreeds in die begin van die lewe, meen hy, moet die verganklike lewe aan die vernuwe lewe verbind word, “... the life with God, in God, and from God” (Welker 2005i: 112). Toegang tot hierdie vernuwe lewe kan nie deur middel van opvoeding en volwassenheid, onderstreep hy, deur ‘n bewuste besluit, of ‘n geloofskennis en geloofspraktyk verkry word nie. Die toetrede tot die nuwe lewe met God is vir Welker op so ‘n manier verbonde aan ‘n radikale diskonneksie van die magte

⁷⁷⁹ Die woorde, erken Welker, is nie maklik om vandag te verstaan nie, juis omdat die teks ‘n mate van vyandigheid teenoor die liggaam verbeeld. Die woorde, meen hy, blyk verder om in konflik met die doop van kinders te wees. Hoe durf nuut gebore babas met sonde, die kruis en die dood geassosieer word? “... who could dare to name them ‘our old self’ that should go, even symbolically, through death in order to gain the postbaptismal relation to God and to enjoy the change of Lordship?” (Welker 2005i: 111).

⁷⁸⁰ Dit word vir Welker ook in Kolossense duidelik; “... omdat julle saam met Hom begrawe is in die doop, waarin julle ook saam opgewek is deur die geloof in die werking van God wat Hom uit die dode opgewek het” (2:12).

van die wêreld – *dat alleen deur die dood, die kruisdood, die radikaliteit van hierdie verandering van heerskappy begryp kan word* (Welker 2005i: 112).⁷⁸¹

Die doop met die Heilige Gees, onderstreep Welker, is nie bonatuurlike of selfs ‘n skouspelagtige onderneming nie. Diegene wat gedoop is *word gevorm deur die identiteit van Christus*, “... by his life, his cross, and his resurrection” (Welker 2005i: 112).⁷⁸² Die vergifnis van sonde, toon Welker in die artikel “The Holy Spirit”, *word meegebring deur die Gees wat die Gees van Christus is* (Welker 1989b: 13).

3. Die vryheid wat deur die Gees meegebring word, is egter nie net in die lig van die identiteit van Christus herkenbaar nie.⁷⁸³ Die Gees word reeds in die vroeë ervarings van die Gees herkenbaar *as ‘n krag wat vryheid meebring, wat mense vrymaak*.⁷⁸⁴ Ook in hierdie getuienisse word dit duidelik dat die vryheid wat die Gees meebring *‘n konkrete vryheid is* (Welker 2006d: 59-61). Selfs die vroeë ervarings van die Gees is vir Welker ervarings *van hoe ‘n nuwe begin, en op die manier, ‘n vernuwing van die gemeenskap, moontlik gemaak word*. Ook hierdie ervarings verbind Welker aan die vergifnis van sonde, met ander woorde, “... the raising up of the ‘crushed and oppressed’, and of the renewal of the forces of life” (Welker 1994a: 65).

Die getuienisse word reeds geken aan die vryheid van die Gees. Die Gees vestig ‘n nuwe gemeenskap en maak mense vry van die magtelose gevolge van die sonde. In die situasie is dit nie enkele mense wat in ellende verstriek is nie; die totale volk ervaar verknorsing. Die verhewe mag kan nie ontduik word nie, en hulle weerstandsmag is onvoldoende, “... the force that is oppressing or threatening the people, the attacking enemy, is simply stronger” (Welker 1994a: 52).⁷⁸⁵ In hierdie situasie, wat aan

⁷⁸¹ In die doop word die diepte van die sonde en daarom die diepte van die vergifnis van hierdie sonde duidelik. Dat die doop vir Welker in enige fase van die lewe kan geskied, óók aan die begin van lewe, word die idee dat mense hulself kan vrymaak verhoed.

⁷⁸² Deur die doop, word die mens nie net vernuwe nie, maar, deur die Gees, verhef, dit wil sê, dat mense in die gemeenskap van Christus ingeneem word en deel in die mag van die Gees. Sien “Die Gees en die verheffing van die mens” en “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

⁷⁸³ Daarmee word nie bedoel dat die vergifnis van sonde in afsondering van Christus kan plaasvind nie. Die sonde van mense word vergewe deur Christus, deur middel van die Gees.

⁷⁸⁴ Sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁷⁸⁵ Welker vra, “... why have the people fallen into these straits from which they see no way out? Why have loyalty and the power of resistance disintegrated? Why are the people enthralled by the hostile superior power, paralysed by fear? Why are the people incapable of throwing off the yoke of oppression before the Spirit of God intervenes?” (Welker 1994a: 63). Die rede is vir Welker daarin gesetel dat Israel op grond van die sonde, hulle interne eenheid, hulle koherensie, hulle krag om hulself te verdedig teen

magteloosheid geken word, *bring die Gees vryheid mee*. Die vrymaking gebeur nie terstond nie, nie op 'n skouspelagtige manier nie, maar deur die een op wie die Gees kom. Deur dié een is die volk in staat *om die juk van onvryheid af te gooi*.⁷⁸⁶

“Sin – apostasy – idolatry – subjugation by peoples of other lands – distress” – dié elemente, onderstreep Welker, is onderliggend aan die getuienisse van die Gees. Deur die Gees word hierdie situasie verander, die gedifferensieerde marginaliseringsmaniere kom tot 'n einde. 'n Vernuwingsproses, “... a proses of emergence”, meen Welker, tree in, *wat 'n nuwe begin, nuwe verhoudinge, en 'n nuwe realiteit van vryheid meebring*. Die ervarings, erken Welker, is onduidelik. Tog, meen hy, is hierdie ervarings nie spekulasie oor metafisiese entiteite, mistiese ervarings, ontmoetings met 'n numineuse en onverstaanbare verskynsel, nie (Welker 1994a: 64). Die ervarings laat dink hom eerder aan die derde artikel van die Belydenis, *wat praat van die vergifnis van sonde* (Welker 1994a: 65).⁷⁸⁷

intense onderdrukking, verloor. In reaksie op hulle bekering, op hulle belydenis van hulle sonde, of ten minste in reaksie tot die “... cry of distress to God”, rig God 'n bevryder op deur die Gees (Welker 1994a: 63)

⁷⁸⁶ In talle getuienisse van die neerdaling van die Gees word hierdie struktuur van “sonde, belydenis, bevryding”, volgens Welker, aangetref. Otniël: “Die Israeliete het gedoen wat verkeerd is in die oë van die Here. Hulle het die Here hulle God vergeet en die Baäls en die gewyde pale gedien. Toe het die Here kwaad geword vir die Israeliete. Hy het hulle oorgegee ... Toe het die Israeliete tot die Here geroep, en Hy het vir hulle 'n redder na vore laat kom wat hulle gered het” (Rig 3:7-9). Gideon: “Die Israeliete het gedoen wat verkeerd is in die oë van die Here, en Hy het hulle sewe jaar lank oorgegee in die mag van die Midianiete. Hulle het die Israeliete hard behandel ... Wanneer die Israeliete iets gesaai het, het die Midianiete teen hulle opgetrek saam met die Amalekiete en ander mense uit die ooste. Dan slaan die Midianiete kamp op en vernietig die opbrengs van die land selfs tot by Gasa se wêreld. Hulle het nie 'n dier in Israel lewend agtergelaat nie, nie 'n skaap of 'n bees of 'n donkie nie. Die Midianiete het met hulle veetroppe gekom en kom tent opslaan. Hulle was so baie soos sprinkane: hulle en hulle kamele kon nie getel word nie. Hulle het die land kaalgestroop. Hulle het die Israeliete arm laat word, en toe het die Israeliete tot die Here geroep om hulp” (Rig. 6:1-6). Jefta: “Die Israeliete het weer gedoen wat verkeerd is in die oë van die Here. Hulle het die Baäls en die Astartes en die gode van Sidon vereer, en ook dié van die Arameërs, die Moabiete, die Ammoniete en die Filistyne. Hulle was ontrou aan die Here, hulle het Hom nie gedien nie. Toe het die Here kwaad geword vir die Israeliete en Hy het hulle oorgegee in die mag van die Filistyne en die Ammoniete. Van toe af het die Amoriete die Israeliete in Gilead agtien jaar lank verdruk en mishandel ... Toe het die Israeliete tot die Here geroep: ‘Ons het teen U gesondig. Ons was ontrou aan ons God en ons het die Baäls gedien’. Die Here het vir die Israeliete gesê: ‘Toe die Egiptenaars, die Amoriete, die Ammoniete, die Filistyne, die mense van Sidon, Amalek en Maon julle verdruk het en julle tot My geroep het, het Ek julle uit hulle mag gered. Maar julle was nou ontrou aan My, julle het ander gode gedien en daarom het Ek julle nie nou gered nie. Gaan roep tot die gode wat deur julle gekies is. Laat hulle julle red nou dat julle swaarkry’. Maar die Israeliete het die Here geantwoord: ‘Ons het gesondig! Doen U met ons wat goed is in u oë, maar red ons tog net vandag!’ Hulle het toe die ander gode tussen hulle uit verwyder en hulle het die Here gedien, en Hy het 'n end gemaak aan hulle swaarkry” (Rig 10:6-16).

⁷⁸⁷ Dit is deur middel van die vergifnis van sonde, meen Welker, wat die Gees gedifferensieerde gemeenskappe van geregtigheid en vrede vestig, wat die Gees nuwe lewenssamehange in staat stel (Welker 1994a: 318). Die elemente is in diepte bespreek in die “Die sosiale Gees: Die sosiale sfeer van die Gees in die wêreld”. Die doel is hier dus geensins om 'n samevatting van die gedifferensieerde

Die kompleksiteit⁷⁸⁸ van die vergifnis van sonde word duidelik in wat Welker wedergeboorte noem. *Wedergeboorte vestig 'n nuwe begin vir lewe, skenk 'n nuwe identiteit, en bring nuwe omgewings voort*, aldus Welker. Die “weer gebore wees” lei tot ‘n diskontinuiteit met die lewe wat tot en met die wedergeboorte geleef is, maar terselfdertyd, as *wedergeboorte* op grond van die vergifnis van sonde, vernuwe dit die lewe en die identiteit wat bestaan het (Welker 1994a: 320). Die “ou” lewe word getransformeer en vernuwe.

Die Gees wat sondes vergewe en lewendmakend is, bewerk, volgens Welker, ‘n geregtigheid wat, aan die een kant, spesifieke verwagtinge van geregtigheid en die spesifieke pogings om hierdie geregtigheid mee te bring oorskry (Welker 1996i: 58). Aan die ander kant, word mense uit hulle gekorrupteerde pogings vir geregtigheid, asook die pogings wat hulle nie gemaak het nie, bevry. Dit lei mense in ‘n nuwe lewensrealiteit (Welker 1994a: 320).

Op grond van *Gods omgee vir die swakkere, word mense in die nuwe lewe geïnkorporeer*. Die lewe wat tot dusver deur onregverdigheid gedefinieer is, word vir beide die sterkes en die swakkes deur hierdie nuwe lewe verander. Die Gees bewerk ‘n geregtigheid waarin, op grond van die goddelike barmhartigheid, Godself nuwe lewensmoontlikhede vir diegene in ellende, die hulpelose onderdrukte, maar óók die onderdrukkers gee (Welker 1994: 320).

Aan die een kant, meen Welker, word die werking van die vergewende Gees wat nuwe lewe moontlik maak aan die uitgieting van die Gees geken, wat tegelykertyd op verskillende lewens- en ervaringskontekste daal. As ‘n gevolg van die uitgieting word ‘n proses van wederkerige uitdaging *en bemagtiging* verwek. Aan die ander kant, word die Gees, wat sonde vergewe, wat tot nuwe begin van lewe lei, gedefinieer deur die feit

vrymakingsprosesse, van vergifnis, weer te gee nie, maar om te beklemtoon dat Welker die vergifnis konkreet wil interpreteer. *Die vergifnis is vir hom reeds nou, in die wêreld, vernuwend.*

⁷⁸⁸ Die ervaring “... of being surrounded and borne up, this uncontrollability of the new beginning established by the forgiveness of sins, this resistance to all attempts to assert the power of ‘making it happen’” – hierdie onbeheerbaarheid van die konkrete proses en ervaring word, volgens Welker in die konsep, “wedergeboorte” uitgedruk (Welker 1994a: 319).

dat “... here a public person and power is acting who in complete selflessness and self-withdrawal acts for the benefit of others” (Welker 1994a: 321).⁷⁸⁹

Die publieke magtelose, toon Welker, wat publiek ly, stel sondaars in staat om geskok te wees oor hulself en hulle situasie, en om te strewe vir vernuwing van hulself, hulle lewe, en hulle lewenssamehange. Dié vernuwing neem hulle in diens, dit wil sê, “... they can entrust themselves to it *as persons who have been incorporated into it*, although it goes beyond what they can do on their own and transcends their own power” (Welker 1994a: 321).

In die vergifnis van sonde vind, volgens Welker, die vervulling van die wet, die universele verspreiding van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, werklik plaas. Die vervulling van die wet, wat deur die vergifnis van die Gees realiseer, wat nie deur een tyd, een nasie, een kultuur, een ras, of een klas meegebring kan word nie, is vir Welker ‘n proses wat die wedergeboorte *en die vernuwing van die totale skepping ten doel het*.

Die vergewende en vernuwende werking van die Heilige Gees is universeel, “... universal, and uncontrollable ... it is not something that we can make happen” (Welker 1994a: 321). Dit beteken nie dat die Geeswerkinge in afsondering van die vlees plaasvind nie.⁷⁹⁰ Christus bring vernuwing en herstelling van vleeslike lewe mee.⁷⁹¹ Mense word vrygemaak van die bose, wat hulle lewensmoontlikhede ingeperk het, “... demonic powers *are* driven out of the actual, earthly, individual, and communal life that they hold ‘possessed’, that they torment, hinder, and turn into a torment and hindrance

⁷⁸⁹ In die lig is dit duidelik dat die vergifnis sentraal is tot Welker se verstaan van die Gees. Die studie gebruik juis hierdie konsepte van “selfloos”, meer spesifiek “selfterugname”, en “sosiaal” om die struktuur van Welker se Teologie van die Gees te verstaan.

⁷⁹⁰ Die werking van die Gees van vryheid word vir Welker verder in die kragvelde van geloof en hoop ervaar. Dié ervaringe word op so ‘n manier bemiddel dat spesifieke ervaringsvorme nie as “universeel” of as “absoluut” as feite geneem word nie. In geloof en in hoop word dit op so ‘n manier bemiddel dat die mees bepalende getuienis oop bly vir verdere verheldering, en die mees diepgaande teleurstellings nie tot gelatenheid lei nie. In geloof en hoop, “... the relativity of the setting of one’s own world becomes manifest” (Welker 1994a: 323). Vleeslike lewe, en die kennis van hierdie lewe, wat altyd beperk is, “... can be taken seriously because of the very fact that they need not answer for ‘all reality’ and for ‘all possible knowledge’” (Welker 1994a: 323). Die vleeslike lewe is in hierdie sin in staat tot vrye ontwikkeling en vrye selfterugname, voltooiing en selfkorrigerend.

⁷⁹¹ Dit is duidelik dat die installering spesifieke publieke oorskry, sien “Die vergestaltung van die Gees in die vergestaltung van die Christus”.

for others” (Welker 1994a: 321). Die vergifnis van sonde maak nie net nuwe lewe moontlik nie, meen Welker, maar werklik.

Die Gees van vergifnis, van wedergeboorte, toon Welker, maak mense vry van verknorsing, magteloosheid, en vyandigheid wat aan selfisolasië verbode is, van die bewuste en onbewuste brutaliteit wat verbode is aan pogings om die self ten koste van ander te stel (1994a: 323). Die Gees maak dus die vlees, meen Welker, vry.

The Spirit places fleshly, earthly creatures into substantial liberation and freedom – a liberation and a freedom that can be experienced and demonstrated in diverse ways (Welker 1994a: 324).

4. Dié vryheid wat verkry word deur diegene wat deur die Gees gedefinieer word, meen Welker, is moeilik om binne die beperkinge van die metafisika van die gees, wat steeds dominant is in die Westerse denke, en die beperkinge van die konsepte van “self” en “wêreld”, wat deur dié metafisika gevorm is, te verstaan (Welker 2010a: 99-102). Volgens dié metafisika, meen Welker, kan ‘n vrye relasie tot die self en tot die wêreld gerealiseer word “... *only within the self-relation and the world-relation*” (Welker 1994a: 259). Die “wêreld” – die realiteit wat totaal toeganklik is vir mense, en die “vlees” – die psigo-fisiese eenheid van verganklike lewende wesens – is in hierdie sin onontkombaar vir mense. So lank as wat verganklike wesens bestaan, toon Welker, bestaan hulle “in die vlees” en “in die wêreld”.

Die wêreld, hier, is die totaliteit van alle gebeure wat bestaan, en wat ervaar kan word. In die perspektief van die Westerse gees, blyk ‘n abstrahering van die wêreld, ‘n vset daarteen “in die Gees”, of om “beyond” dit te gaan “in die Gees”, om afwykende verhoudings tot die werklikheid mee te bring, “... *only a conscious flight from the world or an unhappy, unsustainable retreat into domains of fantasy can distance itself from this continuum*” (Welker 1994a: 259).

Met die individuele eenheid van lewe, die individuele ervaringsamehang, die psigo-sosiale self, toon Welker, is dit egter anders. Met betrekking tot die psigo-sosiale self, meen hy, is ‘n bepalende en blywende distansiering van die self, gepaardgaande met ‘n persoonlikheidsverandering, moontlik. Maar, wat ook al die oorsaak van hierdie

afwykings van die self, van die lewenssituasie wat as normaal beskou word, is die resultaat as 'n reël ervaar as 'n defek, en is dit neurose genoem (Welker 1994a: 259).

Neurose ontstaan, volgens Welker, wanneer die gesindheid en lewensdoelwitte van 'n individu nie in die spektrum van hulle psigologiese en fisiese moontlikhede lê nie. Die vervormde self en die vlug na 'n "ander wêreld" blyk om die vrug van 'n werksame godsdienstige gees en van die beswering van hierdie gees se verhewe mag te wees.

Die Bybel het iets in gemeen met hierdie wantrouige benadering: naamlik, dat die Bybel ook "die wêreld" en "die vlees", of eerder die toestand van gedefinieerd wees deur die vlees, as magsvorme verstaan. Die Bybel verstaan die magsvorme egter nie as onontkombare self-verwysende sisteme nie (Welker 2012a: 43). Daarby word die magsvorme nie geïdentifiseer met die totaliserende en individueel basiese vorme van bewuste lewe nie; "die wêreld" en "die menslike persoon" nie. Alhoewel alle mense vleeslik is, en alhoewel die mense in die terrein van die mag van die wêreld, of 'n wêreld, leef, is die magte nie die enigste faktore wat hulle vorm nie. Die magte speel vir Welker ook nie noodwendig die primêre rol in hul vorming nie.

Die magte streef daarna om die primêre rol in hul vorming te speel, om die enkele faktor te wees wat mense definieer. Indien die magte daarin slaag, meen Welker, word mense deur ekstreme gevaar en gebondenheid bedreig. Volgens die Bybelse verstaan, meen Welker, het die persoon – in die perspektief van die Westerse gees – wat net op "die self" ingestel is, in die sin van hulle vleeslikheid, en die "realiteit" in die sin van hulle wêreld, nie hulle "identiteit gevind" en "vrede met die wêreld" gemaak nie. Hy of sy het nóg self-kennis nóg volwassenheid bereik (Welker 1994a: 260).

Die persoon wat onder die heerskappy van die uitgelewerde vlees, en onder die mag van die "wette van die wêreld" gekom het, is 'n persoon uitgelewer, sonder beskerming, aan wat Welker "being-toward-death" noem. Dié persoon, meen Welker, is nie in staat tot selfterugname, liefde, en die ervaring van vrede nie, "... she must without respite struggle for self-preservation and against a diminishing life force" (Welker 1994a: 260). In 'n wêreld waar lewe altyd roof is, meen Welker, worstel die persoon tevergeefs vir

selfbehoud. Die persoon gedefinieer deur die vlees, meen Welker, is “verkoop” aan die sonde.⁷⁹²

Deur die vertrouwe in die bevrydende krag van die Gees aan te moedig, beklemtoon Welker egter, het die Bybel nie ‘n “second world ‘up above’ and a separate, removed, unrealistic existence” in gedagte nie. Deur ‘n vertrouwe in die lewegewende en vernuwende krag van die Gees, meen Welker, fokus die Bybel op Gods krag, *wat in die midde van die heersers en magte van die wêreld, die vleeslike lewe in diens neem*. Dit gebeur op so ‘n manier dat die vleeslike lewe nie verlore gaan nie, en ‘n slagoffer van dit wat nietig is word nie (Welker 1994a: 261).

Die vrymakende mag van die Gees beskerm die lewe van die verspreiding van angstigheid, onsekerheid, en die verhoging van selfhandhawing ten koste van ander (Welker 1994a: 261). Wanneer mense hulself verkoop aan die vlees, wat sigself as ‘n oriënterende mag wil handhaaf, ervaar hulle magteloosheid. Die betekenisloosheid en magteloosheid van ‘n lewe gedomineer deur die mag van die vlees moet besef word, meen Welker, indien die skerp kritiek teen die vlees, of eerder ‘n lewe gedefinieer deur die vlees, asook die teenstelling van Gees en vlees, verstaan wil word.

Die vlees op sigself is magteloos, en verkry mag van die sonde alleen.⁷⁹³ Solank as wat dit wat vleeslik is onder die mag van sonde is, toon Welker, kan dit op sigself nie vryheid verkry nie. Sonder die werking van die Gees is dit wat vlees is oorhandig aan die mag van sonde. In die mag van die sonde word die mens onderwerp aan die ingesteldheid van die vlees (Welker 1994a: 261).⁷⁹⁴ Die ingesteldheid is vir Welker ‘n aggressiewe en verdedigende houding van selfbehoud, wat die eie selfverhouding en selfontwikkeling, beperk soos dit is deur die eie verganklikheid en dood, so sterk as

⁷⁹² Die punt is reeds gemaak in “Die Gees van die Opgestane”, maar is belangrik vir hierdie argument.

⁷⁹³ Sien ook “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”.

⁷⁹⁴ “... die wet van die Gees wat aan jou in Christus Jesus die lewe gee, het jou vrygemaak van die wet van sonde en dood. Wat die wet nie by magte was om te doen nie, omdat dit weens ons sondige natuur te swak was, dit het God gedoen. Hy het met die sonde afgereken deur sy eie Seun in dieselfde gestalte as die sondige mens te stuur; so het Hy die sonde in die sondige bestaan van die mens veroordeel. Nou kan ons aan die eise van die wet voldoen, óns wat ons lewe nie deur ons sondige natuur laat beheers nie, maar deur die Gees. *Dié wat hulle deur hulle sondige natuur laat beheers, hou hulle besig met die dinge van die sondige natuur*, maar dié wat hulle deur die Gees laat beheers, hou hulle besig met die dinge van die Gees. *Die dinge waarmee die sondige natuur van die mens hom besig hou, loop uit op die dood*, maar die dinge waarmee die Gees Hom besig hou, bring lewe en vrede. Die dinge waarmee die sondige natuur van die mens hom besig hou, is immers vyandskap teen God. Die sondige natuur onderwerp hom nie aan die wet van God nie, dit kan trouens ook nie” (Rom 8:2-7).

moontlik wil handhaaf. In die proses, is die houding van selfonderhouding nie in staat om aan ander lewe, wat voordelig is vir lewe, te verbind nie, “... the flesh presses toward the relationlessness of death” (Welker 1994a: 262).⁷⁹⁵

Die Gees is nie vir Welker ‘n krag wat lewe *in* die vlees verweer, benadeel, en vervorm nie. Die Gees is vir hom eerder ‘n krag wat die lewe in die vlees van die mag van sonde vrymaak (Welker 1989d: 159). Die Gees, meen Welker, is ‘n krag wat die mens vrymaak van ‘n oorgelewerd wees aan die voortdurende poging om die self ten koste van ander lewe af te druk (Welker 2010a: 100). Persone gedefinieer deur die Gees verkry ‘n vryheid wat vryheid vir ander persone bewerk. Die vryheid, beklemtoon Welker, is die teenoorgestelde van “... neurotic, stereotypical, internalised self-limitations and self-deformations” (Welker 1994a: 262).

Die werking van die Gees vlug nie van die wêreld nie, *maar oorkom die wêreld, deur dit te vernuwe en vry te maak*, aldus Welker.⁷⁹⁶ Die Gees veroorsaak nie ‘n vlug van die wêreld nie, meen hy, *maar eerder die opstanding van die vlees en die deelname in die ewige lewe, en dus ‘n transformasie van dit wat verganklik is* (Welker 1994a: 263). Die oproep tot vryheid in die Gees ontken die idee dat daar nie ‘n alternatief in hierdie lewe vir ‘n selfbehoudende beywering is nie.⁷⁹⁷ Deur die aandag te vestig op die teenswoordige werking van die Gees, toon Welker, nooit hierdie oproep tot vryheid mense om hierdie vryheid aan te gryp en daarin te leef (Welker 1994a: 264).

Dit is vir hom ‘n vryheid wat vrye selfontwikkeling konstant verbind met ‘n liefde; wat die grootste waarde op die selfontwikkeling van ander persone plaas, op die kultivering

⁷⁹⁵ Welker sluit in die sin by Eberhard Jüngel se *Zur Lehre vom heiligen Geist* aan (Jüngel 1983: 98).

⁷⁹⁶ In “Freedom in belonging?” wys Dirkie Smit, in die lig van Johannes Calvin se verstaan van “vryheid”, op ‘n ooreenkoms in die werke van Welker en Calvin. In Welker se “Die evangeliese Freiheit” (1997c), skryf Smit, “... it is immediately clear how Calvin’s notions of personal freedom (individuality in community), communal freedom (active lives of calling and hope) and historical freedom (critical distance from customs, powers and zeitgeist) are here interwoven with one another. Like Calvin, Welker further develops this understanding of evangelical freedom by reference to the fullness, complexities and paradoxes of the biblical drama of freedom – freedom in Christ, as member of the body of Christ; freedom in the knowledge of the cross of Christ; freedom in the creative power of the resurrection; freedom in the presence of God’s coming reign” (Smit 2009g: 138-139).

⁷⁹⁷ Welker skryf, “... human life need not engage in the vain attempt to iterate and to potentiate its self-preservation by orienting itself to the perishing powers of the world or by surrendering itself to a power of sin. It need not surrender itself to a power that makes the renewal of life possible, that generates only the illusion of a renewal of life, and in so doing obstructs and blocks the paths to a life with vitality. The call to freedom ... denies the claim that there is no alternative in this life to the struggle for self-preservation” (Welker 1994a: 264).

van lewenskontekste wat hulle selfontwikkeling dien; wat met ander mense saamwerk in die bewaring van hierdie lewenskontekste (Welker 1994a: 324).

Die vryheid wat deur die Gees bewerk word, meen Welker, lei tot Gods teenwoordigheid te midde van vleeslike lewe. In die midde van verganklike lewe maak die teenwoordigheid van God sigself toeganklik vir ervaring. Op die manier, meen Welker, word vleeslike en verganklike lewe ingelei in 'n meer omvangryke werklikheid. Insover die vernuwende en lewendmakende werking van die Gees, vleeslike lewe in hierdie werklikheid plaas, lei die Gees mense nie in 'n leë onbepaalbare “‘world above’, into a mere ‘beyond’” nie (Welker 1994a: 325). Die Gees lei mense, vrygemaak van die sonde, in die werklikheid van die gemeenskap van die wat lewe en die wat dood is, in (Welker 1994a: 325).

Die vergifnis van sonde, wat, volgens Welker, die ewige lewe meebring, moet egter nie ineengedink word nie.

5. In die artikel, “Kirche und Abendmahl”, en in *What happens in Holy Communion*, vra Welker wat in die heilige maal plaasvind; 'n bevryding van die mag van sonde, of 'n bewaring tot die ewige lewe (Welker 1996i: 55). Dit is aanloklik, meen Welker, om te sê dat die Sinoptiese Evangelies meer klem op die aspekte van die aanvaarding van sondaars en die vergifnis van sonde plaas, terwyl die Johannes teks die bewaring tot die ewige lewe vooropstel. Die twee, meen Welker, is nie onverenigbaar nie. Die idee dat dit hier bloot oor twee verskillende perspektiewe gaan *bedek egter die belangrike verskil tussen hierdie aspekte*. Dit bedek subtiele, maar tog verreikende verskille in die groter kerke se verstaan van die heilige maal.

In 'n gedeelte, in *What happens in Holy Communion?*, waar hy op pynvolle ekumeniese verskille ten spyte van gemeenskaplikheid wys, dui Welker daarop dat die meeste kerke erken dat die vergifnis van sonde sentraal tot die heilige maal is. Wanneer die dokumente van die kerke egter van nader beskou word, *is belangrike verskille herkenbaar*. Alhoewel daar steeds van 'n vergifnis van sonde gepraat kan word, tree die bewaring vir die ewige lewe, byvoorbeeld in die Ortodokse leer van die heilige maal, na vore (Welker 1996i: 55).

Die moment wat so belangrik is vir die Lutherane in besonder, en die Gereformeerdes in die algemeen, toon Welker, die moment van diskontinuiteit, “... of the reversal of human existence in the forgiveness of sin”, word daarom onduidelik (Welker 2000a: 151). Die verkondiging van die dood van Christus, die gedagtenis aan die kruis, die herkenning van die verraad van Christus as ‘n bedreiging wat oorkom moet word, “... here all these things sharply recede or completely fade away” (Welker 2000a: 151).⁷⁹⁸

‘n Onderbektoneering van die vergifnis van sonde beteken dus vir Welker dat die verstriking van die totale kerk onder die mag van sonde, die nag van verraad as die konteks waarin die maaltyd ingestel word, die herinnering aan die kruis, en die verkondiging van die dood van Christus *nie ernstig genoem geneem word nie* (Welker 2000a: 153).

In die lig van die ekumeniese dialoog word dit vir Welker duidelik dat ook die kerke van die Reformasie beweeg na ‘n perspektief wat die ewige lewe in die heilige maal beklemtoon (Welker 2000a: 154). Die rede sien Welker gesetel in die feit dat *die Bybelse konsep van sonde gemoraliseer word en só onverstaanbaar gemaak word*. ‘n Verdere rede is vir Welker gesetel in die gereduseerde verstaan van die verhouding tussen God en sondige mense, waar God se mag óór mense en hulle magteloosheid voor God beklemtoon word. Dié klem op Gods almag, meen Welker, gee net oënskynlik uiting aan “... our jeopardisation, our self-destruction, our misery and need” (Welker 2000a: 155). ‘n Teologie van almag word sonder moeite, meen hy, gekanaliseer tot ‘n ewige lewe idee.⁷⁹⁹

Die sentrum van die heilige maal is vir Welker die vrymaking van die sonde, “... at the heart of all this is an act of deliverance, *an act in which human beings are rescued from lostness under the power of sin*” (Welker 2000a: 156). Die vergifnis van sonde, meen

⁷⁹⁸ Terwyl al die kerke in die ekumeniese gesprek oor die heilige maal die vergifnis van sonde as ‘n vrug van die maal herken, is dit net die Gereformeerdes wat die vergifnis sentraal ag. Daar is vir Welker ten minste twee moontlik redes waarom die kerke van die Reformasie nie daarin slaag om die vergifnis van sonde op so ‘n manier in die ekumeniese gesprek in te bring, dat dit sentraal tot die teologiese inhoud van die dialoog bly: Hulle het nie genoegsaam daarop aangedring dat die sistematiese weglating van die nag van verraad teengestaan word nie, en het nie verhoed dat die verkondiging van die dood van Christus onderbektoneering word nie. Hulle is verder te afhanklik van ‘n verstaan van die “... existence of the sinner before God” (Welker 2000a: 152).

⁷⁹⁹ Die denkwysie is vir Welker nie teologies foutief nie. Maar dit gee nie genoegsame uitdrukking aan die Reformatoriese klem nie: “... the Supper is about the danger of sin and the drama of the forgiveness of sin” (Welker 2000a: 155).

hy, mag nie in die idees van die ewige lewe verlore gaan nie, “... there is a real need for consistent theological countermeasures against this trend” (Welker 2000a: 157).⁸⁰⁰ Op grond van hierdie belangrik onderskeid is dit moontlik om sin te maak van die gemeenskap *van die wat lewe en die wat dood is, en van die ewige lewe*.

6. Die vrymaking van die mag van sonde deur die Heilige Gees lei nie vir Welker tot ‘n leë nuwe begin of ‘n onbepaalbare nulpunt nie, *maar tot die vernuwing van lewe* in vasgevangenskap, liefdeloosheid, en etlike vorme van ellende (Welker 1997g: 190). Dié vernuwing distansieer vleeslik, brose, en verganklike lewe van pogings om aan hulself vas te klou, pogings om heerlikheid vir hulself te verseker in die vernietiging van ander lewe (Welker 1994a: 325).

Insover lewe sy of haar vleeslikheid en verganklikheid as die enkele maatstaf en enkele verlossingsagent ag, word die proses van gedistansieerd wees ervaar as verdelging en die dood. Dié lewe, meen Welker, stry teen hierdie gedistansieerd-word-van-die-self en poog om sigself te beskerm in sy of haar gerigtheid-tot-die-dood. Die lewe stry ten einde sigself te bewaar in ‘n lewe wat kragteloosheid bevestig, “... it fights to remain surrendered, or to be surrendered, to what the biblical traditions call God’s ‘judgement’” (Welker 1994a: 325).

Die lewe, daarteenoor, wat sigself deur die Gees laat definieer en vernuwe, is ‘n lewe van waarde, van die ewige lewe. Dié definiëring en vernuwing vind plaas deur die selfterugname in vryheid vir ander, “... freie selbstzurücknahme zugunsten anderen Leben” (Welker 1992a: 299). Die lewe wat sigself vrylik onttrek is vir Welker juis nie vernietig nie, maar word die goeie saad wat diverse vrug dra en toelaat dat diverse vrug voortgebring word.

Dit is nie maklik, meen Welker, om hierdie lewensproses, van effektief raak in ander lewe deur middel van selfterugname, te verstaan nie. Dit is vir Welker ‘n proses van selfterugname wat werkend is “... beyond the limits that one has experienced to one’s own action, and beyond one’s own death” (Welker 1994a: 326). Dit is vir hom ‘n

⁸⁰⁰ Die herkenning van sonde is vir Welker juis ook van waarde vir die ekumeniese dialoog: “... if in the Supper all human beings are continually liberated anew from the power of sin, from closure against God, and from closure against each other – if this is true, then no power of the world can or will block all churches from growing together into ... communion” (Welker 2000a: 159).

lewensbevorderende toegang in ander lewenssamehange. Dít, meen Welker, is wat die Bybel met die “opstanding van die vlees” bedoel.

Die opstanding van die vlees *behou vir Welker die kontinuïteit van lewe* wat deur selfterugname in ‘n lewensbevorderende manier in ander lewenssamehange ingegaan het. Lewe wat opstanding ervaar *word uit die diskontinuïteit* wat die eie dood kenmerk gelei. Dit word deur die diskontinuïteit gelei. In die proses, meen Welker, word die vleeslikheid verander, maar gaan nie verlore nie.

In die opstanding word vleeslike lewe *anderkant die bereik van die mag van sonde*, wat selfingevaarstelling, die ingevaarstelling van ander, en vernietiging ten doel het, geplaas. Die vernietiging is nie net vernietiging nie, maar die verdelging van die fondament van moontlike vernuwing. In die opstanding word hierdie lewe ook anderkant die bereik van die dood, “... of sin’s triumphant success, of successful destruction, of the path back into chaos”, geplaas (Welker 1994a: 327). Die dood, meen Welker, het geen vernietigende mag oor die lewe in die Gees nie, dit is lewe wat *vleeslike lewe in die Gees is nie*.

Die opstanding van die vlees moet, volgens Welker, nie verwar word met ‘n toestand van onthou word nie.⁸⁰¹ Opgestane lewe is vir Welker lewe wat nie meer aan die genade van vleeslike, brose, verganklike mense oorgelewer is om te onthou nie. Opgestane lewe is lewe wat vir hom *nie meer deur mense verwing en vernietig kan word nie*.⁸⁰²

Die opstanding van die vlees tot die ewige lewe beteken vir Welker meer as die vrymaking van vleeslike lewe, in die sin dat vleeslike lewe van die wêreld vervreem word. Die opstanding, meen hy, het ‘n positiewe betekenis: naamlik, dat hierdie bepaalde lewe – ‘n vleeslike lewe gekenmerk deur verganklikheid wat vrygemaak is – *blywende validiteit en betekenis in alle relatiewe tye en wêrelde verkry*. Deur die opstanding van die vlees, word lewe in die konkrete werklikheid, tydgenootlik met dit

⁸⁰¹ Die opstanding is nie net vir Welker ‘n outomatiese effektiewe *lewendige* teenwoordigheid waarin die herinnering aan afwesige persone en lewe ‘n aktiewe invloed op die wat herinner uitoefen nie.

⁸⁰² Dit is moeilik, erken Welker, om te verstaan hoe lewe anderkant die bereik van die dood kan wees, maar terselfdertyd vlees kan wees; hoe lewe anderkant historiese relativisering kan wees, en tog, deur die Gees, gevolg vir alle tye en wêrelde kan inhou. Die gevolg hiervan, meen Welker, is dat hierdie opgestane lewe verwyder word in ‘n “beyond” or into naked unbelievability” (Welker 1994a: 328).

wat dood en dit wat lewend op aarde is, “... in each particular case” (Welker 1994a: 329).

Deur die Gees, stel die opstanding van die vlees die standaard vir lewe wat in aardse terme relatief verby is, of relatief voorlê, aldus Welker. Lewe wat opgestaan het stel die standaard, en stel vas “... what counts as valid with respect to ... deliverance” (Welker 1994: 329). Deur die Gees, meen Welker, “... das bewahrte und gerettete Leben wird durch den Geist vielmehr erhöht und erleuchtet” (Welker 1992a: 302). Die Gees plaas diegene wat vrygemaak word tot die ewige lewe, onderstreep Welker, dus nie in ‘n onbekende eindtyd nie. Die lewe word verhoog en verlig deur die Gees. Die verheffing beteken vir Welker dat die vleeslike lewe in staat gestel word, deur die Gees en in die Gees, om die plek te wees waar Gods heerlikheid vertoon word.⁸⁰³

7. Die Heilige Gees maak intimiteit met God moontlik. Die Gees is vir Welker hierdie intimiteit. Die intimiteit trek mense in die volheid van die teenwoordigheid van God in. Dit is belangrik vir Welker dat dié intimiteit van die Gees nie ‘n onbepaalde verhouding tot God meebring nie, dit moet nie verwar word “... with an ineffable, obscure mystical relationship whose intensity condemns us *to saying nothing*, or whose hypercomplexity leads *to diffusion and dissolution of determinate experience*” nie (Welker 1994a: 331).

Insover die Gees dié intimiteit met God meebring, maak die Gees, volgens Welker, ‘n intieme verhouding met God moontlik, wat mense in staat stel om die diversiteit van Gods vrymakende werkinge te herken. Die intimiteit stel mense in staat om hulself en hulle relatiewe wêrelde in hierdie werkinge van God te lokaliseer. In Gods Gees is mense in staat, meen Welker, om God “Abba”, “Vader”, te noem. Met ander woorde, meen hy, roep die Gees, in en deur mense, God aan as ‘n persoon wat die hoogste mate van intimiteit bewerk (Welker 1994a: 332). Die intimiteit word vir Welker duidelik in die versekering dat mense wat deur die Gees gelei word, “kinders” van God genoem word, en dat die Gees mense hiervan verseker, “... the Spirit brings about an intimate, trusting relation to the person of God, who is the epitome of kindness and affection and of love” (Welker 1994a: 332).

⁸⁰³ Sien “Die Gees en die verheffing van die mens”.

Die verhouding word vir Welker egter onduidelik gemaak deur tradisies wat dit tot 'n verhouding van blote afhanklikheid beperk het. Die Gees bewerk 'n intieme vertrouensverhouding wat die waardigheid van mense, hulle sekuriteit, hulle vermoë om verantwoordelik te wees begrond. Die verhouding, meen Welker, word verder gekorrupteer in tradisies wat patriargale domineringsverhoudinge en geweld geregverdig het, wat hulle domineringsideologieë op die verhouding tussen God en mense geprojekteer het. Die tradisies, toon hy, het die waardigheid van mense in hulle roeping as “kinders” van God toegesmeer.

Die Gees wat getuig van vrye selfterugname tot voordeel van ander, beklemtoon Welker, legitimeer nie die verspreiding van patriargale magsverhoudings, van geweld, en van onderdrukkende afhanklikheidservarings, dit wil sê, “... primitive, oppressive, neurosis-inducing experiences of dependency” nie (Welker 1994a: 333). Die Gees bring 'n intieme, duidelike verhouding mee, wat die toegeneentheid van God tot mense, en die waardigheid van mense, wat deel in hierdie toegeneentheid, openbaar en begrond. Dit beteken egter nie vir Welker dat mense hierdie verhouding na eie goedvinde altyd kan begryp nie.

Aan die een kant, meen Welker, het die intimiteit met God wat deur die Gees meegebring word en die roeping van mense om kinders van God te wees groot rykdom en gevolg. Aan die ander kant, is verganklike lewensverhoudinge op sigself weerstandig teen die werking van die Gees. Die gevolg is dat mense dit moeilik vind om uiting aan hierdie intimiteit en roeping te gee. Te midde van Gods teenwoordigheid in die Gees, ly mense onder die oorweldigende verskil tussen dit wat verganklik, aan die een kant, en dit wat goddelik, aan die ander kant is. Hulle word verlam deur die mag van sonde, wat Gods teenwoordigheid en vrymakende mag verduister, “... they simply do not know, they simply do not see how they and others ought to call upon God and glorify God ... how they and others could become recognisable and manifest, in the earthly-perishable world, in their vocation to be Gods children” (Welker 1994a: 334).⁸⁰⁴

Die Gees, meen Welker, help mense juis in hierdie spanninge en onsekerhede. Die Gees versterk, vertroos, en verlig mense. Die Gees, meen hy, help om God *te midde van die*

⁸⁰⁴ Rom 8:23, 26.

vleeslike en verganklike lewensverhoudinge te begryp, om God in die toestande van verganklike lewensverhoudinge te ervaar, en om in ‘n versekerende, waardige, en versterkende manier in Gods gemeenskap te leef (Welker 1994a: 334). Die Gees, beklemtoon Welker, stel mense in staat om *in hul vleeslike verganklikheid in ‘n liefdevolle en verantwoordelike manier te leef*.

Die Gees, meen Welker, bring mense se onsekerhede, hulle verwagtinge, “... that do not attain the divine kindness and glory” (Welker 1994a: 334), wat nie in ooreenstemming met die goddelike vrymakende krag is nie, voor God. Met “sugtinge wat nie met woorde gesê kan word nie”, verteenwoordig die Gees mense, wat nie weet hoe om hulle op God te beroep, hoe daar vir hulle verlossing gebid moet word nie, voor God (Welker 1994a: 334). Die Gees is, volgens Welker, hierdie hulp omdat die Gees nie die konkrete nood en die konkrete klagtes van mense misken nie.

Die Gees maak dit vir mense, volgens Welker, moontlik om intimiteit met God te ervaar in die spanning tussen die herkenning van hulle verlorenheid en hulle roeping om te deel in Gods heerlikheid. Dit gebeur insover hulle hulself in die gemeenskap van die Gekruisigde en die Opgestane identifiseer en herken, “... a communion that leads out of the God-forsaken abyss into the fullness of God’s presence” (Welker 1994a: 334).

Die Gees, wat die vergifnis en vrymaking van sonde meebring, *wat die mens vernuwe*, bring die mens in hulle gedifferensieerdheid in hierdie gemeenskap van Christus. Die Gees *verhef die mens*. Die gemeenskap met Christus, waartoe mense verhef word, word definieerbaar in Welker se verstaan van die heilige maal.

III. DIE GEES EN DIE VERHEFFING VAN DIE MENS.

... through the Spirit they are taken into a new life. They get to participate in the life of the resurrected Christ. It is through the Spirit that they become bearers of God’s presence ... The Lord’s Supper is ... an impressive mirror that allows for a nuanced appreciation of the working of the Holy Spirit (Welker 2003c: 155-157).⁸⁰⁵

⁸⁰⁵ In Bram van de Beek se *Lichaam en Geest van Christus: De theologie van de kerk en de Heilige Geest* (2012) is hy uiters krities teenoor Welker se Teologie van die Gees. Hy skryf, “... de inhoud wordt echter niet bepaald door de persoon van Christus en zijn inwoning in de wereld door de lijfelijke, hoorbare,

1. Deur die Gees wat die mens vernuwe, word die mens *verhef*. In *Faith in the Living God* word dit duidelik dat die Gees, volgens Welker, nie net die Gees van verlossing is, die Gees wat mense net keer op keer vanuit verstrikking vrymaak nie (Welker 2001b: 95). Die Gees neem mense in ‘n nuwe lewe in, en gee hulle deel in die lewe van die opgestane Christus,⁸⁰⁶ deel in die lewenskrag van Christus (Welker 2006d: 59-62).⁸⁰⁷ Hoe verstaan Welker die verheffing van die mens, die deel word van hierdie Christus-gemeenskap?

