

“Om te word wat ons sien en te ontvang wat ons is.”

***'n Praktiese-teologiese studie van die verhouding tussen die
nagmaal en menswaardigheid in 'n tyd van rasseseiding***

deur

Elizabeth Angelique Havenga



Proefskrif ingelewer ter vervulling van die vereistes vir die graad

Doktor in die Filosofie by die

Fakulteit Teologie aan die

Universiteit van Stellenbosch

Studieleier: Prof. Johan Cilliers

Desember 2020

"Die beker van danksegging, waarvoor ons God dank, is dit nie die gemeenskap met die bloed van Christus nie? Die brood wat ons breek, is dit nie die gemeenskap met die liggaam van Christus nie? Omdat dit een brood is, is ons, al is ons baie, saam een liggaam, want ons het almal deel aan die een brood."

1 Korintiërs 10:16 & 17

"In die derde plek vermaan die Here ons ook deur die sakrament om rein en heilig te lewe, liefde, vrede en eendrag te betrag. Want in die sakrament maak Hy ons sy liggaam so deelagtig dat dit heeltemal een met ons word en ons daarmee. En aangesien Hy net een liggaam het, waarvan ons deelgenote is, vorm ons ook met mekaar saam een liggaam. Die eenheid stel die brood ons voor oë, wat uit verskillende koringkorrels gemaak is wat so met mekaar vermeng is dat die een nie van die ander geskei kan word nie. So heg word ons ook met mekaar verbind dat daar geen tweedrag of verdeeldheid onder ons kom nie..."

Johannes Calvyn, Institusie van die Christelike Godsdiens, IV.xvii.38

Verklaring

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: 28 Augustus 2020

Inhoudsopgawe

Opsomming van proefskrif (Afrikaans)	i
Abstract of dissertation (English)	ii
Erkenning	iv
Hoofstuk 1: 'n Praktiese-teologiese studie van die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid	1
1. Inleiding	1
2. Die nagmaal, apartheid en menswaardigheid	4
3. Johannes Calvyn en die nagmaal	7
4. Probleemstelling	10
5. Navorsingsvraag en verwante subvrae	11
6. Metodologie en uiteensetting van studie	12
6.1. Die beskrywende-empiriese taak	13
6.2. Die interpretatiewe taak	14
6.3. Die normatiewe taak	15
6.4. Die pragmatiese taak	16
7. Slot	17
Hoofstuk 2: Menswaardigheid	18
1. Inleiding	18
2. Agtergrond	20
3. Teologiese agtergrond: Die kerkvaders en menswaardigheid	22
3.1. Denke van die Vroeë Kerk	22
3.2. Temas binne die denke van die Vroeë Kerk	25
3.3. Ontwikkeling van die Vroeë Kerk se denke	27

4. Menswaardigheid as relasionele eienskap: die horisontale en vertikale verhoudingsfasette van menswaardigheid	31
4.1. Die vertikale dimensie	33
4.2. Die horisontale dimensie	36
4.3. Apartheid en die dimensies van menswaardigheid	46
5. Slot	53
Hoofstuk 3: Nagmaalsviering in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: 'n geskiedkundige oorsig	56
1. Inleiding	56
2. Om ánders te sien en ánders te leef: Christelike aanbidding en etiek	57
2.1. Aanbidding en “visie”	58
2.2. Aanbidding en etiek	61
2.3. Gereformeerde aanbidding en etiek	64
2.4. Aanbidding en “blindheid”	67
3. 'n Historiese en sosiopolitieke agtergrond van die viering van die nagmaal in die NGK	70
3.1. Die 1829-sinodebesluit	70
3.2. NGK Stockenström, die ring van Albanie en die nagmaal	73
3.3. Die 1857-sinodebesluit	75
3.4. Die nadraai van 1857-sinodebesluit	78
3.5. Die nagmaal en 1857-sinodebesluit	79
4. Die skeiding van die nagmaalstafel: 'n besinning oor menswaardigheid	80
4.1. Die 1857-besluit, aanbidding en etiek	80
4.2. Die 1857-besluit en die lens van menswaardigheid	83
4.3. Die nagmaal en die siklus van onmenswaardigheid	86
5. Slot: Die nagmaal, die siklus van onmenswaardigheid en die Gereformeerde tradisie	88

5.1. Die nagmaalsdiens van die Wêreld Alliansie van Gereformeerde Kerke, 1982	88
5.2. Die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika en Johannes Calvyn	90
5.3 Opsommend	91
Hoofstuk 4: 'n Blik op die lewe van Johannes Calvyn, "Christelike humanis en vlugteling"	93
1. Inleiding	93
1.1. Calvinisme en die NGK in die 1850's	93
1.2. Johannes Calvyn	97
2. Sal die regte Calvyn opstaan asseblief?	98
3. Hervormings-Zeitgeist	103
3.1. Renaissance retoriek: Die invloed van humanisme en Erasmus	103
3.2. Die humanisme van die Renaissance, Erasmus en Martin Luther	108
3.3. Die humanisme van die Renaissance en Calvyn	111
4. Die lewe van Johannes Calvyn	113
4.1. Vroeë vormingsjare van die hervormer	113
4.2. Nuwe oortuigings	116
4.3. 'n Eerste kennismaking met die stad Genève	121
4.4. Strassburg en Martin Bucer	125
5. Terugkeer na Genève	128
5.1. 'n Stad van vlugteling	128
6. Die hervorming van die kerk en die stad Genève	132
6.1. Die kerkorde	132
6.2. Die kerklike ampte en dissipline	132
6.3. Opvoeding van Genève	135
7. Die laaste jare van Johannes Calvyn	137

8. Slot: Johannes Calvyn as vlugteling en humanis	138
Hoofstuk 5: Die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn	141
1. Inleiding	141
2. Die Institusie van die Christelike Godsdienst	143
2.1. Die uitgawes van die Institusie	145
2.2. Die styl en karakter van die 1559-Institusie	148
2.3. Die inhoud en teologiese temas van die Institusie	150
3. Die sakramentologie en nagmaalsteologie van Johannes Calvyn	175
3.1. Agtergrond	176
3.2. 'n Algemene begrip van Calvyn se sakramentologie	178
3.3. Die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn	188
4. Slot: Calvyn se teologie, nagmaalsteologie en menswaardigheid	214
Hoofstuk 6: Om te word wat ons sien, en te ontvang wat ons is	220
1. Inleiding	221
1.1. Die vier sleuteltake van praktiese teologie en hierdie studie	221
1.2. Die pragmatiese taak	221
2. Die bestaande gebruik in die NGK	222
2.1. Die frekwensie van die viering van die sakrament	222
2.2. Die formulier van die nagmaal	224
2.3. Die instel, uitdeel en gebruik van die tekens	225
2.4. Die karakter van die nagmaal	227
2.5. Die Woord en die sakrament	227
2.6. Die deelnemers aan die sakrament	228
2.7. Selfondersoek, skuldbelydenis en geloofsbelydenis	229
2.8. Die bestaande gebruik in die NGK en die raamwerk van menswaardigheid	229

3. Praktiese voorstelle vir die viering van die nagmaal in die NGK	232
3.1. Voorstelle vanuit die lewe van Johannes Calvyn as vlugteling en Christelike humanis	233
3.2. Voorstelle vanuit die teologie van Johannes Calvyn	236
3.3. Voorstelle vanuit die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn	247
4. 'n Liturgiese voorstel	259
4.1. Nagmaalsliturgie	259
5. Slot	268
Bibliografie	271

Opsomming van proefskrif (Afrikaans)

Hierdie navorsingstuk is 'n praktiese-teologiese studie van die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid waarin die praktyk van die nagmaal in die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika ondersoek word. Dit word gedoen met die doel om vas te stel op watter wyse die teologiese teorie en vervolgens die teologiese praktyk van die viering van die nagmaal verstaan, verander en verbeter kan word om sodoende die menswaardigheid van *alle* deelnemers aan die sakrament te bevestig.

In die studie word die tema aan die hand van die vier sleuteltake van praktiese teologie wat deur Richard Osmer in sy boek *Practical Theology: An Introduction* uiteengesit is, onder die loep geneem. 'n Eerste diskoers, as die beskrywende-empiriese taak, word ingelei deur 'n teologiese en geskiedkundige agtergrond van die nosie van menswaardigheid om sodoende vanuit hierdie agtergrond 'n raamwerk van menswaardigheid daar te stel om as die lens te dien wat deurlopend in hierdie studie ingespan sal word om die effek van uitsluiting op die menswaardigheid van individue – hetsy met die viering van die sakrament van die nagmaal, in die kerk, of in die samelewing – duidelik te maak.

Hierdie eerste diskoers word opgevolg met die interpretatiewe taak, waar die historiese agtergrond van die 1857-sinodebesluit van die NGK aangaande die skeiding van aanbiddingsruimtes en vervolgens die nagmaalstafel ondersoek word. In hierdie gedeelte word ook aandag geskenk aan die rol wat 'n sekere beskouing van die persoon en teologie van Johannes Calvyn in die 19de-eeuse NGK gespeel het, waarna 'n alternatiewe beeld van die hervormer daargestel word.

'n Derde diskoers as die normatiewe taak van hierdie studie stel 'n alternatiewe beeld van Johannes Calvyn voor: die beeld van Calvyn as vlugteling en Christelike humanis met 'n besondere fokus op die mens en die welstand van die gemeenskap. In die lig van hierdie beeld word sy teologie en veral sy nagmaalsteologie aan die hand van die raamwerk van menswaardigheid uiteengesit.

Die studie word met die finale, pragmatiese taak afgesluit waar praktiese voorstelle vir 'n alternatiewe nagmaalspraxis vir die huidige NGK gegee word. In hierdie

verband word daar ondersoek ingestel na die wyse waarop 'n verantwoordelike beskouing en gebruik van die nagmaal in die lig van Johannes Calvyn se teologie die menswaardigheid van *alle* lede van die liggaam van Christus kan herstel en genees.

Abstract of dissertation (English)

This is a practical theological study of the relation between the Lord's Supper and human dignity in which the religious practice of the Lord's Supper in the Dutch Reformed Church in South Africa is explored. This is done with the aim of determining the way in which theological theory and subsequently the theological practice of the Lord's Supper can be understood, altered and improved in order to affirm the human dignity of *all* participants of the sacrament.

In this study, the theme is investigated in light of the four key tasks of practical theology outlined by Richard Osmer in his book *Practical Theology: An Introduction*. A first discourse, as the descriptive-empirical task, is introduced by a theological and historical background of the notion of human dignity in order to construct a framework of human dignity to serve as lens that will be used throughout this study to show the effect of the exclusion from the sacrament, the church, and society on the human dignity of individuals.

This first discourse is followed by the interpretative task, which examines the historical background of the 1857 Synod decision of the DRC regarding the separation of worship spaces and subsequently the communion table. This section also addresses the impact of a certain view of the person and theology of John Calvin in the 19th century DRC, after which an alternative image of the reformer is established.

A third discourse, as the normative task of this study, proposes an alternative image of John Calvin: the image of Calvin as a refugee and Christian humanist with a particular focus on the human being and the well-being of the community. In light of this image, his theology, and especially his eucharistic theology, is delineated in terms of the framework of human dignity.

The study concludes with the final, pragmatic task where an alternative practice of the Lord's Supper is suggested for the current DRC. In this regard, the way in which a responsible view and celebration of the Lord's Supper in the light of John Calvin's theology can restore and heal the dignity of all members of the body of Christ is advanced.

Erkenning

In die eerste plek wil ek my innige dank betuig aan my studieleier, Professor Johan Cilliers, vir sy leiding en ondersteuning. Prof. Cilliers het sedert my eerstejaar as teologiese student by die Fakulteit Teologie op besondere wyse bygedra tot die vorming van my teologiese verbeelding en liefde vir liturgiese studies. Ek is dankbaar dat ek hierdie proefskrif saam met hom kon aanpak.

‘n Spesiale woord van dank aan al die personeellede van die Fakulteit Teologie aan Stellenbosch Universiteit vir die wyse waarop elkeen bygedra het tot my teologiese onderbou. Dankie aan die biblioteek-personeel vir hul voortdurende hulp en ondersteuning wat selfs oor landsgrense heen gestrek het.

Dankie aan Professor Graham Ward wat vir my en my man uitgenooi het om ‘n semester by Christ Church, Oxford, deur te bring. So ook aan Professor Alexander Deeg wat ons by Leipzig Universiteit ontvang het.

Ek erken met dankbaarheid die finansiële steun wat ek van die Erasmus+ program, die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, die Menswaardigheidsbeurs van die Fakulteit Teologie aan Stellenbosch Universiteit asook die Kuratorium van die Nederduitse Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika ontvang het.

Laastens wil ek my diepste dank aan my ouers, skoonouers, sibbe, vriende en kollegas by Wellington Moederkerk en Stellenbosch Moederkerk/Kruiskerk betuig. Sonder hulle ondersteuning sou die voltooiing van hierdie proefskrif ‘n haas onmoontlike taak gewees het. Ek wil bowenal vir my man Marnus dankie sê vir sy aanmoediging, liefde en bystand. Marnus, dankie dat jy my altyd groter laat droom.

Ek dra hierdie proefskrif op aan Prof. Mary-Anne Plaatjies van Huffel (1959-2020) wat deur haar onderrig, leiding en voorbeeld my inspireer het om my verantwoordelikheid as vrou in die bediening en akademie met waagmoed en integriteit na te kom.

Elizabeth Angelique Havenga 2020

Hoofstuk 1

'n Praktiese-teologiese studie van die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid

1. Inleiding

Dit is Sondagoggend 09:30 op 'n dorp in die Boland. Die kerkklokke se lui kondig die begin van die erediens aan en gemeentelede neem by die rye houtbanke sitplek in. Voor in die kerk staan 'n gedekte tafel met die nagmaalstekens daarop uitgestal: die klein stukkies gesnyde brood is op 'n paar skottels uitgepak en die wyn is in klein kelkies gegiet wat in staanders, wat maklik tussen die kerkbanke aangegee kan word, op mekaar gestapel is. Bo-oor die tafel is 'n groot net gedrapeer wat later afgehaal en opgevou word om die tekens aan die gemeente in die banke uit te deel. Die tekens word ingestel, brood word gebreek en wyn word gedrink. Die sakrament wat inherent die waardigheid van alle mense en hul eenheid met God en met mekaar hernu en bevestig, word inderdaad in hierdie oomblik gevier... maar dit word apart gedoen: in afsonderlike kerke (van dieselfde kerkfamilie), in afsonderlike geboue (etlike meters van mekaar), deur verskillende groepe mense wat vandag – 26 jaar nadat die apartheidsbeleid wat mense van verskillende rasse van mekaar geskei het, afgeskaf is – steeds in die liturgiese ruimte van die erediens en die nagmaal van mekaar afgesonder is. Op die sypaadjie tussen die twee gemeentes staan daar ook honger mense en wag dat die kerkgangers na afloop van die afsonderlike eredienste by hulle sal verbygaan sodat hulle van die oorblywende kleingeld wat nie die kollektiebordjie gehaal het nie, kan vra om dalk self 'n stukkie brood te koop...

In 1994, tydens Suid-Afrika se eerste algemene, vrye, demokratiese verkiesing, was ek maar 'n jong kind van vier jaar oud – een van die sogenaamde “vrygeborenes”.¹

¹ Die term *vrygeborenes* word gebruik om die Suid-Afrikaanse generasie te beskryf wat ná 1994 gebore is, of wat nog baie jonk was met die politieke oorgang in 1994, omdat hulle nooit onder die apartheidsregering geleef het nie. Dit is egter vermeldenswaardig dat hierdie term nie noodwendig die realiteit van lewe in Suid-Afrika reflekteer nie, omdat die juk van apartheid, selfs jare ná die afskaffing daarvan, steeds in die ongelykheid tussen mense van verskillende rasse te sien is. Sien in hierdie verband die boek van die Suid-Afrikaanse skrywer Malaika Wa Azania, *Born Free. Reflections on the New South Africa by a Member of the Post-Apartheid Generation* (Johannesburg: Jacana Media, 2014), waarin sy haar ervarings as swart vrygeborene in Suid-Afrika weergee. Sien ook die werk van die fotograaf Siphon Mpongo getiteld “Born Free in

Al was apartheid nie meer deel van die nuwe regeringsbeleid nie, was dit egter steeds die realiteit in die konteks waarbinne ek as wit, Afrikaanssprekende vrou grootgeword het. Ek is gebore in Pretoria en het my kinderjare in Zeerust, 'n plattelandse dorp op die grens van Botswana in die Noordwesprovinsie, deurgebring. Wanneer ek terugdink aan my grootwordjare, word ek telkens bewus daarvan dat die ruimtes waarin ek myself bevind het, ook dié van die kerk, as enklawes – wat uitsluit eerder as insluit – gefunksioneer het. Vir my as plattelandse, Suid-Afrikaanse kind was diegene wat uit my eie ruimtes uitgesluit is van 'n ander ras, taal en kultuur as dié van die gemeenskap waartoe ek behoort het. Die ruimtes waarbinne ek en my gesin geleef, geleer én aanbid het, het inderdaad nie aartsbiskop Desmond Tutu se droom van Suid-Afrika as reënboognasie gereflekteer nie.²

Ná die voltooiing van my skoolloopbaan het ek my aan die Universiteit Stellenbosch ingeskryf om met my teologiese studies te begin. Alhoewel Stellenbosch in baie opsigte (ook) tradisioneel as 'n eksklusiewe enklawe beskryf kan word, het my studentejare aan die Fakulteit Teologie die historiese las van ons land en die vele struikelblokke wat dit aan die samelewing van vandag stel, aan my duidelik gemaak, veral deur gesprekke met medestudente van verskillende agtergronde, en deur stimulerende dialoë binne die akademiese konteks. Verder het dit by my 'n bewustheid van en sensitiwiteit vir die wyses waarop ek histories bevoordeel is, gekweek. My teologiese onderrig het aan my 'n dieper insig en woordeskat gegee om na te dink oor die rol van die kerk in die land se geskiedenis, asook die versoenende rol wat die kerk vandag moontlik kan speel. Aan die einde van my studies was ek van die oortuiging dat ek ten minste 'n behoorlike teoretiese agtergrond gehad het vir die uitdagings wat ek in die bediening in hierdie verband sou teëkom.