Gemeenskap is ‘n baie gelaaiete begrip in Welker se denke.⁸⁰⁸ Ten einde Welker se verstaan van hierdie gemeenskap en die deelword aan hierdie gemeenskap van Christus duidelik te maak, word sy verstaan van die heilige maal in hierdie gedeelte bestudeer. Welker se verstaan van die heilige maal, word ten toon gestel in talle van sy publikasies: “Kirche und Abendmahl” (1996i), “Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird” (1999f), *Was geht vor beim Abendmahl?* (1999b) *What Happens in Holy Communion?* (2000a), “Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation” (2001i: 197-208), “Dominus Iesus as Ecumenical Shock” (2002h: 73-77), “The Body of Christ, Holy Communion, and Canonic Memory” (2002c: 164-169), “Holy Spirit and Holy Communion” (2003c), “Ist es der Kirche freigestellt, vom Abendmahl auszuschließen?” (2004e), “Abendmahl” (2005j), “Wahrheitssuchende Gemeinschaften? Über eine hohe Minimalbedingung ökumenischer Verständigung” (2005f), “Sind zum Tisch des Herrn alle eingeladen?” (2007a). “Brot vom Himmel. Das Abendmahl darf nicht beliebig gefeiert werden” (2007d), “Forum Ökumene mit D. Sattler u.a.: ‘Es muss doch weitergehen! Lernprozesse in der Abendmahlsfrage’” (2007e).

tastbare, zichtbare, eetbare en ruikbare gestalte van de kerk en gerechtigheid. Het gaat om de geest van de (op zichzelf respectabele) ideeën en niet om de Geest van de Gekruisigde” (van de Beek 2012: 428). In die lig van die duidelike verhouding tussen die Gees en Christus, die Gees en die Gekruisigde Opgestane, die Gees en die heilige maal, wat vir Welker van kritiese belang is, is hierdie kritiek van Van de Beek eensydig.

⁸⁰⁶ Die twee aspekte van die werking van die Gees staan nie vir Welker teenoor mekaar nie. Die verheffing kan net verstaan word in die lig van die vernuwing. Dit is die vernuwing wat hierdie verheffing meebring.

⁸⁰⁷ Vir Welker se verstaan van die mag waaraan mense deel verkry, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

⁸⁰⁸ Dit is reeds duidelik in “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”, “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”, “Die Gees en die strukturende skeppende werking van die Gees”, en “Die Gees, die individu en die individualiteit van die Gees”.

In die gedeelte word, in die eerste plek, die teenwoordigheid van Christus in die heilige maal ondersoek (Welker 2000a: 87-133). Die maaltyd is vir Welker ‘*n viering van teenwoordigheid in die Gees*. Die konkrete gemeenskap van die heilige maal word in die tweede plek ondersoek (Welker 2000a: 29-83). Die aspekte van die heilige maal, wat vir die algemene ervaring toeganklik is, word ondersoek. In die heilige maal vier mense simbolies ‘n gemeenskapsmaal in ‘n wêreld wat sigself in gevaar stel. Op grond van hierdie insigte, in die derde plek, word die gemeenskap as *gemeenskap van alle tye en streke* ondersoek (Welker 2000a: 137-176).

2. In die heilige maal is die opgestane en opgehefde Christus, volgens Welker, teenwoordig. Met hom is die versoening van mense met God teenwoordig, en word die versoening tussen mense bewerk (Welker 2000a: 87).⁸⁰⁹ Welker praat van die werklike teenwoordigheid, die “Realpräsenz” van Christus. Hoe verstaan hy die teenwoordigheid in hierdie gemeenskap?

‘n Veelheid van verskillende ervarings, meen Welker, bring die kennis mee dat die Christus opgestaan het. Wat, in terme van die heilige maal, is egter konstant deur hierdie ervarings?⁸¹⁰ Hoe kan die stellings “... hier is my liggaam, hier is my bloed” dus verstaan word (Welker 2000a: 89)? Verskeie interpretasies, erken Welker, beklemtoon dat “die hele Christus” hier teenwoordig is, maar hoe kan hierdie teenwoordigheid verduidelik word.

Volgens die Bybelse verstaan, meen Welker, is die mag van lewe in bloed gesetel. Indien die bloed “uitgegiet” word, keer die liggaam terug tot “stof”. Die liggaam is vir hom die draer van hierdie lewensbelangrike mag in die bloed. Sonder die liggaam en die bloed, kan dit wat verganklik is nie lewe nie (Welker 2000a: 89). Die liggaam is vir hom egter nie net aan die mens verbonde as draer en versekering van lewe nie. Die

⁸⁰⁹ Welker gee in *What happens in Holy Communion?* twaalf antwoorde op vraag van wat in die heilige maal gebeur, waarvan dit die vyfde antwoord is.

⁸¹⁰ Die opgestane Christus word, volgens Welker, in terme van die maal beskryf in Lukas 24: 30-35, herken in die ervaring van die danksegging vir die brood en die breek van die brood: “... terwyl Hy saam met hulle aan tafel was, neem Hy die brood, vra die seën, breek dit en gee dit vir hulle. Toe gaan hulle oë oop, en hulle het Hom herken, maar Hy het uit hulle gesig verdwyn. Hulle sê toe vir mekaar: “Het ons hart nie warm geword toe Hy op die pad met ons gepraat en vir ons die Skrif uitgelê het nie?” Hulle het dadelik opgestaan en na Jerusalem toe teruggegaan. Daar kry hulle die elf en die ander mense bymekaar, en dié sê: “Die Here het regtig opgestaan en Hy het aan Simon verskyn!” Toe vertel hulle wat op die pad gebeur het, en hoe Hy aan hulle bekend geword het toe Hy die brood gebreek het”. Christus word vir Welker egter nie net in die breek van die brood kenbaar en konkreet nie.

liggaam en die bloed maak dit moontlik om van buite af herken te word, as gesonde of beseerde mense. Die liggaam en bloed is vir Welker nie al wat van buite af herkenbaar is nie. Maar die liggaam en bloed konstitueer “... our externally perceivable, earthly vitality, and our most concrete, internal vital power” (Welker 2000a: 89). In die heilige maal identifiseer Jesus hierdie ekstern waarneembare, aardse vitaliteit en sy mees konkrete, interne vitale krag met die brood en die wyn; “... I am giving you that in which I live here on earth!” (Welker 2000a: 89).⁸¹¹

Wat is die verhouding tussen die liggaam en bloed van Christus, wat opgegee word in die kruisiging, en die brood en die wyn, wat in die heilige maal gegee en geneem word? Wat is verder vir hom die verhouding tussen die liggaam en bloed van Christus en die brood en die wyn, *wat met die sintuie waargeneem kan word* – dus in ‘n liggaamlike en realistiese manier – wat die mens selfs kan inneem (Welker 2000a: 89)?

Brood en wyn, word duidelik in die artikel “Warum Wein beim Abendmahl”, is vir Welker gawes van die skepping, en nie bloot gawes van die natuur nie. Dit beteken vir hom dat brood en wyn, in die lig van Welker se skeppingsverstaan, nie kan bestaan sonder die suksesvolle gemeenskap van mense met mekaar en met die natuur nie (Welker 2001: 13-16). Sonder die skeppende werking van die Gees, meen Welker, is daar nie intermenslike gemeenskap en suksesvolle gemeenskap tussen mense en die natuur nie. Sonder hierdie interkonneksies kan brood en wyn nie voortgebring word as gawes van die skepping nie. Brood en wyn is elemente wat verkry word deur die kreatiewe interaksie tussen God, mense, en ander kreature en skeppings sfeer. Die teenwoordigheid van brood en wyn dui vir Welker dus op die goddelik bedoelde wisselwerking tussen die natuur en die kultivering en kulturele aktiwiteite van mense (Welker 2000a: 66).⁸¹² Anders gestel, dui die brood en die wyn, op die suksesvolle

⁸¹¹ Die kreatiewe kenotiese – selfgee en selfterugnemende – element word dus weer in die heilige maal onderstreep.

⁸¹² Welker vra in *What happens in Holy Communion?* of die brood en die wyn deur ander “elemente” vervang kan word. Sy mening, in die lig van hierdie komplekse wisselwerking, is dat die elemente nie na willekeur deur enige ander elemente vervang kan word nie, “... the ‘gifts of creation’ ... cannot be replaced by fruits and water or by other pure gifts of nature” (Welker 2000a: 66). Die brood en die wyn verteenwoordig vir Welker afsonderlik op ‘n basiese manier van voeding, en ‘n feestelike drank. Daarby kan die brood geskeur, en die wyn met bloed geassosieer word, “... we thus have a clear rule of translation for the correct choice of elements for the Supper *in various cultures*” (Welker 2000a: 66). Indien ander kulture ander basiese voedingsbronne het, en indien die bronne gawes van die skepping is, meen Welker, en indien hulle met die gebreekte liggaam en bloed geassosieer kan word, kan en moet hierdie “bronne” in die heilige maal as “elemente” gebruik word (Welker 2000a: 66).

interaksie van die magte van die natuur en die magte van die kultuur op grond van die aktiwiteit van die Gees van God (Welker 1996i: 57).

Brood en wyn moet volgens Welker verder verstaan word as gawes van seën.⁸¹³ Die brood en die wyn is vir hom sonder Gods goedheid en die werking van die Gees ondenkbaar. Die feit dat brood en wyn teenwoordig is, is vir Welker ‘n aanduiding van die goddelike krag. God word vir die gawes van die skepping gedank, en deur die gemeenskapsmaal gee mense mekaar deel aan hierdie gawes.

Tog is hierin nie vir hom die volle dimensies verbonde aan die maaltyd van Christus omvat nie (Welker 2000a: 90). Die teenwoordigheid van Christus in die maal beteken nie net vir Welker dat Christus die skeppingsgawes skenk nie, maar dat Christus die gawe is, “... the giver of the gifts of creation, and as the actual gift” (Welker 2000a: 90). Jesus identifiseer sy liggaam met die brood wat gebreek word en vir ander gegee word. Op hierdie manier vestig Jesus die verskeie perspektiewe op sy persoon op ‘n komplekse, gekonnekteerde proses; Jesus plaas homself in die liggame van die dissipels, “... he wills to be with them, among them, to comfort them, *indeed in them*” (Welker 2000a: 94).⁸¹⁴

Die brood en die wyn word vir Welker egter nie net vir die versterking van die dissipels gegee nie. Die dissipels is veronderstel om dit te verdeel en met ander te deel. Deur middel van die identifikasie met die brood en die wyn word die opgestane en gekruisigde Christus óók “beyond the circle of disciples” teenwoordig (Welker 1996i: 51). Deur middel van die identifikasie met die brood en die wyn word, volgens Welker, die kreatiewe gawe van die self vir ander, die vrye, kreatiewe daad “... of putting oneself inside the skin of others” uitgedruk (Welker 2000a: 95). In die verdeling van die brood gedurende die maaltyd, *wat gevier word in gedagtenis aan die selfgee van Christus,*

⁸¹³ Sien in die verband ook Welker se verstaan van die interkonneksie tussen die seën en die wet, “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁸¹⁴ Wanneer ‘n mens “persoonlik teenwoordig” is, meen Welker, word as ‘n reël bedoel dat die persoon “as ‘n geheel” teenwoordig is, in sy of haar volle identiteit. Nie ‘n blote beeld, brief, beliggaming of herinnering nie. Die persoon is in geheel teenwoordig. Natuurlik, meen hy is mense, ten minste onbewustelik, daarvan bewus dat selfs die konkrete teenwoordigheid van ‘n persoon, selfs wanneer die persoon deur en deur geken word, alleen ‘n perspektief op die teenwoordige persoon is, “... we only have aspects, parts, or perspective of this person present” (Welker 2000a: 94). In *Gottes Offenbarung* wys Welker op Jeroslav Pelikan se *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, waar Pelikan die verskeie beelde van die Christus van die eeue beskryf (2012b: 32-33). Vir Welker is dit die pluraliteit van perspektiewe op Christus wat in die heilige maal duidelik word.

word dit wat beslissend van sy persoon is, die hoofsaak van Christus se persoon, dus teenwoordig gemaak op ‘n gekonsentreerde manier (Welker 2000a: 95).

Dit beteken nie vir Welker dat die rykdom van perspektiewe op die persoon van Christus uitgesluit word nie. Die perspektiewe word vir hom versamel, gekonsentreer, en verenig en op so ‘n wyse in die brood en wyn verbind dat die volheid van die persoon en teenwoordigheid van Christus op ‘n sintuiglike manier teenwoordig is (Welker 2000a: 95). In die heilige maal is dit nie net die vleeslike Jesus wat opgewek is nie.⁸¹⁵ Die Een wat liggaamlik in die heilige maal teenwoordig is, is die opgestane Christus.⁸¹⁶

Hoe is die opgestane Christus, die volheid van die wese en lewe van Christus *liggaamlik*, werklik teenwoordig? Dit is op hierdie vraag wat die identifisering van die brood en die wyn met Christus se liggaam en bloed volg, aldus Welker. Deur middel van hierdie identifikasie plaas Christus sy ekstern waarneembare liggaamlike vitaliteit, en sy mees konkrete, innerlike lewenskrag in die elemente van die maal. Dit is egter nie in die elemente waarin die opgestane Christus teenwoordig word nie.

Dit is eerder in die viering van die interkonneksie *tussen die versoening van mense met God, en die versoening tussen mense*, “... carried out as directed by Jesus”, wat brood en wyn elemente van die teenwoordigheid van die opgestane Christus, en elemente van die heilige maal, maak (Welker 1996i: 51).⁸¹⁷ Die realiteit van hierdie tweevoudige versoeningsproses som om die waarheid te sê vir Welker die beslissende “... being of Jesus Christ” op (Welker 2000a: 96). In die proses – *gefokus op die selfgee, die selfloosheid van Christus* – wat tot ‘n gelyke mate God verheerlik, en in die

⁸¹⁵ Sien “Die Gees van die Opgestane”.

⁸¹⁶ Die punt word uitgelig in Isolde Karle se artikel, “Eucharistie oder Abendmahl? – Zur sakramentalen Präsenz Jesu Christi”, en ook in die artikel, “Der irdische und gekreuzigte Jesus, der auferstandene und wiederkommende Christus – all diese unterschiedlichen Facetten der Person Jesu Christi sind gegenwärtig im Abendmahl” (Karle 2007: 312).

⁸¹⁷ In die lig van Welker se *Was geht vor beim Abendmahl?* skryf Karle, “... Die zeichenhafte Mahlfeier symbolisiert wechselseitige Annahme, Versöhnung unter den Menschen und Versöhnung mit Gott. Beide, die ethische Dimension der Abendmahlsfeier (Gerechtigkeit unter den Menschen) und die dogmatische (Versöhnung mit Gott), gehören unmittelbar zusammen und dürfen nicht auseinander gerissen werden” (Karle 2007: 315).

gemeenskaplike gee en neem, eet en drink deel, meen Welker, *word Christus liggaamlik teenwoordig* (Welker 2000a: 96).⁸¹⁸

In hierdie gevierde versoening met God en in die versoening van mense met mekaar, is Christus, vir Welker, teenwoordig op ‘n manier wat toeganklik vir sintuiglike ervaring is (Welker 2001i: 197). Die gemeenskapsmaal *omvat* wedersydse aanvaarding, die vestiging van basiese gemeenskap, en die demonstrasie van ‘n wil vir gemeenskaplike lewe en vir konkrete geregtigheid, “... it is in this communal meal, focused in Christ’s act of self-giving, *that God becomes accessible to sense experience*” (Welker 2000a: 97).

Die “Realpräsenz” van Christus word vir Welker nie in hierdie teenwoordigheid uitgeput nie. In die viering van die heilige maal *is die volheid van Christus teenwoordig* (Welker 2000g: 168).⁸¹⁹ In die sakramentele viering van die heilige maal is die gemeenskap omring, deurdring, en omgewe, deur Christus, deur die volheid van sy wese en lewe (Welker 2005c: 233-234).⁸²⁰

3. Die mens word deur die Gees verhef en op hierdie manier deel gemaak van die gemeenskap van Christus. Dié gemeenskap, beklemtoon Welker, *verkondig die dood van Christus*. In die sentrum van die viering van die maaltyd is ‘n situasie van diepgrondige lyding, en die vrymaking van hierdie lyding. Met die verkondiging van sy dood, word die sonde en die vergifnis van sonde sentraal tot die maal. Die maaltyd verkondig Christus se lyding, “... Christ’s sacrifice in his self-giving abandonment to the powers of the world” (Welker 2000a: 101). In die maal word op hierdie wyse die viktimisering van Christus in die hande van die wêreld verteenwoordig.⁸²¹ Die

⁸¹⁸ Welker praat van die “Realpräsenz” van Christus, die werklike teenwoordigheid van Christus (Welker 1999b: 99).

⁸¹⁹ Dit is as die vleeslike Jesus aan wie herinner word, die Gekruisigde wat verkondig word, die Opgestane van wie getuig word, en die Menslike Een, wat verwag word (Welker 2000a: 97).

⁸²⁰ Die gedifferensieerde teenwoordigheid van Christus maak dit vir Welker duidelik dat die “elemente” van die maal en die uitvoering van die ritueel nie selfgenoegsaam is nie, “... as ‘elements’ and as a cultic performance *they depend upon the gathered community, the word of proclamation, the explicit remembrance of Christ, and the clarification of the process*” (Welker 2000a: 97). Aan die een kant is die opgestane Christus “... not without his own”, aan die ander kant is die “Realpräsenz” van Christus nie begrens tot hierdie gemeenskap nie.

⁸²¹ Dit is reeds duidelik gemaak in “Die Gees van die Gekruisigde”, “Die magteloosheid van die mens”, en “Die Gees en die vernuwung van die mens”.

elemente, benadruk Welker, is van belang juis óók in die verheffing van die mens deur die Gees.

In hierdie verhefde gemeenskap word die dood van Christus verkondig tot sy sogenaamde “koms”.⁸²² Die kruis van Christus, en die dood van Christus word in die viering van die maal gevier, *juis óók deur diegene wat deur die Gees verhef word*,⁸²³ tot die totale teenwoordigheid van Christus in die wêreld “kom”. Op hierdie wyse word die krag van die sonde in die wêreld herkenbaar. Dit word daarom vir Welker duidelik dat die wêreld absoluut van Gods vrymakende Geeswerking afhanklik is (Welker 2000a: 116).

Die viering van die heilige maal vind, volgens Welker, dus plaas in die gemeenskap van die verlede, hede en toekomstige kerk van Christus (Welker 1995c: 115). Die viering verbind die gemeenskap van diegene wat lewe en diegene wat dood is en diegene wat nog nie gebore is nie. In hierdie lewendige gemeenskap, wat noodwendig die voorstelling van die lede van die gemeenskap oorskry, is Gods ryk aan die “kom”, “... we are oriented toward the coming of Jesus Christ” (Welker 2000a: 117).

Welker verstaan hierdie “ryk”⁸²⁴ as ‘n “emergent” realiteit vanuit alle tye en wêreld.⁸²⁵ In Welker se intreerede as Professor aan die Universiteit van Heidelberg, “The Reign of God”, differensieer Welker die konsep van die “ryk” van God in terme van “tyd”. Hy toon in die artikel aan waarom die ryk van God beskryf moet word as beide toekomstig en teenswoordig, “... both immanent and transcendent, both internally and externally perceivable” (Welker 1993a: 508)

Ten einde die “emergence” te verduidelik begin Welker met die stelling, “... the whole is *more than the sum of its parts*” (Welker 1993a: 509). Die konsep “emergence”, toon Welker, wil hierdie numineuse “meer”, en die verhouding van die “meer” tot die sogenaamde “dele”, spesifiek met betrekking tot die veranderinge van die relatiewe

⁸²² 1 Kor 11:26.

⁸²³ Die gemeenskap van Christus, waarin mense deur die Gees ingeneem word, word dus – in die lig van die verkondiging van die dood van Christus – geken aan ‘n self-kritiek, ‘n sosiale sensitiwiteit, en ‘n sosiale-kritiek.

⁸²⁴ Vir Welker se verstaan van die ryk van God, sien “Die mag van die mens en die mag van die Gees”.

⁸²⁵ Dit word in Heinrich Bedford-Strohm se artikel “Radikaler Monotheismus und der Glaube an Jesus Christus: Zur Christologie H. Richard Niebuhrs”, uitgelig (Bedford-Strohm 2007: 243).

“geheel”, verstaan (Welker 1993a: 509). Nuwe idees, byvoorbeeld, “emerge” en verander ‘n gespreksituasie. Welker sluit aan by W. Krohn en G. Küppers se *Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*:

... a new quality (arises) that cannot be derived from the properties of the components ... *but nevertheless consists only in the interplay of the components* (Krohn & Küppers 1992: 398).

Deur middel van spesifieke veranderinge in die wisselwerking van die sogenaamde dele, het ‘n algehele verandering van die wisselwerking van die dele ontstaan. Dié algehele veranderinge van hierdie wisselwerking van die sogenaamde dele word dan verstaan as ‘n verandering van dit wat “meer” is as die dele, “... is then perceived as a change of that which is ‘more’ than they are” (Welker 1993a: 509).

Die term “emergence” neem hierdie sogenaamde selftransformasie van die geheel, die verandering wat hierdie “meer” voortbring, en poog om dit te verstaan met betrekking tot die veranderinge van die konfigurasie van die dele, met betrekking tot die veranderinge van hulle wisselwerking (Welker 1993a: 509). Die term “emergence” dwing die denke om relatiwisties te dink. Dit vereis die vergelyking van twee of meer koherente patrone van entiteite met betrekking tot die veranderinge van konfigurasies wat tot die nuwe geheel lei.

Die dood van Christus word, volgens Welker, deur ‘n veelheid van mense en ‘n verskeidenheid van gemeenskappe in hierdie “emergent” realiteit van die ryk van God verkondig (Welker 1996i: 54-57). Tot Christus ten volle geopenbaar is, is die wêreld in die skadu van die kruis. In die lig van die “emergent” realiteit waarin die dood van Christus verkondig word, meen Welker, moet ‘n verabsoluttering van “ons” wêreld oorskry word, in sy woorde, “... we must move beyond the practice of absolutising *our* world: we must move beyond absolutising conceptions and generalisations that simply reproduce and extend that world” (Welker 2000a: 118). Geen getuie, geen kultuur, geen kerk, en geen godsdienstige of kerklike beweging, beklemtoon Welker, “... no matter how successful”, besit, het, of beheer die “komende” Christus nie (Welker 1996i: 55).

Ten spyte van die teenwoordigheid van die volheid van Christus in hierdie “Realpräsenz”, vereis die feit dat die viering van die maal op die “koms” van Christus gerig is dat herken word dat hierdie teenwoordigheid nie die volheid van Christus se “toekoms” omvat nie. Dit beteken egter nie vir Welker dat sy teenwoordigheid “... into something temporary”, dit wil sê, in iets tydelik verander nie. Selfs al is Christus se “toekoms” nog nie voltooi nie, is sy vrymaking volkome teenwoordig, dit beteken, “... we have in his presence ... complete comfort” (Welker 2000a: 119).⁸²⁶ *Dié teenwoordigheid van Christus wil Welker pneumatologies verstaan* (Welker 2000a: 121).⁸²⁷

Die heilige maal is vir Welker gerig op die totale teenwoordigheid van Christus, die vervulling van die ryk van God in totaliteit. In hierdie sin deel die maaltyd reeds in dit waarna dit wys. Die kerk, meen Welker, gebruik twee beelde om dit waarna die maaltyd wys te verbeeld; die feesmaal van die ryk van God en die hemelse liturgie. In terme van die raamwerk van die maaltyd, dui Welker op Matteus 26:29, “... van nou af sal Ek nie weer van hierdie wyn drink nie tot op die dag wanneer Ek saam met julle in die ryk van my Vader sal drink”,⁸²⁸ en Lukas 22: 16, “... ek sal van nou af nie weer wyn drink voordat die ryk van God gekom het nie”. Die “koms” van die ryk van God vang, volgens Welker, in die heilige maal aan. In die teenwoordigheid van die opgestane Christus, word die feesmaal van die ryk van God gevier. Want in die teenwoordigheid van die Opgestane Een, is die ryk van God aan die “kom”. Juis die spanning, meen Welker, kan egter anders geweeg word: Insover die maaltyd ‘n voorsmaak is, insover die maaltyd nog in die skadu van die kruis is, *dui die maaltyd op die afstand tussen die tyd tans en die tyd van die vervulling van Gods ryk* (Welker 2000a: 122).

Die gemeenskap wat deur die Gees verhef is, reflekteer Gods heerlikheid, dit beliggaam die heerlikheid in verskeie gestaltes. Terselfdertyd, toon Welker, gaan die verheffing gepaard met die verkondiging van die dood van Christus, met die herkenning van

⁸²⁶ Met ander woorde; net soos die “hele” Christus voor die dood teenwoordig is, alhoewel sy werkinge op aarde nog nie voltooi was nie, is die hele Christus teenwoordig in die heilige maal, alhoewel sy verdere vrymakende werkinge nog verwag word.

⁸²⁷ Dit beteken vir Welker dat *in* die mag van die Gees, Jesus Christus die ewige God is; dat *in* die mag van die Gees, die viering van die heilige maal ‘n afwagting van ewige heerlikheid word; dat deur die mag van die Gees, die aardse brood en wyn “hemelse” gawes word. Die gawes van die skepping – wat tot tydelike lewe in staat stel – die gawes van die *nuwe* skepping word – wat tot die ewige lewe in staat stel (Welker 2001k: 16).

⁸²⁸ Mark 14:25 en Luk 22:18.

hierdie gemeenskap in die skadu van die kruis, die herkenning van Christus se offer. Dit gaan hand aan hand, meen hy, met die herkenning dat dat “... even our non-acceptance” van die teenwoordigheid van die opgestane Christus en van sy “koms”, deur God omring is (Welker 1991c: 137). Dit beteken vir Welker dat die selfgee van Christus, en die maaltyd se viering van hierdie selfgee, alreeds hierdie nie-aanvaarding geantisipeer het (Welker 2000a: 124).

Die gemeenskap van Christus, waar Christus teenwoordig is, word aan die een kant dus *geken aan ‘n konkretheid*. In die gemeenskap, verhef, is Christus op so ‘n manier teenwoordig, dat dit met die sintuie ervaar kan word. Die gemeenskap word, aan die ander kant, geken aan “emergence”, *die gemeenskap van alle tye*. Hoe verstaan Welker *hierdie konkrete gemeenskap van die heilige maal?*

4. In die heilige maal word ‘n simboliese⁸²⁹ gemeenskapsmaal gevier deur ‘n maaltydsgemeenskap (Welker 2000a: 29).⁸³⁰ Welker verstaan die heilige maal as ‘n gemeenskapsmaal (Welker 2007a: 68). Die heilige maal kan vir Welker nie los van die gemeenskap verstaan word nie. Die erkenning dat *in* die heilige maal ‘n versamelde gemeenskap ‘n simboliese gemeenskapsmaal, “... a table fellowship” vier is vir Welker onontbeerlik (Welker 2001i: 200).

Die maaltyd is vir hom meer as ‘n maaltyd om honger te stil. Dit word gevier as ‘n liturgiese maaltyd wat simboliese woorde en aksies gebruik (Welker 2000a: 29).⁸³¹ Dié erkenning moet egter nie daartoe lei, meen Welker, dat die voorbereiding van die viering van die maal, van die eintlike gebeurtenis van die gemeenskapsmaal geskei word nie (Welker 1996i: 47-49). Dié skeiding, meen hy, lei daartoe dat die viering van die maal nie van die teenwoordigheid van die gemeenskap afhanklik is nie, en dat die

⁸²⁹ Dit is van besondere belang dat die gebruik van die woord “simbolies” hier reg verstaan word. Die simboliese aard van die maaltyd beteken nie dat Christus bloot simbolies teenwoordig is nie. Welker wil die teenwoordigheid van Christus juis verstaan in die “Realpräsenz” van Christus – die werklike teenwoordigheid van Christus. Die woord “simboliese”, wat Welker self ook gebruik, het te make met die simboliese aard van die gemeenskapsmaal, *wat hy ook op ‘n konkrete manier wil verstaan*.

⁸³⁰ In *What Happens in Holy Communion?* is dit die eerste antwoord wat Welker op die vraag gee.

⁸³¹ Dit is die woorde van die ekumeniese dokument, “Baptism, Eucharist and Ministry”, wat in 1982 deur die WCC gepubliseer is. Welker se opgewondenheid oor die ekumeniese konsensus tekste en verklarings is duidelik in verskeie van sy publikasies. Hy skryf “Dominus Iesus as Ecumenical Shock” en “The threat of an Ecumenical Ice Age? Reflections on Ecclesia de Eucharistia” juis in waardering vir die ekumeniese gesprek. In die artikels is, aan die een kant, sy vreugde oor die vordering van ‘n “ecumenical warmth” en, aan die ander kant, sy vrees vir die verbodskilling van ‘n “... ecumenical warmth (that) is threatened by a new chill” sigbaar (Welker 2003d: 194).

eet van die simboliese maal nie altyd ‘n kern komponent van die maal is nie.⁸³² Die gee en neem, die opdrag om te eet en drink, die eet en drink op sigself, en die algemene maal gemeenskap en die simboliese gemeenskapsmaal kan in beginsel in hierdie mening weggelaat word, omdat die bepalende gebeurtenis die inseëning of transsubstansiasie is (Welker 2000a: 31).

Die Bybelse tekste dui vir Welker egter duidelik *op die maaltyd as ‘n gemeenskapsmaal* (Welker 2003d: 195). Markus 14,⁸³³ meen hy, maak dit duidelik dat die stelling “dit is my liggaam” na die verdeling van die brood en die uitnodiging “neem die brood” geplaas word (Welker 2002h: 75). Die stelling “dit is my bloed” volg “na” almal van die beker gedrink het (Welker 2001i: 201). In Matteus 26,⁸³⁴ meen Welker, word dit duidelik dat die breek van en die verdeling van die brood en die stelling “neem en eet” die identifisering van die brood met die liggaam van Christus voorafgaan, ook met die beker (Welker 2002h: 75).

Lukas 22⁸³⁵ verbind die verdeling van die gebreekte brood met die identifikasie “dit is my liggaam, wat vir julle gegee word” (Welker 2003d: 195). Ook 1 Kor 11, meen Welker, wat Paulus “van die Here ontvang het”,⁸³⁶ maak dit duidelik *dat daar geen Bybelse grondslag vir die identifikasie van die liggaam en die brood, wyn en bloed,*

⁸³² Die Rooms Katolieke tradisie het ‘n groot rol in die skeiding van heilige maal in twee dele gespeel: die “offer van die mis”, waar die maaltyd voorberei word deur die inseëning van die brood en die wyn, waarin die elemente verander word in die liggaam van Christus; en die “maal”, waarin die liggaam van Christus verdeel word onder die gemeente, en geëet word. Die skeiding kan aanvanklik as onbelangrik voorkom, maar het, volgens Welker, enorme gevolge vir ‘n verstaan van die maaltyd.

⁸³³ “... terwyl hulle eet, het Jesus brood geneem en die seën gevra. Daarna het Hy dit gebreek en vir hulle gegee met die woorde: ‘Neem dit, dit is my liggaam’. Toe neem Hy ‘n beker en nadat Hy die dankgebed uitgespreek het, gee Hy dit vir hulle, en hulle het almal daaruit gedrink. Hy sê vir hulle: ‘Dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie mense vergiet word’” (Mark 14: 22-24).

⁸³⁴ “En terwyl hulle eet, het Jesus brood geneem en die seën gevra. Daarna het Hy dit gebreek en vir sy dissipels gegee met die woorde: ‘Neem, eet; dit is my liggaam’. Toe neem Hy ‘n beker, en nadat Hy die dankgebed uitgespreek het, gee Hy dit vir hulle en sê: ‘Drink almal daaruit, want dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie vergiet word tot vergewing van sondes’” (Matt 26: 26-28).

⁸³⁵ “Toe neem Hy brood, spreek die dankgebed uit, breek dit en gee dit vir hulle met die woorde: “Dit is my liggaam wat vir julle gegee word. Gebruik dit tot my gedagtenis’. Met die beker na die maaltyd het Hy net so gemaak en gesê: ‘Hierdie beker is die nuwe verbond, beseël deur my bloed, wat vir julle vergiet word’” (Luk 22: 19-20).

⁸³⁶ “Ek het van die Here ontvang wat ek ook aan julle oorgelewer het: Die Here Jesus het in die nag waarin Hy oorgelewer is, brood geneem en, nadat Hy God daarvoor gedank het, het Hy dit gebreek en gesê: ‘Dit is my liggaam; dit is vir julle. Gebruik dit tot my gedagtenis’. Net so ook het Hy ná die maaltyd die beker geneem en gesê: ‘Hierdie beker is die nuwe verbond, wat deur my bloed beseël is. Gebruik dit, elke keer as julle daaruit drink, tot my gedagtenis’. Elke keer as julle van hierdie brood eet en uit die beker drink, verkondig julle die dood van die Here totdat Hy kom” (1 Kor 11: 23-26).

losgemaak van die breek van die brood, die uitdeel, en die gemeenskaplike eet en drink is nie (Welker 2000a: 35).⁸³⁷

In aansluiting by Matthias Klinghardt,⁸³⁸ *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, dui Welker daarop dat die heilige maal aanvanklik aan ‘n volle gemeenskapsmaal verbonde was (Welker 1996i: 49). Dit is in die begin van die derde en vierde eeu wat die *koinonia* van die gemeenskap nie meer in die volle gemeenskapsmaal sou bestaan nie; die gemeenskap is nie meer gekonstitueer deur die konkrete maalgemeenskap, die gemeenskaplike eet en drink nie (Klinghardt 1996: 534).

Vir Welker is daar verskeie goeie teologiese redes waarom die heilige maal nie meer direk aan die volle maaltyd verbind is nie, waarom die heilige maal as ‘n simboliese maal gevier word. Dit beteken nie vir hom dat die gemeenskapskarakter van die maaltyd opgegee kan word nie. Indien die heilige maal, wat vir Welker ‘n gemeenskapsmaal is, dié gemeenskapskarakter verloor, beklemtoon hy, “... there it is better to return to the early Christian connection of holy communion with a full meal” (Welker 2000a: 41). Die heilige maal is vir hom meer as ‘n maaltyd om honger te stil, meer as ‘n maal van die konkreet versamelde gemeenskap. Maar die belang in die “meer”, meen hy, moet nie in praktyk, in minder uitloop nie (Welker 2000a: 41). Hoe verstaan Welker hierdie *simboliese karakter van die heilige maal*, en waarom is die karakter vir hom van belang?

⁸³⁷ In *Dialog: A Journal of Theology*, waarin die artikels “Dominus Iesus as Ecumenical Shock” en “The Threat of an Ecumenical Ice Age? Reflections on Ecclesia de Eucharistia” afsonderlik in 2002 en 2003 gepubliseer is, dui Welker op die heilige maal as “... an excellent example of the fact that – and how much! – the sister Christian churches need each other” (Welker 2002h: 76). Teen die agtergrond van die 2002 artikel is “the threat of an ecumenical Ice Age?” (Welker 2003d: 194-196) duidelik: “*Ecclesia de Eucharistia* (17 April 2003) from Pope John Paul II advocates eucharist minus communion – this threatens us with an ecumenical ice age” (Welker 2003d: 194). Welker reageer in sy reaksie hierop krities, “... we would have to clearly display our own contributions to the right celebration of Holy Communion, which on the grounds of the Evangelical endeavour to remain faithful to Scripture would be ecumenically effective and should become even more effective” (Welker 1993d: 195). Hy skryf verder, “... It must be out of question that particular churches and church communions – regardless of how old or large, or even how considerable their financial and institutional power may be – can simply disregard the recognitions of truth which have been won through a long, worldwide and serious process of agreement. Nor can they base this disregard upon the theological and religious preferences of their leader or leading groups. In the end it is not the ecclesiastical authority but rather the clear testimony of Scripture which calls for ‘the idea of the ecclesiology of communion’ to become an ecumenical reality” (Welker 2003d: 196).

⁸³⁸ Klinghardt is Professor in Bybelse Teologie aan die Universiteit van Dresden.

5. Die heilige maal kan, volgens Welker, nie verstaan word sonder die simboliese aksie waarmee die maaltyd gevier word nie. In die simboliese aksie word God in dankbaarheid verheerlik, en aanvaar en verwelkom mense mekaar (Welker 2000a: 55).⁸³⁹

Die heilige maal, meen Welker, is ‘n maal van danksegging, ‘n “eucharist”. Danksegging, meen hy, is inderdaad sentraal tot ‘n verstaan van die maal.⁸⁴⁰ Maar die danksegging is vir Welker verbonde aan die simboliese viering van die maal. ‘n Eensydig oordrewe klem op danksegging *oorskadu vir hom die aksies wat met die maal gepaardgaan*, dit is die “... taking of the bread, breaking the bread after thanksgiving, distributing or giving the bread, inviting the recipients to take and eat the broken bread”, en die gedifferensieerde aksies in verband met die beker (Welker 2000a: 56).

‘n Ontkenning van die aksies het, volgens Welker, noodlottige implikasies vir ‘n verstaan van die heilige maal omdat dit waarvoor dankbaar is verlore gaan. ‘n Simboliese neksus van aksies verbind die danksegging tot God en die gedagtenis aan Christus: Dit is verbind op grond van die feit dat die brood geneem, gebreek, verdeel, ontvang, en geëet word, en op grond van die ooreenstemmende prosesse met die beker en die wyn (Welker 2000a: 56). Die verhouding van mense tot God (in danksegging en gedagtenis), en die verhouding van mense (in die simboliese viering van die maal), moet nie, meen Welker, geskei word nie (Welker 1996i: 49). Jesus dank nie net vir die gawes wat hy gebruik nie, maar vir die gawes *wat hy gee vir ander, wat hy deel* (Welker 2000a: 56).

Die danksegging is volgens Welker aan die gemeenskaplike maal verbonde, waarin die lede die brood en die wyn met mekaar deel, *waarin almal in ‘n gelyke mate deel* (Welker 1996i: 50). Wat hier gebeur is vir Welker ‘n proses van simboliese, wederkerige verwelkoming en aanvaarding tussen mense. Sosiale verbintenis, basiese verantwoordelikheid, en basiese vertrouwe word simbolies uitgedruk. In die gemeenskaplike maal, maak die lede van die gemeenskap seker dat almal genoeg het

⁸³⁹ Isolde Karle lig hierdie punt in die artikel, “Eucharistie oder Abendmahl? – Zur sakramentalen Präsenz Jesu Christi”, uit (Karle 2007: 314, 315).

⁸⁴⁰ Danksegging, toon Welker, is deur die eeue, sentraal tot die heilige maal. Die maal word inderdaad, meen hy, gekenmerk aan danksegging aan God die skepper en danksegging aan die opgestane en gekruisigde Christus.

om te eet, “... everyone who shares in the celebration receives a piece of bread and a drink of wine” (Welker 2000a: 58). In die sin word geregtigheid tussen mense simbolies meegebring.

Op grond van dié insigte is Welker krities teen die bekende stelling van Augustinus, dat waar die woord tot die element kom daar ‘n sakrament is.⁸⁴¹ Alleen in die interkonneksie van die woord, die element, *en die simboliese aksie van die gemeenskap* word die sakrament gekonstitueer (Welker 2000a: 61). Die maaltyd, meen Welker, simboliseer gemeenskaplike aanvaarding en geregtigheid. Dit druk die versoening tussen mense uit.

Die keersy is ook vir Welker waar. Dit is gevaarlik om ‘n kultus van die selfgeregtige gemeenskap te hê, “... appealing to the symbolic communal meal for support” (Welker 2000a: 61). Dit is gevaarlik, meen hy, indien die heilige maal ‘n demonstratiewe selfvoorstelling van die vermeende regverdige maalgemeenskap word. Selfs die rituele selfvoorstelling van ‘n gemeenskap, wat hulself tot gemeenskaplike aanvaarding en geregtigheid verplig, “... or at least wanted to do so”, verloën dit wat in die heilige maal gebeur (Welker 2000a: 61). So ‘n selfvoorstelling, meen Welker, verstaan nie die diepte van die nag van verraad,⁸⁴² van die selfgee van Christus, en die vrymakende Geeswerkinge, nie.

Die heilige maal is nie vir Welker ‘n blote simbolisering van regverdige verhoudinge nie. Wat in die heilige maal gebeur, kan, volgens Welker, net verstaan word in die interkonneksie tussen die verheerliking van God, en die breek en verdeling van die brood en wyn. Die interkonneksie moet nie teenoor mekaar afgespeel word nie, dit wil sê, “... we must not combat or replace the ‘eucharistic’ one-sidedness with the one-sidedness of a ‘meal of peace’” (Welker 2000a: 62). Die gedifferensieerde simboliese proses beklemtoon die interkonneksie tussen die verhouding tussen God en mense, en die verhoudinge tussen mense teenoor mekaar.

⁸⁴¹ Luther, meen Welker, sou by hierdie stelling aansluit en skryf, “... this saying of St Augustine is so accurate and well put that it is doubtful if he has said anything better” (Welker 2000a: 59).

⁸⁴² Sien “Die magtelosheid van die mens”.

6. Vir Welker is die vraag vervolgens wie in die heilige maal ingesluit word? Anders gestel; indien die danksegging van die heilige maal met die simboliese gemeenskap van verwelkoming en geregtigheid gepaardgaan, wie word van die heilige maal uitgesluit? As die vierde antwoord op die vraag, “What Happens in Holy Communion?” antwoord Welker, “... Holy communion is an event of unconditional acceptance of all the participants” (Welker 2000a: 69).

In die viering van die heilige maal, onderstreep Welker, aanvaar God alle mense, wat in ‘n bedreigde wêreld onder die mag van sonde beland het, onvoorwaardelik (Welker 2003d: 195). Dié aanvaarding, beklemtoon hy, sluit alle mense in, selfs die “vyande”⁸⁴³ van gemeenskap met Christus (Welker 1996i: 56). In die artikel “Sind zum Tisch des Herrn alle eingeladen?”, ‘n lesing te Saarbrücken op die “Deutschen Katholikentags”, 27 Mei 2006, toon Welker egter dat “almal” – “unerachtet seelsorgerlicher Grenz- und Notsituationen” – nie vir die tafel van die Here genooi is nie – “nein, nur die getauften Christen” (Welker 2007a: 69).⁸⁴⁴ Dit beteken egter nie vir Welker dat die heilige maal vir moralistiese tug misbruik kan word nie (Welker 2001i: 204).⁸⁴⁵

Vir Paulus, meen Welker, is dit belangrik dat die viering van die maal nie gemanipuleer word en dus in kontras met die identiteit van die maal misbruik word nie (Welker 2003d: 194-196). Die gemeenskap van Christus moet seker maak dat die maal in ooreenstemming met die identiteit van die maaltyd gevier word (Welker 2007a: 69). Mense, moet daarom aan hulself oordeel of hulle viering van die maal uitdrukking gee aan die onvoorwaardelike aanvaarding van alle deelnemers (Welker 2000a: 71). Wanneer mense bydrae tot die misbruik van die maal, moet hulle, indien nodig, hulself

⁸⁴³ Sien “Die magteloosheid van die mens”.

⁸⁴⁴ Terwyl verskeie godsdienstige vorme alle mense toelaat om daarin te deel, selfs indien hulle nie verstaan waarmee hulle besig is nie, is die heilige maal meer spesifiek teenoor diegene wat daarin deel; “... the Supper seems petty in this regard ... Paul repeatedly says that the gathering for the Supper can occur ‘unto judgement’” (Welker 2000a: 69).

⁸⁴⁵ In “The threat of an Ecumenical Ice Age? Reflections on Ecclesia de Eucharistia” skryf hy, “... the biblical witness presses the question whether it is at all permissible for any earthly ecclesiastical authority to deny baptised people access to this celebration when performed in accordance with the biblical words of institution” (Welker 2003d: 195). In die lig van die nag van verraad, waar die gemeenskap van buite en binne bedreig word, waar dit duidelik word dat die heilige maal, “... eine Feier des Sündenvergebung, der Befreiung vor der Macht der Sünde” is (Welker 2007a: 67), is die maal nié ‘n instrument van die kerklike tug nie. Die maal beteken egter nie vir Welker dat die fees van die vergewing van sonde nie verandering – óók moreel – meebring nie; die gedooptes aan die tafel van die Here is juis vir hom die liggaam van die opgestane Christus (Welker 2001i: 204).

van die viering van die maaltyd uitsluit. Dit is nodig, meen hy, dat hulle deur Christus geoordeel word – “... and not by anyone else” (Welker 2000a: 71).

Jesus vier nie die heilige maal met die dissipels omdat hulle “... the small, faithful apostolic elite, the few irreproachable models of integrity, the glorious Twelve, to whom the administration of Jesus’ legacy is entrusted on the basis of their moral and religious blamelessness” is nie (Welker 2000a: 71). Die dissipels is nie vir hom verhef, verhewe bo die bedreigde wêreld nie. Hulle is, volgens Welker, deel van hierdie wêreld.

Die mite dat Judas die tafel verlaat, meen Welker, het geen Bybelse gronde nie. Hy word wel geïdentifiseer as ‘n bedrieër, “... dit sou vir daardie man beter gewees het as hy nooit gebore was nie” (Mark 14:21, Matt 26: 24). Tog verhoed niks vir Judas om te deel in die maal nie. Dieselfde, toon Welker, is waar vir Petrus, wat Jesus drie maal verloën, en vir die dissipels wat aan die slaap raak, en vir hulle wat deel word van dispute oor rang, en van Jesus vlug (Welker 2000a: 72).

Die aanvaarding van gemeenskapsvyande en van sondaars, meen Welker, wat Jesus se tafelmaniere voor die kruisiging kenmerk, bereik ‘n hoogtepunt in die viering van die heilige maal. Dit gaan vir hom hier nie net oor ‘n barmhartigheid as ‘n aanvaarding van die gemarginaliseerdes en die wat ly nie. Die barmhartigheid wat hier ter sprake is, toon Welker, is agting vir diegene wat teen God draai, diegene wat hulself en ander van God afsny.

In die viering van die heilige maal is daar dus vir Welker ‘n interkonneksie tussen: ‘n wil vir regverdigheid, insover diegene wat in maal deel vir hom gelyk is; die aanvaarding net nie van die gemarginaliseerdes nie, maar van sondaars; en danksegging vir die vrymakende werking van Gees (Welker 2000a: 72). Mense wat in die viering van die heilige maal hierdie wetsintensies⁸⁴⁶ verberg, meen Welker, *maak hulself onwaardig*. Die heilige maal is nie vir Welker ‘n geleentheid waar mense mekaar kan verdoem nie.

⁸⁴⁶ Welker lig hier die regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, wat hy as die intensies van die wet sien, uit.

... *it is incompatible* with the Supper to have human beings sitting in judgement over each other and deciding which supposedly righteous person is admitted to the Supper and which “unworthy” person is excluded. It is *a total perversion* of communion to turn it into a process of judgement by some persons over others, or to use it to support such an undertaking (Welker 2000a: 73).

Die selfgenomineerde selfgeregtige wat oor ander wil oordeel, meen Welker, *moet hom- of haarself oordeel*, of hulle die radikaliteit van Gods vrymakende werk in Christus in die heilige maal regtig verstaan. Die elemente wat Jesus onder diegene wat saam met hom aan tafel sit verdeel, benadruk Welker, slaan nie die sondaars oor nie.

Waarin bestaan die onwaardige gebruik van die heilige maal dan? In aansluiting by die artikel van Otfried Hofius,⁸⁴⁷ *Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis*, dui Welker op die onwaardige gebruik van die heilige maal in verwysing na 1 Korintiërs 11.⁸⁴⁸ Die Korintiërs vier die heilige maal onwaardig, “... for their own judgement”, meen hy, insover hulle in ‘n selfabsorberende manier teenoor die sosiaal swakkeres handel (Welker 2000a: 83). Die heilige maal, meen Welker, moet nie gekorrupteer word in die ten toon stelling van ongelykheid en ongeregtigheid nie (Welker 2000a: 79).⁸⁴⁹

Die gemeenskap waarin die Gees mense, deur hulle te verhef, laat deel, is nie ‘n abstrakte gemeenskap nie, *maar ‘n konkrete gemeenskap gekarakteriseer deur Christus*.

⁸⁴⁷ Hofius is Professor in Nuwe Testament in Tübingen.

⁸⁴⁸ Waarom vier die Korintiërs ‘n maal wat nie die maal van Jesus Christus is nie? Welker dui op twee interpretasies, wat van mekaar onderskei word deur ‘n subtile vertalingverskil. Die eerste vertaling veronderstel, dat alreeds in die tyd van Paulus, die kerk in Korinte ‘n maaltyd geëet het om hulle hongerte te stil, en die heilige maal daarna gevier het. Die maaltyd, word veronderstel, was dus reeds van die heilige maal onderskei. Die onwaardigheid waarmee hulle die maaltyd vier bestaan vir Welker daarin dat sommiges, “... to a point of drunkenness”, aan die maaltyd deel waarin honger ‘n groot rol speel. Die maaltyd, word dan gemeen, moet in hierdie geval eerder by hulle huise geniet word, voor met diegene wat arm is in godsdienstige gemeenskap getree word (Welker 2000a: 74-76). In die tweede interpretasie dui Welker op die interpretasie van Hofius, wat verskil met diegene wat dink dat die volle maaltyd in Korinte alreeds van die heilige maal geskei was. Hofius “... shows that the social indifference and brutality in Corinth attain greater depths than seen by the first interpretation, precisely because they do not stop short of the Supper” (Welker 2000a: 76). Die volle maaltyd en die heilige maal is vir Hofius steeds verbind. Insover die rykeres die voedsel wat hulle gebring het eet, word die sosiaal onderliggende spanninge beklemtoon, “... In light of the callously oblivious behaviour of the rich, the poor are once again reminded of their oppressive situation” (Hofius 1994: 220). Die onwaardige gebruik van die maal dui vir Welker in hierdie lig daarop, *dat in stede van ‘n ten toon stelling van wedersydse aanvaarding en geregtigheid in die viering van die maal, die gekorrupteerde maaltyd een van ongelykheid en ongeregtigheid word* (Welker 2000a: 78).

⁸⁴⁹ Die heilige maal, meen hy, word onwaardig gevier wanneer ‘n bespotting van Christus se bedoelinge met die maaltyd gemaak word.

Die gemeenskap wat in die heilige maal gereflekteer word, is egter nie net ‘n konkrete gemeenskap, gebonde aan ‘n kultuur nie, maar die gemeenskap “... of all times and regions of the world” (Welker 2000a: ix)

7. Die heilige maal is ‘n handeling van verering, “an act of worship” van die gemeenskap versamel in die naam van Christus, ‘n fees van die kerk van alle tye en kulture van die wêreld (Welker 2000a: 137).⁸⁵⁰ Die heilige maal is in alle konkretheid die viering van die kerk van alle tye en alle streke van die wêreld (Welker 1995c: 115, 1996h: 206, 2005f: 93-97, 2007a: 69). Dié interkonneksie tussen die konkrete gemeenskap en die gemeenskap van alle tye en alle streke (Welker 1991d: 306-308, 1997c: 69) word vir Welker duidelik in die uitdrukkings “gegee vir jou” en “uitgegieg vir baie” (Welker 2000a: 137).

In verwysing na Matteus en Markus dui Welker aan die een kant op die uitdrukking “dit is my bloed wat vir baie uitgestort word”,⁸⁵¹ en “dit is my bloed wat vir baie uitgestort is tot die vergifnis van sondes”,⁸⁵² en aan die ander kant, in verwysing na Lukas en 1 Korintiërs, op die uitdrukking “gegee vir jou”.⁸⁵³ Dié uitdrukkings dui vir Welker op ‘n dubbele perspektief op dit wat in die heilige maal gebeur. Aan die een kant is vir hom die konkreet versamelde gemeenskap met basiese ervarings in die viering van die heilige maal; die simboliese aksies van gee en neem, en die eet en die drink van die brood en die wyn bemiddel vir hom beide ‘n baie konkrete ervaring van gemeenskap en ‘n intense sekerheid (Welker 1996i: 52).

Dié sekerheid, wat veral deur die Gereformeerde tradisies beklemtoon is,⁸⁵⁴ bewerk, volgens Welker, *onoortrefbare konkrete ervarings van sakramentele teenwoordigheid*

⁸⁵⁰ Welker wy die derde en laaste gedeelte van *What Happens in Holy Communion?* aan die kerk. Hy vra waarom die maal so belangrik is vir die kerk.

⁸⁵¹ Mark 14:24-25.

⁸⁵² Matt 26:27-28.

⁸⁵³ 1 Korintiërs 11:24.

⁸⁵⁴ Welker dui hier op die *Heidelbergse Kategismus*: Christus het belowe, “... that his body was offered and broken on the cross for me, and his blood shed for me, *as certainly* as I see with my eyes the bread of the Lord broken for me, and the cup communicated to me”. Christus het my belowe dat, “... with his crucified body and shed blood he himself feeds and nourishes my soul to everlasting life, *as certainly* as I receive from the hand of the minister, and taste with my mouth, the bread and the cup of the Lord”. Laastens, meen Welker, lees ons dat “... by this visible sign and pledge Christ acts *to assure* us that we are really partakers of his throe body and blood, through the working of the Holy Ghost, as we receive by the mount of the body these holy tokens in remembrance of him; and that all his suffering and obedience are

en intense ervaringe van gemeenskap (Welker 2000a: 138).⁸⁵⁵ Op geen ander plek in die lewe, meen Welker, insluitend die geestelike lewe en kerklike gemeenskap, word dit so duidelik, op so ‘n basiese manier, dat alle mense voor God gelyk is, en alle mense voor God, in die mees intense manier, saamgebind is (Welker 2000a: 139). In die heilige maal, benadruk Welker, word dit oor en oor, in die sintuiglike sekerheid van gemeenskap, bemiddel.

Maar, die sintuiglike sekerheid – *gegee vir ons*, hier en nou gegee vir my *en vir diegene wat versamel is saam met my*, gegee vir hulle, sowel as vir my – dié sekerheid, toon Welker, is nie net die magtige draer van ryklike seëninge nie. Dit kan ook ‘n subjektiewe sin vir reg ten behoeve van individue en klein groepe, wat hulself isoleer en hulself van die wêreld afsny, versterk (Welker 2000a: 139). Die houding, meen Welker, wat in tye van onderdrukking moeilik vermy word, moet nie bloot oraloor afgewys word nie. Tog moet dit duidelik gemaak word, *dat hierdie houding kortkom aan dit wat in die heilige maal gebeur* (Welker 2000a: 140).

Deur alleen op die konkreet versamelde gemeenskap en die ervarings van sekerheid te fokus, kan die gemeenskap degenerer in ‘n groep ideologie, “niche” ideologie, en verleidende selfsekerheid. Die ideologiese selfverleiding is gevaarlik, meen Welker, juis omdat diegene wat direk teenwoordig is regstaan om dit te versterk en te ondersteun (Welker 2000a: 140). Die sintuiglike en kommunikatiewe sekerheid van die maal, bemiddel deur die simboliese maal, wat aan die een kant belangrik en vrugbaar is, is aan die ander kant altyd in gevaar wanneer dit nie met die frase “uitgieting vir baie” gepaardgaan nie, in sy eie woorde, “... when it does not allow itself to be opened, liberated, challenged, and called into question by the phrase ‘poured out for many’” (Welker 2000a: 140).

Die uitdrukking, uitgiet vir baie, beteken vir Welker dat die heilige maal nie tot diegene wat op ‘n spesifieke oomblik die maaltyd vier, of ‘n spesifieke konkrete versamelde gemeenskap, dit wil sê, in “... any particular actual assurance of an intense

as certainly our own as if we had ourselves suffered and done all in our own persons” (Welker 2000a: 138).

⁸⁵⁵ Met die eet van die brood en die drink van die wyn, meen Welker, “... we all see, feel, know that others are participants in the same way ... no one can say: I only seemed to be there; I was lost in my thoughts; I didn’t get anything out of it” (Welker 2000a: 139).

communion with God and with each other”, beperk is nie (Welker 2001i: 201). Insteede daarvan, meen Welker, staan die teenwoordigheid van Christus in die heilige maal, die konkrete gemeenskap van diegene wat dit vier, in die gemeenskap van die tallose baie, *in die gemeenskap van die sigbare en die onsigbare ekumeniese kerk van alle tye en streke van die wêreld* (Welker 2000a: 140).

Die viering van die heilige maal bring die wat aan die maal deel binne die gemeenskap, sonder om die sekerheid, die konkreetheid, en die sintuiglike ervaring en gemeenskap op te gee. Die uitdrukking “uitgegiet vir baie” maak dit vir Welker duidelik. Die “vir jou” en “vir baie” interpreteer mekaar wederkerig, en moet dit ook doen, meen Welker, indien dit wat in die heilige maal gebeur wil verstaan word.

Alleen wanneer die dimensies van die woorde “uitgegiet vir baie” ernstig geneem word, meen Welker, word dit duidelik dat die verhoogde Christus – in ‘n sintuiglike, konkrete ervaring – in die volheid van sy lewe en gedagtenis, *werklik teenwoordig is in die heilige maal*. In die viering van die heilige maal, in die verbale verkondiging, in die simboliese aksie, in die sintuiglike simboliek van die eet en die drink, en in die simboliese ervaring van gemeenskap, meen Welker, is dieselfde Christus teenwoordig, wat ook in ander vieringe van die heilige maal, in alle ander geloofsgemeenskappe, teenwoordig is (Welker 1996i: 53).

Die heilige maal bemiddel nie net aan diegene wat deelneem aan die viering ‘n ervaring van gemeenskap en duidelikheid in verhouding tot God en tot ander nie. Die maal plaas elke konkreet versamelde gemeenskap in ‘n tydruimtelike volheid *van die ervarings van duidelikheid*, dit is “Evidenzerfahrungen” (Welker 2000a: 141). Op dié manier, meen Welker, verbind die heilige maal die gemeenskappe van die sigbare en die onsigbare kerke van alle tye en streke van die wêreld. Dit plaas nie net elke gemeenskap wat die maaltyd vier in hierdie konteks nie, dit trek ook die konteks van die wêreldwye kerk van alle tye en streke van die wêreld in hierdie vierende gemeenskap (Welker 2000a: 141).

Die viering van die heilige maal kan in die sin, meen Welker, in aansluiting by die Rooms Katolieke en die Ortodokse teologie, tereg verstaan word as die viering van ‘n “hemelse liturgie”, ‘n “hemelse doksologie” en ‘n “hemelse gemeenskap” (Welker 1996i: 53). Die viering van die heilige maal bring nie net in hierdie tyd, in hierdie

wêreld, ‘n basiese gemeenskap van die ekumeniese kerk mee nie, *maar in alle tye en streke van die wêreld* (Welker 2000a: 142).

8. Deur *die Gees* word mense in hierdie gemeenskap met die opgestane Christus gebring. Die Gees versamel konkete gemeenskappe in die heilige maal, maar plaas hulle in die breër konteks van die kerk van alle tye en streke van die wêreld (Welker 2000a: 173). Deur die verheffing van die Gees word mense ingeneem in die lewe van God, hulle word nuwe skeppings, vernuwe skepping, lede van die liggaam van Christus (Welker 2001i: 205-208).

Dit is belangrik vir Welker dat die verheffing in die gemeenskap van alle tye en streke nie beteken dat die verskil tussen mense en God verlore gaan nie. In hierdie verheffing weet mense, *dat óók wanneer hulle met die Gees gevul is*, en opgebou word in die liggaam van Christus, *hulle nie alleen kan aanspraak maak op hierdie krag van die Gees nie*, “... *they cannot exhaust God’s power or lay exclusive claim to it*” (Welker 2000a: 175).⁸⁵⁶ Deur die opgestane en verhoogde Christus met hulle eie sintuie waar te neem in die brood en die wyn van die heilige maal, weet hulle, dat hulle absoluut van God afhanklik is – *hulle word van die armoedigheid, volgens Welker, die armsaligheid, die “poverty and pitiableness”, van hulle bestaan voor God bewus – óók hulle wat deur die Gees verhef is* (Welker 2000: 175, 2001i: 208).

In die heilige maal word hierdie armoedigheid en armsaligheid op verskeie maniere herkenbaar (Welker 1996i: 57): Die aksies is simbolies, die kennis van die vrymaking is bedreig, die herinnering aan verraad en die kruis word vernuwe, die kennis van die opstanding bly betwisbaar, die hemelse maal is steeds in die toekoms. Dit is moeilik, erken Welker, om die ekumeniese kerk van alle tye en streke die klein gemeenskappe, “... beset with troubles”, te bedink. In die gemeenskap weet diegene wat verhef word dat dít nog kom, “... that it is still underway” (Welker 2000a: 175). Juis die sintuiglike ervaring van die teenwoordigheid van Christus in die brood en die wyn, meen Welker, is goeie rede vir nederigheid (Welker 2000a: 175). Maar juis in hierdie armoedigheid

⁸⁵⁶ Welker skryf; “... Christ comes into the utmost proximity to persons celebrating the Supper, without thereby denying or obscuring Christ’s distance, his being beyond our reach, his death, and his still coming future. In the real presence in the Supper, Christ’s distance includes and transcends proximity, and Christ’s proximity includes and transcends distance” (Welker 2000a: 98).

van die simboliese maal, *skenk God die goddelike heerlikheid aan mense* (Welker 2000a: 175-176).

9. In die heilige maal word Welker se verstaan van die gemeenskap waartoe mense verhef word dus duidelik. Dit word herkenbaar dat die gemeenskap, die gemeenskap van Christus is, en dat Christus in hierdie gemeenskap, deur die Gees, teenwoordig is. Die deur-die-Gees-verhefde gemeenskap deel en word in die goddelike lewe ingeneem. Die verheffing van mense deur die Gees beteken juis vir Welker dat die mense as't ware *deel in die krag van die Gees*. Dit beteken nie dat die mense verhef, *in die sin van 'n verheffing teenoor ander of 'n verheffing bo ander is nie*. Dit word veral duidelik in 'n bestudering van sy verstaan van die krag waaraan mense deel verkry.

IV. DIE MAG VAN DIE MENS EN DIE MAG VAN DIE GEES.

In my view, the most important contribution of the present book on *God the Spirit* is that it provides help in coming to a new perception of God and of Gods power (Welker 1994: ix).

The action of the Spirit reveals the unbreakable interconnection between free self-withdrawal for the benefit of other creatures and the reflection of God's glory (Welker 1994a: 341).

Certainty of the Spirit is acquired in loving, free self-withdrawal *for the benefit of others* (Welker 1994a: 335).

1. In die gemeenskap van alle tye en streke waartoe hulle deur die Gees verhef word, verkry mense deel aan die mag van God, "... in the Spirit ... in the truest sense of the word, *they are full of God's power*" (Welker 1989b: 20). Hoe verstaan Welker hierdie krag?

Ten einde die mag van die Gees te verstaan, dit waaraan mense deel verkry, is dit vir Welker belangrik om die mag van die mens te verstaan. Welker onderskei tussen die magteloosheid van die mens, die sonde waarin mense verstriek is, en die mag van die mens, wat met die mag van die Gees verwar kan word.

Reeds in *God the Spirit* dui Welker op die dubbelsinnigheid wat met die mag van die Gees gepaardgaan. Die Gees, meen hy, word in die Bybel dikwels gesien as dubbelsinnig. Dit word in hierdie gedeelte ondersoek.

In die artikel, “The Human Spirit and the Spirit of God” en in *Gottes Offenbarung*, wat twee dekades na *God the Spirit* gepubliseer is, staan die verhouding tussen die gees en die Gees vir hom steeds voorop. Die insig wat hy in hierdie tyd oor die “gees” opgedoen het, word dan ondersoek. In die lig van hierdie dubbelsinnigheid word dit duidelik waarom onderskeiding vir Welker so belangrik is, en waarom die Gees van God nie numineus is nie. Die onderskeiding, spesifiek die onderskeiding tussen Gods Gees en wat hy “leuen” geeste noem, word dan getoon.

Op grond van die insigte, word dit moontlik om die mag van die Gees te ondersoek. Die mag word vir Welker reeds in die vroeë getuienisse van die ervaringe van die Gees in die spanning tussen mag *en* magteloosheid geopenbaar. Die Gees word vir hom selfs onthul *in* magteloosheid, wat dan ondersoek word. Die mag van die Gees word vir Welker egter duidelik herkenbaar *in die ryk van God, wat nie op ‘n oorweldigende wyse kom nie*. Dié konsep word in hierdie gedeelte in diepte bestudeer. In die laaste deel van die hoofstuk word die mag van die Gees in die verhouding tot die Gekruisigde en Opgestane gebring, waar die mag van die Gees vir Welker verder beliggaam word.

2. Welker ontwikkel ‘n realistiese Teologie van die Gees. Teenoor ‘n numineuse verstaan van die Gees, wil Welker dit wat wel oor die Bybelse Gees gesê kan word duidelik maak. Die soeke na duidelike insigte van die Gees, erken Welker, is nie onproblematies nie. In kontras met ‘n totale “... flight into an indeterminacy”, wat ‘n verstaan van die ervarings van die Gees onmoontlik maak, is daar egter geïsoleerde gevalle wat spesifiek fokus op hierdie dubbelsinnigheid, “... instances of fixed concentration on problematic, ambiguous determinacy and concretion” (Welker 1994a: 100). Voorbeelde van hierdie duidelike vermenging van die goddelike Gees en die menslike gees, op ‘n dubbelsinnige manier, word vir Welker reeds in die Bybel vertoon (Welker 1994a: 101). In ooreenkomstige kontekste in die Bybelse tradisies, word die

Gees beskryf as die “Gees van God”, as die “gees van wysheid” of as “gees”, wat mens beteken.⁸⁵⁷

Die vermenging van gees en Gees kom, volgens Welker, in verskeie Bybelse tekste voor. Dit word vir Welker veral duidelik in die tekste wat op die kultus-konstruksie, en tekste wat op ‘n kennisvermoë fokus. Die kultiese terrein, die funksie en konstruksie van hierdie terrein, en ‘n buitengewone kennisvermoë word nie in hierdie tekste, beklemtoon hy, verstaan as ‘n natuurlike verskynsel nie. Dit word eerder in verhouding tot Gods Gees gebring, en word op die manier “... a location for the mixing of spirits” (Welker 1994a: 101).

Die werking van die Gees word op ‘n dubbelsinnige manier in verband met die konstruksie, rekonstruksie, en toerusting van die tempel gebring.⁸⁵⁸ Die persoon wat met die Gees gevul is, moet die heiligdom, en die mees belangrike kultiese voorwerpe bou: die tent, die ark vir die wet, die bedekking van die ark, die altaar vir brandoffers, die priesterlike kleding, dit wil sê, al die voorwerpe wat vir die vorming van die waarneembare omgewing van Gods kultiese teenwoordigheid bepalend is (Welker 1994a: 102).

Dit gaan vir Welker hier nie net oor goed ontwikkelde vaardighede, of ‘n gawe vir vernuf en ‘n verstaan van kuns nie – alhoewel hierdie talente dikwels as kenmerkend van die Geesvervulde persoon beskou is.⁸⁵⁹ Vir hom gaan dit hier eerder oor ‘n kunsvaardigheid wat die samehangende interkonneksie tussen die in diepte beskryfde en verskillende kunstige en tegniese werksprosesse beplan. Dit gaan hier oor ‘n kunsvaardigheid wat die komplekse funksionele koherensie van die totale kultiese terrein verstaan, en die ooreenstemmende werk organiseer (Welker 1994a: 102).⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ Dit is opvallend vir Welker dat die “ervarings van die Gees” dikwels met nie-Israeliete in verband gebring word (Welker 1994a: 101).

⁸⁵⁸ Eksodus 31:1, bied, volgens Welker, die duidelikste bewys dat die Gees by die konstruksie van die sentrale kultiese terreine betrokke is, “... Die Here het vir Moses gesê: ‘Kyk, Ek het vir Besaleël uitgekies. Hy is ‘n seun van Uri, seun van Gur uit die stam Juda. Ek het hom *toegerus met my Gees* sodat hy met vaardigheid, insig en verstand enige werk kan doen: ontwerp en dit in goud, silwer en brons uitwerk, edelstene verwerk en monteer, en houtwerk doen. Hy sal enige werk kan doen ... Aan elke vakman het Ek vaardigheid gegee sodat hulle alles kan maak wat Ek jou beveel het” (Eks 31:1-6).

⁸⁵⁹ Eksodus 31: 3, 35: 34.

⁸⁶⁰ Die persoon gevul met die Gees, meen Welker, is in die sin geïnspireer om ander te onderrig (Eks 35:34).

Die gedetailleerde tegniese en kunstige beplanning, en die konstruksie van die terrein van Gods waarneembare teenwoordigheid word verbind aan die Gees en die Geesvervulde.⁸⁶¹ God sorg, deur die Gees, vir die terrein waarin God teenwoordig word en vir die terrein van Gods kommunikasie met die volk deur die konstruksie van die kultiese terrein en dit wat daarmee saamgaan toe te vertrou aan die Geesvervulde persone, en sy of haar helpers (Welker 1994a: 103).

Vir Welker ontstaan ‘n dubbelsinnigheid egter, insover daar in soortgelyke kontekste van *Gods* Gees, sowel as van die gees van kunstige vaardighede en die gees van wysheid gepraat word. Met ‘n soortgelyke mate van dubbelsinnigheid, meen hy, word die bereidwilligheid om tot die konstruksie en herstelling van die tempel by te dra, verbind aan die Gees/gees, die werking van die Gees/gees, en die toestand waartydens die Gees/gees van mense “geroer” word. Dit beteken vir Welker dat die konstruksie, rekonstruksie, en toerusting van die tempel nie iets is wat individue of groepe deur middel van hulle eie beweegkrag kan aanpak nie (Welker 1994a: 103).⁸⁶² Dit is egter nie duidelik, meen Welker, of God sy Gees in die persoon roer, en of dit ‘n ander gees is wat geaktiveer word nie.⁸⁶³

⁸⁶¹ Die persoon wat deur die Gees vervul word, speel in hierdie sin vir Welker ‘n soortgelyke rol as die Geesvervulde wat die versameling van Gods volk bewerk.

⁸⁶² Eks 35:21; Hag 1:14; Esra 1:1,5; 2 Kron 36:22 dui, volgens Welker, uitdruklik op die interkonneksie tussen die werking van die Gees/gees en die konstruksie van die tempel.

⁸⁶³ Verskeie tekste toon, volgens Welker, die “mixing of the spirits”. Die tekste dui vir hom, aan die een kant, op mense wat deur hulle eie gees beweeg is, “... En elkeen wie se hart hom opgewek en elkeen wie se gees hom aangedryf het, het gekom: hulle het die offergawe van die HERE gebring vir die werk aan die tent van samekoms en vir sy hele bediening en vir die heilige klere” (Eks 35:21). Aan die ander kant, meen hy, is die uitdrukkings te ongewoon en te opvallend om sonder ‘n godsdienstige klem en betekenis te lees, “... one could hardly translate along the lines of ‘Every person who was motivated’” (Welker 1994a: 103). Die godsdienstige konnotasie word vir Welker selfs meer duidelik in die tekste wat van die “stirring up the spirit” praat, “... En die HERE *het die gees* van Serubbábel, die seun van Seáltiél, die goewerneur van Juda, en die gees van Josua, die seun van Jósadak, die hoëpriester, en die gees van die hele oorblyfsel van die volk *opgewek*. En toe het hulle gekom en die werk begin aan die huis van die HERE van die leërskaar, hulle God” (Hag 1:14). In Esra vind Welker ‘n internasionale samewerking in die herkonstruksie van die tempel, wat deur die *gees wat beweeg word* deur God bewerk word, “... En in die eerste jaar van Kores ... het die HERE ... die gees van Kores ... opgewek, dat hy ‘n oproep deur sy hele koninkryk laat gaan het, selfs ook skriftelik, om te sê: So sê Kores, die koning van Persië: Al die koninkryke van die aarde het die HERE, die God van die hemel, aan my gegee; en Hý het my opgedra om vir Hom ‘n huis te bou in Jerusalem wat in Juda is. Enigeen onder julle wat aan sy volk behoort — mag sy God met hom wees, en laat hom optrek na Jerusalem wat in Juda is, en die huis van die HERE, die God van Israel, bou! Hy is die God wat in Jerusalem is” (Esra 1:1-3). Hier, toon Welker, is dit nie net die Gees van Kores wat beweeg word nie, maar die gees van almal wat in die konstruksie van die tempel deel, “... victor and vanquished, friends and foes work together, after God has stirred their spirit, in order to restore the place of the palpably perceptible presence of God” (Welker 1994a: 104). Gods Gees, die gees beweeg deur God, of ‘n gees van mense, meen Welker, is noodsaaklik om die tempel van Gods teenwoordigheid op te rig.

‘n Soortgelyke weifeling tussen “teologiese” en “antropologiese” stellings oor die Gees/gees word, volgens Welker, gevind in buitengewone kennis.⁸⁶⁴ Dit is vir Welker verbasend dat hierdie tekste die *ontvangs van wysheid* en die *ontvangs van die Gees* soortgelyk, of sonder ‘n duidelike voorranglys, kan hanteer (Welker 1994a: 106).

3. Die verhouding tussen Gees en gees word in die artikels, “Menschlicher Geist und Gottes Geist”, “Where the Spirit of God is, there is freedom!”, en die artikel gepubliseer in *The Spirit in Creation and New Creation: Science and Theology in Western and Orthodox Realms*,⁸⁶⁵ “The Human Spirit and the Spirit of God”, verder bestudeer.

‘n Algemene bespreking van die woord “gees”, meen Welker, is alreeds dubbelsinnig. Die Duitse woord “Geist” het verskeie betekenisse; dit word verbind aan die diepsinnigheid en briljantheid van die menslike verstand of vir ‘n persoon as ‘n geheel, “... Goethe was a leading spirit”; “gees” kan ook verwys na ‘n krag wat verenig, wat

⁸⁶⁴ Gen 41:38 is vir Welker ‘n bewys hiervan. Nadat Josef die Farao se drome interpreteer het, en goeie ekonomiese en politieke raad gegee het, lees die teks, “... daarop het Farao aan sy dienaars gesê: Kan ons wel iemand vind soos hierdie man in wie die Gees van God is? En Farao sê vir Josef: Aangesien God dit alles aan jou bekend gemaak het, is daar niemand verstandig en wys soos jy nie. Jý moet oor my huis wees, en na jou bevel moet my hele volk hulle skik” (Gen 41:38-40). Welker vind struktureel soortgelyke stellings met betrekking tot Daniël en Nebukadnesar. Dit word herhaaldelik gesê dat die “gees van die gode”, die “gees van die heilige gode”, of ‘n “bekwame gees” in Daniël is (Welker 1994a: 105). Vir Welker is dit weereens opvallend dat dit mense van ander lande is wat die “Gees van God” of die “gees van die gode” ken en daarby betrokke is. Die kombinasie van interne perspektiewe (die Israëliete, Josef, Daniël) en eksterne perspektiewe (Kores, Farao, Nebukadnesar), van godsdienstige verstaan en verstaan in ‘n sekulêre konteks, word, volgens Welker, in die wysheidstekste aangetref. In die tekste vind Welker verskeie stellings wat die “gees van die verganklike” met die “asem van die Almagtige”, in die lig van die “persoon wat verstaan” identifiseer, “... maar dit is die Gees in die mens en die asem van die Almagtige wat hulle verstandig maak” (Job 32:8). In ooreenstemming hiermee, toon Welker, word die “Heilige Gees” gesien as in konflik met die ongeregtige se verstaansgebrek, “... for a holy and disciplined spirit will flee from deceit, and will leave foolish thoughts behind, and will be ashamed at the approach of unrighteousness” (Wisdom of Solomon 1:5). Hier vind Welker die interkonneksie tussen Gods Gees, die “gees van wysheid” en verstaan, goeie verstand, insig, en kennis van hoe dinge gebeur (Welker 1994a: 105). In gebed, meen Welker, kan mense vra vir verstaan wat deur die “gees van wysheid” bemiddel word, “... therefor I prayed, and good sense was given me; I called on God, and the spirit of wisdom came to me” (Wisdom of Solomon 7:7). Die vrug van “goeie verstaan” en van die “gees van wysheid”, toon Welker, word beskryf as ‘n verhewe, omvattende, en terselfertyd fundamentele kennis van die skepping. Wysheid, meen hy, bemiddel kennis van die gedifferensieerde skeppingsamehange. Dit gee skeppingskennis en maak deelname in die proses van “... God’s planning and knowing, in God’s oversight and vigilance” moontlik (Welker 1994a: 106).

⁸⁶⁵ Die boek dokumenteer, volgens Welker, ‘n dialoog oor die *gees* – die menslike en die goddelike Gees. Welker skryf, “... it (the book) reflects on the nature and the workings of the Spirit in creation, which we can experience, and in new creation, the universal renewal, for which many people hope” (Welker 2012c: ix). Die waarde van die studie is vir hom gesetel in die interdissiplinêre karakter van die boek, “... participants in this dialogue were scholars from the fields of physics, biology, mathematics, psychology, sociology, and systematic and historical theology and from such diverse countries as the USA, Great Britain, Germany, Greece, Russia, and the Ukraine. Insights from the Russian and Greek Orthodox traditions as well as from Roman Catholic, Lutheran, Reformed, Anglican and Pentecostal backgrounds come together with perspectives from the wide range of academic disciplines mentioned above” (Welker 2012c: ix).

denke, gedrag en aktiwiteit van 'n spesifieke groep, institusie, kultuur, of 'n tydperk oriënteer, "... the spirit of a school ... the spirit of an age"; "gees" kan ook negatief geïnterpreteer word, "... he saw spirits and was put in a psychiatric institution" (Welker 2011b: 76).

Ten einde 'n duidelike perspektief op die menslike gees te verkry bestudeer Welker dan die verstandelike en kognitiewe vaardighede, "geistigen Fähigkeiten", van die mens (Welker 2011a: 235). Welker begin by die oënskynlik eenvoudige en "basiese" kognitiewe en verstandelike prosesse (Welker 2012d: 134). Die vermoë om eksterne gebeurtenisse te neem en dit te "internaliseer", meen hy, word aan die menslike gees toegeskryf (Welker 2011b: 77).

Die menslike verstand "stoor" nie net 'n oorvloed van tekens, woorde, klanke, en stories in die verstand nie. Die verstand bring nie net herhaaldelik voort nie, "... we do not just reproduce impressions and repeat expressions" (Welker 2012d: 134). In die menslike verstand word nuwe konneksies gemaak, wat hulle verbeelding en herinneringe verdiep, onthul, en verskerp. Wanneer daar van die kompleksiteit van hierdie prosesse gepraat word, en die merkwaardige kwaliteite van hierdie stoor, selektering, verbinding, en kreatiewe voorstelling en verbeelding erken wil word, meen Welker, word daar egter nie net van 'n menslike verstand nie, *maar ook van 'n menslike gees gepraat* (Welker 2011b: 77).

Ten einde die menslike gees te begryp, meen Welker, moet daar besef word dat selfs die mees alledaagse geïnternaliseerde voorstelling in die verstand uiters kompleks is (Welker 2012d: 135). Die mens internaliseer 'n voorwerp, verskeie voorwerpe, netwerke van voorwerpe, 'n totale omgewing, of verskillende omgewings, saam met hulle diverse "Signalen und Stimmungen". Dit word opgeneem in die menslike herinnering en verbeelding en op hierdie manier "vergeestelik" (Welker 2011a: 235). Die voorwerpe, netwerke van voorwerpe, en dies meer bestaan, of het bestaan, in die fisiese realiteit, *maar óók as potensieel verstandelike of "geestelike" voorstelling in die menslike herinnering en verbeelding* (Welker 2012d: 135).

Aan die een kant, meen Welker, kan die verstandelike (geestelike) voorstelling totaal vlugtig, onvoldoende, en met irritasies, selfverleiding, en illusies vergesel wees. Dit bly

min of meer verwyder van die werklikheid, of in sy eie woorde, “... weit hinter der Wirklichkeit zurück” (Welker 2011a: 235). Verstandelike of geestelike voorstellinge, meen hy, kan die mens begin tormenteer, kan obsessief en traumaties word (Welker 2012d: 135). Dit kan normale lewe, “... Lebens- und Erlebensvollzüge”, verhinder en ‘n impak op mense se verstandelike gesondheid hê (Welker 2011a: 236). Die “geestelike” het in hierdie verband ‘n negatief karakter, “... mental impressions are unable to absorb and contain the entirety of malleable, solid, natural reality, *and instead break away into unhealthy, even torturous apparitions*” (Welker 2011b: 77).

Aan die ander kant, meen Welker, moet dít nie ‘n waardering verhoed van wat hy die “Multidimensionalität des Geistigen” noem nie, dit is soliditeit, die rykdom, en die positiewe krag van die menslike gees en dit waartoe die menslike gees in staat is (Welker 2011a: 236). Dié gees is nie net in staat om ‘n voorwerp, verskeie voorwerpe, netwerke van voorwerpe, en dies meer te internaliseer nie, maar om dit te stoor, *en dan later terug te roep en weer saam te voeg*, “... these contents can be varied and recombined with other memories in an almost infinite number of ways” (Welker 2011b: 78). Die “vergeestelike” realiteite, meen hy, dra tot individuele en gemeenskaplike vermaaklikheid en opbouing, tot verbeelding- en oortuigingskragte by, *en dien ‘n soeke na deeglike kennis*. In die menslike herinneringe en verbeelding is volgens Welker ‘n veelvoud van geestelike beelde opgesluit, “... worlds of images and whole ‘spiritual films’” (Welker 2011b: 78).

Daarby, meen hy, word ook dit wat gehoor kan word deur die menslike gees gestoor, verbind, en gekatalogiseer, “... stored, connected, catalogued, and bound together in a variety of ways with individual snapshots and whole series of images and stories ... scents, sounds, and melodies, not to mention tactile impressions, *all enrich this mental, spiritual world*” (Welker 2012d: 135). Aan hierdie verskeie elemente en in die wisselwerking van hierdie elemente, volgens Welker, *is veral kragtige emosies verbonde*.

Die wisselwerking, en die selektering en beperking van hierdie elemente is vir Welker belangrik en beïnvloed vir hom die kwaliteit, die omvang, en die kragtigheid van die menslike gees (Welker 2011b: 78). Literatuur, musiek, die kunste, meen Welker, demonstreer die krag van hierdie gees op verskeie vlakke. Moderne films kombineer

taal, musiek en beelde en gebruik dit kreatief as ‘n besondere fassineringskrag (Welker 2011a: 236), “... as we process our experiences, and in our imaginative power, religious rituals, literature, fine arts and music, *we demonstrate the power of the spirit*” (Welker 2011b: 78).

Abstrakte simboolsisteme soos wiskunde, logika, en analitiese denke laat mense toe om beginsels, wette, en samehange van orde in die natuurlike en intellektuele wêreld te ontdek, wat hulle in staat stel om sinvolle orde te gee aan ‘n oorvloed van hierdie verstandelike invloede, wat in mense, volgens Welker, kragte vir die beheersing van die wêreld loslaat (Welker 2012d: 136). Deur middel van hierdie geestelike mag, meen hy, kan situasies uit die verlede en selfs totale toestande van die wêreld gerekonstrueer, en toekomstige situasies voorspel word, dit wil sê, “... viele zukünftige Ereignisse und Ereigniszusammenhänge erwartungssicher vorwegzunehmen” (Welker 2011a: 237).

Die geestelike kragte stel mense in staat om oor groot afstande met mekaar te kommunikeer. Dit is nie net, meen Welker, deur idees, stories en informasie nie, maar deur komplekse emosies, herinneringe en verwagtinge, en deur die vestiging van ‘n gesamentlike geestelike omgewing en ‘n gemeenskaplike wêreld (Welker 2012d: 136).⁸⁶⁶

Die sketse van dit waartoe die menslike gees in staat is, kan, meen Welker, aanleiding gee tot ‘n absolute euforie en entoesiasme vir hierdie gees, “... a sing of praises of the powers of the human spirit” (Welker 2011b: 78).⁸⁶⁷ Dit is vir Welker egter van besondere belang dat hierdie gees nie op ideologiese maniere verheerlik word nie. Behalwe psigotiese verskynsels, meen hy, is daar verskillende maniere waarop geestelike kommunikasie, bewustelik of onbewustelik, vir dit wat boos is gebruik kan word, “... to the severe detriment of humanity, culture and nature” (Welker 2011b: 79).

⁸⁶⁶ In “Where the Spirit of God is, there is freedom” skryf Welker, “... in all these processes, the human spirit is corporally, bodily bound. It encounters us in individual human bodies. And, it pushes toward the formation of a remembered and imagined cultural world, as well as one that is materially shared. People feel, remember, imagine, think and communicate with complexly structured bodies which cannot simply be reduced to a genome or brain. They form an abundance of demanding, mental-material, cultural achievements and use them to intensify and accelerate their processes of communication and production” (Welker 2011b: 78).

⁸⁶⁷ Ook hier dui Welker op Aristoteles se opgewondenheid oor die gees; “... in der Möglichkeit des Geistes, Welterschließung und Selbsterkenntnis zu verbinden und beides kovariant zu steigern, sah Aristoteles in seiner Metaphysik nicht nur die Macht der Vernunft am Werk, sondern nicht weniger als das Wesen des Göttlichen” (Welker 2011a: 237).

Dit moet volgens hom in gedagte gehou word wanneer hierdie “gees” bestudeer word (Welker 2012d: 136).

Dit is nie net goeie, hulpvaardige en gesonde kommunikasie, illuminasie en redusering nie, maar ook “... global ganze Ströme trivialisierungen und banalisierender Ideen, Denkformen und Emotionalisierungen”, wat geestelik oorgedra kan word (Welker 2011a: 237), Deur die krag van hierdie gees, toon Welker, kan brutale gevolge gesirkuleer word, “... fanaticising, brutalising and destructive dispositions and views are placed into circulation via the power of this same spirit (*Geist*) and gain incredibly binding social and political power” (Welker 2011b: 79).⁸⁶⁸

Aan die een kant, meen Welker, maak monistiese en dualistiese denke beheerde en betroubare kommunikasie moontlik (Welker 2011b: 79). Aan die ander kant, degradeer hierdie vorme denke en ervaring, omdat dit verwyder is van die volheid van die lewe en hierdie lewe se vormende moontlikhede (Welker 2012d: 137). Wanneer hierdie reduksionele denke met sterk emosie gepaardgaan, meen Welker, *kan dit tot gevaarlike ideologieë lei, beide kognitief en moreel*. Welker verbind hierdie ideologieë aan wat hy ‘n “bose gees” noem.

... an ‘evil spirit’ then controls the minds ... and employs the many mental abilities towards the corruption and destruction of our human ... conditions of life (Welker 2011b: 79).

Dit is daarom vir Welker gevaarlik om die geestelike onomwonde aan die goeie, lewensbevorderlike of goddelike te verbind (Welker 2011a: 238).

... thus simply from the outset associating the spiritual (*das Geistige*) world with goodness, the promotion of life, freedom or even the divine is dangerously negligent (Welker 2011b: 79).

⁸⁶⁸ Brutale denke, wat alles rondom dit vernietig, meen Welker, word versprei, “... the poisoning of entire societies and epochs by racism and sexism, by deep imperialistic and colonialist dispositions and the use of force has become frighteningly clear and can longer be denied” (Welker 2011b: 79).

Die dubbelsinnigheid van die “gees” vereis daarom, volgens Welker, dat ‘n genuanseerde verstaan van die verhouding tussen Gods Gees en die menslike gees ontwikkel word.⁸⁶⁹ Wanneer die realiteit van die menslike gees werklik verstaan word in die gees se krag en dubbelsinnigheid en gevaar, beklemtoon Welker, is dit duidelik waarom die onderskeiding van die geeste⁸⁷⁰ “... a vital and indispensable theological task” is (Welker 2011b: 80). Die onderskeiding van die geeste is vir hom nie net vir geloofsgemeenskappe belangrik nie, *maar vir sosiale omgewings en samelewings*. Teen die agtergrond is dit ook duidelik waarom Welker so absoluut krities is teenoor ‘n numineuse gees, “... wer in Angelegenheiten des Geistes allzu eifertig auf das Unerkennbare, Dunkle und Numinose setz, *verweigert sich der Aufgabe, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden*” (Welker 2011a: 239).

In *God the Spirit*, wanneer Welker oor die onduidelike ervarings van die Gees skryf, dui hy ook op die herkenning van wat hy “bose geeste” en van “leuen geeste” noem. Hy verstaan hierdie begrippe egter nie in die tradisionele sin van die woorde nie. Hy maak dit van uit die staanspoor af duidelik dat Gods Gees eenheid en gemeenskap, terwyl die bose geeste disintegrasie en vernietiging van gemeenskap bewerk (Welker 1994a: 85).⁸⁷¹

4. Dit is egter nie altyd moontlik, volgens Welker, om onmiddelik en duidelik tussen die goeie Gees van God en die bose geeste te onderskei nie (Welker 1994a: 85).⁸⁷² Dié geeste kan hulle vernietigende krag verskuil, hulle kan hulself vermom as leuen geeste. Hierteenoor, meen hy, word die profetiese onderskeiding van geeste vereis.