Die voltydse bediening was egter, ten spyte van my teoretiese gereedheid, 'n keerpunt in my lewe. Gedurende die eerste jaar van my bediening is ek opnuut met

South Africa” wat in 2015 in 'n artikel van Andrew Boryga in die *New York Times* verskyn het: Andrew Boryga, “Born Free in South Africa,” *New York Times*, 14 Julie 2015, <https://lens.blogs.nytimes.com/2015/07/14/born-free-in-south-africa/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

² Die term *reënboognasie* is deur die destydse aartsbiskop van Kaapstad, eerw. Desmond Tutu, geskep. Sien: Desmond Tutu, *The Rainbow People of God. A Spiritual Journey from Apartheid to Freedom* (New York, NY: Doubleday, 1994).

die land se ongelykhede en onmenswaardigheid gekonfronteer – veral in die lewe van die kerk. In die gemeente van die Nederduitse Gereformeerde Kerk (voortaan NGK) waarin ek werksaam was, het ek myself opnuut in 'n soortgelyke enklawe as waarin ek grootgeword het, bevind. Hierdie keer was ek egter nie net 'n gemeentelid nie, maar die dominee!

Die dorp waarin die gemeente geleë is, reflekteer steeds, soos die meeste dorpe en stede in Suid-Afrika, die segregasie en ongelykheid tussen rasse wat deur die gedwonge verskuiwings gedurende die apartheidsjare teweeg gebring is.³ Die pyn wat deur hierdie gebeurtenisse sowel as deur die drakoniese wetgewing van die apartheidsregering by mense veroorsaak is, lê nog vlak en nêrens is hierdie pyn en skeiding tussen mense duideliker sigbaar as om 09:30 op 'n Sondagoggend wanneer kerkgemeenskappe van verskillende rasse steeds *apart* ontmoet nie.⁴

As iemand wat nog altyd geïnteresseerd was in die verhouding tussen liturgie en die lewe van die gemeente, was dit veral gedurende die viering van die nagmaal wat hierdie rasseskeiding en uitsluiting van ander my die meeste opgeval het. Die afsonderlike samekomste staan immers in duidelike teenstelling met die taal, bedoeling en kern van die sakrament. Met elke nagmaalsviering het ek toenemend bewus geword van die feit dat die gemeente wat ek bedien amper uitsluitlik uit wit gemeentelede bestaan, dat die Verenigende Gereformeerde Kerk (voortaan VGK) etlike meters van die kerkgebou, apart van ons nagmaal vier, en dat daar in hierdie dorp en land 'n magdom mense is wat gedurende die tyd wat eredienste gehou word, honger ly en smag na 'n stuk brood om te eet...Hierdie realiteit was vir my in skrilte kontras met die hart van die sakrament wat ek bedien het: Die nagmaal is immers 'n sakrament wat ten diepste insluiting (eerder as uitsluiting), eenheid (eerder as verdeeldheid), 'n lewe vir die wêreld (eerder as 'n lewe vir die self), en die bevestiging van elke mens se Godgegewe waardigheid (eerder as die ontkenning daarvan) moet voorstaan en verkondig.

³ Sien: David M. Smith, red., *The Apartheid City and Beyond: Urbanization and Social Change in South Africa* (Londen: Routledge, 1992), 1-9.

⁴ Dr. Martin Luther King Jr. het in 1963 die volgende oor die kerk in die VSA gedurende die sestigerjare gesê: "It is appalling that the most segregated hour of Christian America is 11 o'clock on Sunday morning [...]" Wolfgang Mieder, *"Making a Way Out of No Way": Martin Luther King's Sermonic Proverbial Rhetoric* (New York, NY: Peter Lang, 2010), 349. In my geval en in die geval van die NGK-familie steek daar steeds 'n mate van waarheid in hierdie woorde van dr. King vir die huidige Suid-Afrikaanse konteks.

Dit is hierdie diskrepanse en my eie ongemak met en in só 'n liturgiese ruimte wat my na die Fakulteit Teologie teruggelei het om verdere navorsing te doen oor die nagmaal, die Suid-Afrikaanse kerkgeskiedenis, menswaardigheid, en die wyse waarop dit aan mekaar verbind is.

2. Die nagmaal, apartheid en menswaardigheid

1857 kan gesien word as die jaar waarin die nagmaal, volgens John de Gruchy, “'n twisappel in die Suid-Afrikaanse kerklewe geword het”.⁵ Tydens die 1857-sinodesitting is 'n besluit deur die NGK geneem om rassese segregasie by die nagmaalstafel toe te laat met die sogenaamde “swakheid van sommiges” wat as beweegrede aangevoer is. Hierdie voorstel is ter tafel gelê nadat sekere wit gemeentelede van 'n plattelandse gemeente geweier het om die nagmaal met gelowiges van 'n ander etniese agtergrond te deel en het vervolgens toestemming van die sinode gevra om die nagmaal apart te vier. In reaksie op die versoek het die sinode erken dat dit volgens die Skrif wenslik sal wees as alle gelowiges aan dieselfde aanbiddingsdiens deelneem. Hulle het egter besef dat sommige gemeentelede, as gevolg van hulle eie swakheid, nie daarin belangstel om saam met diegene van ander etniese en kulturele afkoms (dikwels persone wat voorheen slawe was) te aanbid nie. Die sinode het vervolgens na hewige debat as uitsondering goedkeuring verleen vir die nagmaal om in aparte geboue gevier te word.⁶

⁵ John W. De Gruchy, “‘Real Presence’ and sacramental praxis – Reformed reflections on the Eucharist,” *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 54, no. 3-4 (2013): 1.

⁶ Ná 'n versoek deur sommige van die wit lidmate van die NGK om toestemming om die nagmaal afsonderlik van swart lidmate te vier, was 'n aparte diens in aparte geboue vir wit en swart mense op die agenda vir die 1857-sinodevergadering. Nadat die saak gedebatteer is en 'n voorstel van ds. Andrew Murray Sr. met 'n meerderheidstem aanvaar is, is die volgende genotuleer: “De Synode beschouwd het wenschelijk en Schriftmatig dat onze ledematen uit de Heidenen in onze Gemeenten opgenomen en ingelijfd worden overal waar zulks geschieden kan – maar waar deze maatregel ten gevolge van de zwakheid van sommige de bevordering van de zaak van Christus onder de Heidenen in den weg staan – de gemeente uit de Heidenen opgerigt of nog op te rigten hun Christelijke voorregten in een afzonderlijke gebouw of gesticht genieten zal.” *Acta Synodi*, NG Kerk 1857, 168; *Handelingen der negende vergadering van de Synode der Gereformeerde Kerk van Zuid-Afrika 1857*, NG Kerk, 60.

Sien ook: Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation: A Chronology of the Belhar Confession,” in *Belhar Confession: The Embracing Confession of Faith*, reds. Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Leepo Modise (Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA, 2017), 4; en Cas Wepener,

Hierdie uitsondering, vir die swakheid van sommiges, het stelselmatig die reël onder NG kerke in die land geword en hierdie aparte nagmaalsvierings in aparte geboue het ook mettertyd tot aparte eredienste gelei. Later is daar selfs aparte kerke en denominasies, soos die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk en die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika, vir die onderskeie ander rassegroepe tot stand gebring. Die wit gemeentelede van die NGK is deur kerkleiers oortuig dat hierdie aparte kerkgemeenskappe vir verskillende “nasies” (sogenaamde *volkskerke*) die wil van God was, terwyl daar maar enkele teoloë en stemme vanuit die NGK hierdie ekklesiologie teengestaan het.⁷ Hierdie teologie en beleid van die kerk het deur die Suid-Afrikaanse geskiedenis geëggo en het die verwronge godsdienstige fondasie van die ideologie van apartheid, sedert 1948 die offisiële politieke beleid, geword.⁸

Die verhaal van apartheid is uiteraard veel langer en meer kompleks as bloot die 1857-besluit, maar dit is duidelik dat die Christelike geloof en die kerk ’n integrale rol in die vorming van hierdie proses gespeel het. Daar kan selfs aangevoer word dat apartheid ’n liturgiese oorsprong gehad het: dat dit vanuit die hart van Christelike aanbidding voortgespruit het deur die ontheiliging van die nagmaal. Apartheid kan dus, volgens Dirkie Smit, beskryf word as “die verhaal van die nagmaal wat gruwelik skeefgeloop het”.⁹

Hierdie berugte sinodebesluit het inderdaad ’n uiters skadelike effek op die sakramentele lewe van die kerk, die eenheid van die liggaam van Christus, en die integriteit van die nagmaal gehad. Die historiese skending van die nagmaalspraktyk het verder ook blywende implikasies vir die menswaardigheid van Suid-Afrikaners ingehou. Johan Cilliers skryf in die artikel “The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story” dat dit juis die geval was “[omdat] dit ons verhoudings

“Still ‘because of the weakness of some’? A descriptive exploration of the Lord’s Supper in South Africa, 1948-2002,” *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 18 (2002): 142.