‘n Leuen gees is nie vir Welker ‘n beeldende uitdrukking vir ‘n leuen waardeur moeilik gesien word of vir die leuenagtige houding van ‘n individu nie. Dit is eerder ‘n leuenagtige gees van ‘n gemeenskap, van ‘n volk, wat publieke opinie bepaal (Welker 1989e: 112-114).⁸⁷³ ‘n Publieke opinie word gevorm, “dit” word op ooreengekom. Wie

⁸⁶⁹ Die menslike gees op sigself bring nie outomaties vryheid mee nie, “... the ocean of our rich yet restless spirit needs orientation ... *clarity alone is not enough*” (Welker 2011b: 80).

⁸⁷⁰ 1 Kor 12.

⁸⁷¹ Sien “Die magteloosheid van die mens”.

⁸⁷² Rigters 9:23, Jesaja 19:2-3.

⁸⁷³ “‘If the Führer knew that!’; ‘We don’t know what is happening with the Jews’; ‘The miracle weapon will bring the ultimate victory!’” – met publieke opinies en slagspreuke van die soort, bepaal deur ‘n leuen gees, meen Welker, het mense probeer om die publieke en private leue in die Duitse Ryk te stabiliseer. “‘Water and air are inexhaustible natural resources’; ‘Dying forests are not connected to

in teenstelling met hierdie wil wees, “... is someone who likes to be contentious” (Welker 1994a: 86).

Die verhaal van Miga, seun van Jimla, van die koning van Juda, van vierhonderd valse profete verblind deur ‘n leuen gees wat gestuur is deur God;⁸⁷⁴ dui vir Welker op ten minste drie kriteria vir die onderskeiding van Gods Gees en ander geeste (Welker 1989e: 112), wat, volgens hom, ook in hedendaagse kontekste oortuigend is.

Die bereidwilligheid om, in die eerste plek, nie outomaties die heersende opinie te ondersteun nie, maar om in konstant nuwe maniere te toets of die gees van die tyd, die gees van die politieke leierskap, of die konsensus van die kenners, of ander belangrike invloede, met die Gees van waarheid ooreenstem of nie, is vir Welker die eerste kriterium. Die tweede kriterium is die bereidwilligheid om die publiek kenbare waarheid van die eie profesie, met die bestaan en die lot van die self te verbind, dit wil sê, “... one’s own credibility is made dependent on the factual occurrence of what is

industrial and automobile emissions’; With permanent armament we are making peace more secure!’” – dit, meen hy, was die weerstandige publieke opinies van die 1960’s, 70’s en 80’s, wat aan ‘n leuen gees toegeskryf kan word (Welker 1994a: 85).

⁸⁷⁴ Die verhaal van die visie van Miga (1 Kon 22 en 2 Kronieke 18), gee, volgens Welker, uitdrukking aan die probleem en die drama van die onderskeiding van Gods Gees van ‘n bouse gees, die probleem van die onderskeiding tussen die Gees van die waarheid en die gees van die leuen. In 1 Kon 22 is die verteenwoordigers van die publieke opinie vierhonderd profete. Agab, die koning van Israel versamel die profete en vra hulle, “... sal ek teen Ramot in Gilead trek om te veg of dit laat staan? En hulle antwoord: Trek op, en die Here sal dit in die hand van die koning gee” (vers 6). Vierhonderd profete kan tog nie verkeerd wees nie! Die koning van Juda, Josafat, vra hom egter of daar nie nog ‘n profeet is wat geraadpleeg kan word nie? Agab dui toe op Miga, “... daar is nog een man om deur hom die Here te raadpleeg; maar ek haat hom, omdat hy oor my niks goeds profeteer nie” (vers 8). Miga word egter voor die koning gebring, “... En die koning sê vir hom: Hoeveel maal moet ek jou besweer dat jy niks as die waarheid in die naam van die Here tot my moet spreek nie? ... Daarop antwoord hy (Miga): Ek het die Here sien sit op sy troon terwyl al die hemelse leërskaars by Hom staan, aan sy regter- en aan sy linkerhand. En die Here het gesê: Wie sal Agab oorhaal, dat hy kan optrek en val by Ramot in Gilead? En die een het so gesê, en die ander so. Toe kom die gees vorentoe en gaan voor die aangesig van die Here staan en sê: EK sal hom oorhaal. En die Here vra hom: Waarmee? Ek hy sê: Ek sal uitgaan en ‘n leuengees word in die mond van al sy profete. En hy sê: Jy sal oorhaal, ja, jy sal ook oorwin; gaan uit en doen so. EN nou, kyk, die Here het ‘n leuengees in die mond van al hierdie profete van u gegee, en die Here het onheil oor u gespreek” (verse 19-23). Die leuengees is onvermybaar, meen Welker, want dit is deur God gestuur. Die vierhonderd profete kan nie anders as om ‘n slagoffer van hierdie gees te word nie. Ook die koning is in die hande van die leuengees. Die visie van Miga, meen Welker, dui op die magteloosheid en blindheid waarin mense vasgevang is, ten spyte van hulle behoefte om die stem van die Gees van God te hoor. Wat moet die profete doen? Hulle is die meerderheid, en weerstaan Miga se waarheidsaanspraak. “Maar Miga antwoord: ‘... kyk, jy sal dit sien op dieselfde dag as jy van kamer tot kamer sal gaan om jou weg te steek’” (vers 25). Wat moet die koning doen? Miga sê vir die koning, “... as u ooit behoue tuiskom, dan het die Here nie deur my gespreek nie. Hy kies ‘n middeweg en betree die geveg in vermomming. Die verhaal eindig dramaties waar die koning in die geveg sterf, “... en die geveg het die dag toegeneem, terwyl die koning van Israel hom staande hou in die strydwa teenoor die Arameërs; maar in die aand het hy gesterwe, en die bloed van die wond het in die wa se bak gevloei” (vers 35).

prophetically promised” (Welker 1994a: 88). Die derde kriterium is die vermoë om ‘n situasie wat verkeerd gegaan het en wat sigself immuun teen die waarheid maak, teologies te verduidelik, te herkonstrueer, en te relativiseer.

Die self-kritiek, sosiale sensitiwiteit, en sosiale-kritiek, *wat óók diegene wat deur die Gees vernuwe en verhef word kenmerk*, word hier onderstreep.

Die profeet, sonder om sy of haar perspektief op die publiek af te dwing, sonder om hulle eie perspektief “centre stage” te skuif, bevraagteken krities die politieke gees, en in besonder die tydsgees. Die Gees van waarheid is vir Welker aan die een kant nie bloot gekoppel aan die houding van die een wat teen die res van die wêreld praat nie, “... the loneliness of one crying in the wilderness” nie (Welker 1994a: 88). Die profeet, aan die ander kant, ontduik ook nie konflik nie – hy of sy verwar nie waarheid en konsensus nie. Die profeet verwar nie Gods woord met die mening van die magtiges, of die opinie van die meerderheid nie – omdat die maghebbendes en die meerderheid ook ‘n slagoffer van ‘n leuen gees kan wees, dit wil sê, omdat die krag wat die meerderheid van kundiges, politieke leierskap en die publiek beset eweneens ‘n leuen gees kan wees.

Profetiese persone wat die Gees en gees onderskei, beklemtoon Welker, is nie kroniese “fault-finders, loners, and eccentrics, looking for conflict and bent on proving that they are in the right” nie (Welker 1994a: 88). Dit kan so voorkom, meen Welker, maar die persone is vry in verhouding tot die publieke en politieke kragte, wat mense druk om daarby in te pas. Die vryheid van diegene wat Gods Gees van leuen geeste onderskei, beteken egter uiteraard ook nie dat hierdie persone self vry van verbintenisse en verpligtinge is nie, of, meen Welker, vry van praktiese en politieke lojaliteit is nie.⁸⁷⁵

Die vrye persone “... pin themselves down” (Welker 1994a: 89). Die tweede kriterium word vir Welker hier kenbaar. Die persone is nie net gebind van “buite” op grond van hulle profesie, wat kan beteken dat hulle verstoot, tereggestel, en vermoor kan word nie. Die persone verbind ook hulle eie bestaan, hulle eie lot aan die vervulling van hulle profesie. Deur hulself op ‘n gevaarlike wyse, meen Welker, te verbind, is hulle vry van die druk van die publieke opinie en die heersende kragte, “... they are free in their own

⁸⁷⁵ Met ander woorde; sonder lojaliteit is nie.

view of truth ... they are free in their knowledge of what will actually occur” (Welker 1994a: 89).

Hulle verbind hulself, en is verbind aan die waarheidskennis en die bepaalde publiek wat hierdie waarheid sal herken; met ander woorde, ‘n toekomstige publiek wat die realisering van hierdie waarheid sal herken (Welker 1994a: 89). Die persone weet dat die waarheid ‘n werklikheid sal word,⁸⁷⁶ meen Welker, maar hulle het geen versekering dat hulle self hierdie waarheid in hulle tyd sal ervaar nie. Die persone kan hulself daarom nie as die “justified victors of tomorrow” sien nie, “... perhaps they will have died when what was promised occurs” (Welker 1994a: 90).⁸⁷⁷

In die artikel, “Wahrheit”, word dit duidelik dat daar vir Welker ‘n *interkonneksie tussen waarheidskennis en selfterugname* is (Welker 1989e: 112-114). Die profetiese onderskeiding tussen die Gees van waarheid en leuen geeskragte word vir hom gekenmerk deur ‘n selfterugname, wat vrymakend is, dit wil sê, hulle vrymaak in hulle waarheidsverstaan, hulle “... free in their own view of truth” (Welker 1994a: 89). Die interkonneksie tussen selfterugname en die eerste twee kriteria van onderskeiding is hier sigbaar.⁸⁷⁸

Die derde kriterium vir die onderskeiding van die Gees van waarheid en die leuen gees, meen Welker, is alleen op ‘n abstrakte wyse in die verhaal aanwesig: Die rekonstruksie van ‘n situasie wat skeef geloop het; en die demonstrasie van die onvermydelikheid van hierdie situasie, wat sigself immuun teen die waarheid maak.⁸⁷⁹

In terme van hierdie derde kriterium is dit vir Welker belangrik dat die profete nie net vir hulle konkrete publiek, en selfs nie net vir ‘n homogene publiek, profeteer nie, maar

⁸⁷⁶ Hulle weet dat die waarheid universeel herkenbaar sal word, “... that it will cast off all doubt, all illusion, and all lies and show that these are in the wrong” (Welker 1994a: 89).

⁸⁷⁷ Die profete, meen Welker, kan nie seker wees van publieke erkenning en eer nie.

⁸⁷⁸ In *Gottes Offenbarung* word dit duidelik dat Welker die drievoudige amp van Christus, of wat hy die drievoudige gestalte van die ryk van God noem wil gebruik as kriteria vir die onderskeiding tussen Gods Gees en ander geeste (soos byvoorbeeld die menslike gees). Die punt word ook gemaak in Kristanto se “The Human Spirit in the Thought of Jonathan Edwards” (Kristanto 2013: 39), en Qu se “Geist und Wort. Die biblisch-hermeneutische Entscheidung Karl Barths aus dem Blickwinkel seiner Goethe-Rezeption 1918-1922” (Qu 2013: 89).

⁸⁷⁹ Welker verstaan hierdie rekonstruksie, “... scarcely comprehensible today without ‘translation aids’” deur middel van wat hy ‘n “hemelse” perspektief noem. Die profeet beskryf die toekomstige werklikheid wat, volgens Welker, alreeds in die verhewe perspektief van die hemelse publiek teenwoordig is.

vir die publieke wat op hierdie verhaal terugkyk, “... the publics to which we belong” (Welker 1994a: 91).⁸⁸⁰ Die profeet spreek tot ‘n publiek, wat die realiteit, wat die leuen gees in ‘n verskuilde en ‘n verwronge wyse skets, sal kan begryp (Welker 1994a: 91). Vir die publiek, wat duidelike waarheidskennis sal verkry, gee die profeet, volgens Welker, ‘n geldige beskrywing van die realiteit.

In teenstelling met alle denkbare pogings om die situasie te onderdruk, te regverdig, nie te onthou nie, dui die visie van Miga daarop dat *die profetiese raad verkeerd was*.⁸⁸¹ Deurdadig die profeet, die Gees van waarheid van die leuen gees onderskei, het hy ‘n hand in die verval van ‘n heerskappy. God wil die *status quo* nie laat voortduur nie,⁸⁸² maar maak ‘n einde daaraan, en gee dus ruimte vir ‘n nuwe begin – dít is vir Welker die boodskap van die profesie. Die profesie oriënteer die publiek, wat *na* die vernietiging gevorm word, ‘n publiek wat ‘n vernuwende struktuur nodig het: “... do not follow in these footsteps; you cannot build on this foundation; do not establish any continuity with this! This phase of history, this institution, this ideology, this public is innocuous” (Welker 1994a: 93).⁸⁸³ Die publiek, meen Welker, kan nie hervorm word nie, dit is bestem vir *verdwyning* en vernietiging.⁸⁸⁴

Welker dink hierdie gees, wat deur God gestuur word, en die ideologie waarin die profete vasgevang is nie ineen nie. God bring nie die ideologie mee nie; dit is gevaarlik, daardeur moet die mense hulle nie besmet laat word nie. God stuur die gees juis om die

⁸⁸⁰ Welker vra tereg waarom die profetiese onderskeiding enigsins van waarde is indien die lot van die volk en koning nie verander kan word nie? Waarom is dit enigsins van waarde indien die profeet tronk toe gestuur word, en die ander profete hom in elk geval nie glo nie? Ten spyte van Miga se profesie, gaan die koning in die geveg dood, “... the ruin of the royal house is thus decided from the outset” (Welker 1994a: 91). In sy eie woorde, “... why does God have the Spirit speak through prophets, even exposing them to affliction in the process, if ruin is decided regardless?” (Welker 1994a: 91).

⁸⁸¹ Die profetiese visie bewaar die verhaal, “... making it capable of being remembered” (Welker 1994a: 92). Die profetiese visie onderskei die verhaal van die tallose situasies, wat in verkeerde rigting gelei het, wat onderdruk is, “... from the many advisory, political, military miscalculations that disappear from view” (Welker 1994a: 92).

⁸⁸² Vir Welker handel dit hier oor ‘n breuk in lewensprosesse, “... there are not to be any successors along the lines of Ahab, no Ahab Street and no Ahab Monument! No renaissance of Ahabism. No continuation of the “good old” court prophecy” (Welker 1994a: 93).

⁸⁸³ Welker skryf, “... it cannot be reformed. It cannot be classed under rubrics such as ‘inadvertently stumbled into war’, ‘well-meaning but unfortunate’, ‘small error of the party leadership’, and the like” (Welker 1994a: 93).

⁸⁸⁴ Die argument, beklemtoon Welker, moet nie vir imperialistiese magspolities gebruik word nie. Dit kan gebeur dat ‘n militêre verhewe mag skielik leuen geeste sien om gewelddadige “vervanging” van die sisteme van ander lande te regverdig. Die Gees het dit egter nie ten doel nie, “... for the persons upon whom God’s Spirit has come, such considerations lead to an untenable position” (Welker 1994a: 95).

ideologie tot ‘n einde te bring, “... a lying spirit brought it to the end willed and ordained by God” (Welker 1994a: 93).⁸⁸⁵

5. Dit beteken nie vir Welker dat die Gees ‘n gees van oorlog is nie, “... God’s Spirit is not simply a spirit of militaristic enthusiasm” (1994a: 57). Dít is vir Welker waar ten spyte van die feit dat die Gees indirek aanwesig is in militaristiese aktiwiteite. Daar is geen plek, meen hy, waar die Gees “... immediately or directly causes a military conflict” (Welker 1994a: 56). Geen gevolgtrekking kan gemaak word, meen Welker, dat die Gees altyd by die volk is wanneer hulle die vyand vernietig nie. Die Gees lei volgens Welker nié tot die entoesiasme vir geveg nie.

Die solidariteit wat deur die Gees verkry is, erken Welker, word in diens van militêre konflik geplaas. Tog, meen hy, is die afstand tussen ‘n identifisering van die Gees met die aansporing tot militaristiese entoesiasme beduidend. Wat ook al die stand van talle van die Bybelse tekste in verband met die verheerliking van die gebruik van militêre geweld is; die tekste wat getuig van die ingryping van Gods Gees in menslike lewenssamehange, “... are looking at military conflicts that are not only unambiguously

⁸⁸⁵ Die onderskeiding tussen Gods Gees, wat die Gees van waarheid is, en leuen geeste, het nie bloot met die herkenning van “... situations gone awry and that makes itself immune to truth” (Welker 1994a: 88) te make nie. Die punt van die derde kriterium is juis om dit ‘n stap verder te neem as hierdie blote herkenning. In die artikel, “Wahrheit”, toon Welker ook dat die blote besef dat alle waarheidsoeke of waarheidsaansprake “betrugs- und illusionsgefährdet” is, nie genoegsaam is nie (Welker 1989e: 113). Die onderskeiding van die geeste het juis ook te make met die vernuwning van dit wat in hierdie geeste vasgevang is, “... the act of making possible the recognition of evil spirits and lying spirits *aims at a regeneration, a renewal of the life held captive by these spirits*” (Welker 1994a: 96). Die betekenis, die inderdaad “vital necessity”, van die profetiese kennis word vir Welker verstaanbaar wanneer gevra word watter oriëntasie vir heropbouing beskikbaar is, wanneer die politiese, kulturele, en publieke lewe van ‘n samelewing verval (Welker 1994a: 94). Na ‘n oorlog verloor is, meen Welker, kan dit verwag word dat die superieur, oorwinnende, seëvierende kragte hulle strukture op die ontroonde krag sal afdruk, “... history is written by the victors. Not only history, but also the social construction of reality, the establishment of the boundary conditions for what is valid and what is not, for what is acknowledged and what is not, lie in the hands of those who prevail as the stonger party, the victors” (Welker 1994a: 94). Die onderskeiding van Gods Gees van waarheid en die leuen geeste wil egter “... a new reality, renewed from its own roots” voor die gees roep (Welker 1994a: 96). Die vernuwning gaan vir Welker nie met ‘n “Aramaizing of Israel” gepaard nie. ‘n Radikale breuk en ‘n nuwe begin, meen Welker, moet gemaak word. Israel self word verander, “... Israel shall preserve, maintain ... restore, continuity with itself, with its good traditions” (Welker 1994a: 95). Die profetiese rede, toon Welker, skei dus die kultureel- en politiese oorheersende publiek, wat korrup is, “... irretrievably lost, and consigned by God to disappear”, van die ware identiteit van Israel, wat bewaar en herstel moet word (Welker 1994a: 95). Profetiese rede, praat, volgens Welker, dus nie net op Gods opdrag nie, maar *van Gods manier van dinge sien*. Vir Welker se verstaan van die Goddelike perspektief, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

defensive, *but explicitly unwanted and compelled only by great distress*” (Welker 1994a: 58).⁸⁸⁶

6. Die Gees, wat nie ‘n Gees van oorlog is nie, bring óók nie vir Welker “... superhumans, *Übermenschen*, religious or moral heroes, or even only those who radiate the glory of victory” voort nie (Welker 1994a: 58).

Die Gees, meen Welker, daal op vleeslike, gebrekkige, en verganklike mense neer, en hulle bly gebrekkig (Welker 1994a: 59).⁸⁸⁷ Die tekste dui op die mislukking, en dood van diegene wat deur die Gees bekleed word. Die tekste, meen hy, werk teen ‘n morele of godsdienstige verheffing van diegene op wie die Gees daal. Die persone op wie die Gees daal is nie ideale figure nie; en hulle word dit ook nie. Hulle bly nie net vleeslike, gebrekkige, en verganklike mense nie, maar vervreemdes, twyfelaars, wat nie vertrou kan word nie, wat behep is met mag, wat nie huiwer om ander te dreig, en ander af te pers nie: op dié maniere word diegene op wie die Gees daal, “... the early charismatics”, volgens Welker gekarakteriseer (Welker 1994a: 59).⁸⁸⁸

Diegene op wie die Gees daal is nie minigode, oorwinningsfigure, en merkwaardige leiërs nie. Nóg die persoon op wie die Gees daal, nóg diegene in die lewensfeer van die persoon, meen Welker, kan die aktiwiteit van die Gees as ‘n “... cause for undivided rejoicing” hanteer. Die Gees word in hierdie vroeë getuïenisse, meen hy, omring deur dit wat ontstellend, dubbelsinnig, en onheilspellend is (Welker 1994a: 60). Die tekste dui daarop dat mense van daardie tyd, meen Welker, die reg het om deelname in die werkinge van die Gees te vrees; diegene op wie die Gees kom is nie in staat om die Gees en die gevolge wat die Gees meebring te beheer nie. Die tekste, “... decidedly *do*

⁸⁸⁶ Die volk, meen Welker, deins terug van militêre konflik (Rig 11:12), “... (Israel) has done no wrong to the people who are attacking it, and that it has repeatedly sought a peaceful resolution to the conflict” (Welker 1994a: 58), en is selfs bereid om hulle aan slawerny te onderwerp, ten einde militêre konflik te vermy (1 Sam 11:1).

⁸⁸⁷ Gideon, ook na die Gees op hom gekom het, bly onseker. Ten spyte van die feit dat mense van die stamme van Israel rondom hom versamel, en ten spyte daarvan dat hy tekens ontvang, “... that exclude the possibility of self-deception”, bly Gideon wantrouig ... “*the person upon whom God’s Spirit comes remains uncertain, skeptical, and in need of assurance* – at any rate in the early testimonies to the action of God’s Spirit” (Welker 1994a: 78). Die persone op wie die Gees kom, die draers van politieke mag, meen Welker, “... have no control over the action of God and of the Spirit ... the action of the Spirit ... aims neither at providing unmediated, heroic certainty for the charismatic, nor at a ‘spiritual’ certainty of victory conditional on the success of an army” (Welker 1994a: 78).

⁸⁸⁸ Dit gaan hier oor diegene op wie die Gees daal, en nie oor die werking van die Gees en die manier hoe die Gees mense juis verander vir ander nie. Gideon, byvoorbeeld, ook na hy Gods openbaring ontvang het, bly skepties (Rig 6:13, 36).

not filter out depressing, devastating consequences that the Spirit’s action has for the bearers of the Spirit and for persons in their immediate environment” (Welker 1994a: 60).⁸⁸⁹

Die mag van die Gees word duideliker vir Welker in die publieke transformasie van maghebbers en politiese magstrukture, in die interkonneksie tussen *mag en magteloosheid*.

7. Die vroeë getuienisse van die Geeswerkinge dui, volgens Welker, op ‘n interkonneksie tussen die bemagtiging en verontmagtiging, die “... Bevollmächtigung und Verohnmächtigung”, van diegene op wie die Gees van God kom (Welker 1992a: 79). Hulle groei, aan die een kant, “über sich hinaus”; vaardighede en magte spruit vanuit hulle voort, hulle verkry publieke aandag, mag oor ander mense, vereis lojaliteit, en voer verbasende dade uit, aldus Welker. Aan die ander kant gaan hierdie verbreiding van die persoon hand aan hand met die ervaring van magteloosheid en onsekerheid, van gedryf en oorgelewer wees (Welker 1994a: 74).

Die Gees wat op mense kom, meen Welker, kan nie deur die mense teweeggebring word nie. Vir Welker is dit onsinnig om te beweer dat ‘n spesifieke mens of ‘n spesifieke groep van mense besluit het om draers van die Gees te wees. Ten spyte van die subordinasie van hulle wil, meen hy, is die mense op wie die Gees kom nie ten volle verontmagtig nie; hulle publieke invloed is sterk. Vir Welker is die volgende stellings ondenkbaar, “... ‘This person decided to become a bearer of the Spirit’; ‘That person

⁸⁸⁹ Die werking van die Gees, is in terme van die persoon op wie die Gees daal en sy/haar omgewing, hier geensins verbind aan vreugde en voorspoed nie. Die verhaal van Jefta se dogter, meen Welker, is op sigself genoeg om ‘n oppervlakkige entoesiasme vir die Gees te bevraagteken, “...En Jefta het aan die HERE ‘n gelofte gedoen en gesê: As U werklik die kinders van Ammon in my hand gee, dan sal wat uitkom, wat uit die deure van my huis uitkom my tegemoet, as ek in vrede terugkom van die kinders van Ammon, aan die HERE behoort, en ek sal dit as ‘n brandoffer bring. Daarop het Jefta deurgetrek na die kinders van Ammon om teen hulle te veg, en die HERE het hulle in sy hand gegee. En hy het hulle verslaan van Ároër af in die rigting na Minnit, twintig stede, en tot by Abel-Kerámim — ‘n baie groot slag; sodat die kinders van Ammon verneder is voor die kinders van Israel. En toe Jefta in Mispa by sy huis kom, gaan sy dogter juis uit hom tegemoet met tamboeryne en koordanse; en sy was die enigste kind: hy het geen seun of dogter buiten haar gehad nie. En net toe hy haar sien, skeur hy sy klere en sê: Ag, my dogter, jy druk my heeltemal neer, en jý stort my in die ongeluk! Want ek het my mond geopen teenoor die HERE, en ek kan nie terugtrek nie. En sy antwoord hom: My vader, as u u mond geopen het teenoor die HERE, maak met my soos uit u mond uitgegaan het nadat die HERE u volkome wraak verskaf het op u vyande, op die kinders van Ammon. Verder het sy vir haar vader gesê: Laat dít my toegestaan word: laat my twee maande vry, dat ek kan weggaan en afdaal na die berge en my maagdelike staat beween, ek en my vriendinne” (Rig 11: 30-37).

was seized by the Spirit, but no one noticed'; 'That person was seized by the Spirit, but he was the only one who noticed'" (Welker 1994a: 75).

Die Gees wat op mense kom, meen Welker, is nie 'n private affêre nie; die Gees veroorsaak nie bloot 'n private verandering in die mens nie. *Wanneer Gods Gees werk, is 'n publiek, of verskeie publieke, hetsy direk of indirek, volgens hom, betrokke.* Dit wat gebeur wanneer die Gees op mense kom, is nie net 'n publieke indruk, 'n publieke waarneming nie;⁸⁹⁰ in hierdie situasies kom reële, konkrete verandering in individuele mense, en publieke reaksie op hierdie veranderinge ooreen (Welker 1992a: 79). Die situasies kan op die manier tot die hervorming van die publieke sfeer, tot nuwe handelingsmoontlikhede van die volk, maar ook tot algemene versteldheid lei (Welker 1994a: 75).⁸⁹¹

Dit is nie maklik, erken Welker, om hierdie ekstensief beskryfde situasies, wat die neerdaling van die Gees vergesel, te verstaan nie. Die mens op wie die Gees kom word verander, maar dit gaan hier met 'n ekstatische toestand gepaard.⁸⁹² Hoekom? Die mens moet verseker word van dit waartoe hulle self in staat gestel word, maar hoekom is ander tekens nie genoegsaam nie? Hoekom gaan die neerdaling van die Gees hier met 'n teken gepaard, wat alle mense ontstel? Die teken, meen Welker, is ook in die gesigspunt van die Bybel, ontstellend, "... the public is astonished, indeed it even seems scornful" (Welker 1994a: 76).⁸⁹³ Nóg die een op wie die Gees kom, nóg die publiek, toon Welker,

⁸⁹⁰ Byvoorbeeld iets in die lyn met toordery nie: "... and the people ran together and cried, 'Look, this person has become another person; this person is a bearer of the Spirit!'" (Welker 1994a: 75).

⁸⁹¹ Die Geeservaringe van Otniël, Gideon, Jefta, en ook Saulus word, aan die een kant aan, 'n verandering in die publieke sfeer geken, en, aan die ander kant, volgens Welker, aan 'n toestand van "ekstase".

⁸⁹² "... en Samuel het die kruik met olie geneem en dit op sy hoof uitgegiet en hom gesoen en gesê: Het die HERE jou nie gesalf as vors oor sy erfdeel nie? As jy vandag van my af weggaan, sal jy by die graf van Ragel, op die grens van Benjamin in Selsag, twee manne aantref wat vir jou sal sê: Die esels wat jy gaan soek het, is gevind. En kyk, jou vader het die saak van die esels laat vaar en is besorg oor julle en vra: Wat kan ek vir my seun doen? Gaan jy dan vandaar verder en kom by die terpentynboom van Tabor, dan sal drie manne jou daar kry wat na God, na Bet-el opgaan: een dra drie bokkies, en een dra drie broodjies, en een dra 'n sak wyn. En hulle sal jou na die welstand vra en sal jou twee brode gee; dit moet jy dan uit hulle hand aanneem. Daarna sal jy kom by Gibeon van God waar die wagposte van die Filistyne is; en net soos jy daar die stad inkom, sal jy 'n groep profete ontmoet wat van die hoogte afkom, en voor hulle uit harpe en tamboeryne en fluite en sifers, terwyl hulle self profeteer. En die Gees van die HERE sal oor jou vaardig word, sodat jy saam met hulle sal profeteer en in 'n ander mens verander word. En as hierdie tekens vir jou uitkom, doen dan wat jou hand vind om te doen, want God is met jou" (1 Sam 10: 1-7).

⁸⁹³ "... nadat hulle daar by Gibeon gekom het, ontmoet hom meteens 'n groep profete, en die Gees van God het oor hom vaardig geword, sodat hy onder hulle geprofeteer het. En toe elkeen wat hom van gister en eergister af geken het, sien dat hy saam met die profete profeteer, het die mense die een aan die ander gesê: Wat het tog gebeur met die seun van Kis? Is Saul ook onder die profete? En 'n man daarvandaan het

verstaan hierdie toestand van profetiese ekstase. Die ekstase gaan nie werklik met 'n sekerheid gepaard nie, en die publieke aandag bestaan alleen in ontsteltenis, aldus Welker. Die identiteitsverandering van die een op wie die Gees kom, verwek alleen publieke verbasing. Die Gees wat op mense kom gaan vir Welker hier met 'n ontrekking van mag, 'n magteloosheid, gepaard.

*... his own will is rendered powerless and he falls into a trance, from which apparently nothing meaningful and useful follows ... during the trance others can do nothing with (him) – outside of becoming aware of his trance ... by the change that has taken place in him (Welker 1994a: 77).*⁸⁹⁴

Dié publieke magteloosheid van die Geesdraer, meen Welker, word herhaaldelik benadruk. Die draer van die Gees ontvang tekens van hulle *bemagtiging* as heerser, maar dit is vir Welker dikwels verbind aan publiek herkenbare *verontmagtigingsvorme*. Die bedoeling, in terme van die magtige werking van die Gees is, volgens Welker, om teen die gevoel van verhewendheid en van oorwinning te werk, “... so that after victory occurs Israel will not say, ‘My own hand has delivered me’ (Welker 1994a: 78).

Die verhouding tussen mag en magteloosheid word vir Welker ook herkenbaar *met betrekking tot publieke resonansie*. Aan die een kant, meen hy, maak die Gees 'n publieke herkenning van die identiteitsverandering van die mens op wie die Gees kom moontlik, dit wil sê, “... that God wills to act in him and through him”, maar, aan die ander kant, is die gevolg van die Gees nie 'n persoonlike “... gain in power and prestige” nie (Welker 1994a: 79). Die Gees lok hier, vir Welker eerder versteldheid, skande, en veragting uit.

Die Gees lei volgens Welker dus nie tot 'n nuwe identiteit wat die mens op wie die Gees kom, of die publiek, kan benut, reguleer en bereken, “... zu nutzen, zu steuern und zu kalkulieren” nie (Welker 1992a: 83). Die nuwe identiteit bly, volgens hom, in balans,

geantwoord en gesê: Wie is tog hulle vader? Daarom het dit 'n spreekwoord geword: Is Saul ook onder die profete?” (1 Sam 10: 10-12).

⁸⁹⁴ Die interkonneksie tussen die Gees en 'n toestand van magteloosheid word vir Welker veral in 1 Sam 19: 23- 24 verbeeld, “... en die Gees van God het ook oor hom gekom, sodat hy al deur geloop en profeteer het totdat hy in Najot by Rama aangekom het. Hy het ook self sy klere uitgetrek en ook voor Samuel geprofeteer en ontbloot neergeval daardie hele dag en die hele nag. Daarom sê hulle: Is Saul ook onder die profete?” (1 Sam 19: 23-24).

“*in the balance between power and powerlessness*”, publieke erkenning en publieke veragting. In hierdie identiteit, meen Welker, is ruimte vir God; die mens op wie die Gees kom *kan deur God gevorm word*, met ander woorde, *deur God en nie deur die heersende magstrukture nie* (Welker 1994a: 80).⁸⁹⁵ Die Gees bewerk, in hierdie verhouding van mag en magteloosheid, óók die verandering van politiese magstrukture.⁸⁹⁶

Die verhouding tussen die mag van die Gees en magteloosheid word verder geopenbaar in wat Welker die gesag van die publieke magtelose noem; die mag van die Gees is vir Welker juis in dit wat vir mense magteloos mag voorkom, “... the bearer of the Spirit rules not by the use of force ... but by powerlessness” (Welker 1994a: 128).

8. Die Gees het, volgens Welker, *die universele toestand van vryheid ten doel*, insover die Gees die vervulling van die wet, dit wil sê, regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God nie net vir een volk nie, maar vir al die volke meebring (Welker 1993f: 366). Die manier waarop dié universele verwerwing van lojaliteit deur die Gees in meer detail gekarakteriseer word, meen hy, is “... most astounding, even dismaying” (Welker 1991e: 404).⁸⁹⁷

Die Geesdraer maak nie van die gewone vorme en strategieë vir die verwerwing van morele en politieke aandag en lojaliteit gebruik nie (Welker 1989c: 227); “... Hy sal nie

⁸⁹⁵ Dit is absoluut belangrik vir Welker dat die werking van die Gees, óók in hierdie verhouding tussen mag en magteloosheid, polities relevant is (Welker 1994a: 80). Dit gaan vir Welker, hier, *nie* oor mistiese individuele Geeservaringe nie. Die publieke herkenning van hierdie verandering van maghebbers en óók politiese magstrukture is van belang.

⁸⁹⁶ Die interkonneksie tussen mag en magteloosheid word verder vir Welker duidelik in die gebeurtenis waar die leiers van die volk deel van die Gees van Moses verkry, “... ek alleen kan hierdie volk nie dra nie, want dit is vir my te swaar” (Num 11: 14). Gods antwoord berus, volgens Welker, in die herstrukturering van politieke leierskap, “... bring vir My sewentig manne uit die oudstes van Israel bymekaar ... en bring hulle by die tent van samekoms, dat hulle daar by jou kan staan. Dan sal ek neerdaal en daar met jou spreek; en van die Gees wat op jou is, sal Ek afsonder en op hulle lê; en hulle sal jou help om die las van die volk te dra, sodat jy dit nie alleen hoef te dra nie ... Hy het van die Gees wat op hom (Moses) was afgesonder en op die sewentig oudstes gelê. En terwyl die Gees op hulle rus, het hulle geprofeteer” (Num 11: 16-17, 25). Ook die twee leiers wat by die gebly het, “... fell into an ecstatic state” (Welker 1994a: 81). Aan die een kant, meen Welker, is die wantroue in die aangesig van die verandering van mense deur middel van die Gees, “... which do not occur within the framework of human preparations and dispositions” (1994a: 82). Aan die ander kant is vertroue in die Gees, wat mense, ten minste tydelik, magteloos maak, en deur hierdie magteloosheid hulle daarvan bewus maak dat God hulle wil gebruik; die magteloosheid deur die Gees “... opens the door to their being recognised from the outside as God’s deputies” (Welker 1994a: 82).

⁸⁹⁷ In die vervulling van die wet, meen Welker, word spesifieke regtelike of godsdienstige prestasies nie genoem nie, “... no concrete program is proposed for a new configuration of ‘united nations’ or of a ‘world society’” (Welker 1994a: 125).

skreeu of uitroep of sy stem in die straat laat hoor nie”.⁸⁹⁸ Die Geesdraer kry nie die oorhand deur middel van propaganda nie, “... er preist sich und sein Wirken nicht selbst an” (Welker 1992a: 124). Hy maak nie van die publieke verkondiging van wet en oordeel gebruik nie, en doen afstand van die normale vorme waarmee politiese oorheersing versterk en teweeggebring word (Welker 1994a: 125).

Die Geesdraer doen nie net afstand van die verwerping van politieke lojaliteit “van bo” nie, maar ontsê ook die verwerwingsstrategieë van ‘n sogenaamde politiek “van onder” (Welker 1993f: 367). Dit word duidelik, meen Welker, wanneer verstaan word dat die uitdrukking, “... Hy sal nie skreeu of uitroep of sy stem in die straat laat hoor nie”, op die uitroep van ‘n slagoffer toegepas kan word (Welker 1991e: 404).⁸⁹⁹ Dit beteken vir Welker dat die Geesdraer ook nie publieke aandag verwerf as ‘n slagoffer of as ‘n persoon wat swaarkry nie (Welker 1989c: 227).

Die Geesdraer is dus nie vir Welker ‘n tipiese heerser, of iemand wat ‘n antitipe van ‘n tipiese heerser verbeeld nie, die draer “... does not simply engage in ‘opposition politics’ and does not propagate a mere ‘counter-morality’” (Welker 1994a: 126). Die een op wie die Gees gelê word genereer publieke aandag nóg “van bo”, nóg “van onder”, dit wil sê, in die tradisionele vorme van politieke en publieke verhoudinge nie. Nietemin, is dit vir Welker juis op hierdie manier wat die Geesdraer universele aandag en lojaliteit verkry, en regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God, vryheid, universeel versprei (Welker 1994a: 126).

Dit word geartikuleer, volgens Welker, in die interkonneksie tussen die uitgieting van die Gees,⁹⁰⁰ aan die een kant, en die mag en gesag van die magtelose, die “... Herrschaft des ohnmächtigen und verachteten Gottesknechts”, aan die ander kant (Welker 1992a: 125). In die Bybel word die interkonneksie tussen hierdie uitdrukkings, en die interkonneksies van beide die uitdrukkings met die messiaanse beloftes van die vervulling van die wet al hoe duideliker, dit wil sê, “... successively illuminated in

⁸⁹⁸ Welker dui hier op Jesaja 42:2, ‘n teks wat Matt 12: 18 op Jesus en die aktiwiteit van Jesus toepas (Welker 1994a: 125).

⁸⁹⁹ In aansluiting by Patrick Miller, Professor van Ou Testament aan die Princeton Theological Seminary, toon Welker dat die Geesdraer nie sal uitroep in die aangesig van lyding nie.

⁹⁰⁰ Die uitgieting van die Gees is reeds in diepte gedifferensieer in “Die Gees en die gedifferensieerde gemeenskappe van die Gees”. Die beeld van die uitgieting van die Gees, meen hy, maak dit duidelik dat die Gees die ontplooiing van Gods geregtigheid vir die mees gedifferensieerde kontekste meebring.

increasing concentration” (Welker 1994a: 127).⁹⁰¹ Die draer van die Gees, diegene waarop die Gees uitgiet word, meen Welker, verkry nie lojaliteit deur middel van krag, oordonderende krag nie, maar deur magteloosheid (Welker 1994a: 128). Met ander woorde; *die mag van die Gees word in magteloosheid geopenbaar*.

Die *ebhed yhwh* tekste,⁹⁰² meen Welker, “... set forth in greater detail and clarity the public powerlessness of the servant chosen by God” (Welker 1994a: 128). In die Geesdraer, meen hy, word God “verheerlik”, maar is “‘n afsku by die volk” (42: 3,7). God het die draer verberg (49:2). Nóg die politiese publieke, nóg die draer van die Gees, meen Welker, is bewus van die resonansie, “... the power and influence”, wat aan hom of haar, deur God, gegee word (Welker 1991e: 404). En God het gesê, “... jy is my kneg in wie ek my verheerlik”. En die kneg het gesê: “... tevergeefs het ek my vermoei, my krag vir niks en vrugteloos verteer” (42:4). Die tekste, meen Welker, toon die publieke aggressie teenoor die Geesdraer, “... ek het my rug gegee vir die wat slaan en my wange vir die wat die hare uitpluk; my aangesig het ek nie verberg vir smaadhede en bespuwing nie” (50: 6). Die tekste, meen Welker, toon die manier waarop diegene op wie die Gees kom, magteloosheid dra.

... we encounter the insistence that the servant centers public (aggressive) attention on himself *without saying a word*, that he does “not open his mouth”⁹⁰³
 ... this servant orients people to himself *in the medium of contempt* ... he is unsightly, avoided, not esteemed, tormented, mistreated, and reckoned among criminals (Welker 1994a: 129).⁹⁰⁴

Die Geesdraer, wat verag word, meen Welker, bring Gods geregtigheid mee, bewerk regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, *vir al die volke* (Welker 1994a: 130).

⁹⁰¹ Welker is daarvan oortuig dat die getuieniss van die Gees al hoe duideliker word. Hy begin sy *God the Spirit* dan ook met die onduidelike Geeservarings. Die Gees word vir hom duideliker in die tradisies wat die Gees aan die wet en die vervulling van die wet verbind. In Christus word die Gees vir Welker herkenbaar as die Gees van Christus, wat in die uitgietingsgetuienisse gestalte vind, vandag.

⁹⁰² Welker noem Jesaja 11, 42, 49, 50 en 53. Die tekste “... strengthens, namely, the insistence that the bearer of the Spirit does not use the usual forms of exercising political and military might” (Welker 1994a: 128). Welker is daarvan bewus dat hierdie tekste, tradisioneel, nie almal tot die *ebhed yhwh* tekste behoort nie.

⁹⁰³ Jes 53:7.

⁹⁰⁴Die resonansie van die kneg is vir Welker nie ‘n taktiek wat wesens, op watter wyse ook, lok nie. Die teenkating is vir die kneg geensins op ‘n glashelder wyse ‘voordelig’ vir hom of haar nie. Vir Welker gaan dit in die gevalle nie oor ‘n lok van wesens in die ‘vreemdheid’ van die gebeure nie.

Hoekom word Gods geregtigheid deur hierdie Geesdraer, “... publicly silent ... who counts for nothing, whom people have despised and abandoned”, bewerk? Hoekom word Gods mag juis geopenbaar in hierdie magteloosheid?

In die lig van die volle insluiting van die volke in die vrymakende Geeswerkinge, die vervulling van die wet, word volgens Welker nuwe standaarde opgestel:⁹⁰⁵ Die diep gewortelde oordeelsparameters, waarmee mense besluit wat in is en wat uit, wat behoort en wat vervreem, wat nader en wat verder van God, wat swakker en wat sterker is, word oopgebreek. Die herkenning van dié vervulling van geregtigheid van God deur die Gees, wat menslike oordeelsparameters bevraagteken en oorskry, beteken vir Welker ‘n herkenning van die magtelose Geesdraer (Welker 1994a: 131).⁹⁰⁶

‘n Gerigtheid tot die magtelose Godsdraer lei mense en volke met hulle verskeie verwagtingskulture, en hulle vrymakingsverlange, in ‘n dubbele situasie wat tot hulle radikale verandering lei. Die Geesdraer versamel mense, en verbind hulle, in saamhorigheid, in hulle veragtingsverhoudinge, aan die lydende. Insover hulle dit herken, meen Welker, is hulle tot vernuwing, en verhoudingsveranderinge in staat (Welker 1994:131). Die magtelose Geesdraer verwyder egter nie net domineringsideologieë van volke, en die selfverstaan verbonde aan hierdie ideologieë nie.

In die herkenning dat ‘n mens, wat in die naam van die heersende ordes verag, vervolg, en tereggestel, die Geesdraer is, word mense vir Gods geregtigheid geopen. Die geregtigheid van God bevraagteken die geregtigheid van mense, en oorskry die geregtigheid; dit is die punt van sy artikel “Righteousness and God’s Righteousness” (Welker 1990a: 124-139). In die magtelose word dit duidelik dat ook die mees goed bedoelde, bewysde, goed geartikuleerde gestaltes van geregtigheid korrup en korrupteerbaar is.⁹⁰⁷ Dit word bevraagteken, meen Welker, ten gunste van duideliker ervarings van geregtigheid.

⁹⁰⁵ Vir die universele werking van die Gees en die insluiting van die volke in die vervulling van die wet, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁹⁰⁶ Dit wil sê, “... the promise of the publicly suffering, silent, and despised servant of God” (1991e: 404). God oorheers die wêreld nie deur ‘n Vrymaker, “... who secures the actual or fantasized political, judicial, and moral accomplishments of a people or of a group of persons” (1993f: 367-368).

⁹⁰⁷ Sien “Die magteloosheid van die mens”.