⁷ Sien die afdeling “Apartheidsteologie en Babel” om te sien hoe daar destyds in kerkgeledere nagedink is oor die Bybelse begroning van die skeiding tussen verskillende *nasies* of *volke*, soos gewil deur God na aanleiding van die Babel-gebeure (Gen. 11). Dirk J. Smit, *Geloof en Openbare Lewe. Versamelde Opstelle 2*, red. Nico Koopman (Stellenbosch: Sun Press, 2008), 311-313.

⁸ Dirk J. Smit, *Essays in Public Theology, Collected Essays 1*, red. Ernst M. Conradie (Stellenbosch: Sun Press, 2007), 230.

⁹ Dirk J. Smit, “Beyond Augsburg: Calvin on the Real Presence of Christ in the Lord’s Supper,” *Lutheran Forum* 46, nr. 1 (2012): 44.

[met mekaar] op fundamentele wyse beïnvloed het”. Menswaardigheid, soos wat dit in die Christelik-teologiese tradisie verstaan word, word vrylik aan elke persoon, as skepping na die beeld van God (as *imago Dei*), gegee. Hierdie waardigheid is onvervreembaar en inherent deel van elke mens en kan daarom, op ’n fundamentele vlak, nie van enige persoon weggeneem word nie. Dit kan egter deur ander mense bevestig of ontken word. Menswaardigheid word dus deur Cilliers as relasionele konsep beskryf: eerstens ten opsigte van ons verhouding met Christus (wat ons in en deur die werk van die Gees met die Vader verenig), maar ook tweedens ten opsigte van ons verhoudings met andere (waardeur ons mekaar as medemens en *imago Dei* erken en omarm). Insluiting van andere lei tot die bevestiging van mense se Godgegewe waardigheid en die uitsluiting van andere lei tot die ontkenning daarvan.¹⁰

Dit is om hierdie rede dat apartheid en die sinode se besluit wat tot gevolg gehad het dat die nagmaalstafel volgens ras verdeel is – ’n gebeurtenis wat daartoe bygedra het om die fondasie vir geïnstusionaliseerde segregasie van elke deel van die Suid-Afrikaanse samelewing daar te stel – so ’n negatiewe effek op die waardigheid van mense in hierdie land gehad het. Nee, dit kon nie die waardigheid van elke persoon as *imago Dei* aantast nie, maar dit het veroorsaak dat hierdie waardigheid waaroor alle mense inherent beskik, ontken is. Toe mense van die nagmaal en die kerk uitgesluit is, is die liggaam van Christus gefragmenteer, en is hulle later ook in ander dele van die gemeenskap van mekaar weggeskeur, wat ’n blywende effek op die menswaardigheid van Suid-Afrikaners sou hê. ’n Mens sou kon sê dat die sinodebesluit en apartheid in die algemeen ’n effek van ontmensliking op die inwoners van die land gehad het. Dit is waarom ons vandag van apartheid kan praat as kettery, met vernietigende sosiale gevolge wat steeds die waardigheid van mense affekteer. Johan Cilliers beskryf dié uitwerking wat steeds in die Suid-Afrikaanse samelewing sigbaar is, as ’n aanhoudende “patroon van ommekeer”: ’n siklus van menswaardigheid na onmenswaardigheid.¹¹

¹⁰ Johan Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story,” in *Religion and Human Rights: Global Challenges from Intercultural Perspectives*, reds. Lars Charbonnier en Wilhelm Gräb (Walter de Gruyter: Berlin/Boston, 2015), 211.

¹¹ Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity,” 214.

3. Johannes Calvyn en die nagmaal

'n Noemenswaardige aspek van die godsdienstige konteks van die 1857-besluit, is dat 'n sogenaamde “Calvinistiese beskouing van ekklesiologie en die nagmaal” vir die destydse NGK van besondere belang sou wees. Die kerkleiers en gemeentelede wat besluit het dat hulle nie die nagmaal saam met mense van ander rasse en kulture kon vier nie, het in die gereformeerde tradisie gestaan en sou hulself as volgelingen van die teologie van Johannes Calvyn beskryf het.¹²

In hierdie opsig moet ek bieg dat, toe ek aanvanklik met hierdie studie begin het, ek self nie goed in die werk van Johannes Calvyn onderlê was nie. Ek was onder die indruk dat die hervormer – soos baie karikature hom deur die eeue heen uitgebeeld het – 'n koue, afgemete moralis was wat deur sy lewe en leringe 'n tradisie nagelaat het wat alle spontaniteit en kreatiwiteit in sowel die samelewing as die kerk in die kiem gesmoor het. Ek was dus nie verbaas dat só 'n teologie en tradisie as agtergrond vir die besluit van die sinode kon dien nie.¹³

Namate ek egter myself op verdere navorsing van die gebeure toegespits het, het die werke van onder andere Johan Cilliers, Ernst Conradie, Allan Boesak, Mary-Anne Plaatjies van Huffel, Dirkie Smit, Robert Vosloo, Russel Botman en John De Gruchy (Suid-Afrikaanse teoloë wat 'n herlesing van Calvyn voorstaan) my genoop om die lewe en werk van die hervormer, in die besonder sy skrywes oor die nagmaal, van nader te bestudeer om sodoende 'n beter begrip van die teologiese konteks waarbinne die 1857-besluit geneem is, te ontwikkel. Hierdie navorsing het my daarvan bewus gemaak dat Johannes Calvyn 'n beskouing van die nagmaal gehuldig het wat nie strook met dié van die Suid-Afrikaanse Calviniste van 1857 nie. Intendeel, met die lees van Johannes Calvyn se *Institusie van die Christelike Godsdiens* het ek tot die besef gekom dat Calvyn se beskouing van die nagmaal

¹² Johan Cilliers skryf: “It could rightly be said that the religious landscape in colonialized South Africa was strongly influenced by Calvinism. Some even state that, if Calvin would still have been alive during the later phase of the French Huguenots’ stay at the Cape, he would have preferred to live amongst them.” Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity,” 202.

Sien ook: Pieter Coertzen, *Die Hugenote van Suid-Afrika 1688-1988* (Kaapstad: Tafelberg, 1988), 143-152.

¹³ Carter Lindberg beskryf sommige van hierdie karikature soos volg: “He has been portrayed as both a narrow dogmatist [...] a ruthless inquisitor [...] and [...] an ascetic, cold authoritarian [...].” Carter Lindberg, *The European Reformations*. Second Edition (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2001), 235.

weliswaar teen alle argumente ten gunste van die skeiding van die nagmaalstafel indruis. Johannes Calvyn se siening van die nagmaal vereis eerder 'n radikale insluiting van *alle* deelnemers en lê besondere klem op die eenheid van gelowiges as die liggaam van Christus wat om die nagmaalstafel vergader.¹⁴

Gedurende die afgelope paar jaar het 'n aantal studies opnuut daarop gewys dat Johannes Calvyn sedert sy vlug uit Parys in 1533 self as vlugteling onder 'n gemeenskap van vlugteling werksaam was. In hierdie studies is spesifiek klem gelê op die invloed wat hierdie status op Johannes Calvyn se bediening en teologie gehad het. Hy was in diverse gemeenskappe en gemeentes van Franse vlugteling in Strassburg en Genève werksaam en hierdie groep mense, waarvan hyself ook deel was, is nie altyd deur die inwoners van die betrokke stede verwelkom of deur die gemeentelêde van die nuwe protestantse kerke aanvaar nie. Calvyn het dus die pyn van 'n verdeelde kerk geken en het 'n besorgdheid vir die gemeenskap, veral vir diegene wat uitgestoot is, gehad.¹⁵ In Junie 1539 het hy die volgende vanuit Strassburg aan die gemeenskap in Genève geskryf:

[N]iks, my geliefde broers [en susters] het aan my groter droefheid besorg as om van die versteurings en onenigheid tussen julle te hoor nie... Ek kan dit nie aanhoor sonder 'n intense en afgryslieke vrees dat enige verdeeldheid in die kerk gevestig word nie.¹⁶

Vanuit hierdie agtergrond het Johannes Calvyn 'n teologie ontwikkel wat van 'n diepe verbintenis tot die sigbare eenheid van die kerk getuig het en nêrens is dit meer sigbaar as in sy skrywes oor die nagmaal in sy magnum opus, *Die Institusie van die Christelike Geloof*, nie. Dirkie Smit sê die volgende hieroor:

[Vir] Calvyn is die Kerk een omdat Christus een is. Gelowiges het gemeenskap met Christus en daarom ook met mekaar. Hulle behoort aan mekaar omdat hulle aan Christus behoort – nie andersom nie. Hulle is nie een omdat hulle mekaar

¹⁴ Cilliers, "The Role of the Eucharist in Human Dignity," 207.