Selfs indien die geregtigheid van ‘n spesifieke tradisie en ‘n spesifieke gemeenskap, binne die beperkinge van hulle berekeningstandaarde sensitief is vir barmhartigheid, meen Welker, word dit gerelativeer en vernuwe (Welker 1991e: 404). Hieraan verbonde is vir hom die verwerping: van alle pogings om die *eie* individuele en kollektiewe welstand ten koste van ander te vestig; van alle pogings om, in die raamwerk van die *eie* oordeel van regverdigheid en barmhartigheid, die standaard vir dit wat vir ander voordelig is te stipuleer. Verbonde hieraan is verder vir Welker ‘n sensitiwiteit vir nuwe geregtigheds-verwagtinge, barmhartigheds-verwagtinge, en ervarings van God.⁹⁰⁸ Die verandering, wat hulle in staat stel om Gods geregtigheid te aanvaar, “... occurs in the process of knowing oneself and locating oneself in the domain of the Spirit-bearer, *who ‘rules’ through powerlessness*” (Welker 1994:132). Die verandering gebeur op grond van die feit dat die Geesdraer publieke veragting dra.

Die magtelose Geesdraer bring nie ‘n spesifieke politiese en morele program mee nie. In die magsfeer van hierdie Geesdraer, meen Welker, word die ervaring van bedreiging, mislukking, en die behoefte vir ‘n vernuwing van menslike geregtighedsvoorstelling die grondliggende ervaring. Dit is vir hom met betrekking tot die publieke, veragte draer van geregtigheid, dat hierdie grondliggende ervaring versprei word (Welker 1994a: 132).

Die mag van God wat in die Geesdraer duidelik word, is nie ‘n mag van ‘n “... infinitely powerful God prevailing from outside against all human claims to righteousness and against all human claims to have realised righteousness” nie (Welker 1994a: 132). Insover die mag van God deur die publieke magtelose bemiddel word, meen Welker, *word mense sensitief vir die feit dat hierdie God, Gods ryk opbou vanuit diverse en verskeie kontekste, en vanuit verskillende kulture, wat elk geken word aan verskillende gemeenskapservarings, ervarings van verknorsing, en vrymakingservarings* (Welker 1994: 133).

Niemand wat hulleself aan hierdie magtelose toevertrou, kan hulle onomwonde aan ‘n ideologie, van watter aard ook al, opgee nie, dink Welker. Die Geesdraer, dring tot ‘n “... new departure not only from dominant forms of political power, but also from

⁹⁰⁸ Die self-kritiek, sosiale sensitiwiteit, en sosiale-kritiek is dus kenmerkend van die magtelose Geesdraer.

dominant form of judicial, religious, and moral power” (Welker 1994a: 134). God bewerk geregtigheid en vrede deur ‘n Geesdraer, “... not in tune with the public” (Welker 1994a: 134).

Hoe verstaan Welker hierdie *ryk van God*? Hoe word die *mag van Gods Gees* in hierdie ryk geopenbaar?

9. Welker se verstaan van die ryk van God, word duidelik in die artikels, “The ‘Reign’ of God” (1993a), “Die Unscheinbarkeit des Reiches Gottes” (1999d), “Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit” (2002i), en in *Gottes Offenbarung* (2012b).

Welker wil die ryk van God, in die eerste plek, in die verhouding tot die wet verstaan. Die verhouding tussen die wet en die ryk is vir hom ‘n verhouding wat beide relatiewe en bewaar (Welker 1993a: 502). Aan die een kant is die onderskeid tussen die wet en die ryk duidelik, “... die wet en die profete was tot op Johannes; van toe af word die evangelie van die ryk van God verkondig, en elkeen dring met geweld daarin”.⁹⁰⁹ Aan die ander kant, meen Welker, kan die ryk nie los van die wet verstaan word nie, “... maar dit is makliker dat die hemel en die aarde verbygaan as dat een tittel van die wet sou val”.⁹¹⁰ Die wet en die ryk van God kan vir Welker nie teenoor mekaar afgespeel word nie.⁹¹¹

Die intensies van die wet, word vir Welker in ‘n etos van vrye selfterugname opgeneem (Welker 1999d: 113);⁹¹² “... as jy volmaak wil wees, gaan verkoop jou goed en gee dit aan die armes, en jy sal ‘n skat in die hemel hê; en kom hier, volg My”.⁹¹³ Die selfterugname, is alreeds aangetoon, word veral in die barmhartigheidselement van die wet duidelik; die wette het die beskerming van die swakkere en ‘n selfterugname wat publiek ten gunste van die swakkere verwag kan word ten doel (Welker 1993a: 503).

Die selfterugname radikaliseer egter die wetsverwagtinge.

⁹⁰⁹ Luk 16:16.

⁹¹⁰ Luk 16:17.

⁹¹¹ Wanneer Jesus gevra word oor die ewige lewe, meen Welker, dui Hy, in die eerste plek, op die onderhouding van die wet van God (Matt 19:16, Mark 10:17, en Luk 18:18).

⁹¹² Vir Welker se verstaan van selfterugname, sien “Die vergestaltung van die Christus in die vergestaltung van die Gees”. Vir die interkonneksie tussen die wet en selfterugname, sien “Die Gees en gemeenskappe van geregtigheid van die Gees”.

⁹¹³ Matt 19: 21, Mark 10:21, Luk 18:22; 12:33.

Die wet het die selfbeperking en ‘n beperkte selfterugname tot voordeel van andere in vryheid voorgeskryf; ‘n vrye selfterugname verenigbaar met die voortsetting van lewe soos dit geleef is tot op daardie oomblik: byvoorbeeld, die vrylating van slawe in die sewende jaar, die opgee van die slawe-onderdrukking,⁹¹⁴ en die opgee van ‘n deel van die oes vir die behoeftiges⁹¹⁵ (Welker 1993a: 503).

Die ryk van God, die weg na die ewige lewe, die lewe van waardigheid, meen Welker, vra vir ‘n radikaler selfterugname in vryheid tot voordeel van andere; dit vra vir die opgee van besittings op ‘n manier wat die lewe verander soos dit geleef is tot op daardie oomblik. Deelname in Gods ryk, ‘n skat in die hemel, toegang tot die ewige lewe, wat nie gerelativeer kan word nie – dít is vir Welker aan die vrye selfterugname verbonde (Welker 1993a: 504). Die selfterugname oorskry die barmhartigheidsverwagtinge deurdat die lewe van diegene wat barmhartigheid betoon verander word.

Die intensies van die wet, meen Welker, die vestiging van regverdigheid, barmhartigheid, en die kennis van God, word in selfterugname, wat die middel tot die toegang tot hierdie ryk is, opgeneem en oorskry. Buiten die verhoogde barmhartigheidsvlak, is daar ander vorme van vrye selfterugname tot voordeel van ander, wat kenmerkend van Gods ryk,⁹¹⁶ en die deelname aan hierdie ryk, is; die afskryf van skuld; die betaling van loon, nie op grond van dit wat verdien word nie, maar op grond van behoefte; en ‘n bereidwilligheid om ‘n regverdigheid, wat met barmhartigheid verenigbaar is, te aanvaar (Welker 1993a: 504). Dié regverdigheid neem mense, wat nie so goed presteer het, of nie so goed kan presteer nie, en plaas hulle op dieselfde vlak as die ander persone. Hierdie etos van selfterugname, wat die intensies van die wet opneem, is vir Welker egter net die eerste deel van die betekenis van die ryk van God, en die mag verbonde aan hierdie ryk.

Die sfeer gekenmerk deur die vrye selfterugname tot voordeel van ander word nie volgens Welker verstaan indien alleen die aktiewe element, die beoefening van vrye selfterugname bedink word nie. Toegang tot die ryk van God word vir Welker ook geken *aan die ervaring van barmhartigheid wat ontvang word*. Die ervaring van

⁹¹⁴ Eksodus 21:2ff.

⁹¹⁵ Levitikus 19:f, 23:22, Deutronomium 14:28f, 24:21f, 26:12f.

⁹¹⁶ Die punt word ook in Thomas se “Der Geist als Macht der Aufmerksamkeit” verwoord (Thomas 2013: 127).

selfterugname van ander tot voordeel van die self, meen Welker, “... can even be the initial event of the reign of God and the initial perception of that reign” (Welker 1993a: 504).

Wanneer die selfterugname tot voordeel van die self ervaar word, word toegang tot ‘n sfeer verkry, waar in ooreenkoms met hierdie selfterugname geleef word, deur vir ander die ruimte vir lewe te skenk (Welker 1993a: 504).⁹¹⁷ Die ryk van God is vir Welker daarom die tweevoudige ervaring van vrye selfterugname: die selfterugname van ander tot voordeel van die self, en die selfterugname tot voordeel van ander (Welker 1993a: 505).

In hierdie tweevoudige ervaring van selfterugname word dit vir Welker duidelik waarom, om soos kinders te word, paradigmatis vir die toegang tot die ryk kan wees, “... dit verseker Ek julle: Wie die ryk van God nie soos ‘n kindjie ontvang nie, sal daar nooit ingaan nie”.⁹¹⁸ ‘n Kind, meen Welker, is voortdurend van die versorging van diegene in sy of haar lewenssfeer afhanklik, en ervaar voortdurend die selfterugname in vryheid tot voordeel van die self (Welker 1999d: 114). ‘n Kind word terselfdertyd gedwing om die self by sy of haar omgewing aan te pas, “... in a fundamentally stronger way than is a grown person” (Welker 1993a: 505).

Welker erken dat die kind die akkommodering, die “vrye” selfterugname op ‘n naïewe manier beoefen; ‘n selfterugname wat ‘n eksplisiete selfverhouding voorafgaan. Tog leef die kind in elke opsig in verhoudinge van wederkerige selfterugname wat, volgens Welker, “... disproportionately stronger than those of a grown person” is (Welker 1993a: 505). In die lig van hierdie tweevoudige selfterugname, word dit vir hom duidelik waarom diegene wat ryk is dit moeilik vind om die ryk te betree (Welker 1999d: 114). Aan die een kant, is hulle belang in die behoud en die vermeerdering van hulle besittings in voortdurende konflik met ‘n selfterugname in vryheid tot voordeel van ander. Aan die ander kant, meen Welker, verhoed hulle rykdom die ervaring van selfterugname in vryheid tot voordeel van hulself. Dit is om hierdie rede vir hulle moeilik om die ryk van God te ken.

⁹¹⁷ Die bede, “U ryk kom” en “vergeef ons ons skulde soos ons ook ons skuldenaars vergewe” is vir Welker dus verskillende perspektiewe op die ryk van God (Welker 1993a: 511).

⁹¹⁸ Mark 10:15.

Die bede vir die koms van die ryk van God, beklemtoon Welker, het 'n sfeer ten doel waarin die dominante faktore die ervaring van die ontvangs van vrye selfterugname van ander tot voordeel van die self, dus die ontvangs van vryheid, en die vrye selfterugname tot voordeel van ander, dus die verlening van vryheid is (Welker 1993a: 505).

Die koms van die ryk van God kan volgens Welker nie konkreet voorspel word nie (Welker 1999d: 108). Vrye selfterugname tot voordeel van ander, meen Welker, "... remains contingent, and the more urgently it seems to be required, the more implausible it becomes" (Welker 1993a: 512). Dieselfde onvrye lewensverhoudinge wat alleen deur middel van die mag van selfterugname, deur die verandering van dit wat magtig is, getransformeer kan word, meen Welker, word geken aan 'n vashoudende weerstandigheid, "... a particularly tenacious power of resistance" (Welker 1993a: 512). Dit is juis hulle transformasie wat onwaarskynlik blyk te wees, aldus Welker.

Dié weerstand word vir Welker herkenbaar in die interkonneksie tussen die uitdruwing van die bese,⁹¹⁹ en die ryk van God, wat daarmee gekom het. Die verdruwing van verskeie vorme van konkrete teistering is vir hom kenmerkend van die ryk van God. Dit is juis die mag van vrye selfterugname wat in staat is om die magteloosheid te verbreek, "... it is evident that precisely the power of free self-withdrawal ... is able to break open hardened relations of affliction and powerlessness (Welker 1993a: 512).

Die mag van vrye selfterugname tot voordeel van andere, "... forces directed against creaturely suffering, against distress and oppression", is reeds effektief op die aarde. Die mag het 'n versterkende effek, herkenbaar en onherkenbaar, op lewensverhoudinge. Die mag stel die standaard, meen Welker, of die standaard begryp word, of nie. Die mag is lewensbevorderend, ook wanneer die wêreld hierdie lewe bedwing. Die ryk is "emergent";⁹²⁰ in voortdurend nuwe wyses vorm en beïnvloed die ryk lewensverhoudinge, "... transforming it so as to foster life" (Welker 1993a: 513). As

⁹¹⁹ Vir Welker se verstaan van die bese, sien "Die magteloosheid van die mens".

⁹²⁰ Dié stand van sake, meen Welker, word duidelik in die tekste "... that talk about the presence of God's reign, and at the same time insist that it cannot be pinned down to a concrete location in time and space" (Welker 1993a: 513). "... en toe Hy deur die Fariseërs gevra is wanneer die ryk van God sal kom, het Hy hulle geantwoord en gesê: Die ryk van God kom nie met sigbare tekens nie. En hulle sal nie sê: Kyk hier! of : Kyk daar! nie; want die ryk van God is binne-in julle" (Luk 17:20).

“emergent”, meen Welker, is die ryk van God aan die kom.⁹²¹ Die karakter van die ryk, word vir hom in die gelykenisse van Jesus kenbaar.

... It's inconspicuousness and its strength, its hiddenness and its attractiveness, its persistent and emergent coming and the varied forms of hindering and obstructing its presence *are made especially clear by the parables of Jesus* (Welker 1993a: 513).

Die gelykenisse is vir Welker ‘n tipologie van die verdedigende houding van mense teen die ryk van God. Die ryk van God is onopvallend, “... easily overlooked and easily deprecated” (Welker 1993a: 513).⁹²² Dit word gereflekteer in die gelykenisse van die suurdeeg,⁹²³ die gelykenisse van die mostersaad,⁹²⁴ en in die gelykenisse van die saadverspreiding.⁹²⁵

Dit is nie vreemd, meen Welker, dat mense wat niks van boerdery af weet, ‘n gekultiveerde land as ‘n dorre landskap sien nie. Ook is dit nie verrassend dat mense hierdie landskap as die saadbed van hul stapelvoedsel, die basis van die gemeenskap beskryf nie. Die punt is vir Welker dat verskillende ervaringshorisonne, verskillende verwagtingshorisonne tot verskillende waarnemings van “emergent” prosesse aanleiding gee, tot verskillende praktiese houdings daartoe, “... after a bad harvest, even the unimpeded growth of the sown seed is perceived by many people differently than after a normal harvest” (Welker 1993a: 513).

Soortgelyk hieraan, meen Welker, word selfterugname in verskillende ervaringskontekste verskillend waargeneem, “*or they are overlooked and ignored in different ways*” (Welker 1993a: 513). Op verskeie maniere, meen hy, kan selfterugname tot niks lei nie. In verskeie gevalle verwek die selfterugname geen wisselwerking of lewenstransformasies nie.

⁹²¹ Vir Welker se verstaan van die “emergent” karakter van die ryk, sien “Die Gees en die verheffing van die mens”. Dat die ryk aan die kom is, beteken dat dit reeds gekom het, kom, en komend is.

⁹²² In *Waar op dees aarde vind mens God?* skryf Conradie in die lig van Welker se werke oor die Gees, “Die spore van die Gees was dus van die begin af daar, maar ‘n mens sien dit soms eers agterna raak. Inderdaad, die spore van die teenwoordigheid van God se Gees lê die wêreld vol. ‘n Mens moet net fynler leer kyk” (Conradie 2006b: 236).

⁹²³ Matt 13:33, Luk 13:20ff.

⁹²⁴ Mark 4:30ff, Matt 13: 31f, Luk 13:18f.

⁹²⁵ Mark 4:1ff, 4:26ff, Matt 13:1ff, Luk 8:4ff.

In die perspektief van die gelykenis van die saaiër beteken dit vir Welker; dat die woord van die ryk van God, die verkondiging van die “emergent” koms van die ryk van God, die deurdring van menslike lewensrelasies deur hierdie mag nie bemerk of verstaan word nie, “... it remains unfruitful” (Welker 1993a: 514).

Die gelykenisse dui vir Welker nie net daarop dat die ryk moeilik is om waar te neem en te herken nie. Daar is teenkragte wat nie in ooreenstemming met die bedoelinge van die ryk van God is nie, onderstreep Welker (Welker 1993a: 514).⁹²⁶ Die kragte verberg die kennis van Gods ryk, en verhinder die koms daarvan. Die ryk word vir hom verder verhinder deur “... laziness and carelessness on the part of persons who are already among those expecting the reign of God”⁹²⁷ (Welker 1993a: 514). Daarby word die ryk verhinder, volgens Welker, deur diegene, ingetrek in die besig wees van die wêreld, wat weier om hulle krag aan hierdie ryk te bestree.⁹²⁸ Wat vir mense ‘n vereiste blyk te wees, meen Welker, is nie vrye selfterugname tot voordeel van ander nie, maar ‘n reduksie van die self ten gunste van “... daily cares and affairs”, ten spyte daarvan, dat vreugde van die moontlike deelname in die lewe iets is *wat hulle kan voorsien en kan verwag* (Welker 1993a: 514).

Die onopvallendheid van die ryk van God,⁹²⁹ van die mag van die Gees, geken aan ‘n selfterugname, wat hierdie ryk, wat vryheid meebring, word verder gereflekteer in wat Welker die “*injunction of silence*” noem (Welker 1994a: 203).⁹³⁰

10. In Jesus, meen Welker, is die messiaanse draer van die Gees konkreet teenwoordig. Jesus se aksies, deur die aktiwiteit van die Gees, maak mense vry. Terwyl dit moontlik

⁹²⁶ Die teenkragte word vir Welker duidelik in die gelykenis van die kaf en die koring (Matt 13:36) en van die visvang treknet (Matt 13:47ff). Welker skryf, “... the parables ... conclude with the promise of the eschatological separation of eternal life, life with validity, from life that is lost ... after the separation of life with validity from life without validity, the just will shine in the reign of God like the sun. But the life that is outcast and without validity, the life that will not last, is that led by those who are ‘causes of sin’ and ‘evildoers’” (Welker 1993a: 514).

⁹²⁷ Die gelykenis van die “maagde” en die “muntstukke”, Matt 25:1ff.

⁹²⁸ Die gelykenis van die “bruilofsfees”, Matt 22:1ff, Luk 14:15ff.

⁹²⁹ Die gelykenisse, meen Welker, moedig mense aan “... to forego unnecessary self-imposed hindrances” (Welker 1993a: 515). Dit beteken vir Welker dat die gelykenisse gesien kan word as onthullings van God liefde vir mense.

⁹³⁰ Met die bede, “U ryk kom”, meen Welker, maak mense dit duidelik dat hierdie oproep nie vergeefs is nie. Deur God te vra om hierdie bede te vervul, maak hulle dit duidelik; “... we want to become involved in the renewal of the world, by the power of free self-withdrawal in favour of others” (Welker 1993a: 515).

is om die vrymakende werking van die Geesdraer te herken, is dit moeilik om te verstaan hoe hierdie mag die ryk van God meebring.

Die moeilikheid om te verstaan hoe hierdie magsfeer opgebou kan word deur die aksies van Jesus, en hoe die ryk van God deur hierdie aktiwiteite verwerklik kan word, word versterk deur Jesus se herhaaldelike opdrag "... dat hulle Hom nie bekend moes maak nie".⁹³¹ In die lig van hierdie "... *hostility to publicity and to public attention*"; hoe kan die vestiging van hierdie magsfeer, van die ryk van God verstaan word? (Welker 1994a: 203).

Die bevel, dat hulle Hom nie bekend moes maak nie, word, volgens Welker, aanvanklik op die bouse gerig. Die bouse herken Jesus as die "die Heilige van God" (Mark 1:24; Luk 4:34), die "Seun van God" (Mark 3:11; Matt 8:29; Luk 4:41), die "Seun van die almagtige en allerhoogste God" (Mark 5:7; Luk 8:28) *en maak dit bekend*, "omdat hulle geweet het dat Hy die Christus was" (Luk 4:41). Die herkenning van Jesus, beklemtoon Welker, is nie 'n belydenis nie; maar is verbonde aan die verwerping van 'n verhouding met Jesus.⁹³² Dat hulle Hom nie bekend moes maak nie het nie te doen met 'n "... act of staving off the demons from making Jesus publicly recognisable" nie (Welker 1994a: 206). *Jesus, meen Welker, wil verhoed dat hy met verwagtinge, wat te eng is, herkenbaar word.*

Nie net die bouse nie, meen Welker, maar diegene wat van die bouse bevry is, diegene wat die bevryding waargeneem het, en ook die dissipels, moet die identiteit van Jesus nie te gou, *nie voor die kruisiging en opstanding*, bekend maak nie. Die bevel is vir Welker nie 'n taktiek wat 'n teenoorgestelde effek wil bewerkstellig nie.⁹³³ Jesus wil nie hê dat sy messiaanse identiteit bekend moet word alleen in die lig van die genesings nie; hetsy sy identiteit deur die bouse, diegene wat genees is, of deur die dissipels bekend gemaak word (Welker 1994a: 207). Die aktiwiteit van Jesus is vir Welker onafskeidelik verbonde aan die verkondiging van die komende ryk van God, en kan nie in afsondering van die verkondiging publiek word nie (Welker 1991e: 391-392).

⁹³¹ Matt 12:16.

⁹³² "... wat het ons met U te doen, Jesus? Het U gekom om ons te verdelg? Ek ken U, wie U is: die Heilige van God!" (Mark 1:24). Die bouse geeste, wat mense domineer, "... making them anxious and driving them into suffering and distress, state their knowledge of Christ *in a defensive, resistant manner*" (1994a: 206).

⁹³³ "... En Hy het hulle beveel om dit aan niemand te sê nie; maar hoe meer Hy hulle dit beveel, hoe meer hulle dit verkondig" (Mark 7: 36).

Die bevel is volgens Welker gerig teen die universalisering van hierdie verandering van individuele, konkrete lewe, “... *and making it stand on its own*” (Welker 1994a: 207). Die opbou van ‘n publieke beeld en van ‘n publieke identiteit, publieke sukses en publieke erkenning – dít, meen Welker, is teenstrydig met Jesus se messiaanse identiteit (Welker 1994a: 208).

Welker erken dat Jesus, egter teen sy wil, publieke resonansie verkry; sy bedoeling is egter nie om ‘n spesifieke, publiek, herkenbare beeld, “... as a wonder-working subduer of demons”, te bewerkstellig nie. Die bedoeling word, volgens Welker, ook nie deur die opdrag, “... gaan na jou huis na jou mense toe, en vertel hulle watter groot dinge die Here aan jou gedoen het”, weerspreek nie.⁹³⁴ Eerder as publieke erkenning, dui die teks vir Welker, op die “... full reincorporation of the previously excluded person into the human society” (Welker 1994a: 208). Tog bly die opdrag dat hy sy mense moet gaan vertel, dat hulle hom terug kan verwelkom, aldus Welker.

Op watter publiek is hierdie aktiwiteit van Jesus gerig? Die publieke, meen Welker, wat vanuit konkrete ervarings van lyding en van vrymaking groei; op hierdie publieke is sy aktiwiteit gerig. Die doel is vir Welker hier nie die verspreiding van ‘n gefinaliseerde beeld, ‘n “... a catchy image ... an unequivocal success story”, nie (Welker 1994a: 208). Die doel is vir hom eerder, *om verskeie ervarings van konkrete vrymaking, van konkrete bevryding, met die naam van Jesus en met die ervaring en verwagting van die ryk van God, te verbind.*

Die Geesdraer word nie geopenbaar as ‘n heerser, of as iemand wat wil heers, as ‘n opposisie party, of as opponeerder nie, “... the Spirit who acts in the fullness of time ‘rests’ decisively on the *selfless, suffering, and despised Messiah, who claims nothing for himself and who does not desire to acquire any power for himself*” (Welker 1994a: 339). Dié Geesdraer is die middelpunt van gedagtenis en verwagtinge van waar die gemeenskap van die wat ly, die wat hoop vir vrymaking, en die wat vrymaking ervaar het, groei, aldus Welker.

⁹³⁴ Mark 5: 19.

Die onthulling van die identiteit van Jesus deur die bese, weerstaan, volgens Welker, die “emergence”, die samegroei van die gemeenskap deur die werking van die Gees. Die bese werk teen hierdie gemeenskap deurdat hulle die samegroei van die gemeenskap vanuit gedifferensieerde ervarings wil homogeniseer; die gemeenskap wat saamgroei uit ervarings van magtelosheid.

Alleen op grond van die kennis van die opstanding en die kruisiging van Christus, is dit moontlik om die identiteit van die Geesdraer openbaar te maak, onderstreep Welker; sonder om die identiteit te verdraai, en op die manier, die samegroei van die ryk van God te verhinder (Welker 1994a: 209). Die *mag van die Gees* kan alleen teen die agtergrond van die *Opgestane Gekruisigde* verstaan word – dít word bevestig in die artikel “Reformierte Theologie heute”;

... Das sich gerade in der *Ohnmacht des Gekreuzigten* die Souveränität Gottes offenbart, *ist die befreiende Erkenntnis des christliche Glaubens* (Welker 1991e: 407).

11. Deur mense en in hulle midde, meen Welker, stempel God sigself in hierdie wêreld deur die Gees af. Die gemeenskap wat deur die Gees meegebring word deel in die mag van die opgestane Christus. Die mag bestaan nie in ‘n meerderwaardigheid teenoor ander⁹³⁵ nie. Die groot mag van die gemeenskap van die Heilige Gees, ‘n mag wat in die wêreld, die wêreld oorkom, meen Welker, bestaan in die feit dat die mense, wat deur die Gees gebruik word, “een Gees met Christus” word. Dit beteken vir Welker dat die mense, deur die Gees, een Gees word met die Opgestane en die *Gekruisigde* Een. Die misterie van *selfgee*, van *vrye selfterugname* tot voordeel van die wêreld, word geopenbaar aan hierdie mense, wat deur die Gees gedefinieer word. Deur die mag van die Gees, waarin *mense* deur die vernuwende en verheffende Geeswerking deel, *word hulle ‘n mag wat lewensbevorderend is, wat ander lewe versterk deur vryheid, deur selfterugname*.

Óók in die openingslesing van Welker se konferensie oor die menslike gees en die goddelike Gees in Heidelberg, “Zur Situation – und ‘How my mind has been

⁹³⁵ Die ander is hier “... groups of people, interest groups, religions, national or economic unions, or political powers” (Welker 1994a: 309).

transformed””, gepubliseer in die bundel *Gottes Geist und menschlicher Geist* (2013), word dit duidelik dat ‘n *verstaansoeke na die verhouding tussen die gees en die Gees as die kern van Welker se teologiese vraagstuk gesien kan word*. In die openingslesing reflekteer Welker, wat op die rand van aftrede staan, terugskouend op sy akademiese loopbaan tot dusver, “... Obwohl sich die Konzentration auf die Themen ‘Gottes Geist und menschlicher Geist’ in meinem Umfeld in den letzten Jahren intensiviert und verdichtet hat, hat der damit umrissene Themenkomplex in unterschiedlichen Gewichtungen eigentlich meinen gesamten theologischen Weg begleitet und bestimmt” (Welker 2013a: 357).

Juis in hierdie lig word dit duidelik dat die mense wat, deur die Gees, in die gemeenskap van Christus ingeneem word, *wat vernuwe word*, wat deel in die mag van die Gees, *wat verhef word*, geken word – nie aan ‘n verhewenheid nie – *maar aan ‘n self-kritiek, ‘n sosiale sensitiwiteit, en sosiale-kritiek*. Dít maak dit vir Welker moontlik om die Gees van alle ander geeste te onderskei, wat vir hom ontsettend belangrik is.

12. Om die eiesoortige karakter van die Gees te verstaan, is in hierdie hoofstuk die begrip sonde in diepte bestudeer. Dit het duidelik geword dat dié begrip ‘n sentrale rol in Welker se hele teologie speel. Vir Welker is ‘n herkenning van hierdie mag waaronder die mens magteloos is van besondere belang. In die lig van die sonde word dit duidelik dat die self in die sfeer van die Gees vir Welker geken word aan ‘n self-kritiek, ‘n sosiale-sensitiwiteit, en ‘n sosiale kritiek – ‘n herkenning van die magte waarin mense en samelewings vasgevang is. In die lig van hierdie verstaan van die magteloosheid, is Welker se verstaan van die vernuwing en verheffing deur die Gees ontleed. Die vernuwing van mense deur die Gees is ondersoek deur Welker se verstaan van die vergifnis van sonde, waar die doop van belang is, te bestudeer. Dit het duidelik geword dat ook die vergifnis van sonde ‘n kern rol in Welker se Teologie van die Gees speel. Die vergifnis, het duidelik geword, is vir Welker die vergifnis wat deur die Gees van Christus meegebring is. Hy verstaan die vergifnis egter ook sosiaal, konkreet werkend in die wêreld. Die vergifnis is daarom in verhouding tot Welker se verstaan van vryheid ondersoek. Die vergifnis, het duidelik geword, bring die vernuwing van mense mee, en daarmee saam die ewige lewe, en intimiteit met God. In die lig van hierdie verstaan van die sonde en die vergifnis van die sonde het dit moontlik geword om sy interpretasie van die verheffing van mense deur die Gees te bestudeer. In hierdie

gedeelte is wat Welker onder gemeenskap verstaan in diepte ondersoek deur middel van sy verstaan van die heilige maal. Die gemeenskap waarin mense opgeneem word en op hierdie manier verhef word, het duidelik geword, is die gemeenskap van Christus, die gemeenskap van die Gekruisigde, wat werklik in die heilige maal teenwoordig is. Die gemeenskap is verder vir hom 'n konkrete gemeenskap waarin God, in die verskillende verhoudinge van mense verheerlik word. Die gemeenskap is vir Welker 'n verwelkomende gemeenskap, wat aan 'n sosiale-sensitiwiteit geken word. Die gemeenskap is vir Welker egter nie net aan die konkrete gemeenskap verbonde nie, maar aan die kerk, die gemeenskap van alle tye en streke, wat daarom vir hom geken word aan 'n self-kritiek, 'n sosiale-sensitiwiteit, en 'n sosiale kritiek. Die vraag het daarom ontstaan na wat die mag van die Gees, die magtige werking van die Gees in vergelyking met die mag van mense, en hulle magtige werkinge vir Welker beteken? Dit het onder meer duidelik geword dat om die verhouding tussen die Gees en die gees te verstaan onderliggend is in Welker se ganse teologiese onderneming. Die verhouding tussen die Gees en die gees, is geargumenteer, *word juis onderskeibaar in die self-kritiek, 'n sosiale-sensitiwiteit, en 'n sosiale kritiek.*

Sametrekking en slot

1. Dit is sinvol om, as *sametrekking* van dié ontleding van Michael Welker se Teologie van die Gees, sy denke in die lig van die verhouding tussen Schleiermacher en Barth se teologiese uitgangspunte te ondersoek. Welker maak in *God the Spirit* self melding van hierdie verhouding ten einde kern aspekte van sy eie teologiese benadering tot die Teologie van die Gees te profileer en te beklemtoon.⁹³⁶

Many theologians have taken note of the remarks made by Barth shortly before his death on his relation to Friedrich Schleiermacher. In these remarks, Barth considered the idea that a theology of the Holy Spirit perhaps could bridge the chasm that he saw – we should come right out and say: the chasm that he opened up – between his own theology and Schleiermacher’s. Here Barth’s instinct was on target. Pneumatology provides a perspective that requires and makes it possible that the basic formal patterns of dialogistic theology be relativised and broadened, or replaced by more appropriate forms (1994a: 44).

Dit is integraal tot wat Welker wil doen, sou ‘n mens kon konkludeer. Hy wil die geopende kloof tussen Barth en Schleiermacher – wat Barth volgens hom help open het – probeer oorbrug deur die uitgangspunte, kategorieë en raamwerke van ‘n dialogistiese teologie te oorkom en te vervang met meer toereikende pneumatologiese vorme, méér toereikend in die lig van die Bybels-realistiese aard en werking van die Heilige Gees van God.

2. Friedrich Schleiermacher, een van die invloedrykste teologiese denkers van die negentiende eeu (Mariña 2005: 1, Welker 1999e: 169), het die verskuiwing na die menslike subjek, wat met die Franse filosoof René Descartes en die Duiste filosoof Immanuel Kant begin het, as vanselfsprekende uitgangspunt geneem en binne daardie

⁹³⁶ Die doel is hier geensins om die fynere nuanses van Barth en Schleiermacher se onderskeie Teologieë van die Gees in verband met Welker se Teologie van die Gees te bring nie. Alhoewel só ‘n studie van groot waarde sal wees, is dit buite die bestek van hierdie werk. Die idee is hier eerder om die spesifieke denkraamwerke van die onderskeie denkers te verstaan en dit in verband met mekaar te bring, ten einde ‘n kern element van Welker se Teologie van die Gees te verstaan.

denkraamwerk probeer argumenteer dat godsdiens, en dus geloof, belangrik en selfs nodig is (Jonker 1981: 88).

Schleiermacher praat nie oor die Heilige Gees op grond van wat die Bybel leer nie, maar soek in die Christelike ervaring 'n toegangsweg vir die verstaan van die Gees. Hy vertaal al die tradisionele teologiese begrippe in terme van die menslike ervaring (Jonker 1981: 87). Wat die mens in sy of haar eie bewustheid ervaar, het sy oorsprong in die werklikheid waarvan hy of sy 'n deel is en waarmee hy of sy in 'n voortdurende wisselwerking verkeer. In die mens se vroom bewustheid ervaar hy of sy in werklikheid dan ook God self en sy werkinge (Jonker 1981: 87). As die mens sy of haar eie bewustheidservaringe beskryf, dan is dit indirek ook beskrywings oor die wêreldwerklikheid, en in die laaste instansie oor God self. Sy of haar bewussyn van God is niks anders nie as die teenwoordigheid van God in hom of haar, want God is die *Woher*, die Oorsprong van sy of haar gevoel van totale afhanklikheid van God (Jonker 1981: 87).

Wanneer Schleiermacher binne hierdie konteks van die Heilige Gees praat, is dit begryplik dat die gaping tussen die mens se gees of bewustheid en die Gees van God vloeiend word (Jonker 1981: 87). Hy begin met die menslike subjek se ervaringe en maak om dié rede veel van die Heilige Gees, wat byna 'n ander naam word vir die (subjektiewe) ervaringe van die menslike gees. In werklikheid word die Heilige Gees vir Schleiermacher net 'n ander benaming vir die geestelike lewe of gevoel van totale afhanklikheid van die mens, of eerder van die gemeente, soos dit onder die invloed van Jesus tot stand kom (Jonker 1981: 87). Schleiermacher noem die Heilige Gees “der Gemeingeist der Kirche”, die gemeenskapsgees van die kerk, en verstaan daaronder die gemeenskaplike bewussyn wat alle Christene het van hulle totale afhanklikheid van God en vertrouwe in Jesus, 'n soort onpersoonlike band van geestelike verwantskap wat hulle almal saambind (Jonker 1981: 87). Schleiermacher bedoel egter nie om daarmee die Godheid van die Gees te ontken nie.

3. In reaksie teen die teologiese denkwysse van die negentiende eeu het Karl Barth, een van die invloedrykste teologiese denkers van die twintigste eeu (Jonker 1988: 40), “... the most important Protestant theologian since Schleiermacher” (Webster 2000: 1), 'n radikaal ander denkrigting ingeslaan. Barth sien hierdie denkrigting as die oorsaak van

vele probleme en wil dit omkeer,⁹³⁷ deur nie by die menslike subjek, of die ervaringe van die menslike subjek te begin nie, maar objektief by God Self, wat God openbaar, van buite, in Christus en deur die Woord (Jonker 1981: 108).

God is Góð, en daar kan nie oor God gepraat word deur maar net in 'n verhewe wyse oor die mens en sy of haar ervaringe te praat nie (Green 1991: 15). God is vir Barth nie vanselfsprekend in die menslike bewussyn aanwesig nie, want God staan teenoor dit alles (Webster 2000: 25). God kan alleen werklik ontmoet word wanneer Hy as die Gans Andere, die Ewige en Oneindige, die mens in hulle eindigheid en tydelikheid tegemoet tree, sonder om in dié ontmoeting op te hou om te wees wat Hy in Homself is (Jonker 1981: 108).⁹³⁸

Godskennis kan alleen tot stand kom wanneer God self sy Woord direk van bo tot die mens spreek en die mens in staat stel om dit te hoor. Selfs dan bly die Woord egter onvervreembaar Gods Woord wat nie opgesluit kan word in menslike woorde of gedagtes nie, maar telkens opnuut weer deur God gespreek moet word (Jonker 1981: 108). Daar is vir Barth geen kontinuïteit tussen God en mens waardeur die mens buite die aktuele openbaring van God om tot kennis van God kan kom nie. Slegs wanneer en waar dit God se wil is, word die Woord van God wat in Jesus Christus die tyd en geskiedenis geraak het, opnuut weer hoorbaar vir mense (Jonker 1981: 108).

Die posisie wat Barth inneem, is dat geloof nie 'n moontlikheid van mense in die algemeen is soos wat dit in die negentiende eeu voorgestel is nie. Vir Barth is geloof eerder 'n wonder en daad van God wat deur die openbaring van God tot stand kom. Daarom is Barth daarvan oortuig dat alle teologie sigself besig moet hou met die openbaring van God, nie met die mens se subjektiewe toestande en ervaringe nie. Dié

⁹³⁷ Barth se lewe en werk is onafskeidelik, "... his writings need to be read in the light of his biography and vice versa" (Webster 2000: 2). Die feit dat, in 1914, die meeste van sy professors die oorlogsverklaring in Duitsland (van Keiser Wilhelm II) onderteken het, het vir Barth die korrupteerbaarheid van die liberale teologie geopenbaar, "... looking back on where theology went astray, he came to fix on Schleiermacher" (Green 1991: 15). Die basiese vraag vir Barth, in die jare, was "... how to speak properly of God, in distinction from speaking about our own religious feelings" (Green 1991: 16).

⁹³⁸ Barth skryf, "... God the pure and absolute boundary and beginning of all that we are and have and do; God who is distinguished qualitatively from men and from everything human, and must never be identified with anything which we name, or experience, or conceive, or worship, as God" (Barth 1933:330).

openbaring van God is Christus Jesus, en ons ontvang kennis daarvan deur die Heilige Gees (Jonker 1981: 108).

Vir Barth moet teologie begin met die feit dat God sigself in Christus geopenbaar het en met die werklikheid dat daardie openbaring ontvang word deur die geloof wat gewerk word deur die Heilige Gees (Jonker 1981: 108). In hierdie selfbekendmaking van God aan mense is daar vir hom dus drie momente opgesluit: God maak sigself bekend as die Here; God doen dit in Jesus Christus, en God maak sigself aan die mens bekend deur die Heilige Gees. Hierdie drie momente is verwant aan die feit dat God drie-enig is: as die Vader openbaar God sigself; God doen dit in Jesus Christus, sy Seun; en God maak sigself aan die mense bekend deurdat die Heilige Gees as die subjektiewe werklikheid en moontlikheid van die openbaring van God die mens laat deel in die kennis van Gods selfopenbaring (Jonker 1981: 109).

Barth maak dus die punt dat God alleen deur God geken kan word. Ook in die kennis van God het mense eintlik met 'n daad van God self te make (Jonker 1981: 109). Barth wil dus oor die openbaring van God nie anders as in trinitariese terme dink nie. Dit beteken dat die Triniteitsleer vir Barth nie net op die voorgrond is nie, maar selfs as die kortbegrip van die hele dogmatiek beskou kan word. Vir Barth is die God van die Bybel die drie-enige God, omdat Hy die lewende God is wat sigself openbaar (Jonker 1981: 109).

Deur só sy uitgangspunt in die Triniteitsleer te neem, het Barth uit die staanspoor ruimte gemaak vir die Godheid van die Heilige Gees en vir die eie taak van die Gees in Gods ontmoeting met die mens.

4. Barth se lewenslange worsteling met Schleiermacher is goed bekend. Die kompleksiteit van Barth se verhouding tot Schleiermacher word nie altyd erken nie (Webster 2000: 37). Aan die einde van sy lewe sê hy - op vele plekke⁹³⁹ - dat 'n mens

⁹³⁹ Sien Barth se *Evangelical Theology: An Introduction* (1963) en "Concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher" (1968), waar Barth die moontlikheid van 'n pneumatologiese herinterpretasie van sy eie teologie noem, "... what I have occasionally mentioned as an explanation of my relationship to Schleiermacher and what I have now and then indicated among friends, is that there might be the possibility of a theology of the third article – predominantly and decidedly, therefore, of the Holy Spirit" (Barth 1968: 311).

dalk alles wat hy gesê het ook anders sou kon sê, as hy meer van die Heilige Gees gemaak het, as wat hy self, uit reaksie teen dié liberale ervaringsteologie, gemaak het (Rosato 1981: v).

Alhoewel Barth se denke fundamentele veranderinge ondergaan het deur sy lewe, toon Philip J. Rosato in sy bekende studie *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, is die konstante sy voortdurende poging om Schleiermacher te verstaan. Dit lei hom tot wat Rosato “one haunting impasse” noem – die tema van Gees-teologie, “... in crucial passages of Barth’s longer essays on Schleiermacher and in shorter references to him in almost all his major works through the years, pneumatology is the recurring theme” (Rosato 1981: 3).⁹⁴⁰

Barth se Teologie van die Gees is duidelik beïnvloed deur sy voortdurende poging om, aan die een kant, die waardevolle insigte van Schleiermacher se Gees-teologie te behou⁹⁴¹ en, aan die ander kant, weg te doen met gevaarlike misverstande (Rosato 1981: 3).⁹⁴² Barth se konstante worsteling met Schleiermacher is noemenswaardig (Webster 2000: 36).⁹⁴³

Barth wil die subjektiewe kant van God se self-openbaring in die Christen, wat ooreenstem met die objektiewe kant in Jesus Christus, behou (Rosato 1981: 3). In *Dogmatics in Outline* toon Barth dat ‘n totaal objektiewe teologie in der waarheid

⁹⁴⁰ Ten spyte van Barth se hewige kritiek teen die denktradisie van Schleiermacher, toon Rosato, is Barth ook dié tradisie se “staunchest defender” (Rosato 1981: 12). Indien die denkers van die tradisie gesien kan word as teoloë van die Heilige Gees, met ander woorde, as interpreteerders van die subjektiewe kant van die Christelike openbaring, ontwikkel die denktradisie ‘n kern element van die Reformasie – nie christologie nie, maar geloof in Christus deur die werk van die Heilige Gees – pneumatologie,

⁹⁴¹ Ook Webster toon Barth se voortdurende worsteling met Schleiermacher aan, “... Barth’s articulation of a theological position usually involved him in rereading Schleiermacher and reformulating his relation to what he found there. And hence Barth frequently found himself unravelling Schleiermacher’s arguments or inverting Schleiermacher’s terms, never wholly shaking himself free of his influence, precisely because they had so much in common” (Webster 2000: 37).

⁹⁴² Rosato argumenteer dat Barth sy idees rondom die Teologie van die Gees ontwikkel in kritiese gesprekke met alternatiewe interpretasies van die Gees in “Neo-Protestantism”, “Christian Existentialism”, en “Roman Catholicism” (Rosato 1981: 3-11). In Dirkie Smit se lesing by die *Internationale Karl Barth Tagung*, 15-18 Julie 2013, in Leuenberg, “‘Dieser Schrei ... der Inbegriff alles christlichen Ethos’ – Das Werk des Heiligen Geistes von ‘Calvin zu Barth?’” merk hy tereg op dat, gedurende Barth se *skuiwende* debatte, verskeie figure as verteenwoordigers van hierdie fundamentele perspektiewe dien.

⁹⁴³ Vir Barth was dit belangrik dat denkers goed bestudeer en werklik verstaan word, “... even admired fully for what they have accomplished” (Rosato 1981: 12), voordat daar gekorrigeer of afgewys word. In ‘n resensie, “Brunners Schleiermacherbuch”, toon Barth dat die gevaarlike tendense in Schleiermacher se werke nie bloot afgewys kan word nie. Eerder is ‘n werk van soortgelyke grootte, *maar in ‘n ander rigting*, nodig.

troosteloos is. Vir Barth is óók die subjektiewe aspek, wat met die derde artikel te make het, belangrik, "... it would be comfortless if all were to remain totally objective. There is also a subjective aspect, and one can understand the modern exaggeration of this subjective side ... which was brought to systematic order by Schleiermacher, as a tortured attempt to respect the truth of the third article" (Barth 1959: 137). In *The Heidelberg Catechism for Today* word die subjektiewe element wat hy by Schleiermacher erken weer verbind aan die derde artikel, "... whoever understands the third article is able perhaps even to recognise Schleiermacher in it" (Barth 1964: 84).