¹⁵ Studies oor Calvyn as vlugteling en Christelike humanis sluit byvoorbeeld die volgende werke in: John W. de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013); Robert R. Vosloo, "The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy," *Religion & Theology* 16 (2009): 35-52.

¹⁶ Sien hierdie gedeelte van Calvyn se brief "Aan die kerk in Genève" in die volgende boek: Jules Bonnet, *Letters of John Calvin, Volume 1* (Frankfurt am Main: Outlook Verlag GmbH, 2018), 108.

aanvaar nie, maar hulle aanvaar mekaar omdat hulle een is. Hulle is nie een omdat enige natuurlike of biologiese of kulturele of politiese band hulle alreeds aan mekaar bind nie, maar omdat hulle in Christus ingeplant is, deelneem aan Christus, deel in Christus en gemeenskap het met Christus. Hulle behoort aan Christus en aan mekaar in 'n geestelike gemeenskap wat Koinonia genoem word. En vir hom [Calvyn] staan die viering van die nagmaal sentraal tot hierdie eenheid – met Christus en met mekaar.¹⁷

Dit is ook opmerklik dat sy teologiese werke dikwels die welstand van die mens en gelowiges se verhouding met mekaar onderskryf. Sy teologie, veral sy nagmaalsteologie, plaas eerstens klem op ons verhouding met God, maar ook op ons verhoudings met mekaar – 'n klem wat op merkwaardige wyse met die relasionele verstaan van menswaardigheid ooreenstem. Hy skryf byvoorbeeld in hierdie verband die volgende:

Ek wil dit liever aan die hand van Paulus se woorde verklaar. Hy sê: “Die drinkbeker van danksegging wat ons seën, is die gemeenskap met die bloed van Christus; en die brood van danksegging wat ons breek, is die gemeenskap met die liggaam van Christus. Ons is dus almal saam een liggaam omdat ons almal deel in een brood. Ons het dus 'n pragtige voordeel uit die sakrament gehaal as hierdie gedagte in ons gemoedere afgedruk en ingegrif is dat ons geeneen van ons broers leed kan aandoen, verag, en met ons onregte skend nie; dat ons nie met ons broers onenig kan wees sonder om tegelyk met Christus onenig te wees nie; dat ons net so besorg moet wees oor ons broers se liggame as oor ons s'n omdat hulle ledemate van ons liggaam is; soos geen deel van ons liggaam deur 'n gevoel van pyn geraak word sonder dat dit oor al die ander dele daarvan versprei nie, so moet ons nie toelaat dat 'n medebroer deur enige kwaad getref word sonder dat ons uit medelye vir hom ontroer word nie.¹⁸

¹⁷ Dirk J. Smit, “‘When You Come Together?’ – Discerning the Body,” Lesing, 2018 Annie Kinkead Warfield Lectures, Princeton Seminary, Princeton, NJ, VSA, 22 Maart 2018. https://www.youtube.com/watch?v=d5Px20hMMtl&list=PLjSFe-2r4QfsBpt0aY_tnFPsNLCKuiNuE&index=6&t=0s [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

¹⁸ Johannes Calvyn, *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559*, vert. H.W. Simpson (Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds, 1992), IV.xvii.38.

Byron D. Stuhlman skryf soos volg oor Calvyn se siening rakende die eenheid van gelowiges en die nagmaal: “Calvin’s eucharistic theology had a strong ecclesial dimension. He lists union with Christ as the first fruit of the

Wanneer Johannes Calvyn se geskryfte gelees word, is dit opvallend dat dit nie noodwendig altyd die nagmaalspraktyk in die gereformeerde tradisie geïnformeer en gevorm het nie. Ook in die NGK blyk dit dat daar deur die eeue heen nie altyd erns gemaak is met Calvyn se bemoeienis met die eenheid van gelowiges nie (soos wat sowel die 1857-besluit as die nagmaalsgebeure wat as inleiding beskryf is, inderdaad getuig). Hierdie wanverhouding tussen Calvyn se nagmaalsteologie en die nagmaalspraxis in die huidige NGK, asook die invloed daarvan op die menswaardigheid van Suid-Afrikaners, dien dus as die beweegrede vir hierdie studie.

Johan Cilliers vra in die slot van sy artikel “The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story” die volgende:

Indien die misbruik van die nagmaal die krag gehad het om mense op so ’n diepgaande wyse van mekaar te skei, wie weet watter krag die nagmaal kan hê om mense weer bymekaar uit te bring? Wie weet watter sakramentele ruimte dit kan ontsluit om die sosiale sindroom van eksklusiewe enklawes ongedaan te kan maak?¹⁹

Dit is juis hierdie onbeantwoorde vrae oor die potensiaal wat die sakrament van die nagmaal as ’n ruimte vir die bevestiging van die waardigheid van alle Suid-Afrikaners inhou, wat hierdie studie oor die nagmaalspraktyk in die hedendaagse NGK in oënskou wil neem.

4. Probleemstelling

Die doel van hierdie studie is om ondersoek in te stel na die wyse waarop die sakramentele praxis van die nagmaal (’n sakrament wat veronderstel is om ten diepste die eenheid van die liggaam van Christus te bevestig) in die 19de-eeuse Suid-Afrikaanse konteks misbruik is om sekere mense op grond van hul ras uit te sluit en hulle dus van hul godgegewe waardigheid te ontnem. Hierdie misbruik van die nagmaal het verreikende gevolge vir rasseverhoudinge in Suid-Afrika gehad en het uiteindelik die weg vir geïnstitusionele rassisme in die vorm van apartheid

Lord’s Supper, and understands that union in a corporate sense [...]” Byron D. Stuhlman, *A Good and Joyful Thing. The Evolution of the Eucharistic Prayer* (New York, NY: Church Publishing Incorporated, 2000), 96.

¹⁹ Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity,” 216.

gebaan. Die afskaffing van die apartheidsregime het nie die gevolge van die misbruik van die nagmaal en die invloed op die menswaardigheid van Suid-Afrikaners herstel nie en 'n siklus van onmenswaardigheid is gevolglik steeds in die land en veral die kerk sigbaar.

'n Nadere ondersoek van die lewe, teologie en nagmaalsbeskouing van Johannes Calvyn, die sogenaamde vader van gereformeerde teologie en die gereformeerde tradisie, dui daarop dat die wyse waarop die nagmaal in 1857 gevier is en vandag steeds gevier word in teenstelling is met die kern en bedoeling van die sakrament. Daar kan dus aangevoer word dat, indien die nagmaal, wat aanvanklik gebruik is om andere uit te sluit en vervolgens hul menswaardigheid te ontken, op hernude wyse in die lig van Johannes Calvyn se teologie en nagmaalsteologie beskou en bedien word, dit op besondere wyse kan bydra tot die genesing, bevestiging, en herstel van die waardigheid van alle lede van die liggaam van Christus.

5. Navorsingsvraag en verwante subvrae

Gegewe die bogenoemde navorsingsprobleem, kan die sentrale navorsingsvraag soos volg verwoord word:

Hoe kan die nagmaal, wat histories in die NGK misbruik is om andere uit te sluit en van hul waardigheid te ontnem, gevier word ten einde die waardigheid van alle lede van die liggaam van Christus te herstel?

Die subvrae wat hieruit voortvloei, sluit die volgende in:

Op watter maniere kan ons die begrip *menswaardigheid* benader? Wat behels 'n 'teologiese beskouing' van menswaardigheid? Wat is die teologiese oorsprong en ontwikkeling van die konsep *menswaardigheid*?

Hoe hou die nagmaal en menswaardigheid met mekaar verband en watter invloed het die een op die ander?

Is daar 'n verhouding tussen die liturgiese en die politieke; tussen aanbidding en etiek? Wat is die verhouding tussen die lewe van die kerk en die samelewing?

Wat is die liturgiese afkoms van en kerklike bydrae tot die kwessie aangaande menswaardigheid en die miskenning daarvan in Suid-Afrika? Wat is die sleutelgebeure in die geskiedenis van die nagmaalsviering in die NGK wat op menswaardigheid betrekking het?

Op watter wyse is die teologie van Johannes Calvyn in die kerkgeskiedenis van Suid-Afrika gelees, verstaan en geïnterpreteer? En hoe het die (mis)verstaan van Calvyn se teologie die land se teologiese landskap gevorm?

Hoe kan 'n hernude beskouing van die persoon en lewe van Johannes Calvyn as Christelike humanis en vlugteling die navorsing oor sy teologie en nagmaalsteologie informeer?

Wat is Johannes Calvyn se teologie en nagmaalsbeskouing, en op watter wyse stem dit met die nosie van menswaardigheid ooreen?

Watter implikasies het Johannes Calvyn se nagmaalsbeskouing vir die viering van die nagmaal in die NGK vandag?

Op watter praktiese wyse kan die nagmaalsviering in die NGK aangepas word om die menswaardigheid van alle deelnemers te bevestig?

6. Metodologie en uiteensetting van studie

Hierdie studie is 'n praktiese-teologiese studie van die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid. In dié navorsingstuk sal ek aan die hand van 'n nie-empiriese, literêre analise poog om die godsdienstige praktyk van die nagmaal in die NGK te ondersoek, ten einde vas te stel op watter wyse die teologiese teorie en vervolgens die teologiese praktyk van die viering van die nagmaal verstaan,

verander en verbeter kan word om die menswaardigheid van alle deelnemers aan die sakrament te bevestig.

Praktiese teologie is inderdaad die akademiese dissipline wat “godsdienslike praktyke ondersoek met die doel om die teologie wat daardie praktyke onderlê te verstaan, en om vas te stel op watter wyse die teologiese teorie en teologiese praktyke verander of verbeter kan word”.²⁰ Die metodologiese benadering van die studie sal daarom hierdie karakter van die akademiese dissipline reflekteer deur die vier sleuteltake van praktiese teologie in te span wat deur Richard Osmer in sy boek *Practical Theology: An Introduction*, asook deur Johan Cilliers in sy boek *Dancing with Deity: Re-Imagining the Beauty of Worship* uiteengesit word.²¹ Hierdie vier take is die beskrywend-empiriese taak, die interpretatiewe taak, die normatiewe taak, en die pragmatiese taak. Die take sal nie deurlopend in dieselfde volgorde ingespan word nie, maar sal die oorhoofse normatiewe fokus van hierdie proefskrif ondersteun.

6.1. Die beskrywend-empiriese taak

Hoofstuk 2 van hierdie studie sal grootliks as die beskrywend-empiriese taak dien deurdat daar belangrike observasies aangaande die navorsingsprobleem van dié studie gemaak sal word deur die vraag “Wat gaan aan?” te vra. Johan Cilliers beskryf hierdie taak as ’n taak van “observasie”, waartydens sekere keuses oor wát raakgesien en uitgelig word, gemaak word. Hy skryf in sy boek *Dancing with Deity: Re-Imagining the Beauty of Worship* soos volg daaroor:

To observe [...] hangs together with certain *choices* to observe, with a type of approach to life.²²

Die invalshoek, oftewel die keuse vir observasie, wat ek vir hierdie eerste taak van praktiese teologie sal gebruik, is dié van ’n raamwerk van menswaardigheid. Hoofstuk 2 sal ingelei word deur ’n teologiese en geskiedkundige agtergrond van die nosie van menswaardigheid uiteen te sit om sodoende vanuit hierdie agtergrond ’n

²⁰ Sien Richard R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008), 4.

²¹ Osmer, *Practical Theology*, 4; Johan Cilliers, *Dancing with Deity. Re-Imagining the Beauty of Worship* (Wellington: BybelMedia, 2012), 139- 216.

²² Cilliers, *Dancing with Deity*, 143.

raamwerk van menswaardigheid daar te stel. Hierdie raamwerk van menswaardigheid wat uit beide 'n vertikale en horisontale dimensie bestaan, sal dan gebruik word om die vraag “Wat gaan aan?” te beantwoord. In hierdie opsig sal die raamwerk ook ingespan word om die apartheidsregime en die blywende gevolge daarvan vir die menswaardigheid van Suid-Afrikaners vandag duidelik te maak om sodoende die navorsingsprobleem te belig.

Hierdie raamwerk van menswaardigheid sal ook as die lens dien wat deurlopend in hierdie studie (dikwels aan die einde van 'n hoofstuk) ingespan sal word om die effek van uitsluiting op die menswaardigheid van individue – hetsy met die viering van die sakrament van die nagmaal, in die kerk, of in die samelewing – duidelik te maak.

6.2. Die interpretatiewe taak

Die interpretatiewe taak van praktiese teologie sal in beide hoofstuk 3 en hoofstuk 4 opgeneem word en die aanvanklike vraag “Wat gaan aan?” sal in hierdie twee hoofstukke opgevolg word deur die vraag “Hoekom [gaan dit aan]?”. Johan Cilliers skryf in hierdie verband dat observasie nie die enigste taak van praktiese teologie kan en moet wees nie. Dit moet altyd na die volgende taak, die taak van interpretasie, beweeg, Hy skryf:

Seeing is important, but it is not the sum total of all [the aesthetical movements].

Observation must flow into interpretation.²³

In hoofstuk 3, die interpretatiewe hoofstuk, sal die historiese agtergrond van die 1857-sinodebesluit van die NGK aangaande die skeiding van aanbiddingsruimtes en vervolgens die nagmaalstafel onder die loep geneem word. Hierdie ondersoek sal ingelei word deur die verhouding tussen aanbidding en etiek, tussen die liturgiese en die lewe, toe te lig ten einde daarop te wys dat dít wat gedurende hierdie tydperk *binne* die NGK gebeur het, ook 'n invloed gehad het op die wyse waarop daar *buite* die kerkmure geleef is. Die geskiedenis van die gebeure rondom die 1857-besluit sal vervolgens bespreek en geïnterpreteer word as 'n belangrike faktor wat tot die aanvanklike totstandkoming van aparte kerkgemeenskappe gelei het en later die

²³ Cilliers, *Dancing with Deity*, 166.

apartheidsteologie gevorm het wat uiteindelik tot geïnstitutionaliseerde apartheid bygedra het.

Die lens van menswaardigheid sal aan die einde van die hoofstuk ingespan word om hierdie gebeure en die invloed daarvan op die menswaardigheid van alle betrokke partye uit te wys. Verder sal dit ook ingespan word om die uitwerking van hierdie besluit op menswaardigheid binne die huidige Suid-Afrikaanse konteks aan te toon.

Hoofstuk 3 sal laastens daarop dui dat 'n verdere interpretatiewe ondersoek na die agtergrond van die 1857-besluit vir die beantwoording van die vraag “Hoekom [gaan dit aan]?” van belang is: die ondersoek na die rol wat 'n sekere beskouing van die persoon en teologie van Johannes Calvyn in die 19de-eeuse NGK gespeel het. 'n Kort oorsig sal ook gegee word van die aanvanklike koloniale geskiedenis van Calvinisme in Suid-Afrika (tot en met die middel van die 19de eeu), waarna die fokus na die uiteenlopende beelde wat van die persoon Johannes Calvyn bestaan, verskuif sal word.

As uitbreiding van die interpretatiewe taak, sal die eerste gedeelte van hoofstuk 4 kortliks ondersoek instel na die kontrasterende beelde van die bekende hervormer, om sodoende in die res van die hoofstuk die volgende sleuteltaak van die proefskrif op te neem. In die tweede gedeelte van hoofstuk 4 sal 'n alternatiewe beeld van die hervormer daargestel word en sal daar vervolgens na die normatiewe taak van praktiese teologie oorbeweeg word.

6.3. Die normatiewe taak

Die tweede gedeelte van hoofstuk 4 en hoofstuk 5 sal as die normatiewe taak van hierdie navorsingsprojek dien, deurdat daar gepoog sal word om die vraag “Wat is veronderstel om te gebeur?” te beantwoord. Johan Cilliers beskryf hierdie taak as 'n vraag wat “antisipasie” of “afwagting” vir 'n alternatiewe uitkoms moet skep. Hy skryf:

[The] process does not end with interpretation. If interpretation is done appropriately, it creates anticipation for a better, transformed reality. In

anticipation we reach forward to this reality; and this reaching out already represents an experience of life-in-the-transformed-reality.²⁴

In hierdie opsig sal 'n alternatiewe beeld van Johannes Calvyn voorgestel word: die beeld van Calvyn as vlugteling en Christelike humanis met 'n besondere fokus op die mens en die welstand van die gemeenskap. In die lig van hierdie beeld sal sy teologie in hoofstuk 5 ondersoek word en daarom sal die klem in hoofstuk 4 spesifiek op Calvyn se teologiese fokus op die mens, ons verhouding met God, en ons verhouding met mekaar val.

Johannes Calvyn se nagmaalsteologie sal verder in hierdie hoofstuk uitgesonder word as die normatiewe rigtingwyser in die beantwoording van die navorsingsvraag en die verwante subvrae. Sy leringe oor die nagmaal sal hier aan die hand van die raamwerk van menswaardigheid uiteengesit word met die doel om “afwagting” of “antisipasie” vir die pragmatiese taak van hierdie navorsingsprojek te skep.

6.4. Die pragmatiese taak

In hoofstuk 6, die slothoofstuk, sal daar na die pragmatiese taak van die navorsingsprojek gekeer word. Die pragmatiese taak poog om, na aanleiding van die drie voorafgaande take, die vraag “Hoe reageer ons?” of “Hoe kan dit verander?” te beantwoord. Johan Cilliers beskryf die pragmatiese taak as die nodige “transformasie” wat kan en moet plaasvind wanneer die voorafgaande drie take afgehandel is. Cilliers skryf soos volg hieroor:

Observation without interpretation is meaningless. Interpretation without anticipation can lead to hopelessness. By the same token, however, anticipation must lead to transformation – otherwise the [...] process remains floating in the esoteric.²⁵

Die pragmatiese taak het praktiese voorstelle vir die hantering van die navorsingsprobleem en navorsingsvrae ten doel. In die finale afdeling van hierdie studie sal daar dus aan praktiese voorstelle vir 'n alternatiewe nagmaalspraxis vir die huidige NGK aandag gegee word. In hierdie verband sal daar ondersoek ingestel

²⁴ Cilliers, *Dancing with Deity*, 181-182.