Juis in terme van 'n Teologie van die Heilige Gees, of in terme van die poging om 'n Teologie van die Gees te formuleer, vind Barth waarde in die *bedoelinge* van die denkraamwerk van Schleiermacher. In Rosato se eie woorde, "... despite the overwhelmingly negative critique which Barth directs at the devastating implications of 19th-century theology, the possibility of a fresh reinterpretation, precisely in terms of a theology of the Holy Spirit, stands out as a unique sign of profound appreciation for this theology ... exactly at the point where a pneumatological solution becomes possible, Barth ceases to condemn because he recognizes there a deep resonance with his own theological intention" (Rosato 1981: 5).

Barth erken dat die teologie beide oor God en die mens, en van die mens en God moet praat. Hy suggereer dat Schleiermacher die tradisionele klem op die Woord van God en op Christus omdraai deur die klem op religie, en dus geloof, die bewustheid van die Christelike gelowige te laat val (Rosato 1981: 13). 'n Teologie wat begin by die mens beteken nie noodwendig vir Barth "... man without God, man in his own world" nie, "... it could mean: man in the face of God, man's action over against the action of God. Genuine, true theology could be constructed from the point of view of man" (Barth 1972: 459).

Tog is Barth se agterdog teenoor die gevare van die subjektiwisme deurgaans besonder duidelik (Webster 2000: 37). Eerder as 'n Christelike teologie vanuit 'n antropologiese beginpunt, blyk dit vir hom in *Protestant Theology in the Nineteenth Century* of Schleiermacher, dalk nie doelbewus nie, 'n antropologiese denkraamwerk aanneem, "... to have ended up an anthropologist" (Rosato 1981: 14). Deurdat Schleiermacher die self-bewustheid van die gelowige as die eintlike objek van die teologie beklemtoon,

word die objektiewe realiteit van Christus in die subjektiewe ervaring van geloof opgeneem.

Schleiermacher mentioned as the anthropologically conceived theme of theology not, as one in the present case might expect, the outpouring of the Holy Spirit – as would in itself have been possible – *but precisely the pious consciousness as such*. Faith was not understood as the revelation of God, *but as the experience of man*. And such an understanding of faith allowed, indeed, demanded, that even christology be understood in a corresponding way, that is, *not under the presupposition of a strict contrast to pneumatology, not as a correlate to the concept of the Holy Spirit which was understood in a trinitarian fashion, but rather as a correlate to the experience of man* (Barth 1972: 463).

Barth is dus weifelend oor die identiteit van die Gees/gees in Schleiermacher se teologie waar die persoon van Christus op so 'n wyse gerelativeer word dat die geloof van die Geesvervulde Christen die objek van teologiese refleksie word, "... it can at least be questioned whether the divinity of the Logos was ... unambiguously presumed in Schleiermacher's theology ... and whether, if this was not the case, the divinity of the Spirit which apparently forms the center here, was really the divinity of the *Holy Spirit*" (Barth 1972: 462-464). Deur die menslike ervaringe in die middel van teologie te plaas, waag die teologie om die *Teologie van die Gees* met die heersende antropologie te vervang, "... by replacing the divine Spirit with man's consciousness as the mediating factor between Christ and the believing community, this thought system is in the end exclusively anthropocentric" (Rosato 1981: 15).

In sy *Kirchliche Dogmatik* vra Barth egter of Schleiermacher se teologie op so 'n manier aangepas kan word, op een of ander manier, as 'n teologie van die subjektiewe realiteit van openbaring – wat die objektiewe realiteit ernstig neem, "... a theology which, beginning with man, is intended as a theology of the Holy Spirit" (Barth KD III/3: 370).

5. Welker dink dus dat Barth reg is met sy idee dat 'n Teologie van die Heilige Gees die brug kan wees tussen sy denkraamwerk, en die van Schleiermacher. Hy is egter daarvan oortuig dat Barth die gaping tussen hom en Schleiermacher help grawe het. Hy dink nie

daar hoef so 'n diepe kloof tussen Barth en Schleiermacher geskep te word nie. Hy wil self albei se werk integreer. Hy dink nié dat Schleiermacher die Gees so subjektivisties, en individualisties verstaan het soos wat Barth dit voorstel nie. Dit word duidelik in Welker se belangrike artikel, “‘We live deeper than we think’ The Genius of Schleiermacher’s Earliest Ethics” (Welker 1999e).

6. In dié artikel word Welker se besondere waardering vir Schleiermacher se komplekse verstaan van etiek, veral sy vroeë etiek, duidelik sigbaar, “... I want to cast light on those initial beginnings (of Schleiermacher) ... I hope this light makes clear Schleiermacher’s independence and genius as a systematician and the yet unextracted riches of his thought” (Welker 1999e: 171). Schleiermacher se teoretiese denkraamwerk, sy etiek, “a broadly conceived theory of culture” (Welker 1999e: 170), verstaan Welker as ‘n poging om die maniere te verstaan waarin diverse, konkrete individualiteit en sosiale en kulturele vorme saamhang.⁹⁴⁴ Die briljantheid van die poging, beklemtoon Welker, word nagelaat deur denkers wat Schleiermacher tot ‘n “modern theorist of subjectivity” reduseer (1999e: 170). Die rede dat dít wel gebeur lê vir hom daarin dat Schleiermacher se reduksionele teologie die ryke konteks waarin sy teologie ingebed is, oorskadu.

Welker, in die lig van ‘n enkele teks van Schleiermacher,⁹⁴⁵ poog om ‘n konsep van etiek te ontwikkel, wat besinnings oor individuele self-verhouding, besinnings oor persoon-tot-persoon kommunikasie en interaksie, besinnings oor komplekse sosiale verhoudinge, en teoretiese perspektiewe op gevoel, of ervaring, en godsdiens kombineer (Welker 1999e: 171). Hy differensieer, aan die een kant, en bring, aan die ander kant, diverse elemente bymekaar, “... Schleiermacher develops partial aspects of this overall interconnection, without losing sight of the complex structure of relationships between the various connected dimensions of common life” (Welker 1999e: 171). Dié etiese denkraamwerk, meen Welker, daag moderne denke uit “to move beyond itself”.

⁹⁴⁴ Die punt van Welker word duidelik in Höfner se “Geist und Gemeinde. Überlegungen zu Schleiermacher und Hegel” (2013: 45).

⁹⁴⁵ Sien die artikel van Schleiermacher (1999), “Notes on Aristotle Nichomachean Ethics 8–9”, ‘n weergawe van ‘n teks van Schleiermacher wat tot die jaar 1788 gedateer word. In die lig van dié komplekse struktuur van Schleiermacher se vroeë konsep van etiek, word dit vir Welker duidelik waarom hy dit, “... only by means of the major reductionism”, in *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* kon publiseer (Welker 1999e: 171). Vir Welker is die vraag in die artikel hoe dié reduksies vermy kan word, ten einde toegang tot die meer indrukwekkende Schleiermacher, die invloedryke Schleiermacher “who is closer to life” te kry, met ander woorde, “... it is possible to develop his conception with the complexity and the true-to-life realism with which the young Schleiermacher conceived it?” (Welker 1999e: 171).

... a twenty-year old genius is proposing a fruitful structure for ethical reflection, a structure that even to this day we have not really elaborated, with riches that we have yet to mine (Welker 1999e: 172).

Vir Welker is dit merkwaardig dat Schleiermacher nie in 'n tipies moderne rigting van die subjek na die omgewing dink nie, maar van die omgewing na die subjek. Terselfdertyd, skryf Welker, word subjektiewe morele reflektering getematiseer (Welker 1999e: 172). Schleiermacher, in die *eerste* plek, neem as vertrekpunt die feit dat mense in kulturele en sosiale omgewings leef wat deur hulle en hulle medemense gevorm word. Diegene wat deur die sosio-kulturele omgewing waarin hulle leef versterk word, is veronderstel om diegene wat deur dieselfde omgewing verswak word by te staan, "... the more strongly some have been favored, the greater is their duty to help ... the more strongly some have been disadvantaged, the greater and the justified are their claims" (Welker 1999e: 172). Dié gedagte is, volgens hom, egter nie genoegsaam om dié aktiwiteite te laat gebeur nie.

Vir Schleiermacher is, in die *tweede* plek, 'n gevoel (Gefühl) van voldoening nodig om verdere aksie in dié verband te motiveer. Schleiermacher vind 'n veelvoud van aktiwiteite, van die self en van andere, nie net tot voordeel van diegene wat deur dieselfde omgewing verswak word nie. Dié aktiwiteite versterk die intensiteit van die gevoel van diegene wat die voordelige aksies meebring. "... the consciousness of the more intensive attention to the affected human beings, the consciousness of the increasing efficiency of the help, and the consciousness of being involved oneself and of others being involved as well strengthen each other reciprocally" (Welker 1999e: 173). Dié teorie van gevoel gaan uit vanuit die konteks van persoon-tot-persoon verhoudinge, aan die een kant, en komplekse sosiale verhoudinge, aan die ander kant.

... complex and strengthening sentiments arise in me when my action is embedded in an interconnection with the action of other human beings, strengthening this interconnection and being strengthened by it (Welker 1999e: 173).

Vir Schleiermacher is morele self-refleksie en die etos van "die ander" of om "te wees vir ander" dus ingebed in meer komplekse sosiale vorme. Die mens bevind die self en

andere in omgewings wat, beide aktief en passief, deur hulleself en andere gevorm word. Indien aktiwiteit dus deur gevoel vergesel word, of gevoelens moet verwek, moet daar gereflekteer word op hierdie aktiwiteite "... with regard to their social embeddedness and influence" (Welker 1999e: 173). Die konteks van Schleiermacher se teorie van gevoel is vir Welker dus van kritiese belang, "... whoever disregards this context of Schleiermacher's theory of feeling, whoever thinks of 'feeling' only as a form of self-related sensitivity or as a more or less clear or diffuse sense of one's environment, has lost sight of Schleiermacher's thought" (Welker 1999e: 173).

Vir Welker is 'n kern idee, in die *derde* plek, dat Schleiermacher godsdiens met dié komplekse etiese denkraamwerk en met die teorie van gevoel verbind. Wanneer daar individuele voordelige aktiwiteite uitgevoer word, en terselfdertyd, deur en met hierdie aktiwiteite, aanleiding gegee word tot verdere wederkerige verhoudings wat sosiaal, voordelig en sterk in gevoel is, word daar bygedra tot die verheerliking van God. Vir Schleiermacher is dit altyd die "ons" wat die verheerliking van God meebring, "... no matter how strong and pure the individual relation to God may be, it rises to the level of glorification only when it draws other human beings into this relation or acquires a share in others' relations to God" (Welker 1999e: 174).

Schleiermacher se waardering vir poli-individualiteit is vir Welker, in die *vierde* plek, van besondere waarde, "... it pushes us beyond modern thought" (Welker 1999e: 174). Sy poging om sin te maak van poli-individualiteit, meen Welker, is 'n poging om individuele verskil sterker te beklemtoon as universele gemeenskaplikheid. Dié individualiteit beklemtoon individuele verskil egter sonder om die belang in 'n soeke vir gemeenskaplikheid te laat vaar.

Welker wil in sy Teologie van die Gees dié kompleksiteit van Schleiermacher se teorie van kultuur gebruik ten einde sin te maak van die manier waarop die Gees in die wêreld *ingebed* is.

7. Barth het dus die radikale teenstelling tussen hom en Schleiermacher help veroorsaak deurdat hy, volgens Welker, op oordrewe wyse die *objektiewe* Woord teenoor die *subjektiewe* Gees gestel het. Welker is van mening dat Barth se latere vermoede dat alles ook vanuit die perspektief van die derde artikel bedink kan word korrek was, maar

nié so lank as wat hy self die Gees misverstaan het as bloot die subjektiewe kant van die geloof nie. Dit is eers as Barth se siening van die Gees ook ruimer sou word, reken Welker, en objektiewe kante van die werk van die Gees in die werklikheid sou kon insluit, dat sy vermoede waar gemaak sou kon word.

8. Dít is dan wat Welker wil doen. Hy ontwikkel self ‘n pneumatologie wat méér kompleks is as by Barth, en dus objektiewe én subjektiewe werkinge insluit. Welker se begrip van die Gees wil juis bydra tot ‘n *ervaring* van die Gees en ‘n *verstaan* van die Gees, “... stimulation readers *to experience* and *to understand* God and God’s power in new ways” (Welker 1994a: ix).

In die eerste twee hoofstukke van hierdie studie het dit duidelik geword dat Welker, soos Barth, by die Woord en by Christus wil begin. Ook vir Welker, soos vir Barth, is die Gees die Gees wat geopenbaar word in die Bybel, en is die Gees die Gees van Christus. Vir Welker is dit van besondere belang dat die Gees nie net in die blote (subjektiewe) ervarings van mense gesoek moet word nie, en daarom maak hy veel van die Bybel en van Christus in sy Teologie van die Gees.

Die Bybel, is geargumenteer, is die saadbed van Welker se Teologie van die Gees. Dié onderbou, is vir ‘n studie wat die struktuur van sy Teologie van die Gees wil ontleed, belangrik. In lyn met Barth, wat wil waak teen ‘n teologie gesentreer op die mens, onderskei Welker tussen die Woord van God en die woord van die mens. Die woord van die mens, wat nié met die Woord van God verwar moet word nie, word in die lig van die mag van die Gees juis ontbloot as magteloos. Waar die Woord teenoor die Gees gestel word, is geargumenteer, word hierdie magteloosheid van die menslike woord nie in ag geneem nie. Dit het duidelik geword dat dit juis vir Welker die Gees is wat mag aan hierdie magtelose woord van die mens verleen.

Om wat Welker met die Woord van God bedoel, wat hy van die menslike woord onderskei, te begryp, is sy ingewikkelde verstaan van die Bybel in die lig van ‘n Bybelse Teologie in die algemeen ondersoek. Dit het duidelik geword dat die begrip van ‘n Bybelse Teologie nie Welker se denkraamwerk doeltreffend kan definieer nie. Welker, is geargumenteer, pleit deurgaans vir ‘n die ontwikkeling van vorme diensooreenkomstig aan die getrouheid van die gedifferensieerdheid van die Bybel. Hy

verstaan die Bybel daarom as multiperspektiwistiese getuïenisse aangaande God, wat weens die menslike aard van hierdie getuïenisse uitgelewer is aan misverstand en misbruik. Die gedifferensieerdheid van die Bybel, wat die onthulling van God ten doel het, is geargumenteer, maak dit vir Welker moontlik om te verstaan dat die getuïenisse op menigte wyses mekaar uitbou en uitdaag, en op hierdie manier dan 'n meer omvattende kennis van God meebring.

Welker, is getoon, verstaan die Bybel dan ook deur middel van 'n viervoudige gewig van die Bybel – die historiese, kulturele, kanoniese en teologiese gewig. Dié gewig van die Bybel, het duidelik geword, maak dit vir hom moontlik om die komplekse karakter van die Bybel te verstaan. Dit word ook in hierdie viervoudige gewig van die Bybel duidelik dat Welker wil waak teen té eenvoudige en eensydige interpretasies. Dit het duidelik geword dat die gewig van die Bybel in die lewende God, en die openbaring van hierdie God, gesetel is. Die grootsheid van die Bybel is juis vir hom verskuldig aan die Goddelike grootsheid, wat deur die Heilige Gees aan mense bemiddel word. Welker se gedifferensieerde verstaan van die Bybel maak dit dan moontlik om dié Bybel in verhouding tot die Gees te verstaan.

In die lig van dié Woord, wat mense van alle kante omgewe, wat mense ondersteun, uitdaag, en ondervra, behoort Gees en Woord op komplekse maniere byeen. In die lig van die krag van die Woord van God het dit duidelik geword dat dit onmoontlik is om dié Woord en die Gees teen mekaar af te speel. Welker waak daarom teen 'n verstaan van die Woord van God wat altyd in aanspreekvorme aangetref word, wat vir Barth van belang was.

Die saadbed van Welker se Teologie van die Gees kan daarom gesien word as hierdie interkonneksie tussen die Gees en die Woord, die Woord en die Gees. Die Gees, aan die een kant, los van die Woord, is vir hom sonder inhoud. Dit is juis in die getuïenisse van die Woord waar van die Gees, vanuit 'n gedifferensieerde veelheid van oogpunte getuig word. Die Woord, aan die ander kant, los van die Gees, is leweloos. Op grond van hierdie verhouding tussen Gees en Woord het dit dus duidelik geword dat Welker die Bybel as geïnspireerd wil verstaan.

Die inspirasie van die Woord van God bestaan vir Welker aan die een kant daarin dat die Heilige Gees die aktiwiteit van God is waarin God die Bybelse getuienisse op Godself vestig en die getuienisse in staat stel om waar en lewensbevorderend te wees. Dit bestaan vir hom aan die ander kant daarin dat die Heilige Gees óók die aktiwiteit is wat hierdie getuienisse in staat stel om vanuit verskillende kontekste en ervarings in 'n verskeidenheid van ervarings en kontekste te spreek. Dit het verder duidelik geword waarom Welker die Bybel as gesaghebbende bron spesifiek in pluralistiese samelewings verstaan. Die multikontekstuele en pluralistiese konstitusie van die Bybelse kanon stel dié kanon in staat om op 'n gedifferensieerde wyse op hierdie diverse pluralistiese samelewings te reageer.

Op grond van hierdie gedagtes is Welker se realistiese teologie verduidelik. Die polemiese grondslae van sy Teologie van die Gees, dit waarteen hy sy eie sieninge ontwikkel, is bestudeer. 'n Realistiese teologie, is getoon, is vir Welker 'n teologie wat die verskeidenheid van die Bybelse getuienisse met hul verskillende lewenskontekste, dié in kontinuïteit én in diskontinuïteit, ernstig wil neem. Welker se realistiese benadering veronderstel dat geen menslike ervaring in beheer is van God is nie, maar eerder dat God die openbaring van Godself in verskeie menslike getuienisse van hierdie openbaring bemiddel. Insoverre die getuienisse, wat menslike getuienisse is, op God wys kan hulle mekaar op veelvoudige maniere wedersyds uitbou, versterk, en op hierdie wyse tot 'n meer duidelike kennis van God verwek. Dit het duidelik geword dat Welker sy realistiese teologie verder verstaan as 'n teologie wat op konstant nuwe maniere verlede, hedendaagse, en toekomstige ervarings en verwagtinge van God ondersoek deur hul te toets vir samehange en verskille. In hierdie proses is die ontwikkeling van 'n sensitiwiteit vir diskontinuïteit en verskille nie van minder of meer waarde as 'n sensitiwiteit vir kontinuïteit en vorme van eenheid nie. 'n Realistiese teologie, is verder getoon, is vir Welker 'n teologie wat, in die proses waartydens op hierdie samehange en verskille van Godservaringe en verwagtinge van God in die primêre getuienisse van die Bybel en die sekondêre getuienisse van die hedendaagse kultuur gekonsentreer word, en op hierdie manier die ervaarde en verwagte realiteit van God voortdurend op nuwe maniere na vore wil bring.

Met betrekking tot metafisiese totalisering het dit duidelik geword dat Welker se realistiese benadering beteken dat die illusie dat die Gees en die mag van die Gees in 'n

enkele verwysingsraamwerk tot beskikking van die mens is, mee weggedoen word. Vir Welker werk Gods Gees nóg net op *ons* lewenssamehange en nóg net op abstrakte veralgemenings van hierdie lewenssamehange.

Dit het verder duidelik geword, met betrekking tot die dialogiese benadering, dat Welker se realistiese teologiese benadering beteken dat ook die illusie, wat van oortuiging is dat die werklikheid van God in individueel gekonkretiseerde intimiteitsvoorstelling en die abstrakthede wat in terme van hierdie intimiteit gekonstrueer word verstaan kan word, opgegee word. Dit is op hierdie punt wat Welker veral krities is teen Barth se denkraamwerk, en waar hy Barth se Geesverstaan wil verbreed.

Met betrekking tot die moralisme beteken Welker se realistiese benadering het dit duidelik geword dat die illusie – vir Welker die mees gekompliseerde illusie om op te gee – wat die werklikheid van God met die konstitusie van ‘n morele mark verwar, eweneens laat vaar word. Vir Welker kan ‘n Teologie van die Gees nie verstaan word in moralistiese denkraamwerke, wat ‘n fundamentele plek aan ‘n verstaan van proses gee, waar alle ervarings onder druk geplaas word om te verander nie. Dit het duidelik geword dat vir Welker alle ervarings deur menslike selfsugtigheid en deur die meegaande perspektiwistiese verdraaiing gekorrupteer kan word.

Dié realistiese teologie of Bybelse teologie, is geargumenteer, dien as die beste tipering van sy metodologie. Dié agtergrond is onontbeerlik vir ‘n verstaan van Welker se Teologie van die Gees. In die hoofstukke wat gevolg het is gepoog om die struktuur van Welker se Teologie van die Gees, wat op grond van die saadbed van hierdie interkonneksie gestruktureer is, te verstaan. Dié struktuur is bestudeer, met dit waartéén Welker sy Teologie van die Gees ontwikkel het, in gedagte.

Vir Welker is ook die Christologie van sentrale belang. Dit het duidelik geword dat Welker in sy Christologie juis teen ‘n bloot subjektiewe geloof wil waak. Die Gees, is geargumenteer, is daarom vir Welker selfloos. Die Gees is vir hom die Gees van Christus. Dié selfloosheid van die Gees, is geargumenteer, dien as ‘n sleutel begrip in Welker se Teologie van die Gees.

Die Gees is vir Welker nie die gees van Aristoteles, wat geken word aan blote selfverwysing en selfvoortbringing nie. Die Gees, het duidelik geword, is die Gees van Christus en word in Christus vergestalt. Die vergestaltung, die vormgewing van die Gees is vir Welker gesetel in die vergestaltung van Christus. Jesus is die beloofde Geesdraer, en vir Welker is dit juis deur die krag van die Gees wat Christus in die openbaar geïnstalleer word. Welker is egter bewus dat hierdie stelling, dat die Gees die Gees van Christus is, kan degenerereer in verhoudinge van dominasie, en op die manier moreel en polities misbruik kan word.

Ten spyte daarvan, in die lig van Welker se interpretasie van die versoeking, die geboorte en die doop van Jesus, het dit duidelik geword dat die Gees vir Welker die Gees van Christus is. Die Geesdraer word bekend in Christus, en in hom as die draer van die Gees, word die Gees bekend. In die vergestaltung van Christus dus, word iets van hierdie Gees vergestalt, verwerf die Gees meer duidelike kontoere, wat vir Welker van kritiese belang is. Vir Welker word hierdie kontoere juis herkenbaar in die nietriomfantlike, anti-triomfantlike kenmerke van die Geesdraer. Dié vergestaltung van die Gees, die getuïenisse van hierdie vergestaltung van die Gees, is getoon, is voor die kruisiging en die opstanding, verborge.

Die Gees, het duidelik geword, is vir Welker die Gees van die Opgestane. Dit is die Gees, is geargumenteer, wat in staat stel om die werklikheid van die Opgestane te verstaan. Vir Welker is die opstanding van Christus nie 'n blote weer-verlewendiging nie. Die werklikheid van die opgestane Christus is vir Welker, wat van hierdie werklikheid vanuit die Bybel wil sin maak, meer kompleks. Die opgestane Christus het vir Welker beide 'n tasbare karakter en 'n verskyningskarakter. Die spanning is belangrik ten einde die werklikheid van die opstanding, en die nuwe gestalte van hierdie opstandingswerklikheid waarlik te begryp. Die opgestane liggaam word op die manier onderskei, aan die een kant, van 'n fisiese weer-verlewendiging, en aan die ander kant, van blote fantasie.

Om die werklikheid van die opstandingsliggaam, die geestelike liggaam van die Opgestane te verstaan, is daarom tussen die vlees en die liggaam onderskei. Dit het duidelik geword dat Welker nie die vleeslike en die geestelike dualisties wil verstaan nie. Daarby is die vleeslike van die liggaamlike onderskei. Vir Welker, het duidelik

geword, is die verlewendige tussenspel tussen die Gees en die multiledige liggaam juis ‘n teken dat die liggaam nie alleen deur die vlees gedefinieer word nie.

Die Gees maak hierdie nuwe werklikheid van die opgestane Christus moontlik. Die opgestane liggaam, het duidelik geword, het vir Welker aan die een kant te make met ‘n liggaamlike teenwoordigheid *deur* die Gees, en aan die ander kant ‘n liggaamlike teenwoordigheid *in* die Gees. In die Gees verkry die Opgestane ‘n liggaamlike gestalte vandag. Dit is in die Gees wat die Opgestane Christus vergestalt word, waar die Gees self gestalte vind. Op grond hiervan het dit moontlik geword om die opstandingsliggaam in terme van die geloof en die Gees te verstaan. In die geloof en in die Gees, is die volheid van die lewe en wese van die Opgestane teenwoordig vandag.

Die Gees is óók die Gees van die Gekruisigde. Dit het duidelik geword dat Welker die opstanding in die lig van die kruisiging wil verstaan. In die kruisiging word óók die selfloosheid van Christus duidelik herkenbaar.

Om die openbaring van God aan die kruis, in die Gekruisigde te verstaan, is die mag van die wêreld, wat hierdie kruisiging meegebring het, bestudeer. Die kruis, het duidelik geword, staan vir Welker vir die feit dat Jesus in die naam van godsdiens, in die naam van die politieke sisteme, in die naam van twee wettiese sisteme, met die ondersteuning van die publieke opinie tot die dood veroordeel is. Die punt vir Welker is dat ‘n ganse wêreld saamsweer teen God, en die kruisiging van Jesus meebring.

In die lig van Welker se verstaan van hierdie mag, het dit moontlik geword om die Gekruisigde, die Gees van die Gekruisigde, te verstaan. Die offer van Christus aan die kruis word juis geopenbaar teen die agtergrond van hierdie mag wat die kruisiging van Christus meegebring het. Dit het duidelik geword dat Christus, alhoewel hy ‘n slagoffer deur die mense gemaak is, homself opoffer vir die mens. In die Gekruisigde is ‘n fundamentele beginsel van Welker se Teologie van die Gees onthul – vir ‘n wêreld wat teen God draai, gee God Gods Gees. Die Gekruisigde gee homself, in totale selfloosheid, vir ‘n wêreld wat Hom verwerp.

In die lig van dié verstaan van Christus, en die verhouding van die Gees tot hierdie Christus, het dit moontlik geword om die verhoogde Christus te verstaan. Die Gees

vergestalt wie Christus is vir ons vandag. Die Gees vergestalt vandag hierdie Christus, die opgestane Christus wat die wese en werk van Christus omvat. Die selfloosheid van die Gees is teen die agtergrond van die Opgestane Gekruisigde verder gedifferensieer in die selfleegmakende liefde van God, in die vrye selfterugname tot voordeel van ander, waaraan die Gees vir hom vandag geken word.

In die lig van hierdie gedifferensieerde verhouding tussen die Gees en Christus het dit dan moontlik geword om die persoonwees van die Gees te verstaan, wat vir Welker van besondere belang is. Wanneer gevra word na die persoon van die Gees, in die gereduseerde verstaan van persoonwees, is die Gees die persoon van Christus. Indien die Gees in 'n gereduseerde voorstelling van 'n persoon verstaan wil word, is die Gees vir Welker gesentreer op Jesus Christus. Die Gees wys in totale selfloosheid op Christus en wie Christus is.

Indien die Gees egter alleen as dié persoon van Christus voorgestel word, word die Gees reduksionisties voorgestel. Die rede vir hierdie reduksie is vir Welker gesetel in 'n eensydige en 'n te eenvoudige begrip van persoon, wat nie reg laat geskied aan die persoon van die opgestane en verhoogde Christus nie. Dit het daarom duidelik geword dat Welker die Gees eerder as 'n resonansiesfeer van Christus wil verstaan. Die Gees is in dié sin vir Welker die veelvormige eenheid van perspektiewe op die persoon van Christus. Die Gees is die publieke persoon wat in ooreenstemming met die persoon van Christus is. Die Gees is vir hom egter nie net aan Christus verbind nie.

Barth se vermoede – waarop reeds gewys is – dat alles ook vanuit die perspektief van die derde artikel bedink kan word is alleen korrek, reken Welker, as Barth se siening van die Gees ook ruimer sou word en objektiewe kante van die werk van die Gees in die werklikheid sou kon insluit. In die derde hoofstuk van hierdie studie het dit duidelik geword dat Welker die Gees nie bloot aan Christus wil verbind nie, maar juis die werk van die Gees in die werklikheid wil insluit.

Die Gees is in hierdie sin vir Welker sosiaal en skep 'n sosiale sfeer in die wêreld. Die gelaaide begrip sosiaal is gebruik om die struktuur van Welker se Teologie van die Gees verder te beskryf. Welker self gebruik dikwels hierdie begrip om belangrike aspekte van sy Geesverstaan te verduidelik.

Ten einde hierdie kern element van Welker se Teologie van die Heilige Gees te verstaan, is sy interpretasie van Hegel se Geesverstaan ondersoek, wat self óók, op grond van Aristoteles se geestoorie, hierdie sosiale aard van die gees sou ontleed. Die Bybelse Gees is vir Welker egter nie die kollektiewe gees soos geformuleer deur Hegel nie.

Die Gees vestig 'n gedifferensieerde gemeenskap. Om hierdie gemeenskap te verstaan is die uitgieting van die Gees van Christus ondersoek. Die Gees, is getoon, word uitgegiet vanuit die hemel, wat 'n belangrike begrip in Welker se denke is. Die hemel, het duidelik geword, is geskep deur God, 'n werklikheidsfeer wat nie ten volle vir mense toeganklik is nie, wat nie deur hulle gemanipuleer kan word nie, maar wat op 'n definitiewe manier 'n invloed op lewe het. In die hemel word verskillende denkraamwerke met mekaar verbind, en terselfdertyd word daar tussen hulle gedifferensieer. Die werklikheid van die hemel verbind op hierdie manier magte van die natuur en sosiaal en historiese bepalende magte wat eweneens totaal, of byna totaal, buite die beheer van die mens is. Die hemel is dus verstaan as 'n verwysingsraamwerk vir werklike, gedifferensieerde universaliteit.

Die Gees word vanuit hierdie hemel uitgegiet op die vlees, in die wêreld, en verwek 'n gedifferensieerde gemeenskap. Dit het duidelik geword dat die eenheid en die gelykheid wat deur die Gees meegebring word nie gelykstaande is aan abstrakte konsepte van eenheid en van gelykheid, waar 'n enkele groep hierdie konsepte definieer nie. Die uitgieting van die Gees, is getoon, gaan vir Welker gepaard met 'n komplekse, pluriforme, konkrete gelykheid voor God. Deur die uitgieting van die Gees is God werklik teenwoordig in 'n gedifferensieerde en veelkantige getuienisgemeenskap.

Deur die werking van die Gees word verskillende mense in staat gestel om kennis van God vir mekaar te onthul. Die uitgieting van die Gees bring juis 'n verstaanbaarheid mee. Deur die uitgieting van die Gees is die versameling, die opbou, die verlewending van die ganse veelvoudig gedifferensieerde gemeenskap moontlik. Die gemeenskap word nie afgegrens deur tye, kulture, tale, kontekste, tradisie nie. Dit beteken vir Welker dat 'n enkele tradisie, enkele kultuur nie alleen op God Gees kan aanspraak maak nie. Dit het verder, in die lig van die uitgieting van die Gees, duidelik geword dat hierdie

teenwoordigheid van God nie 'n alomteenwoordigheid is nie. Daarmee word bedoel dat God ook sy goddelike gesig weg van mense kan draai.

Die Gees, uitgegiet op die vlees, bring die vervulling van die wet mee. Die Gees, het duidelik geword, verander werklike lewensverhoudinge. In die vervulling van die wet verkry die Gees duideliker vorm. Die verhouding tussen die wet en die Gees is van fundamentele belang in Welker se denke. Die wet staan nie bloot teenoor die Gees nie. Die wet wil juis 'n versekering van verwagtinge meebring. Die wet word gedifferensieer in die interafhanklike verhoudinge van regverdigheid, barmhartigheid, en kennis van God. Ook die wet het vir Welker te make met die weerherstelling van gelyke lewensverhoudinge.

Die vervulling van die wet geskied – universeel – deur die werking van die Gees. Die Gees is vir Welker die Gees van geregtigheid, wat die interafhanklike wisselwerking van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God is. Die uitgieting van die Gees stel Welker in staat om die universele aard van die wet te begryp. Soos die Gees uitgegiet word op alle vlees, en nie net op een volk nie, word die wet universeel deur die een op wie die Gees rus gevestig. Die geregtigheid wat deur die Geesdraer meegebring word, het duidelik geword, word universeel gevestig en universeel herkenbaar.

Dit het nie vir Welker beteken dat die Gees bloot alomteenwoordig en in alle dinge is nie. Dit het duidelik geword in die strukturende en die skeppende werking van die Gees. Welker wil nie die skepping reduceer tot 'n abstrakte proses van veroorsaking en van veroorsaak word nie. Die skeppingstekste toon vir hom ook die manier waarop God op die wat geskep is reageer, maar ook op die aktiwiteit, die skeppingsaktiwiteite van dit wat geskep is. Met die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is, waarvan die menslike skeppingsaktiwiteit 'n belangrike deel uitmaak, is die skeppingsaktiwiteit van die hele skepping bedoel. Die skeppingsaktiwiteit van dit wat geskep is, word in die skeppingsweergawes van die Bybel gesien as 'n konstituerende element in die skeppingsproses, wat in ooreenstemming met die aktiwiteit van God is.

Skepping, is getoon, het vir Welker dus te doen met die assosiasie, die verbintenis van die aarde en hemel as interafhanklike lewenssfere, wat beide intern gedifferensieerd is. In beide die skeppingsweergawes word die interafhanklikheid van dit wat natuur en

kultuur genoem word, uitgelig. 'n Bloot naturalistiese verstaan van skepping, het duidelik geword, is vir Welker daarmee nie op die gekompliseerde vlak van die Bybelse skeppingsweergawes nie. Skepping, is getoon, is die konstruksie en die instandhouding van assosiasies van interafhanklike verhoudinge tussen die natuurlike en die kulturele skeppingsrealiteite wat toeganklik is vir die formatiewe invloed van die mens, maar ook die skeppingsrealiteite wat nie vir die mens toeganklik is nie.

In die lig van hierdie gekompliseerde skeppingsverstaan, het dit moontlik geword om Welker se begrip van die verhouding tussen die Gees, wat die Gees van geregtigheid is, en die skepping (s.nw) en skepping (ww) te verstaan. Die Gees van geregtigheid is die lewendmakende Gees. Die Gees werk skeppend en strukturerend ten einde lewensbevorderende, interafhanklike, verhoudinge te bewerkstellig. Die skeppende Gees hou die vleeslike lewe byeen deur aan dit wat geskep is deel te gee aan dit wat gemeenskaplik is. Die Gees gee dit wat geskep is in hierdie sin deel aan die Gees. Skepping en die skeppende werking van die Gees, is getoon, kan nie verstaan word in afsondering van dit wat vleeslik, beperk, en verganklik is nie.

Ook die vernuwing van die skepping deur die Gees verwyder nie vleeslikheid nie. Intendeel, die vernuwing van die skepping gaan vir Welker gepaard met 'n vernuwing en 'n verandering van vleeslikheid. Lewe, wat vleeslik is en vleeslik bly, word gerig op die Gees en bepaal deur die Gees. Die vleeslikheid word, deur die vernuwing van die Gees in diens van die Gees geplaas, en word op hierdie manier in diens van dit wat lewensbevorderend is. Die vernuwing deur die skeppingswerkinge van die Gees, het duidelik geword, oorskry die natuur, en die natuurlike. Natuurlike lewe bring ook samehange van interafhanklikheid voort, en versorg die samehange waarin dit ingebed is. Maar die lewenssfeer, is getoon, word terselfdertyd geken aan die eie versorging, uitbreiding, en vervolmaking.

In die lig van 'n verstaan van die skepping (s.nw) en skepping (ww), het duidelik geword, is die mees belangrike lewensbeeld, wat deur middel van die Gees meegebring word, nie die natuur as sulks nie, maar 'n goed natgeleide florerende vegetasie, 'n vegetasiegemeenskap. 'n Florerende vegetasiegemeenskap veronderstel vreedsame natuurlike en vreemde sosiale verhoudings, wat die terug-tot-die-natuur beweging oorskry.

In die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk is die individu, en die individualiteit van die Heilige Gees ondersoek. Die Gees, is getoon, openbaar die krag van God deur tegelyktydig verskillende mense tot kennis te bring deur hulle in staat te stel om nie net ontvangers nie, maar draers van Gods openbaring te word. Ten einde Welker se begrip van die individu in die kragveld van die Gees te verstaan, is Welker se begrip van die persoon bestudeer. 'n Individu, het duidelik geword, is die interkonneksie tussen die persoon se intieme selfverwysing, die persoon se eksterne selfvoorstelling, en die interverhoudinge van die omgewing op die persoon se selfverwysing en selfvoorstelling (die publieke self).

Deur die kragveld van die Gees, het duidelik geword, is dit vir Welker moontlik om hierdie interkonneksie tussen die persoon se intieme selfverwysing, die persoon se eksterne selfvoorstelling, en die interverhoudinge van die omgewing op die persoon se selfverwysing en selfvoorstelling, byeen te bring. Die konstituering van die persoon in hierdie kragveld gee vir Welker aanleiding tot 'n komplekse konsep van die persoon. Die diepte van die persoon word aan die een kant ernstig geneem, en nie tot 'n abstrakte subjektiwisme gereduseer nie. In Gods verhouding tot mense in hierdie kragveld van die Gees, word mense in hulle geestelike, liggaamlike, sinlike en emosionele uniekheid deur God omvat. Aan die ander kant, word die universele waardigheid van die persoon ernstig geneem omdat persone in hierdie kragveld van die Gees tot draers van Gods teenwoordigheid bevestig word.

Waar die interkonneksie tussen die Gees en die Seun en die Gees en die Skepper ontleed is, is daarom gefokus op dit wat Welker in besonder aan die Heilige Gees toeskryf, die besondere aard van die Gees.

Om hierdie eiesoortige aard van die Gees, wat die vernuwing en verheffing van die Gees genoem is, te verstaan, is sy interpretasie van die begrip sonde in diepte bestudeer. Dit het duidelik geword dat dié begrip 'n sentrale rol in Welker se hele teologie speel. Vir Welker, is geargumenteer, is 'n herkenning van hierdie mag waaronder die mens magteloos is óók vandag van besondere belang. Die herkenning van die krag van sonde gaan vir hom gepaard met 'n besef dat dit wat geskep is besig is om sigself stelselmatig te vernietig. Die sonde moet herken word, meen Welker, ten einde dit waartoe hierdie krag in staat is te onthul.

Die sonde, het duidelik geword, het nie vir Welker te make met moralisme, waarmee hy bedoel die proses waarin die voorwaardes vir die verlening en die ontlening van respek neergelê word, nie. Wat sonde is het duidelik geword in die lig van die verhouding van die sonde tot die wet, tot die skepping, en in die verhouding tot dit wat die bose genoem is, op grond waarvan dit moontlik geword het om sin te maak van die sonde teen die Gees. Die betekenis van die sonde is verder onthul deur die kontekste waarin die sonde vir Welker geopenbaar word te ondersoek; die konteks van die heilige maal, van die doop, en van die kruis.

Óók die wet, het duidelik geword, in die hande van mense in die mag van sonde is korrupteerbaar. Die wet kan misbruik word op grond van 'n perspektiwiese en selektiewe persepsie en vervulling. Die wet kan onder die mag van sonde degenerereer. Ook die swaarste kwessies van die wet, die regverdigheid, barmhartigheid en die geloof in God, kan 'n mag word wat deur die sonde misbruik word. Die wet, is getoon, handel onder die mag van sonde as 'n mag van verbloeming, verberging, verleidende selfspasifikasie, vermurwing, en as 'n mag wat die mens sistematies verlei. In verhouding tot die wet het dit duidelik geword dat mense hulself nie van die sonde vry kan maak, of ander daarvan kan vrymaak nie.

Die illusionêre karakter van die sonde, wat óók in die verhouding tot die wet duidelik geword het, is verder duidelik gemaak in verhouding tot die skepping. In die mag van sonde genereer mense die illusie, inderdaad in verhouding tot die vernietigende aktiwiteit van sonde, dat hulle tot oorsig en duidelikheid in staat is. Hulle leef onder die illusie dat die lewe ten volle in hulle eie hande en onder hulle eie beheer is. In hierdie relatiewe mag kan hulle alle sensitiwiteit ten opsigte van hulle isolasie, die isolasie waarin hulle verval het, verloor. Die mens is in hierdie sin nie daarvan bewus dat hulle in minagting van die wet en lewensbelangrike ordes van ander lewenssfere leef nie. Hulle besef nie hulle verbreking van daardie wette, en dat hulle in hulle relatiewe mag hulself vernietigend op dit wat geskep is afdruk nie. Vir Welker verskerp 'n verstaan van die sonde 'n verstaan van die werklikhede waarin mense vasgevang is, waarin mense leef, juis in die gevaarlike interkonneksie tussen self-isolasie en self-uitdrukking, 'n interkonneksie wat kenmerkend is van mense wat in die mag van sonde vasgevang is.

Die illusionêre en die isolerende aard van mense vasgevang in sonde, die magteloosheid en die verontmagting van mense in sonde, is verder verduidelik in Welker se verstaan van die bose, en die mens in die mag van die bose. Sentraal tot die besetenheid is vir Welker dat die vrye wil en vorming van die wil uitgesluit word, dat hulle hulself benadeel, en dat die mense in hulle omgewing magteloos teenoor hierdie ontwikkelinge staan. Die bose dwing individue uit interafhanklike lewenssfeer en isoleer hulle, en gee daartoe aanleiding dat mense nie net hulself in gevaar bring nie, maar hulle immuun teen hulp maak. Die bose magte veroorsaak disintegrasie en dissosiasie van individue en gemeenskappe deur die ervaring dat mense verwerp bly, en diegene wat hulle tot hulp wil wees, van hulself verwilder, hulle verneder, en veroordeel. Die bose magte, is getoon, gaan gepaard met negatiewe gevolge aan alle kante.

Die onvergeefbaarheid van die sonde teen die Gees is geopenbaar in die kontras tussen die Heilige Gees en die bose geeste. Die onvergeefbaarheid hierdie sonde beteken vir Welker, in die lig van die kontras tussen Gods Gees en die bose geeste, dat die konkrete karakter van die werkinge van die Gees geminag word. Dit, is aangedui, is gerig teen diegene wat nie die demonstrasie van Gods krag in Gods hulp aan diegene wat kragteloos is wil herken nie. Die sonde teen die Gees is onvergeefbaar omdat dit in die Gees se werking onder die lewenstoestande van mense is, wat die heerlijkheid van God onthul word. Maar juis hierdie werking van die Gees onder konkrete lewenstoestande word ontken.

Die nag waarin die heilige maal ingestel word, is getoon, belig die vasgevangenheid van die mens in die mag van die sonde. Die vasgevangenheid van mense is verder verduidelik in Welker se verstaan van die doop, die konteks waarin Jesus gedoop is. Óók die doopkonteks het die verstrikking van die mens in verskeie magte vanwaar hy of sy hulself nie kan verlos nie onderstreep. Die betekenis van die sonde, wat in die sameflansing van hierdie elemente begrypbaar word, is vir Welker geopenbaar in die kruisiging van Christus.

Mense word hier gekonfronteer met dit wat die Bybel sonde noem, en hierdie kennis, het duidelik geword, is van belang vir die lewe vandag. Die kruis van Christus openbaar die onoortrefbare diepte van die vernietigende en self-vernietigende mag van mense. Dit konfronteer met chaos, met die feit dat godsdiens en die wet, politiek en moraliteit,

herinnering en publieke opinie in beginsel korrup en korrupteerbaar is. Aan die kruis word die mislukking van die totale wêreld duidelik; godsdiens, die wet, politiek, en publieke opinie, maar óók bure, vriende, die binnekring, draai teen die Een wat Gods teenwoordigheid, God geregtigheid, en Gods liefde, in woord en daad, verkondig het. Die kruisverkondiging openbaar op hierdie manier die sonde van die wêreld, waarin die immuun-sisteme van die wêreld misluk, en waarin God alleen kan help.

In die lig van hierdie verstaan van die magteloosheid, wat deur die sonde meegebring word, is die vernuwning en verheffing deur die Gees ontleed. Die vernuwning van mense deur die Gees is ondersoek deur Welker se verstaan van die vergifnis van sonde, waar die doop van belang is, te bestudeer. Die kern punt van die vergifnis van sonde, van hierdie vrymaking, het duidelik geword, is dat die Gees juis gegee word vir diegene wat teen God saamgesweer het en die kruisiging meegebring het. Welker se Teologie van die Heilige Gees, is geargumenteer, kulmineer in die vergifnis van sonde. Dit het duidelik geword dat vergifnis vir Welker nie 'n abstraktheid is nie, maar 'n realiteit wat werklike lewe vernuwe en vrymaak.

Die vergifnis is verduidelik in die lig van Welker se verstaan van die doop. Die vrymakende God vestig in die doop deur die Gees 'n verhouding tot mense deur hulle deur die dood tot lewe te lei. Die doop is getoon is vir Welker 'n handeling van vernuwning, waarin hulle kinders van God word, waarin hulle weggeskeur word van die wêreldmagte. Dié handeling, is aangetoon, kan sekerlik in enige fase van die menslike lewe plaasvind. Daar is vir hom geen rede waarom die doop nie reeds aan die begin van lewe gevier kan word nie. Diegene wat gedoop is word gevorm deur die identiteit van Christus. Die vergifnis van sonde, is duidelik gemaak, word meegebring deur die Gees wat die Gees van Christus is.

Die vryheid wat deur die Gees meegebring word, het egter nie net in die lig van die identiteit van Christus herkenbaar geword nie. Die Gees, in Welker se ganse Teologie van die Gees, het herkenbaar geword as 'n krag wat vryheid meebring, wat mense werklik, in die werklikheid van die lewe, vrymaak. Die vrymakingservarings het gewys hoe 'n nuwe begin, en op die manier, 'n vernuwning van die gemeenskap, moontlik gemaak is. Die kompleksiteit van die vergifnis van sonde het ook duidelik geword in die wedergeboorte. Wedergeboorte vestig 'n nuwe begin vir lewe, skenk 'n nuwe identiteit,

en bring nuwe omgewings voort. Die weer gebore wees lei tot 'n diskontinuiteit met die lewe, maar terselfdertyd, het duidelik geword, as wedergeboorte op grond van die vergifnis van sonde, vernuwe dit die lewe en hierdie identiteit. Die vergifnis gaan in hierdie sin gepaard met die vestiging van die wet. In die vergifnis van sonde vind die vervulling van die wet, die universele verspreiding van regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, werklik plaas.

Dié vryheid wat verkry word deur diegene wat deur die Gees gedefinieer word, is aangedui, word moeilik binne die beperkinge van die metafisika van die gees verstaan. Welker verstaan die magsvorme van die vlees en die wêreld, waarin mense vasgevang is nie as onontkombare self-verwysende sisteme nie. Alhoewel alle mense vleeslik is, en alhoewel die mense in die magsterrein van die wêreld of 'n wêreld leef, is die magte nie die enigste faktore wat hulle vorm nie. Die vrymakende mag van die Gees beskerm die lewe van die verspreiding en die verhoging van selfhandhawing ten koste van ander.

Die werking van die Gees vlug nie van die vlees en die wêreld nie, maar oorkom die vlees en die wêreld, deur dit te vernuwe en vry te maak. Die Gees veroorsaak die opstanding van die vlees en die deelname in die ewige lewe, en dus 'n transformasie van dit wat verganklik is. Die vryheid wat deur die Gees bewerk word lei tot Gods teenwoordigheid te midde van vleeslike lewe. In die midde van verganklike lewe maak die teenwoordigheid van God sigself toeganklik vir ervaring. Die vergifnis van sonde, wat die ewige lewe meebring, het duidelik geword, moet egter nie inengegink word nie.

Die lewe, wat sigself deur die Gees laat definieer en vernuwe, is 'n lewe van waarde, van die ewige lewe. Dié definiëring en vernuwing, het duidelik geword, vind plaas deur die selfterugname in vryheid vir ander. Die Gees, is getoon, maak intimiteit met God moontlik. Die Gees is vir Welker hierdie intimiteit. Die intimiteit trek mense in die volheid van die teenwoordigheid van God in.

In die lig van hierdie verstaan van die sonde en die vergifnis en vrymaking van die sonde het dit moontlik geword om sy interpretasie van die verheffing van mense deur die Gees te bestudeer. Die Gees, wat die mens vernuwe, bring die mens in hulle gedifferensieerdheid in die gemeenskap van Christus. Die Gees verhef die mens. Die

Gees neem mense in 'n nuwe lewe in, en gee hulle deel in die lewe van die opgestane Christus, deel in die lewenskrag van Christus. Die gemeenskap met Christus, waartoe mense verhef word, is gedefinieer in Welker se verstaan van die heilige maal.

Die gemeenskap waarin mense opgeneem word en op hierdie manier verhef word, het duidelik geword, is die gemeenskap van Christus, die gemeenskap van die Gekruisigde, wat werklik in die heilige maal teenwoordig is. Dié gemeenskap verkondig die dood van Christus. In hierdie verheve gemeenskap word die dood van Christus verkondig tot sy koms. Die kruis van Christus, en die dood van Christus word gevier, juis óók deur diegene wat deur die Gees verhef is. Totdat Christus ten volle geopenbaar is, het duidelik geword, is die wêreld in die skadu van die kruis.

Die gemeenskap is verder vir hom 'n konkrete gemeenskap waarin God, in die verskillende verhoudinge van mense verheerlik word. Die gemeenskap is vir Welker 'n verwelkomende gemeenskap, wat aan 'n sosiale-sensitiwiteit geken word. Die gemeenskap is vir Welker egter nie net aan die konkrete gemeenskap verbonde nie, maar aan die kerk, die gemeenskap van alle tye en streke. Die gemeenskap, het duidelik geword, word geken word aan 'n self-kritiek, 'n sosiale-sensitiwiteit, en 'n sosiale kritiek.

Dit het duidelik geword dat die verheffing in die gemeenskap van alle tye en streke nie beteken dat die verskil tussen mense en God verlore gaan nie. In hierdie verheffing weet mense, dat óók wanneer hulle met die Gees gevul is, en opgebou word in die liggaam van Christus, hulle nie alleen kan aanspraak maak op hierdie krag van die Gees nie. Deur die opgestane en verhoogde Christus met hulle eie sintuie waar te neem in die brood en die wyn van die heilige maal, weet hulle, dat hulle absoluut van God afhanklik is.

Die vraag ontstaan dan wat die mag van die Gees, die magtige werking van die Gees in vergelyking met die mag van mense, en hulle magtige werkinge vir Welker beteken? Dit het duidelik geword dat om die verhouding tussen die Gees en die gees te verstaan onderliggend is in Welker se ganse teologiese onderneming.

Om die mag van die Gees te verstaan, dit waaraan mense deel verkry, is Welker se verstaan van die mag van die mens ondersoek. Welker onderskei tussen die magteloosheid van die mens, die sonde waarin mense verstriek is, en die mag van die mens, wat met die mag van die Gees verwar kan word.

Die Gees, het duidelik geword, wat nie 'n Gees van oorlog is nie, bring óók nie *Übermenschen*, godsdienstige of morele helde mee nie. Die Gees daal op vleeslike, gebrekkige, en verganklike mense neer, en hulle bly gebrekkig. Welker dui dikwels op die mislukking, en dood van diegene wat deur die Gees bekleed word. Daarby is diegene op wie die Gees daal is nie minigode, oorwinningsfigure, en merkwaardige leiers nie.

Die mag van die Gees het duideliker geword in die publieke transformasie van maghebbers en politiese magstrukture, in die interkonneksie tussen mag en magteloosheid, tussen die bemagtiging en verontmagtiging. Dié publieke magteloosheid van die Geesdraer, is geargumenteer, is herhaaldelik deur Welker benadruk. Die draer van die Gees ontvang tekens van hulle bemagtiging as heerser, maar dit is vir Welker dikwels verbind aan publiek herkenbare verontmagtigingsvorme. Die Gees veroorsaak nie bloot 'n private verandering in die mens nie. Wanneer Gods Gees werk, is 'n publiek, of verskeie publieke, hetsy direk of indirek, volgens hom, betrokke.

Die verhouding tussen die mag van die Gees en magteloosheid is verder geopenbaar in die gesag van die publieke magtelose; die mag van die Gees is vir Welker juis geopenbaar in dit wat vir mense magteloos mag voorkom. Die Geesdraer maak nie van die gewone vorme en strategieë vir die verwerwing van morele en politieke aandag en lojaliteit gebruik nie. Die Geesdraer, wat verag word, meen Welker, bring Gods geregtigheid mee, bewerk regverdigheid, barmhartigheid en kennis van God, vir al die volke. Insover die mag van God deur die publieke magtelose bemiddel word, is getoon, word mense sensitief vir die feit dat hierdie God, Gods ryk opbou vanuit diverse en verskeie kontekste, en vanuit verskillende kulture, wat elk geken word aan verskillende gemeenskapservarings, ervarings van verknorsing, en vrymakingservarings.

Welker verstaan die ryk van God in die verhouding tot die wet. Aan die een kant is die onderskeid tussen die wet en die ryk duidelik. Aan die ander kant, meen Welker, kan die ryk nie los van die wet verstaan word nie. Die wet en die ryk van God kan nie teenoor

mekaar afgespeel word nie. Die intensies van die wet, word vir Welker in 'n etos van vrye selfterugname opgeneem, wat die wetsverwagtinge radikaliseer. Die wet het die selfbeperking en 'n beperkte selfterugname tot voordeel van andere in vryheid voorgeskryf. Die ryk van God, die weg na die ewige lewe, die lewe van waardigheid, is duidelik gemaak, vra vir 'n radikaler selfterugname in vryheid tot voordeel van andere.

Alleen op grond van die kennis van die opstanding en die kruisiging van Christus, is duidelik gemaak, is dit moontlik om die identiteit van die Geesdraer openbaar te maak, sonder om die identiteit te verdraai, en op die manier, die samegroei van die ryk van God te verhinder. Die groot mag van die gemeenskap van die Heilige Gees, 'n mag wat in die wêreld, die wêreld oorkom, is getoon, bestaan in die feit dat die mense, wat deur die Gees gebruik word, een word met Christus. Dit beteken dat die mense, deur die Gees, een Gees word met die Opgestane en die Gekruisigde Een. Die misterie van selfgee, van vrye selfterugname tot voordeel van die wêreld, word geopenbaar aan hierdie mense, wat deur die Gees gedefinieer word. Deur die mag van die Gees, waarin mense deur die vernuwende en verheffende Geeswerking deel, word hulle 'n mag wat lewensbevorderend is, wat ander lewe versterk deur vryheid, deur selfterugname.

Die verhouding tussen die Gees en die gees, is geargumenteer, word juis onderskeibaar in die self-kritiek, 'n sosiale-sensitiwiteit, en 'n sosiale kritiek.

9. Dit is dan wat Welker in sy Teologie van die Gees gedoen het – Hy het 'n Teologie van die Gees ontwikkel wat méér kompleks is as by Barth, en dus objektiewe én subjektiewe werkinge insluit. Hy het 'n Teologie van die Gees ontwikkel wat die Godheid van God, wat in Barth se denkraamwerk só belangrik is, ernstig geneem. Vir Welker, soos vir Barth, is die onderskeiding van God en mense belangrik. Hy het egter ook die ingebedheid van hierdie Teologie, wat in Schleiermacher se denkraamwerk belangrik is, ernstig geneem.

Dáárom, is hier geargumenteer, word die Gees – wat vir Welker die Gees van die Bybel, die Gees van Christus is, wat ingebed in in die kompleksiteite van die wêreld, wat 'n werklikheid word in die wêreld – geken aan 'n self-kritiek, 'n sosiale sensitiwiteit en 'n sosiale-kritiek. Dáárdeur word die waarde van Barth en Schleiermacher se

denkraamwerke behou, en bou hy deur sy Teologie van die Gees die brug tussen Barth en Schleiermacher.

10. Vir 'n Teologie van die Gees is dít, in die lig van hierdie studie, van besondere belang: Dit is belangrik dat die verhouding tussen die Gees en die Bybel verder gedifferensieer word. Dit is belangrik dat daar voortdurend saam gesoek word na die identiteit van die Gees in die gedifferensieerde Bybelse tradisies. Dit is verder belangrik dat die Teologie van die Gees die verhouding tussen die Gees en Christus bly ondersoek. 'n Teologie van die Gees, wat 'n Bybelse realistiese Teologie van die Gees wil wees, móét die verhouding tussen die Gees en Christus behou en bly definieer en herdefinieer. Vir 'n Bybelse realistiese Teologie van die Gees is dit verder belangrik om die verhouding tussen die Gees en die wêreld te bly bestudeer. Dit is van belang dat die kompleksiteit van hierdie wêreld en wêrelde bestudeer word om die ingebedheid van die Teologie van die Gees te verstaan. Dit is óók belangrik om die Gees in verhouding tot die belydenis van die kerk van alle tye en streke te bring. Die Gees is die Gees van die gemeenskap van die heiliges, die vergewing van die sondes, die opstanding van die vlees, en die ewige lewe. Vir n Bybelse realistiese Teologie van die Gees is dit daarom belangrik om in hierdie verstaansoeke self-krities, sosiaal sensitief, en sosiaal-krities te bly wees.

Bibliografie

- Alt, A. 1968. "Die Ursprünge des israelitischen Rechts" in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Verlag C.H. Beck: Munich.
- Anderson, A. 1994. *Moya: The Holy Spirit from an African Perspective*. University of South Africa: Pretoria.
- Aristoteles. 1928. *The Works of Aristotle, Vol 8: Metaphysica*, trans. W.D. Ross. Clarendon: Oxford.
- Aristoteles. 1984. *Metaphysik XII*, ed. H.G. Gadamer, 3d ed., Klostermann Texte: Philosophie. Klostermann: Frankfurt am Main.
- Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck: München.
- Assmann, J. 1999. *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt*. Münster Theologische Vorträge 1, Lit Verlag: Münster.
- Assmann, J. 2007. "Das Heil – Religiöse Zukunftsvorstellungen im kulturellen Gedächtnis" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 463-478.
- Bacote, V.E. 2005. *The Spirit in Public Theology. Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper*. BakerAcademic: Grand Rapids, Michigan.
- Balke, W. 1973. *Calvijn en de Doperse Radikalen*. Van Bottenburg: Amsterdam.
- Barrett, DB (ed). 1982. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Oxford University Press: Oxford.
- Barth, K. 1924. "Brunners Schleiermacherbuch" in *Zwischen den Zeiten II*, 63-74.

- Barth, K. 1925. *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, in Das Wort Gottes und die Theologie*. Kaiser: Munich.
- Barth, K. 1933. *The Epistle to the Romans*. Oxford University Press: London.
- Barth, K. 1959. *Dogmatics in Outline*. Harper and Row: New York.
- Barth, K. 1963. *Evangelical Theology: An Introduction*. Holt, Rinehart and Winston: New York.
- Barth, K. 1964. *The Heidelberg Catechism for Today*. John Knox: Richmond.
- Barth, K. 1968. "Nachwort" in Heinz Bolli (ed). *Schleiermacher: Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth*. Siebenstern-Taschenbuch: Munich.
- Barth, K. 1972. *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*. SCM Press: London.
- Barth, K. 1978. *Church Dogmatics, vol 1/2*, trans G.T. Thomson and H. Knight. T&T Clark: Edinburgh.
- Barth, K. 1978. *Church Dogmatics, vol 4/2*, trans G.T. Thomson and H. Knight. T&T Clark: Edinburgh.
- Barth, K. 1978. *Church Dogmatics, vol 4/4*, trans G.T. Thomson and H. Knight. T&T Clark: Edinburgh.
- Barth, K. 1991. "Concluding Unscientific Postscript on Schleiermacher" in Green, C (ed). *Karl Barth. Theologian of Freedom*. Fortress Press: Minneapolis.
- Barth, K. 1995. *The Theology of John Calvin*, translated by G. W. Bromiley. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids.

- Barr, J. 1986. "Biblische Theologie", in *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol 1, ed. E. Fahlbusch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 488-94, 489.
- Bavinck, JH & Prins, P & Brillenburg Wurth, G (eds). 1949. *De Heilige Geest*. JHK: Kampen.
- Bedford-Strohm, H. 2007. "Radikaler Monotheismus und der Glaube an Jesus Christus: Zur Christologie H. Richard Niebuhrs" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 229-244.
- Békefy, L. 1997. "Pneumatologische Konzentration oder Reduktion? Der Geist Gottes und die reformierte Kirche in Ungarn" in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 256-271.
- Berg, C. 1997. "Ptolemäus und Kopernikus: Eine wissenschaftliche Notiz zur 'Kritik des Abstraktionen'" in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 84-95.
- Berger, K. 1988. *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Mohn: Gütersloh.
- Berkhof, H. 1965. *De Leer van de Heilige Geest*. Nijkerk.
- Blei, K. 2013. *Oepke Noordmans: Theologian of the Holy Spirit*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids.
- Boff, L. 1985. *Church, Charism, and Power*. Crossroad: New York.
- Boff, L & Boff, C. 1989. *Introducing Liberation Theology*, trans P. Burns. Orbis Books: New York.
- Bolt, J. 1989. "Spiritus Creator: The Use and Abuse of Calvin's Cosmic Pneumatology" in P. De Klerk (ed), 1989: 17-33.

- Bonhoeffer, D. 2009. *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 1, translated by J. Von Soosten, in W. Floyd (ed). Fortress Press: Minneapolis.
- Bonhoeffer, D. 2010. *Letters and Papers from Prison*, Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 8, in W. Floyd (ed). Fortress Press: Minneapolis.
- Bräker, J. 2013. "Gottes Geist und menschlicher Geist in Alexander Schmemmanns Konzept der Welt als Sakrament", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 225-233.
- Brandt, S. 1997. "Sünde. Ein Definitionsversuch", in Sigrid Brandt, Marjorie Suchocki, Michael Welker, *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchener Verlag: Neukirchen, 13-34.
- Brandt, S. 1997. "'Christus als Gemeinde existierend'? Überlegungen zur ekklesiologischen Rede von 'Kollektivperson' im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer" in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 161-180.
- Brandt, S & Oberdorfer, B (Hg.) 1997. *Resonanzen. Theologische Beiträge: Michael Welker 50. Geburtstag*. Foedus-Verlag: Wuppertal.
- Brand, S. 2000. *Opfer als Gedächtnis: Zu einem evangelischen Verständnis von Opfer*. Lit: Münster
- Busch, E. 2008. *Barth*. Abingdon Press: Nashville.
- Calvyn, J. 2008. *Institutes of the Christian Religion*, trans H Beveridge. Hendrickson Publishers, Inc: Massachusetts.
- Clausen, C. 1997. "Offenbarung als Resonanz" in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 3-11.

- Comblin, J. 1989. *The Holy Spirit and Liberation*. Orbis: New York.
- Compaan, AL. 2002. *Kreatiewe Pluralisme? 'n Kritiese Analise van Wet en Evangelie in die denke van Michael Welker*, proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Compaan, AL. 2007. "Om te kan onderskei tussen chaos, vae pluraliteit en pluralisme? Wet en evangelie in die denke van Michael Welker". *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, Deel 48, nommers 1 & 2 Maart en Junie, 67-82.
- Conradie, E. 2006a. *Waar op dees aarde vind mens God? Op soek na 'n aardse spiritualiteit*. Lux Verbi: Wellington.
- Conradie, E. 2006b. *Christianity and Ecological Theology: Resources for futher study*. African Sun Press: Stellenbosch.
- Cristescu, V. 2013. "Die Erneuerung des Menschen durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 202-208.
- Dabney, DL. 2006. "The Nature of the Spirit: Creation as a Premonition of God" in, Michael Welker (ed), 71-86.
- De Gruchy, J.W. 2009. *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer*. Lux Verbi BM: Wellington.
- De Klerk, P. 1989. *Calvin and the Holy Spirit*. Calvin Studies Society: Grand Rapids, Michigan.
- Del Colle, R. 2001. "The Holy Spirit: Presence, Power, Person" in *Theological Studies* 62, 322-340.
- Deuser, H. 2007. "Revolution und Evolution" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 271-298.

- Dillerberger, J (ed). 1971. *John Calvin: Selections from His Writings*. Oxford University Press: Oxford.
- Dinkel, C. 2007. “Gott unterscheidet anders – Predigt über Apostelgeschichte 15,1–12” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 9-14.
- Dröge, M. 1997. “‘Zeuge’ der Auferstehung. Systematische Erwägungen zur Osterpredigt” in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 26-45.
- Eckstein, HJ. 2002. Herausgabe (mit Michael Welker), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Eckstein, HJ. 2007. “Das Evangelium Jesu Christi. Zur impliziten Kanonhermeneutik des Neuen Testaments” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 95-118.
- Etzelmüller, G. 1997. “Überlegungen zur Schöpfungstheologie in Psalm 139” in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 324-334.
- Etzelmüller, G. 2007. “Christus, Heiler und Arzt: Zur systematisch-theologischen Bedeutung der neutestamentlichen Überlieferungen von den Krankenheilungen Jesu” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 319-338.
- Etzelmüller, G. & Springhart, H. (eds). 2013. *Gottes Geist und menschlicher Geist*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig.
- Etzelmüller, G. 2013. “Evolution und Neuschöpfung im Heiligen Geist. Annäherungen an eine Verhältnisbestimmung im Anschluss an Paulus und Schleiermacher”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 149-160.
- Fetzer, A. 1997. “Judas beim Abendmahl – eine interreligiöse Bildbetrachtung” in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 287-294.

- Fetzer, A. 2013. "Das geknickte Rohr nicht zerbrechen – Trost, Poesie und Politik. Predigt zu Jesaja 42:3", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 350-355.
- Fiorenza, F. 1997. "The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology", in Davis, ST, Kendall en O'Collins, G (eds), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium in the Resurrection of Jesus*. Oxford University Press: Oxford, 213-248.
- Ford, DF. 1996. "God the Spirit by Michael Welker". *Modern Theology* 12:4 (Oct), Blackwell Publishers Ltd: Oxford, 483-484.
- Forstman, H.J. 1962. *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*. Stanford University Press: Stanford.
- Frey, J & Sattler, D. 2011. Einführung in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 24 (2009): Heiliger Geist. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Frisch, F. 1997. "'Was ist Wahrheit?' Ein biblisch-theologischer Versuch über die Johannespassion" in: S. Brandt / B. Oberdorfer (eds) 1997: 12-25.
- Gamble, R.C. 1986. "Word and Spirit in Calvin" in De Klerk, P (ed), 1989: 75-92.
- Gamble, R.C. 1992. "Calvin's Theological Method: Word and Spirit, A Case Study" in *The Organizational Structure of Calvin's Theology*. R.C. Gamble (ed). Garland Publishing: New York & London.
- Gamble, R.C. 2004. "Calvin's Theology", in McKim, DK (ed), 188-206.
- Ganoczy, A. 1989. „Calvin“, in Chaunu, P (ed). *The Reformation*. Alan Sutton: Gloucester, 120-136.
- Gelpi, DJ. 1992. "The Theological Challenge of Charismatic Spirituality", in *Pneuma* 14, 2.

- Gerrish, B.A. 1993. *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin*. Fortress Press: Minneapolis.
- Gese, H. 1977. "Die Sünde", in *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*, Beiträge zur evangelischen Theologie 78. Chr. Kaiser: Munich.
- Gestrich, C. 2007. "Die Stellvertretung Jesu Christi und die Stellvertretung des Heiligen Geistes – über den exegetischen Sinn eines wechselseitigen Stellvertretens" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 207-228.
- Green, C. 1991. "Karl Barth's Life and Theology" in Geen, C (ed). *Karl Barth. Theologian of Freedom*. Fortress Press: Minneapolis.
- Guthrie, SC. 1994. *Christian Doctrine*. Westminster John Knox Press: Louisville.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp: Frankfurt.
- Hailer, M. 1997. "Religionsphilosophie und Gottesgedanke: Zum Gespräch mit Ingolf U. Dalferth" in: S. Brandt / B. Oberdorfer (eds) 1997: 96-114.
- Halbwachs, M. 1975. *The Social Framework of Memory*. European Sociology Series. Ayer.
- Hegel, G.W.F. 1962. *Lectures on the Philosophy of Religion 3*, trans E.B. Speirs & J.B. Sanderson. Humanities: New York.
- Hegel, G.W.F. 1970a. "Fragment zur Philosophie des Geistes", in *Werke 11, Theorie-Werkausgabe*, E. Moldenhauer and K.M. Michel (eds), Berliner Schriften (1818- 1831), Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. 1970b. "Geschichte der Philosophie 1", in *Werke 18, Theorie-Werkausgabe*, E. Moldenhauer and K.M. Michel (eds), Berliner Schriften (1818- 1831), Suhrkamp: Frankfurt am Main.

- Hegel, G.W.F. 1970c. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II", in *Werke 19, Theorie-Werkausgabe*, E. Moldenhauer and K.M. Michel (eds), Berliner Schriften (1818-1831), Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. 1970d. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III", in *Werke 20, Theorie-Werkausgabe*, E. Moldenhauer and K.M. Michel (eds), Berliner Schriften (1818-1831), Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. 1975. *The Philosophy of Fine Art 2*, trans F.P.B. Osmaston. Hacker Art: New York.
- Hegel, G.W.F. 1977. *Phenomenology of Spirit*, trans A.V. Miller. Clarendon Press: Oxford.
- Hegel, G.W.F. 1991. *The Philosophy of History*, trans J. Sibree, Great Books in Philosophy. Prometheus: Buffalo.
- Hengel, M. 1977. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. SCM Press: London.
- Heslam, P.S. 1998. *Creating A Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. William. B. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan.
- Hesselink, I.J. 1992. "The Charismatic Movement and the Reformed Tradition", in D.K. McKim (ed). *Major Themes in the Reformed Tradition*. William B. Eerdmans: Michigan, 377-385.
- Hesselink, I.J. 1997. "Calvin, Theologian of the Holy Spirit", in *Calvin's First Catechism: A Commentary*. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky.
- Hesselink, IJ. 2004. "Calvin's Theology", in McKim, DK (ed), 74-92.

- Hesselink, I.J. 2009. "Pneumatology", in Selderhuis, HJ (ed). *The Calvin Handbook*. William B. Eerdmans: Michigan, 299-312.
- Hofius, O. 1994. "Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis: Erwägungen zu 1 Kor 11, 23b-25", in *Paulusstudien*, WUNT 51. Mohr: Tübingen.
- Höfner, M. 2013. "Geist und Gemeinde. Überlegungen zu Schleiermacher und Hegel", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 42-51.
- Huber, W. 1990. *Konflikt und Konsens: Studien zur Ethik der Verantwortung*. Cristian Kaiser: Munich.
- Hunsinger, G. 1993. *How to read Karl Barth. The Shape of his theology*. Oxford University Press.
- Hunsinger, G. 2000. "The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit", in J. Webster (ed), 177-194.
- Jacob, B. 1905. *Der Pentateuch: Exegetisch-kritische Forschungen*. Leipzig.
- Janowski, B. 1982. Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschrift Sühnethologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 55. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Janowski, B. 1990. "Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption", in Schöpfung und Neuschöpfung, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 5. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Janowski, B. 2007. "Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 77-94.
- Jewett, R. 1971. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Brill: Leiden.

- Johnson, E. 1992. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Crossroad: New York.
- Jonker, W.D. 1977. *Christus die Middelaar*. NG Kerkboekhandel: Pretoria.
- Jonker, W.D. 1981. *Die Gees van Christus*. NG Kerkboekhandel: Pretoria.
- Jonker, W.D. 1982. "Kritiese verwantskap? Opmerkings oor die verhouding van die pneumatologie van Calvin tot dié van die Anabaptisme" in *Calvyn Aktueel?* E. Brown (ed), NG Kerk-Uitgewers: Kaapstad.
- Jonker, W.D. 1988. "Some remarks on the interpretation of Karl Barth", *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 29/1, 29-40.
- Juel, D.H. 1994. *A Master of Surprise: Mark Interpreted*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jüngel, E. 1983. "Zur Lehre vom heiligen Geist", in *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie: Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*, ed U. Luz en H. Weder. Vandenhoeck, Göttingen.
- Jüngel, E. 1983. *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. D.L. Guder. Eerdmans: Grand Rapids.
- Kägi, Hansjörg. 1989. *Der Heilige Geist in charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion. Ein Beitrag zur Pneumatologie*. Theologischer Verlag Zurich: Zurich.
- Kant, I. 1934. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T.M. Greene and H.H. Hudson. Open Court: Chicago.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2002. *Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*. Baker Academic: Grand Rapids.

- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2002. *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. University Press of America: Oxford.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2006. "How to speak of the Spirit among Religions: Trinitarian Prolegomena for a Pneumatological Theology of Religions", in Michael Welker (ed) 2006: 47-70.
- Karle, I. 1997. "Professionalität im Pfarramt" in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 245-255.
- Karle, I. 2007. "Eucharistie oder Abendmahl? – Zur sakramentalen Präsenz Jesu Christi" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 299-318.
- Käsemann, E. 1982. "Die Heilung der Besessenen", in *Kirchliche Konflikte 1*. Vandenhoech: Göttingen.
- Kemmerling, A. 2007. "Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig? Der Begriff der Person ist verwirrend. Woran liegt das?" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 541-566.
- Kim, J.J. 2013. "Trinitarischer Zusammenhang von Geist und Wort Gottes. Die pneuma-christologische Interpretation des Wortes Gottes", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 253-259.
- Kim, M.Y. 2003. "Reformed Pneumatology and Pentecostal Pneumatology", in Alston, W & Welker, M (eds) *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan.
- Klinghardt, M. 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Francke: Tübingen.

- Krawietz, W. 2007. "Gibt es normative Kollektivsubjekte? Zum politisch-rechtlichen Gemeinschaftsparadigma im Verhältnis von Religion, Staat und Recht" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 497-540.
- Krieg, C (Hrsg). 1996. "Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend", in *The Future of Theology FS Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Kaiser: Gütersloh.
- Kristanto, B. 2013. "The Human Spirit in the Thought of Jonathan Edwards", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 25-34.
- Krohn, W. en Küppers, G. (ed). 1992. *Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. Suhrkamp: Frankfurt.
- Krusche, W. 1957. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Kuyper, A. 1899. *Calvinism: Six lectures delivered in the Theological Seminary at Princeton: The L.P. Stone lectures from 1889 to 1899*. Revell: New York.
- Kuyper, A. 1956. *The Work of the Holy Spirit*, translated by Henri De Vries. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan.
- Lakkis, S. 2013. "A Harmonious Plurality of Voices? Negotiating the Diversity and Pathology of the Spirit", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 299-306.
- Langpape, W. 2013. "Synergie und Geist", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 217-224.
- Lee, S. 2013. "Isaak August Dorner über Gottes Geist und den menschlicher Geist", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 52-60.
- Link, C. 2009. "Karl Barth und Calvin: Ein spannungsreiches Verhältnis" in *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Heft 52, Jhrg. 25/2, 14-37.

- Lugo, L.E. (ed). 2000. *Religion, pluralism, ad public life: Abraham Kuyper's legacy for the twenty-first century*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Luhmann, N. 1977. *Funktion der Religion*. Suhrkamp: Frankfurt.
- Luhmann, N. 1982. *The differentiation of society*. Columbia University Press: New York.
- Luhmann, N. 1986. *Ecological Communication*. University of Chicago Press: Chicago.
- Macchia, FD. 1996. "A Pentecostal Perspective", in *Concilium* 3, 63-69
- Macchia, FD. 1997. "Discerning the Spirit in Life: a Review of God the Spirit By Michael Welker", in *Journal of Pentecostal Theology*, Volume 5, Number 10: 3-28
- Macchia. FD. 2006. "The Kingdom and the Power: Spirit Baptism in Pentecostal and Ecumenical Perspective", in Michael Welker (ed) 2006: 109-125.
- Macchia. FD. 2006. *Baptised in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*. Zondervan: Grand Rapids.
- Mangina, J.L. 2004. *Karl Barth. Theologian of Christian Witness*. Westminster John Knox Press. Louisville/ London.
- Mariña, J (ed). 2005. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Mariña, J (ed). 2005. "Introduction" in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge University Press: Cambridge.
- McGrath. A. 1994. *Christian Theology. An Introduction*. Blackwell Publishers: Oxford.

- McKim, D.K. 2004. *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Migliore, DL. 1980. *Called to Freedom: Liberation Theology and the Future of Christian Doctrine*. Westminster John Knox Press: Philadelphia.
- Migliore, DL. 2004. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Eerdmans: Grand Rapids.
- Min, AK. 1996. "Liberation, the Other, and Hegel in recent pneumatologies". *Religious Studies Review*, Vol 22. Num 1, 28-33.
- Miller, PD. 2009. "King of the Jews," in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2009: 3-18.
- Moltmann, J. 1972. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München.
- Moltmann, J. 1977. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Harper & Row: New York.
- Moltmann, J. 1984. "Zum Abschluß", in *Bekennende Kirche wagen: Barmen 1934-1984*. Kaiser: Munich, 260-261.
- Moltmann, J. 1990. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Harper: San Francisco.
- Moltmann, J. 1992. *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*. Fortress Press: Minneapolis.
- Moltmann, J. 1993. *God in Creation: The Gifford Lectures, 1984-1985*. Fortress Press: Minneapolis.

- Moltmann, J. 2007. "Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Christologie" in Schüle, A & Thomas, G (eds). 2007: 141-150.
- Moon, D.M. 2013. "Gottes Geist bei David Yonggi Cho", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 246-252.
- Müller-Fahrenholz, G. 1995. *God's Spirit: Transforming a World in Crises*. Continuum: New York.
- Munteanu, D. 2013. "Polyphone Einheit im Geist. Pluralistische Kultur der Differenz bei Michael Welker und in der orthodoxen Tradition", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 193-201.
- Mützlitz, N. 2013. "Der Geist Gottes in Karl Barths Römerbriefkommentaren 1919/1922", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 69-80.
- Naudé, PJ. 2009. "'But you, who do you say I am?' A Homily on Ideological Faith from the Gospel of Mark" in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2009: 134-149.
- Naudé, PJ. 2010. *Neither calendar nor clock: Perspectives on the Belhar Confession*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Oberdorfer, B. 1997. "Biblisch-realistische Theologie. Methodologische Überlegungen zu einem dogmatischen Programm", in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 63-83.
- Oberdorfer, B. 2002. "Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?", in H.-J. Eckstein u. M. Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 165-182.
- Oberdorfer, B. 2006. "The Holy Spirit - A Person? Reflection on the Spirit's Trinitarian Identity", in Michael Welker (ed) 2006: 27-46.

- Oberdorfer, B. 2007. “‘Würdige Wunden’ – Kreuz, Trinität und Theodizee. Überlegungen anlässlich eines Beitrags von Michael Welker, am Beispiel Zinzendorfs” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 193-206.
- Oeming, M. 2007. “Salomo-Christologie im Neuen Testament” in Schüle, A & Thomas, G (eds). 2007: 57-76.
- Oh, S.H. 2013. “Politische und spirituelle Vergebung”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 275-281.
- Pannenberg, W. 1991. *Systematic Theology*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Parker, T.H.L. 1995. *Calvin. An Introduction to His Thought*. Geoffrey Chapman: London.
- Pinnock, C. 1996. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. InterVarsity Press: Downers Grove.
- Pitkin, B. 2009. “Faith and Justification” in Selderhuis, HJ (ed). *The Calvin Handbook*. William B. Eerdmans: Michigan, 288-299.
- Polkinghorne, J. 2001b. (with Michael Welker) *Faith in the Living God. A Dialogue*, SPCK: London.
- Polkinghorne, J (ed). 2001. *The Work of Love: Creation as Kenosis*. Eerdmans: Grand Rapids: x-xii.
- Qu, X. 2013. “Geist und Wort. Die biblisch-hermeneutische Entscheidung Karl Barths aus dem Blickwinkel seiner Goethe-Rezeption 1918-1922”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 81-89.
- Ramm, B. 1960. *The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co: Grand Rapids.

- Reichel, H. 2013. "Der Christ als Christus? Kritische Potentiale reformatorische Rede vom munus triplex zwischen Christologie und Ekklesiologie" in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 25-34.
- Renkert, T. 2013. "Transformatives Zeugnis. Eine ekklesiologische Skizze", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 170-178.
- Ritschl, D. 2007. "Das Theotokos und die Jesus-Fömmigkeit. Eine systematische Analyse des Weges einer eigenartigen Metapher" in Schüle, A & Thomas, G (eds). 2007: 181-192.
- Rosato, P.J. 1981. *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*. T&T Clark: Edinburgh.
- Rösler, T. 2013. "'Persona' und 'prosopon'. Eine anthropologische Fundamentalunterscheidung in Paul Tillichs Pneumatologie", in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 107-114.
- Ruddies, H. 2009. "Leuenberg 2009. Johannes Calvin und Karl Barth: Eine theologische Verhältnisbestimmung" in *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Heft 52, Jhrg. 25/2, 5-13.
- Schleiermacher, F. 1960. *The Christian Faith*. T&T Clark: Edinburgh.
- Schleiermacher, F. 1996. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Schleiermacher, F. 1999. "Notes on Aristotle Nichomachean Ethics 8–9" in *Theology Today* 56, 164-168.
- Schlink, E. 1983. *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Vandenhoeck: Göttingen.
- Schmid, K. 2007. "Christologien antiker Bibelcodices. Biblisch-theologische Beobachtungen zu den Bücheranordnungen im Codex Sinaiticus, im Codex

Alexandrinus und im Codex Vaticanus” in Schüle, A & Thomas, G (eds). 2007: 43-56.

Schüle, A. 1997. “Schöpfer des Himmels und der Erde: Religionsgeschichtliche und systematische Konzepte zu einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung” in S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 297-316.

Schüle, A. 2001. *Israels Sohn – Jahwes Prophet: Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und kanonischer Theologie anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24)*, Lit Verlag: Münster.

Schüle, A & Thomas, G (eds). 2007. *Gegenwart des lebendigen Christus*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig.

Schüle, A & Thomas, G (eds). 2009. *Who Is Jesus Christ for Us Today?: Pathways to Contemporary Christology*. Westminster John Knox Press: Louisville.

Schüle, A. 2013. “Geist als Manifestation des Göttlichen Überlegungen zur Thronwagenvision Ezechiels und zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 131-140.

Schmidt, H. 2007. “Reich Gottes und soziale Entwicklung: Grundelemente einer diakonischen Theologie” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 339-362.

Schweiker, M. 2009. “Flesh and Folly: The Christ of Christian Humanism”, in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2009: 85-102.

Smit, DJ. 1998. *Gesigte van die Liefde. Om te leef soos God se mense*. Lux Verbi: Wellington.

Smit, DJ. 2006. “Church Unity in Freedom” in Volf, M & Welker, M (eds), *God’s Life in Trinity, FS Jürgen Moltmann*, Fortress: Philadelphia, 73-92.

- Smit, D.J. 2006. *Neem, lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*. Lux Verbi: Wellington.
- Smit, D.J. 2007a. “Rhetoric and ethic? A Reformed perspective on the politics of reading the Bible”, in William M. Alston and Michael Welker (eds.), *Reformed theology: identity and ecumenicity II*. Wm B Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 385-418.
- Smit, DJ. 2007b. “Modernity and theological education Crises at ‘Western Cape’ and ‘Stellenbosch?’”, in Ernst Conradie (red). 75-100.
- Smit, DJ. 2007c. “No ulterior motive – and public theology?”, in Ernst Conradie (red). 139-156.
- Smit, DJ. 2007d. “On Social and Economic Justice in South Africa Today: A Theological Perspective on Theoretical Paradigms”, in Ernst Conradie (red). 343-358.
- Smit, DJ. 2007. *Essays in Public Theology: Collected Essays 1*, Ernst Conradie (red). Sun Press: Stellenbosch.
- Smit, DJ. 2008a. “Wat beteken ‘publiek’? Vrae met die oog op publieke teologie”, in Nico Koopman (red) 2008: 3-34.
- Smit, DJ. 2008b. “Gemeenskap wat kan standhou? – Nagedink oor vorme van sáám-leef in die wêreld vandag”, in Nico Koopman (red) 2008: 35-68.
- Smit, DJ. 2008c. “Politieke erediens? Vrae oor liturgie as lewensvorm”, in Nico Koopman (red) 2008: 175-192.
- Smit, DJ. 2008d. “In diens van die tale Kanaäns? Oor sistematiese teologie vandag”, in Nico Koopman (red) 2008: 387-428.

- Smit, DJ. 2008. *Opstelle oor Geloof en Openbare: Versamelde Opstelle 2*, Nico Koopman (red). Sun Press: Stellenbosch.
- Smit, D.J. 2009a. “En ook gehoor? Vrae rondom die gereformeerde siening van die kerk”. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, Deel 50, 198-211.
- Smit, D.J. 2009b. “Views on Calvin’s ethics from a perspective of South Africa” in Robert Vosloo (red). 2009: 1-34.
- Smit, DJ. 2009c. “... Under Pontius Pilate: On Living Cultural Memory and Christian Confession”, in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2009: 19-49.
- Smit, DJ. 2009d. “The Trinity in the Reformed tradition?” in Robert Vosloo (red). 2009: 35-52.
- Smit, DJ. 2009e. “Rhetoric and ethic? A Reformed perspective on the politics of reading the Bible” in Robert Vosloo (red). 2009: 53-86.
- Smit, DJ. 2009f. “Justification and divine justice?” in Robert Vosloo (red). 2009: 87-120.
- Smit, DJ. 2009g. “Freedom in belonging? John Calvin’s understanding of human freedom” in Robert Vosloo (red). 2009: 121-140.
- Smit, D.J. 2009h. “Calvin on the sacraments and church unity” in Robert Vosloo (red). 2009: 165-184.
- Smit, D.J. 2009i. “On Calvin’s reception in South Africa: Reminders and questions” in Robert Vosloo (red). 2009: 185-194.
- Smit, D.J. 2009j. “Reformed theology in South Africa – A story of many stories” in Robert Vosloo (red). 2009: 201-216.

- Smit, D.J. 2009k. "On adventures and misfortunes – More stories about Reformed theology in South Africa" in Robert Vosloo (red). 2009: 217-238.
- Smit, D.J. 2009l. "What does it mean to live in South Africa and to be Reformed?" in Robert Vosloo (red). 2009: 239-258.
- Smit, DJ. 2009m. "Could being Reformed have made a difference? On practical theology and ethics in South Africa" in Robert Vosloo (red). 2009: 259-274.
- Smit, D.J. 2009n. "On reading Karl Barth in South Africa – today?" in Robert Vosloo (red). 2009: 275-294.
- Smit, D.J. 2009o. "Can we still be Reformed? Questions from a South African perspective" in Robert Vosloo (red). 2009: 423-440.
- Smit, DJ. 2009. *Essays in Reformed Theology: Collected Essays 3*, Robert Vosloo (red). Sun Press: Stellenbosch.
- Smit, DJ. 2011. "Trends and Directions in Reformed Theology", in *The Expository Times* Vol 122, Number 7 (April), 313-326.
- Smit, DJ. 2012a. "Trinity, History – and Discernment?", gelees te konferensie, *Theology in times of transition*, Stellenbosch 23-25 January 2012.
- Smit, D.J. 2012b. "'Woord van God, Woord van die lewe'? Op weg na 'n verantwoordelike teologiese hermeneutiek". *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, Deel 53, 81-101.
- Smit, D.J. 2012c. "Gereformeerde identiteit vandag? Ontwikkelings en rigtings". *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, Deel 53, 121-137.
- Smit, D.J. 2012d. "'Alexamenos worships his god'? An attempt to understand Bram van de Beek's Christology as the heart of his theology", in *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek, Studies in Reformed*

Theology Nr. 22, P. van Geest & E.A.J.G. Van der Borgh (eds.), Koninklijke Brill: Leiden, 37-58.

Smit, D.J. 2013. “‘Dieser Schrei ... der Inbegriff alles christlichen Ethos’ – Das Werk des Heiligen Geistes von ‘Calvin zu Barth’?”. ‘n Lesing by die *Internationale Karl Barth Tagung*, 15-18 Julie 2013, in Leuenberg.

Springhart, H. 2013. “Sinn und Geschmack fürs Unverfügbare – die Endlichkeit des menschlichen und die Ewigkeit des göttlichen Geistes. Ein kritisches theologisches Gespräch mit Konstruktivismus und systemischem Denken”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 179-192.

Steck, OD. 1981. “Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a”, in *Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments* 115. Vandenhoeck: Göttingen.

Strauss, CL. 1699. *The Savage Mind*. University of Chicago Press: Chicago.

Thiselton, A.C. 2013. *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan.

Thomas, G. 1997. “Die ‘Imaginationsgemeinschaft’ der Kirche. Beobachtungen an Schleiermachers ‘Freiheitsgespräch’ von 1789 und Erwägungen zu einer modellorientierten systematisch- theologischen Rezeption” in: S. Brandt/ B. Oberdorfer (eds) 1997: 63-83.

Thomas, G. 2007. “Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 151-180.

Thomas, G. 2013. “Der Geist als Macht der Aufmerksamkeit”, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 117-130.