²⁵ Cilliers, *Dancing with Deity*, 206.

word na die wyse waarop 'n verantwoordelike beskouing en gebruik van die nagmaal in die lig van Johannes Calvyn se teologie die menswaardigheid van *alle* lede van die liggaam van Christus kan herstel en genees.

7. Slot

Hierdie studie poog uiteindelik om 'n nagmaalspraxis daar te stel wat alle deelnemers aan die sakrament sal noop om, soos die titel van die proefskrif inderdaad te kenne gee, "te word wat hulle sien en te ontvang wat hulle is". Hierdie woorde van die kerkvader Augustinus verwoord iets van die Vroeë Kerk se beskouing van die sakrament van die nagmaal as viering wat ten diepste met die identiteit van gelowiges te make het. My hoop is dat hierdie studie dan ook inderdaad gelowiges sal aanmoedig om te wórd wat hulle in die sakrament sien en ontvang wat hulle, in Christus deur die werking van die Gees, ís, naamlik: een liggaam as *imago Dei*.

Hoofstuk 2

Menswaardigheid

1. Inleiding

Soos in die voorafgaande hoofstuk aangedui is, voer ek in hierdie studie aan dat daar 'n betekenisvolle verhouding tussen die viering van die sakrament van die nagmaal en diegene wat daaraan deelneem (of verhinder word om ten volle as een liggaam van Christus daaraan deel te neem) se menswaardigheid bestaan; dat die viering van die nagmaal oor die potensiaal beskik om die deelnemers daaraan se menswaardigheid te erken en te bevestig, of te mis- of te ontken.

Die nagmaal, 'n sakrament wat deur die eeue heen sentraal tot die Christelike geloof en kerklike lewe staan, is 'n onderwerp waaroor daar 'n stortvloed van teologiese navorsing beskikbaar is. Ook binne die Suid-Afrikaanse teologie bestaan daar menigte werke hieroor.¹ In hierdie studie sal ek die sakrament van die nagmaal egter vanuit 'n meer gefokusde agtergrond benader: deur 'n lens van menswaardigheid. Die vraag “hoe word die betrokke persone se menswaardigheid beïnvloed?” sal met ander woorde deurgaans in gedagte gehou word wanneer ek die sakrament van die nagmaal, Suid-Afrika se politiese en ekklesiologiese geskiedenis, rasseskeiding in liturgiese ruimtes, en die viering van die nagmaal in my eie kerklike konteks vandag, in die hierop volgende hoofstukke ondersoek.

Alvorens ek 'n sogenaamde “lens van menswaardigheid” vir my navorsing oor die nagmaal in die Suid-Afrikaanse konteks kan inspan, sou dit sinvol wees om die

¹ Van die mees resente Suid-Afrikaanse publikasies in hierdie verband sluit in: Robert R. Vosloo, “Do This in Remembrance of Me’. On the Lord’s Supper, Performative Memory, and the Christian Moral Life,” in *Liturgy and Ethics*, red. Pieter Vos (Leiden/Boston: Brill, 2018), 175-191; Johan Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story,” in *Religion and Human Rights: Global Challenges from Intercultural Perspectives*, reds. Lars Charbonnier en Wilhelm Gräb (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015), 201-220; Robert R. Vosloo, “The Welcoming Table? The Lord’s Supper, Exclusion, and the Reformed Tradition,” in *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek*, reds. Eduardus van der Borghat en Paul van Geest (Leiden/Boston: Brill, 2012), 487-501; Ignatius Swart, Hermann Rocher, Sulina Green en Johannes Erasmus, reds., *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa. Perspectives for Critical Engagement* (Stellenbosch: SUN PRESS, 2010); en Jacobus Christoff Pauw, *Anti-Apartheid Theology in the Dutch Reformed Family of Churches: A Depth-Hermeneutical Analysis* (Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2007).

konsep van menswaardigheid van nader te bekyk. Dié konstruk, wat deur denkers van verskillende tydvakke en uiteenlopende dissiplines bedink en gebruik is, dra onder andere historiese, teologiese, filosofiese en regs-kundige betekenis en is vandag op prominente wyse in die heersende globale politiese en sosiale diskoerse ter sake.² Dit is juis om dié rede dat dit in die belang van hierdie studie is om opnuut die oorsprong en betekenis van die konsep van menswaardigheid te ondersoek. 'n Beter begrip van die agtergrond, asook die teologiese inhoud van menswaardigheid, kan myns insiens 'n bydrae lewer om met groter sensitiwiteit en doelgerigtheid die onderwerp van die studie aan te pak.

In hierdie hoofstuk beoog ek daarom om eerstens 'n oorsigtelike agtergrond van die teologiese oorsprong en ontwikkeling van die konsep van menswaardigheid weer te gee. Vir hierdie oorsig fokus ek veral op die ontwikkeling van die vroegste Christelike nadenke oor die onderwerp. Vanuit dié betekenis van menswaardigheid gaan ek poog om 'n relasionele raamwerk daar te stel waarvolgens menswaardigheid benader kan word as 'n eienskap wat oor beide 'n "vertikale dimensie" (met betrekking tot die mens se verhouding met God Drie-enig as Skepper, Redder en Heiligmaker) en 'n "horisontale dimensie" (met betrekking tot die mens se verhoudings met mekaar) beskik. Hierdie vertikale-horisontale-raamwerk gaan verder toegelig word deur die Skrif as normatiewe getuieis van die relasionele aard van menswaardigheid in te span.

² Sien in hierdie verband: Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword en Dietmar Mieth, reds., *The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), xix-xx; Christopher McCrudden, *Understanding Human Dignity* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Aharon Barak, *Human Dignity. The Constitutional Value and the Constitutional Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); en George Kateb, *Human Dignity* (Londen: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011). Dit is interessant om te sien dat die konsep van menswaardigheid tans in baie akademiese diskoerse op prominente wyse van belang is. In die boek *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives* word daar byvoorbeeld opgemerk: "It is not only timely to have an intense debate about human dignity, it is surely a matter of intellectual honesty to try and attain a more comprehensive understanding of the concept. Given that human dignity forms the basis of many legal frameworks (international, regional and national), that it is deeply interwoven with various moral and religious traditions, and that it functions as a reference point for a number of contemporary social and political debates..." (Düwell et al., *Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, xix-xx). Verder is dit noemenswaardig dat óók teologiese en godsdienstige perspektiewe aangaande menswaardigheid in die bogenoemde werke (waarin menswaardigheid deur verskillende vakgebiede uit verskillende hoeke benader word) deel van die gesprek is, en dat daar 'n duidelike besef heers dat teologie in hierdie opsig 'n waardevolle bydrae te lewer het.

Die hoofstuk sal ten laaste die “lens van menswaardigheid” inspan om die apartheidsregime in Suid-Afrika onder die loep te neem, met die doel om uiteindelik ’n agtergrond te bied vir die volgende hoofstukke aangaande die nagmaal en spesifiek die Suid-Afrikaanse geskiedenis van die viering van hierdie sakrament.

2. Agtergrond

Menswaardigheid is nie ’n term wat vreemd op die moderne oor val nie. Die nadraai van die Tweede Wêreldoorlog (wat die afskuwelike vergrype van die jare 1939 tot 1945 ontbloot het), het in baie opsigte daartoe gelei dat die term menswaardigheid, en derhalwe ook die term menseregte, tot op die voorgrond van gesprekvoering geskuif is.³ Wêreldwye publieke diskoers is sedertdien toenemend deurtrek met taal en konsepte wat op die inherente waarde van die mens betrekking het. Ook die Suid-Afrikaanse konteks is deur die nuwe bewustheid van menswaardigheid beïnvloed. Ná die afskaffing van institusionele apartheid en die afloop van die demokratiese verkiesing van 1994, het nadenke rondom die konsep beide die politiese en sosiale gesprekvoering begin oorheers.⁴

Alhoewel hierdie verwickelinge beslis positief beoordeel kan word, bestaan die mening dat die oorfloedige gebruik van hierdie term die afgelope dekades tot gevolg

³ R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, reds., *God and Human Dignity* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 1.

In die inleiding tot die boek *Understanding Human Dignity*, skryf Christopher McCrudden in hierdie verband: “The concept of human dignity has probably never been so omnipresent in everyday speech, or so deeply embedded in political and legal discourse. In debates on welfare reform, or in addressing the effects of the current economic crisis, appeals to dignity are seldom hard to find. When Nelson Mandela spoke against poverty, for example, he spoke in terms of a ‘right to dignity and a decent life’. The concept of dignity is not only a prominent feature of political debate, but also, and increasingly, of legal argument. Indeed, since the European Court of Human Rights, among others, tells us that human dignity is the foundation of all human rights, it is clear that human dignity will continue to be a central element in legal argument into the future...” (McCrudden, *Understanding Human Dignity*, 1).