- Thompson, J. 1991. *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*. Pickwick Publications: Pennsylvania.
- Trible, P. 1984. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives. Overtures to Biblical Theology 13*. Fortress: Philadelphia.
- Van de Beek, A. 1987. *De Adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*. Callenbach: Nijkerk.
- Van de Beek, A. 2012. *Lichaam en Geest van Christus: De theologie van de kerk en de Heilige Geest*. Meinema: Zoetermeer.
- Van den Bosch Heij, D. 2013. *Spirit and Healing in Africa: A Reformed Pneumatological Perspective*. African Sun Media: Stellenbosch.
- Van der Borgh, E & Van Geest, P. (eds) 2011. *Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honour of Abraham Van de Beek*. Brill: Leiden.
- Van der Kooi, K. & de Bruin, J. (eds). 1999. *Kuyper reconsidered: Aspects of his life and work*. V.U. Uitgeverij: Amsterdam.
- Van der Linde, S. 1943. *De Leer van den Heiligen Geest bij Calvijn: Bijdrage tot de kennis der Reformatorische theologie*. H. Veenman & Zonen: Wageningen.
- Van Huyssteen, J. W. 2005. "Human Origins and Religious Awareness: In Search of Human Uniqueness". *Studia Theologica* 59: 2, 104-128.
- Van Huyssteen, J. W. 2006. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Van Keulen, D & Harinck, G & Van den Brink, G (eds). 2009. *Men moet telkens opnieuw de reuzenzwaai aan de rekstok maken. Verder met Van Ruler*. Uitgeverij Boekencentrum: Zoetermeer.

- Van Ruler, A.A. 1968. *Ik Geloof: De Twaalf Artikelen van het Geloof in Morgenwijdingen*. Callenbach: Nijkerk.
- Van Ruler, A.A. 2011. *Verzameld Werk IV: Christus, de Geest en het Heil*. Bezorgd door Dirk van Keulen. Boekencentrum: Zoetermeer.
- Van't Spijker, W. 1989. "'Extra Nos' and 'In Nobis' by Calvin in a pneumatological light", in De Klerk, P. (ed) 1989: 39-62
- Van't Spijker, W. 2009. *Calvin. A Brief guide to his life and thought*. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky.
- Volf, M (Hrsg.). 1996. *The Future of Theology FS Jürgen Moltmann*, Eerdmans: Grand Rapids.
- Volf, M & Thompson, MM. 1996. "God the Spirit", *Theology Today*, Vol 53:3, 380-386.
- Volf, M & Welker, M (Hrsg.). 2006. *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.
- Von Twardowski. 2013. "Der Friede Gottes als Gabe und Berufung. Grundtendenzen ökumenischer Friedenstheologie", in Etzel Müller, G & Springhart, H (eds). 2013: 336-344.
- Wacker, G. 2006. "Early Pentecostals and the Study of Popular Religious Movements in Modern America", in Michael Welker (ed) 2006: 126-146.
- Wallace, M. 1996. *Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation*. Continuum: New York.
- Warfield, BB. 1956. "John Calvin the Theologian" in *Calvin and Augustine*. Presbyterian and Reformed Publishing Co: Philadelphia, 484-485.

- Webster, J. 2000. *Karl Barth*. Continuum: London/ New York.
- Webster, J. 2000. (ed). *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Welker, M. 1975. *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M. 1976. “Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3,22a”, in: *Evangelische Theologie* 36, 225-253.
- Welker, M. 1978a. “Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang”, in: *Evangelische Theologie* 38, 164-179.
- Welker, M. 1978b. “Forum: Theologie in Lateinamerika. – Kein Spiel mit den Worten. Antwort auf eine Kritik”, in: *Lutherische Monatshefte* 17, 546-547.
- Welker, M. 1979a. Herausgabe, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch ‘Der gekreuzigte Gott’*, Kaiser: München. “Einleitung”, 9-13.
- Welker, M. 1980a. “Ein Frommer ist noch kein Christ. Der Religiosität mit der Klarheit des Glaubens begegnen”, in: *Lutherische Monatshefte* 19, 66-69.
- Welker, M. 1980b. “Predigt über Jer 17,5-9”, in: *Jeremia. Gottes Wort in schwerer Zeit. 14 Predigten an der Stiftskirche Tübingen*, Steinkopf: Stuttgart, 77-84.
- Welker, M. 1980c. “Relativität der wirklichen Welt. Prozeßdenken und Prozeßtheologie”, in: *Evangelische Kommentare* 13, 595-597.
- Welker, M. 1981a. *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1981; zweite, um ein Sachregister erweiterte Auflage 1988.

- Welker, M. 1981b. "Process Thought in Contemporary Europe: Germany", in: P. Jonkers u. J. Van der Veken (Hg.), *Whitehead's Legacy*, Louvain, 69-71.
- Welker, M. 1983a. "Theologischer Paradigmenwechsel? Ein Tübinger Symposium", in: *Evangelische Kommentare 16*, 376-378.
- Welker, M. 1983b. "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität", in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit III*, Vandenhoeck: Göttingen 1983, 9-45.
- Welker, M. 1983c. "Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth", in: *Evangelische Theologie 43*, 307-328.
- Welker, M. 1984a. "Whiteheads Vergottung der Welt", in: H. Holz u. E. Wolf-Gazo (Hg.), *Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981*, Alber: Freiburg, 249-272.
- Welker, M. 1984b. "Artikel: Anthropomorphismus /Anthropozentrismus", in: *Lexikon der Biologie, Bd. I*, Freiburg, 200-202.
- Welker, M. 1985a. "Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium I", in: *Evangelische Kommentare 18*, 680-683.
- Welker, M. 1985b. "Die neue 'Aufhebung der Religion' in Luhmanns Systemtheorie", in *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Suhrkamp: Frankfurt, 93-119.
- Welker, M. 1985c. "Die relativistische Kosmologie Whiteheads", in: *Philosophische Rundschau 32*, 134-155.
- Welker, M. 1985d. "Alfred North Whitehead: Relativistische Kosmologie", in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Gegenwart I*, 3. Auflage, Vandenhoeck: Göttingen, 269-312.

- Welker, M. 1985e. "Wie ist universale Einheit wirklicher Welt möglich? Kosmosfrömmigkeit bei A.N. Whitehead", in: A. Zottl (Hg.), *Weltfrömmigkeit. Grundlagen – Traditionen – Zeugnisse*, Sales: Eichstätt/ Wien, 303-314, 368 f.
- Welker, M. 1986a. "Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel" in *Journal of Religion* 66, 237-260.
- Welker, M. 1986b. "Erbarmen und soziale Identität. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium II", in *Evangelische Kommentare* 19, 39-42.
- Welker, M. 1986c. "Hoffnung und Hoffen auf Gott" in *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS Jürgen Moltmann*, Kaiser: München, 23-38.
- Welker, M. 1986d. Herausgabe (mit Bernd Janowski), *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1986; 2. Auflage 1988; 3. Auflage 1991. "Vorwort" (mit Bernd Janowski): 5-8.
- Welker, M. 1986e. "Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?", in: G. R. Lucas (Hg.), *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Suny: Albany, 121-132.
- Welker, M. 1986f. "Rezension: A. N. Whitehead: Wie entsteht Religion?", übers. H.-G. Holl, Frankfurt 1985, in *Evangelische Kommentare* 19, 432 f.
- Welker, M. 1986g. "Cosmic Piety in Whitehead's Works", in *American Journal of Theology and Philosophy* 7, 121-131.
- Welker, M. 1986h. "Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads", in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 28, 311-326.

- Welker, M. 1986i. "Der 'freie Mensch' der Klugheit und die Kommunikation von Freiheit im Glauben. Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei und nach Karl Barth", in *Dialektische Theologie* 2, 9-32.
- Welker, M. 1987a. *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EDK-Studie 'Christsein gestalten'*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M. 1987b. "The Self-Jeopardizing of Human Societies and Whitehead's Conception of Peace. Niklas Luhmann on his 60th birthday", in *Soundings LXX*, 309-327.
- Welker, M. 1987c. "Über Gottes Engel. Systematisch-theologische Überlegungen im Anschluß an C. Westermann und H. Gese", in *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 2: Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 194-209.
- Welker, M. 1988a. "Artikel: Schöpfung", in: *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh, 1119 f.
- Welker, M. 1988b. "Ermeßbarkeit und Vermeßbarkeit von Welt. Die Funktion 'postmoderner' Metaphysik bei Whitehead", in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant?*, Akten des Stuttgarter Hegel-Kongresses 1987, Klett: Stuttgart, 330-342.
- Welker, M. 1988c. "Artikel: Engel, dogmatisch", in *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh, 288f.
- Welker, M. 1988d. "Artikel: Heaven", in: *Eerdmans-Brill Encyclopedia of Christianity*, Vol. 2, 216 f.
- Welker, M. 1989a. "Der Heilige Geist. Münsteraner Antrittsvorlesung. Hartmut Gese zum 60. Geburtstag gewidmet" in *Evangelische Theologie* 49, 126-141.
- Welker, M. 1989b. "The Holy Spirit" in *Theology Today* 46, 5-20.

- Welker, M. 1989c. "Gesetz und Geist" in *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 4: "Gesetz" als Thema Biblischer Theologie*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 215-229.
- Welker, M. 1989d. "Freiheit und Halt im christlichen Glauben. 425 Jahre Heidelberger Katechismus als Bekenntnisschrift", in *Reformierte Kirchenzeitung*, 156-160.
- Welker, M. 1989e. "Wahrheit", in H.-P. Müller (Hg.), *Was ist Wahrheit?*, Kohlhammer: Stuttgart, Berlin u. Köln, 101-114.
- Welker, M. 1990a. "Righteousness and God's Righteousness. The 1989 Frederick Neumann Symposium on the Theological Interpretation of Scripture: The Church and Israel. Romans 9-11", in *The Princeton Seminary Bulletin, Supplementary Issue, No. 1*, hg. Daniel Migliore, Princeton, 124-139.
- Welker, M. 1990b. "Die Aufgaben der Theologie in gefährdeter kultureller Umwelt", in: *Deutsches Pfarrerblatt 5*, 187-189.
- Welker, M. 1991a. "What is 'Creation'? Rereading Genesis 1 and 2", Plenary Address SBL 1990, in: *Theology Today 48*, 56-71.
- Welker, M. 1991b. "Was ist 'Schöpfung'? - Genesis 1 und 2 neu gelesen", in: *Evangelische Theologie 51*, 208-224.
- Welker, M. 1991c. "Verantwortung der Wissenschaft – Verantwortung des Glaubens", in: H.- P. Müller (Hg.), *Die Verantwortung des Wissens*, Kohlhammer: Stuttgart, Berlin, Köln, 127-140.
- Welker, M. 1991d. "Warum in der Kirche bleiben? Fünf Antworten an Außen- und Innenstehende", in W. Marhold u. M. Schibilsky (Hg.), *Ethik – Wirtschaft – Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft, FS Karl-Wilhelm Dahm*, Patmos: Düsseldorf 1991, 295-316.

- Welker, M. 1991e. "Reformierte Theologie heute – Reformierte Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts" in: W. van't Spijker (Hg.), *Calvin. Erbe und Auftrag, FS Wilhelm Heinrich Neuser*, Pharos: Kampen 1991, 391-409.
- Welker, M. 1991f. Herausgabe (mit Bernd Janowski), *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 6: Altes Testament und Christlicher Glaube*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn. 'Vorwort' (mit Bernd Janowski): V-VII.
- Welker, M. 1991g. "Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft", in: *Sociologia Internationalis* 29, 149-157.
- Welker, M. 1992a. *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1992; 2. Auflage 1993; 3. Auflage 2005; 4. Auflage 2010.
- Welker, M. 1992b. "Das Reich Gottes. Heidelberger Antrittsvorlesung. Wolfgang Huber zum 50. Geburtstag gewidmet", in: *Evangelische Theologie* 52, 497-512.
- Welker, M. 1992c. "Historik kirchlicher Zeitgeschichte und systematisch-theologische Urteilsbildung", in: *Jahrbuch für Kirchliche Zeitgeschichte* 5, 31-40.
- Welker, M. 1993a. "The 'Reign' of God" in: *Theology Today* 49, 500-515.
- Welker, M. 1993b. "'Schöpfung': Big Bang oder Siebentagewerk?", Plenumsvortrag Internationales SBL-Treffen, Münster, in: *Glauben und Lernen* 9, 126-140.
- Welker, M. 1993c. "Gibt es Gott? Eine alte Frage, neu gestellt" in: *Evangelische Kommentare* 26, 260-263.
- Welker, M. 1993d. "Hans Küngs 'Projekt Weltethos'. Gutgemeint – aber ein Fehlschlag", in: *Evangelische Kommentare* 26 (1993), 354-356.
- Welker, M. 1993e. "Unfehlbarkeit und Exkommunikation? Zur sachlichen Prüfung von Küngs 'Projekt Weltethos'", in: *Evangelische Kommentare* 26, 528 f.

- Welker, M. 1993f. "Pluralismus und Pluralismus des Geistes", in: R. Ziegert (Hg.), *Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175 jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion*, Evangelischer Presseverlag Pfalz: Speyer 1993, 363-368.
- Welker, M. 1993g. "Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferungen", in: O. Weinberger, G. H. von Wright u. a. (Hg.), *Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, FS Werner Krawietz*, Duncker & Humblot: Berlin, 779-795.
- Welker, M. 1993h. "Kraut und Rüben über Engel. Zu: Uwe Wolff, Breit aus die Flügel beide. Von den Engeln des Lebens", in: *Lutherische Monatshefte 12*, 42-43.
- Welker, M. 1993i. "Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. 'Generalisierung von Altruismus' in alttestamentlichen Gesetzesüberlieferungen", in: Hans May (Hg.), *Altruismus. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie*, Loccum Protokolle 30/92, Loccum 1996, 143-160.
- Welker, M. 1994a. *God the Spirit*, translated by John Hoffmeyer, Fortress: Philadelphia.
- Welker, M. 1994b. "Resurrection and the Reign of God, The 1993 Frederick Neumann Symposium on the Theological Interpretation of Scripture: Hope for the Kingdom and Responsibility for the World", in: *The Princeton Seminary Bulletin, Supplementary Issue, No. 3*, hg. Daniel Migliore, Princeton, 3-16.
- Welker, M. 1994c. "Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt", in: R. Weth (Hg.), *Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas*, Kaiser: Gütersloh, 9-29.
- Welker, M. 1994d. "Gewaltverzicht und Feindesliebe. Zu Matth 5, 38-48", in: J. Roloff u. H.G. Ulrich (Hg.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs, FS Friedrich Mildenerger*, Kohlhammer: Stuttgart, 243-247.

- Welker, M. 1994e. "Staunen vor der Geschichte? Theologische und philosophische Rückfragen", in: H. Hofmeister (Hg.), *Braucht Wissen Glauben? Erste Heidelberger Religionsphilosophische Disputation*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 127-132.
- Welker, M. 1994f. "Auferstehung. Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag", in: *Glauben und Lernen* 9, 39-49.
- Welker, M. 1994g. "Foreword", in: Thomas W. Gillespie, *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy*, Eerdmans: Grand Rapids, IX f.
- Welker, M. 1994h. "Angels in the Biblical Traditions: An Impressive Logic and the Imposing Problem of their Hypercomplex Reality", in: *Theology Today* 51, 367-380.
- Welker, M. 1995a. "Creation: Big Bang or the Work of Seven Days?", in: *Theology Today* 52, 173-187.
- Welker, M. 1995b. "...And Also Upon the Menservants and the Maidservants in Those Days Will I Pour Out My Spirit. On Pluralism and the Promise of the Spirit", in: *Soundings* 78, 49-67.
- Welker, M. 1995c. *Kirche im Pluralismus*, Kaiser: Gütersloh; 2. Auflage 2000.
- Welker, M. 1995d. *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M. 1995e. "Auf der theologischen Suche nach einem 'Weltethos' in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte. Küng, Tracy und die Bedeutung der neuen Biblischen Theologie, Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag", in: *Evangelische Theologie* 55, 438-456.
- Welker, M. 1995f. "God's Power and Powerlessness: Biblical Theology and the Search for a World Ethos in a Time of Shortlived Moral Markets", in: Cynthia L. Rigby (Hg.), *Power, Powerlessness, and the Divine*. Scholars Press: Atlanta, 39-55.

- Welker, M. 1995g. “Konfessionalität und Ökumenizität in der Theologie. Zum Gespräch mit Milan Balabán”, in: *Universale Kirche und Kirche in der Region. Die Spannung zwischen Universalität und Inkulturation, Communio Viatorum* 3/37, 276-280.
- Welker, M. 1995h. “Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes”, in: *Pluralismus und Identität. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 8*, hg. J. Mehlhausen, Kaiser: Gütersloh, 468-485.
- Welker, M. 1996a. “Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millenium?”, in: Miroslav Volf u. a. (Hg.), *The Future of Theology, FS Jürgen Moltmann*, Eerdmans: Grand Rapids 1996, 73-88.
- Welker, M. 1996b. “A Soundings Interview: ‘Why Are You So Interested in the Wandering People of God?’ What Theology Can Do For Common Sense”, in: *Soundings* 79, 127- 148.
- Welker, M. 1996c. “Geist und Wort – Wort und Geist”, in: *Concilium* 3, 159-165.
- Welker, M. 1996d. “Word and Spirit – Spirit and Word: A Protestant Response”, in: *Concilium* 3, 76-84.
- Welker, M. 1996e. “What Happens in the Lord’s Supper?”, in: *Dialog* 35, 209-217.
- Welker, M. 1996f. “Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten,” in: *Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext, Weltmission heute Nr. 25*, EMW: Hamburg, 47-64.
- Welker, M. 1996g. “‘Weihnachtschristentum’. Herrmann Timm – Trommler gegen die Dogmatik”, in: *Evangelische Kommentare* 29, 600-602.
- Welker, M. 1996h. “Warum es das Pfarramt heute besonders schwer hat – und warum das nicht so bleiben muß”, in: *Pfälzisches Pfarrerberblatt* 86, 196-214.

- Welker, M. 1996i. "Kirche und Abendmahl", in: *Kirche, Marburger Jahrbuch Theologie VIII*, hg. W. Härle u. R. Preul, Elwert: Marburg, 47-60.
- Welker, M. 1996j. "Die Wirklichkeit des Auferstandenen, Gerd Lüdemanns aufklärerischer Fundamentalismus", in: *Evangelische Kommentare 29*, 206-207.
- Welker, M. 1996k. "Jesu Auferstehung und Lüdemanns 'Fall'", in: *Evangelische Kommentare 29*, 206 f.
- Welker, M. 1996l. "Zu diesem Heft", *Verkündigung und Forschung 41/2: Systematische Theologie*, 1f.
- Welker, M. 1996m. "Der ganz frühe Schleiermacher – eine Entdeckung" in Schleiermacher: Religion, Schicksal und Gewissen: *Evangelische Theologie 56*, 393 f.
- Welker, M. 1996n. (mit Wallace Alston), "Dietrich Bonhoeffer: Previously Unpublished Letters to Paul Lehmann", in: *Theology Today 53*, 289-298.
- Welker, M. 1997a. "Creation and the Image of God: Their Understanding in Christian Tradition and the Biblical Grounds", in: *Journal of Ecumenical Studies 34*, 436-448.
- Welker, M. 1997b. "Spirit Topics: Trinity, Personhood, Mystery and Tongues. A Response to Frank Macchia on 'God the Spirit'", in: *Journal of Pentecostal Theology 10*, 29-34.
- Welker, M. 1997c. "Die evangelische Freiheit", in: *Evangelische Theologie 57*, 68-73.
- Welker, M. 1997d. "Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht", in: Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter u. Klaus Schlaich (Hg.), *Das Recht der Kirche, Bd. I: Zur Theorie des Kirchenrechts* (FBESG 49), Kaiser: Gütersloh, 390-414.

- Welker, M. 1997e. "Revolutionäre Demut. Mit Jesu Taufe erfüllt sich Gottes Gerechtigkeit", in: *Evangelische Kommentare* 30, 280-282.
- Welker, M. 1997f. Herausgabe (mit Sigrid Brandt u. Marjorie Suchocki) *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1997; 2. Aufl. 2005.
- Welker, M. 1997g. "Warum Moral und Medien der Sünde gegenüber hilflos sind. Gedanken im Anschluß an 1 Kor 2,1-10", ebd., 190-194.
- Welker, M. 1997h. "Dem Tun Gottes aufmerksam folgen. Der Christ in der gegenwärtigen Kultur", in: *Evangelische Aspekte*, 4-10.
- Welker, M. 1997i. *Brennpunkt Diakonie, FS Rudolf Weth*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1997; 2. Auflage 1999, 1-12.
- Welker, M. 1997j. (mit William Schweiker), "A New Paradigm for Theological and Biblical Inquiry", in: Cynthia L. Rigby (Hg.), *Power, Powerlessness, and the Divine*, Scholars Press: Atlanta, 3-20.
- Welker, M. 1997k. "Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?", in: Rainer Isak (Hg.), *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*. Katholische Akademie: Freiburg, 97-109.
- Welker, M. 1997l. Schleiermacher – Denker über die Moderne hinaus, in: *Rupertus Carola* 3, 10-15.
- Welker, M. 1998a. "Theological Autobiography. An Interview with Michael Welker", in: *Dialog* 37, 148-149.
- Welker, M. 1998b. "Travail and Mission: Theology Reformed According to God's Word at the Beginning of the Third Millennium", in: *Toward the Future of Reformed Theology*, 136-152.

- Welker, M. 1998c. “‘Richten und Retten’. Systematische Überlegungen zu einer unverzichtbaren Funktion der Religion” in *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Fink: München, 28-35.
- Welker, M. 1998d. “Artikel: Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch”, in: *RGG 4*. Aufl., Tübingen, 1549-1553.
- Welker, M. 1998e. “Missionarische Existenz heute”, in: *Evangelische Theologie 58*, 413-424.
- Welker, M. 1998f. “God’s Eternity, God’s Temporality, and Trinitarian Theology”, in: *Theology Today 55*, 317-328.
- Welker, M. 1998g. Herausgabe (mit Bernd Janowski), *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 12: Biblische Hermeneutik*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1998. ‘Vorwort’ (mit Bernd Janowski): V-VI.
- Welker, M. 1999a. *Creation and Reality: Theological and Biblical Perspectives*, Warfield Lectures 1991, Fortress Press: Philadelphia.
- Welker, M. 1999b. *Was geht vor beim Abendmahl?*, Quell: Stuttgart 1999. 2. Auflage, Gütersloher: Gütersloh 2004, erweitert um ein Register und ein Nachwort zur päpstlichen Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*; 3. Auflage 2005.
- Welker, M. 1999c. “Das Ende der Volkskirche? Gestaltwandel der Kirche aus evangelischer Sicht”, in: K. Hofmeister u. L. Bauerochse (Hg.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Echter: Würzburg, 60-72.
- Welker, M. 1999d (mit Michael Wolter). “Die Unscheinbarkeit des Reiches Gottes”, in: *Reich Gottes, Marburger Jahrbuch Theologie XI*, hg. W. Härle u. R. Preul, Elwert: Marburg, 103-116.

- Welker, M. 1999e. “‘We Live Deeper Than We Think’: The Genius of Schleiermacher’s Earliest Ethics”, in: *Theology Today* 56, 169-179.
- Welker, M. 1999f. “Kanonisches Gedächtnis. Wie die Auferstehung Jesu im Abendmahl erfahren wird”, in: *Evangelische Kommentare* 32, 37-39.
- Welker, M. 1999g. “Kreuz und Auferstehung als Ärgernis, Torheit und als Heilsereignis”, in: *Das Ärgernis des Kreuzes. Leben, Tod und Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für unseren Glauben heute*, hg. vom Amt für Information im Auftrag der Württembergischen Evangelischen Landessynode, Stuttgart, 10-21.
- Welker, M. 1999h. “Sozio-metaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: Was haben wir an der Bibel?”, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 13: Die Macht der Bilder*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 309-322.
- Welker, M. 1999i. Herausgabe (mit David Willis), *Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions*, Eerdmans: Grand Rapids 1999. “Introduction: Toward the Future of Reformed Theology”, IX-XVI.
- Welker, M. 2000a. *What Happens in Holy Communion?*, translated by John Hoffmeyer, Eerdmans: Grand Rapids 2000; second printing 2004.
- Welker, M. 2000b “Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?”, in: Niels H. Gregersen, Willem B. Drees u. Ulf Görman (Hg.), *The Human Person in Science and Theology*, T&T Clark: Edinburgh 2000, 95-114.
- Welker, M. 2000c. (met John Polkinghorne) “Introduction” in *Science and Theology on the End of the World and the Ends of God*”, ebd., 1-13.
- Welker, M. 2000c. “Introduction to part IV: Realistic Eschatology”, ebd., 205-208.

- Welker, M. 2000c. “Resurrection and Eternal Life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory”, in: J. Polkinghorne u. M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Theology and Science on Eschatology*, Trinity: Harrisburg 2000, 279-290.
- Welker, M. 2000d. “The Tasks of Biblical Theology and the Authority of Scripture”, in: W. Alston (Hg.), *Theology in the Service of the Church, FS Thomas Gillespie*, Eerdmans: Grand Rapids, 232-241.
- Welker, M. 2000e. “Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?”, in: Luis E. Lego (Hg.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-first Century*, Preface by Max Stackhouse, Eerdmans: Grand Rapids, 110-122.
- Welker, M. 2000e. “Theologie im öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften?”, in: A.-K. Finke u. J. Zehner (Hg.), *Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche, FS Christoph Gestrich*, Wichern: Berlin, 50-61.
- Welker, M. 2000f. “The Reformation Heritage and the Reformed Heritage as Powers in the Beginning of the Third Millennium”, in: The 7th International Symposium On Christian Culture and Theology: The Zeitgeist of the 21st Century and Reformed Faith, *Korea Institute for Christian Culture Studies*: Seoul, 43-55.
- Welker, M. 2000g. “Der Protestantismus in Kultur und Krise der Moderne”, in: E. v. Vietinghoff u. H. May (Hg.), *Protestantismus im 21. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur*, Hans-Lilje-Forum Bd. 4, Lutherisches Verlagshaus: Hannover, 151-174; 2. Aufl. 2000.
- Welker, M. 2000h. “Warum brauchen pluralistische Gesellschaften christliche Theologie?”, in: Wilhelm Gräß u. a. (Hg.), *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Kohlhammer: Stuttgart, 10-26.

- Welker, M. 2000i. "Evangelisch sein am Beginn des dritten Jahrtausends", in: Helmut A. Müller (Hg.), *Der Bildung ein Haus. Zwanzig Jahre Hospitalhof Stuttgart und Evangelisches Bildungswerk*, Edition Hospitalhof: Stuttgart, 133-141.
- Welker, M. 2000j. "Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums", in: W. Härle, H. Schmidt u. M. Welker (Hg.), *Das ist christlich: Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloher: Gütersloh, 91-103.
- Welker, M. 2001a. "Creation, the Concept of God, and the Nature of the Human Person in Christianity", in: Peter Koslowski (Hg.), *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of Humankind in the World Religions*, Kluwer: Dordrecht, 80-94.
- Welker, M. 2001b. (met John Polkinghorne) *Faith in the Living God. A Dialogue*, SPCK: London.
- Welker, M. 2001c. "Christentum und strukturierter Pluralismus", in: Andreas Feldtkeller (Hg.), *Konstruktive Toleranz – gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen*, Lembeck: Frankfurt, 89-107.
- Welker, M. 2001d. "Christianity and Structured Pluralism", Baird-Lecture, Soongsil University 2001, stark gekürzte Fassung in: *Bulletin of Soongsil University Graduate School of Christian Studies 4* (Apr. 2001) 1, 4-5.
- Welker, M. 2001e. "Springing Cultural Traps: The Science-and-Theology Discourse on Eschatology and the Common Good", in: *Theology Today* 58, 165-176.
- Welker, M. 2001f. "Romantic Love, Covenantal Love, Kenotic Love", in: John Polkinghorne (Hg.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Eerdmans: Grand Rapids; SPCK: London 2001, 127-136.
- Welker, M. 2001g. "Das vierfache Gewicht der Schrift. Die mißverständliche Rede vom 'Schriftprinzip' und die Programmformel 'Biblische Theologie'", in: D. Hiller u.

Ch. Kress (Hg.), *„Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe“*. *Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben*, FS Gunda Schneider-Flume, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 9-27.

Welker, M. 2001h. „Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisation“, in: *Brennpunkt Gemeinde 1: Gott-Ferne in und außerhalb der Gemeinde*, 15-21.

Welker, M. 2001i. „Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation“, in: Rudolf Weth (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 197-208.

Welker, M. 2001j. „Schöpfung in den kanonischen biblischen Überlieferungen und in der Programmatik eines Lehrplans“, in: Heinz Schmidt u. Hartmut Rupp (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Calwer: Stuttgart, 22-32.

Welker, M. 2001k. „Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie 15*, ebd., 247-262.

Welker, M. 2001l. „Warum Wein beim Abendmahl?“, in: *Kirche im ländlichen Raum 52*, 3, 13-16.

Welker, M. 2001m. Herausgabe (mit Berndt Hamm), *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 15: Würde des Menschen*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn. „Vorwort“ (mit Berndt Hamm): V-XI.

Welker, M. 2002a. „Sola Scriptura? The Authority of Scripture in Pluralistic Environments“, in: B. Strawn u. a. (Hg.), *A God So Near*, FS Patrick D. Miller, Eisenbrowns: Winona Lake, 375-391.

Welker, M. 2002b. „Springing Cultural Traps: The Science-and-Theology Discourse on Eschatology and the Common Good“, in: Lyn Holness u. Ralf K. Wüstenberg (Hg.), *Theology in Dialogue. The Impact of the Arts, Humanities, and Science*

on Contemporary Religious Thought, FS John DeGruchy, Eerdmans: Grand Rapids, 53-67.

Welker, M. 2002c. "The Body of Christ, Holy Communion, and Canonic Memory", in: *Word and World* 22, 164-169.

Welker, M. 2002d. "Moral, Recht und Ethos in evangelisch-theologischer Sicht", in: *Marburger Jahrbuch Theologie XIII*, hg. W. Härle u. R. Preul, Elwert: Marburg, 67-81.

Welker, M. 2002e. "Heiliger Geist", in: W. Clasen, M. Meyer-Blanck u. G. Ruddat (Hg.), *Evangelischer Taschenkatechismus*, CMZ-Verlag: Rheinbach, 1. u. 2. Aufl. 2001, 3. Aufl. 2002, 63-66.

Welker, M. 2002f. "'Unser Gotteslob steige auf zu dir, Herr, und es senke sich auf uns herab dein Erbarmen!' Predigt über den 19. Psalm", in: R. Mielke u. H. Süselbeck (Hg.), *Grundlagen und Vollzüge pastoraler Existenz, FS Karl-Adolf Bauer*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 32-36.

Welker, M. 2002g. "Was ist gute Theologie?", in: *Zeitzeichen* 3, 18-20.

Welker, M. 2002h. "Dominus Iesus as Ecumenical Shock", in: *Dialog* 41, 73-77.

Welker, M. 2002i. "Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit", in: T. Peters, R. Russell u. M. Welker (Hg.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Eerdmans: Grand Rapids, 31-42.

Welker, M. 2002j. "Die Wirklichkeit der Auferstehung", in: H.-J. Eckstein u. M. Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 311-331.

Welker, M. 2002k. "Who is Jesus Christ for us Today?", in: *Harvard Theological Review* 95, 129-146.

- Welker, M. 2002l. "Modernity and Post-Modernity as Challenges to Christian Theology", in: *Svensk Missions Tidskrift* 90, 4, 435-447.
- Welker, M. 2002m. "Wovon der freiheitliche Staat lebt. Die Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus", in: H. R. Reuter u. a. (Hg.), *Freiheit verantworten, FS Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Kaiser: Gütersloh 2002, 225-242.
- Welker, M. 2003a. "Reformation Theology and the Reformed Profile", in: *The Bulletin of the Institute for Reformed Theology, Bd. 3, Nr. 1*, Richmond, 4.
- Welker, M. 2003b. "Gottes Angesicht sehen", in: M. Frettlöh u. H. P. Lichtenberger (Hg.), *Gott wahr nehmen, FS Christian Link*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 151-156.
- Welker, M. 2003c. "Holy Spirit and Holy Communion", in: *Word and World* 23, 154-159.
- Welker, M. 2003d. "The Threat of an Ecumenical Ice Age? Reflections on Ecclesia de Eucharistia", in : *Dialog* 42, 194-196.
- Welker, M. 2003e. "Heiliger Geist und Zeitgeist. Gespräch mit Prof. Welker", in: *Entwurf, Religionspädagogische Mitteilungen* 1, 7-10.
- Welker, M. 2004a. "Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle", in: *Evangelische Theologie* 64, 239-248.
- Welker, M. 2004b. "Subjectivist 'Faith' as a Religious Trap", in: W. Schweiker u. Ch. Mathewes (Hg.), *Having. On Property and Possession in Religious and Social Life*, Eerdmans: Grand Rapids, 122-137.
- Welker, M. 2004c. "Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche. Die VI. Barmer These: 1934 –1984 – 2004", in: *epd-Dokumentation* 29, 9-18.

- Welker, M. 2004d. “Über die angestrenzte Nähe Gottes beim Turmbau zu Babel. Predigt über Genesis 11, 1-9”, in: Gönke Eberhardt u. Kathrin Liess (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament, FS Bernd Janowski*, Stuttgarter Bibelstudien 202, Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 168-173.
- Welker, M. 2004e. “Ist es der Kirche freigestellt, vom Abendmahl auszuschließen?”, in: *epd-Dokumentation 44*, 5-10.
- Welker, M. 2004f. “Serving God in a Time When a Worldview Collapses: The Pastor-Theologian at the Beginning of the Third Millenium”, in: *Loving God With One’s Mind, The Pastor-Theologian, FS Wallace Alston*, Eerdmans: Grand Rapids, 74-88.
- Welker, M. 2004g. “The Addressee of Divine Sustenance, Rescue, Salvation and Elevation: Toward a Non-Reductive Understanding of Human Personhood”, in: M. Jeeves (Hg.), *From Cells to Souls –and Beyond: Changing Portraits of Human Nature*, Eerdmans: Grand Rapids, 223-232.
- Welker, M. 2004h. “Zu diesem Heft”, in: *Verkündigung und Forschung 49*, 1 f.
- Welker, M. 2004i. “Karl Barth: from fighter against the ‘Roman heresy’ to leading thinker for the ecumenical movement”, in: *Scottish Journal of Theology 57*, 434-450.
- Welker, M. 2005a. “Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie”, in: M. Welker u. F. Schweitzer (Hg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Lit: Münster, 15-29.
- Welker, M. 2005b. *An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch*, Kaiser: Gütersloh.
- Welker, M. 2005c. “Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach vierzig Jahren ‘Theologie der Hoffnung’ von Jürgen Moltmann”, in: Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami u. Thomas Schlag (Hg.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des*

Lebens. 40 Jahre "Theologie der Hoffnung", Gütersloher: Gütersloh, 212-238.

Welker, M. 2005d. "Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre", in: M. Welker u. M. Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität, FS J. Moltmann*, Kaiser: Gütersloh, 34-52.

Welker, M. 2005e. "Zur Zukunft des Christlich-Jüdischen Dialogs", in: Katja Kriener u. Bernd Schröder (Hg.), *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre Studium in Israel*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 35-48.

Welker, M. 2005f. "Wahrheitssuchende Gemeinschaften? Über eine hohe Minimalbedingung ökumenischer Verständigung", in: D. Sattler u. G. Wenz (Hg.), *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung, FS Theodor Schneider*, Grünewald: Mainz, 91-97.

Welker, M. 2005g. "Die Angst der Welt und ihre Überwindung. Predigt über Johannes 16, 23-33", in: R. Heß u. M. Leiner (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße, FS Christine Janowski*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 501-505.

Welker, M. 2005h. "Gott ist keine Zaubermacht. Über die Todesflut, falsche Allmachtsvorstellungen und eine unzerstörbare Hoffnung", in: *Zeitzeichen* 6, 48f.

Welker, M. 2005i. "Baptism as Change of Lordship", in: Beverly Gaventa u. Patrick D. Miller (Hg.), *The Ending of Mark and the Ends of God, FS Donald Harrisville Juel*, Westminster u. John Knox: Louisville, 107-114.

Welker, M. 2005j. "Abendmahl", in: Ekkehard Starke (Hg.), *Christsein konkret*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 1-4.

Welker, M. 2006a. *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Eerdmans: Grand Rapids 2006.

- Welker, M. 2006b. "Introduction", ebd., IX-XVII.
- Welker, M. 2006c. "The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives", ebd., 221-232.
- Welker, M. 2006d. "Heiliger Geist", in: N. Dennerlein u. M. Meyer-Blanck (Hg.), *Evangelische Glaubensfibel*, Gütersloher: Gütersloh, 59-62.
- Welker, M. 2006e. "Freiheit oder Klassenkirche. Mut und Blindheit im Impulspapier des Rates der EKD", in: *Zeitzeichen* 7, 8-11.
- Welker, M. 2006f. "Schöpfung des Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren", in: *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 20: Der Himmel*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 313-323.
- Welker, M. 2006g. "Theological Anthropology versus Anthropological Reductionism", in: E. K. Soulen/L. Woodhead (Hg.), *God and Human Dignity*, Grand Rapids: Eerdmans, 317-342.
- Welker, M. 2006h. "Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie", in: *Dialektische Theologie* 22, 120-137.
- Welker, M. 2007a. "Sind zum Tisch des Herrn alle eingeladen?", in: *Evangelische Theologie* 67, 65-69.
- Welker, M. 2007b. "Wright on the Resurrection", in: *Scottish Journal of Theology* 60, 458-475.
- Welker, M. 2007c. Herausgabe (mit M. Wolter), *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 21 (2006): Gott und Geld*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn. "Vorwort" (mit M. Wolter), V-XII.
- Welker, M. 2007d. "Brot vom Himmel. Das Abendmahl darf nicht beliebig gefeiert werden. Für die Gestaltung gibt es Grenzen", *Die Kirche* 13, 1. April 2007, 1.

- Welker, M. 2007e. "Forum Ökumene mit D. Sattler u.a.: 'Es muss doch weitergehen! Lernprozesse in der Abendmahlsfrage'", in: S. Lechner u. Chr. Urban (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 2007. Dokumente*, Gütersloher: Gütersloh, 447-455.
- Welker, M. 2008a. "Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis", in: *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 22: Die Macht der Erinnerung*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 321-331.
- Welker, M. 2008b. "Die Botschaft der Reformation – heute", in (mit Berndt Hamm), *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Mohr Siebeck: Tübingen 2008.
- Welker, M. 2008c. "Beziehung – menschlich und göttlich," in: Michaela Bauks, Kathrin Liess u. Peter Riede (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, FS Bernd Janowski*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 541-551.
- Welker, M. 2009a. "Barmen III: Woran orientieren? Die Gestalt der Kirche in gesellschaftlichen Umbrüchen", in: *Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung. Vortragsreihe zum 75. Jahrestag im Berliner Dom, Evangelische Impulse 1*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 59-75.
- Welker, M. 2009b. "Calvins Lehre vom 'bürgerlichen Regiment'. Ihre Orientierungskraft in Pluralismus und Globalisierung", in: *Evangelische Theologie 69*, 471-478.
- Welker, M. 2009c. "Calvins Lehre vom 'Bürgerlichen Regiment'. Ihre Orientierungskraft in Pluralismus und Globalisierung", in: Michael Weinrich u. Ulrich Möller (Hg.), *Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 243-252; 2. Aufl. 2010.
- Welker, M. 2009d. "Theologie der Kultur", in: *Verkündigung und Forschung 54*, 25-31.

- Welker, M. 2009e. "Schöpfung und Endlichkeit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven", in: H. Bedford-Strohm (Hg.), *Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 15-28.
- Welker, M. 2009f. *Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann*, Edition Chrismon, Hansisches Druck- und Verlagshaus: Frankfurt.
- Welker, M. 2009g. "Bonhoeffers theologisches Vermächtnis in Widerstand und Ergebung" in Welker (ed), 2009: 103-119.
- Welker, M. 2009h. "Bonhoeffers wegweisende frühe Ekklesiologie" in Welker (ed), 2009: 83-102.
- Welker, M. 2010a. "Die Anthropologie des Paulus als interdisziplinäre Kontakttheorie", in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2009*, Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 98-108.
- Welker, M. 2010b. "Relation: Human and Divine", in: J. Polkinghorne (Hg.), *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Eerdmans: Grand Rapids u. Cambridge / U.K., 157-167.
- Welker, M. 2010c. "What is the 'spiritual body'? On what may be regarded as 'ultimate' in the interrelation between God, matter, and information", in: Paul Davies u. Niels H. Gregersen (Hg.), *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics*, Cambridge University Press: Cambridge u.a., 349-364.
- Welker, M. 2010d. "Faith in the Triune God", in: *International Journal of Orthodox Theology 1 (1/2010)*, 90-93.
- Welker, M. 2011a. "Menschlicher Geist und Gottes Geist", in: *Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 24 (2009): Heiliger Geist*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 235-244.

- Welker, M. 2011b. “Where the Spirit of God is, there is freedom!”, in: Len Hansen u. a. (Hg.), *Living Theology, FS Dirk J. Smit*, Bible Media: Wellington, 73-90.
- Welker, M. 2011c. Herausgabe (mit Michael Weinrich u. Ulrich Möller), *Calvin Today: Reformed Theology and the Future of the Church*, T&T Clark: London u. New York 2011. “Foreword,” IX-XI.
- Welker, M. 2011d. “Public Responsibility – Introduction”, ebd. 155-157.
- Welker, M. 2011e. “Calvin’s Doctrine of the ‘Civil Government’: Its Orienting Power in Pluralism and Globalization”, ebd. 206-214.
- Welker, M. 2011f. “Heiliger Geist” (Glaubenskurs der Evangelischen Wochenzeitung die Kirche, Teil 1), in: www.die-kirche.de 24, 12. Juni 2011, 5.
- Welker, M. 2011g. Herausgabe (mit Francis Schüssler Fiorenza u. Klaus Tanner), *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale, Theologische Anstöße 1*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2011. “Einleitung“, VII-XIV.
- Welker, M. 2011g. “Zukunftsaufgaben Politischer Theologie. Über Religion und Politik nach Habermas und Ratzinger”, ebd. 79-90.
- Welker, M. 2011h. “Rethinking Christocentric Theology”, in: Christine Helmer u. Bo Kristian Holm (Hg.), *Transformations in Luther’s Theology: Historical and Contemporary Reflections, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 32*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 179-192.
- Welker, M. 2011i. “Ist Barths Sündenlehre in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten relevant?”, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 27, 60-76.
- Welker, M. 2011j. “Gottes Offenbarung aus der Tiefe und aus der Höhe”, in: Helmut Schwier (Hg.), *Zwischen Torheit und Weisheit*, Universitätsverlag Winter: Heidelberg, 39-44.

- Welker, M. 2011k. “Gerd Theißen im Gespräch mit Michael Welker”, Gesprächsreihe Glauben und Leben, in: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg* 6, (2010/11), 42-47.
- Welker, M. 2012a. *The Theology and Science Dialogue: What Can Theology Contribute*. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M. 2012b. *Gottes Offenbarung. Christologie*. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M. 2012c. “Introduction”. *The Spirit in Creation and New Creation: Science and Theology in Western and Orthodox Realms*, Eerdmans: Grand Rapids, XI-XVI.
- Welker, M. 2012d. “The Human Spirit and the Spirit of God”, in Welker, 2012: 134-142.
- Welker, M. 2013a. “Gottes Geist und menschlicher Geist. Zur Situation – und “How my mind has been transformed””, in Etzelmüller, G & Springhart, H (eds). 2013: 356-362.
- Welker, M. 2013b. “Heiliger Geist und menschliche Freiheit”. ‘n Lesing by die *Internationale Karl Barth Tagung*, 15-18 Julie 2013, in Leuenberg.
- Westermann, C. 1979. *God’s Angels Need No Wings*. Fortress Press: Philadelphia.
- Westermann, C. 1894. *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. J. Scullion. Augsburg: Minneapolis.
- Weth, R. 2007. “Ecce homo – Vom neuen Sehen des Menschen in der Diakonie: Biblisch-theologische Impulse zum diakonischen Menschenbild” in Andreas Schüle en Günther Thomas (eds) 2007: 363-390.
- Whitehead, AN. 1933. *Adventures of ideas*. New York: Free Press.

- Whitehead, AN. 1950. *Science and the Modern World*. New York: MacMillan.
- Wright, NT. 2003. *The Resurrection of the Son of God*. London: SPCK.
- Wolff, H.W. 1977. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Fortress Press: Philadelphia.
- Yong, A. 2006. "Ruach, the Primordial Chaos, and the Breath of Life: Emergence Theory and the Creation Narratives in Pneumatological Perspective", in Michael Welker (ed) 2006:183-204.
- Yoon, HC. 2011. *Hearing the living word of God today? A systematic-theological investigation into the authority and interpretation of Scripture for contemporary Korean Presbyterianism*. Ongepubliseerde Tesis, Universiteit Stellenbosch.
- Yu, C.T. 2003. "Charismatic Movement, Postmodernism, and Covenantal Rationality", in William M. Alston and Michael Welker (eds.), *Reformed theology: identity and ecumenicity*. Wm B Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 157-169.
- Zizioulas, J. 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. St Vladimir's Seminary Press: Crestwood.