⁴ Dit is merkwaardig dat die Grondwet van Suid-Afrika met hierdie stelling ingelei word: “1. Die Republiek van Suid-Afrika is een, soewereine, demokratiese staat gegrond op die volgende waardes: (a) Menswaardigheid, die bereiking van gelykheid en die uitbou van menseregte en vryhede [...]” *Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika*, Hfst. 1, Art. 1, The DOJ & CD, Department of Justice and Constitutional Development, Republic of South Africa, 10 Desember 1996, <http://www.justice.gov.za/legislation/constitution/SACConstitution-web-afr.pdf> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

Sien ook die Suid-Afrikaanse Geskiedenis Argief se Argief vir Geregtigheid se inskrywing oor menswaardigheid: *Human Dignity*, South African Archive for Justice, 12 Augustus 2019, http://www.saha.org.za/billofrights/human_dignity.htm [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

gehad het dat die betekenis en oorsprong van menswaardigheid en menseregte in 'n sekere mate van die oorspronklike filosofiese en teologiese agtergrond losgemaak is, en vervolgens tot 'n vaer interpretasie daarvan verwater het. John Witte Jr. verwoord dié siening as volg:

Today, the concept of human dignity has become ubiquitous to the point of cliché – a moral trump frayed by use, a general principle harried by constant invocation... At the same time, the corpus of human rights has become swollen to the point of eruption – with many recent rights claims no longer anchored in universal norms of human dignity or comparable ontological claims, but aired as special aspirations of an individual group...⁵

Ook Ron Bontekoe skryf in sy boek *The Nature of Dignity* die volgende:

[T]oday we tend to appeal to our shared belief in the inherent dignity of human beings without inquiring too deeply into the original grounds that were offered for attributing dignity to human beings as such.⁶

Dit is hierdie verskynsel, naamlik die sogenaamde “oormatige gebruik” van die woorde menswaardigheid en menseregte, asook die gevolglike verlies aan die dieper begronding van die begrippe, wat in die afgelope dekades tot 'n hernude belangstelling in die teologiese herkoms van die konsep gelei het – 'n belangstelling om veral die term menswaardigheid te herkontekstualiseer om sodoende die dringende hedendaagse kwessies rakende menswaardigheid (opnuut) vanuit die teologie die hoof te bied. Dié fokusverskuiwing is veral duidelik in die volgende werke: *God and Human Dignity* deur R. Kendall Soulen en Linda Woodhead (2006), *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights* deur Ethna Regan (2010), en *In Search of Human Dignity. Essays in Theology, Ethics and Education* deur Karin Sporre (2015).⁷

⁵ John Witte Jr., *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 47.

⁶ Ron Bontekoe, *The Nature of Human Dignity* (Lanham: Lexington Books, 2010), 2.

⁷ Ek sal in die verloop van hierdie hoofstuk gereeld na van dié bronne verwys: R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, reds. *God and Human Dignity* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006); Ethna Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights* (Washington D.C., WA: The Catholic University of America Press, 2010); en Karin Sporre, *In Search of Human Dignity: Essays in Theology, Ethics and Education* (New York, NY: Waxmann, 2015).

Hierdie hoofstuk is in ooreenstemming met die beweging om opnuut die teologiese agtergrond van menswaardigheid daar te stel. Gevolglik word eerstens gekyk na die vroegste en vormgewende denke oor hierdie onderwerp.

3. Teologiese agtergrond: Die kerkvaders en menswaardigheid

3.1. Denke van die Vroeë Kerk

Die Christelike tradisie huldig reeds sedert die vroegste tye 'n sienswyse van die inherente waardigheid van die mens. Hierdie begrip en aanvoeling vir die mens se waardigheid is reeds in die denke van die Vroeë Kerk te bespeur, toe die destydse skrywers en kerkleiers op vernuftige wyse die Latynse woord *dignitas* binne die Christelike konteks aangewend het. Die woord is oorspronklik deur mense soos Cicero (die Romeinse politikus en regskenner) ingespan om na 'n individu se sosiale stand en status te verwys, asook om sy/haar posisie in die natuurlike orde duidelik te maak. Die denkers van die Vroeë Kerk het egter 'n ander betekenis daaraan gekoppel: die *dignitas*, oftewel *waardigheid*, wat deur God aan die mens geskenk word.⁸

Die kerkvaders, wat die kerkleiers en toonaangewende teoloë van daardie tyd was, het 'n besondere en vormgewende bydrae gelewer tot die ontwikkeling van dié denkbeeld van *dignitas*, oftewel menswaardigheid. Hierdie teologie van die Vroeë Kerk was gebaseer op die kerkvaders se begrip en interpretasie van die Skrif se getuienis van die werk van God wat aan die mens 'n uitsonderlike waardigheid verleen. Hierdie werk sluit in die skepping en vorming van die mensdom, God se nuutskepping deur Christus en onderhouding van die kerk, asook die eskatologiese voltrekking van die skepping.⁹

Dit is veral die skepping van die mens as beeld van God, as *imago Dei*, wat die middelpunt van die patristiese denke aangaande die mens, sy rol in die skepping, en sy posisie voor God was. Een van die vroegste beskikbare geskifte wat hierdie onderwerp behandel, is van die kerkvader uit Noord-Afrika, Tertullianus (160-225),

⁸ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 3.

Hierdie publikasie van R. Kendall Soulen en Linda Woodhead is 'n uiters insiggewende bron met betrekking tot die ontwikkeling van die teologiese interpretasie van menswaardigheid. In hierdie afdeling gaan ek derhalwe ruim van hierdie insigte, wat veral in die inleidende gedeelte van hierdie bron voorkom, gebruik maak.

⁹ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 3.

wat, in teenstelling met die gnostiese idee van die liggaam wat in daardie tyd gehuldig is,¹⁰ na die “waardigheid van die vlees” verwys het. Hierdie waardigheid kon volgens Tertullianus toegeskryf word aan die feit dat God die mens, in sy liggaamlike toestand, in sy beeld geskep het en ook die mens uiteindelik liggaamlik uit die dood sou opwek (*De resurrectione mortuorum*, 5). Ook Teofilus van Antiogië het aan die einde van die tweede eeu na aanleiding van die skepping argumente aangevoer ter motivering van die inherente waardigheid van die mens (en die menslike liggaam), deur te wys dat die mens se besondere waardigheid deur God in die skeppingsdaad geopenbaar word wanneer God sê: “Kom Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld” (Gen. 1:26), en die mens dan ook aanstel om oor die skepping te heers (*Ad Autolyicum*, 2.18).¹¹ Die bekende en invloedryke kerkvader uit Noord-Afrika, Augustinus (354-430), het ook ’n wesentlike bydrae in dié verband gelewer, deur te skryf dat die mens oor waardigheid (of *dignitas*) beskik omdat hy/sy na die beeld van God geskep is, en dat hierdie waardigheid altyd inherent deel van die mens bly omdat die mens aan God gebind is – selfs ná die sondeval (*De Trinitate*, 14.4).¹²

’n Verdere konteks waarbinne die Vroeë Kerk se diskoers rondom menswaardigheid van belang was, was met betrekking tot die nadenke oor God se verlossingswerk in Christus, die werking van die Gees in die gelowige se lewe, en ’n lewe van

¹⁰ Daar is heelwat bronne wat handel oor die uitdaging wat die gnostiek aan die Vroeë Kerk gestel het. Na my mening bied Rowan Williams in sy hoofstuk “The Shadow of the Flesh” in die boek *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross* (Cambridge, MA: Cowley Publications, 1990) 33-56, ’n uitstekende beginpunt vir navorsing oor en gesprek rondom hierdie onderwerp. In hierdie spesifieke gedeelte noem hy die situasie van die Vroeë Kerk die “gnostiese uitdaging” en voer hy aan dat daar nie slegs een siening binne die gnostiek was nie, maar dat daar inderwaarheid verskillende sienings binne die beweging gehuldig is. Die gnostiek was, volgens Williams, nie noodwendig ’n monolitiese beweging nie, maar dit het een gemene, samebindende faktor gehad, nl. ’n afsku in die vlees. Dit is ook belangrik om daarop te let dat, alhoewel die gnostiek in die eerste paar eeue hoogty gevier het, hierdie dualisme waarmee die Vroeë Kerk geworstel het, die Christendom deur die eeue heen steeds teister. David Bentley Hart skryf byvoorbeeld: “Gnostic dualism might seem a somewhat anachronistic concern, but the gnostic impulse belongs not only to antiquity, it has haunted every age of theology as a persistent secret temptation. Wherever theology seeks to soothe those who are offended by the particularity of Christ or struggles to extract a universally valid wisdom from the parochialism of the Gospels, a gnosis begins to take shape at the expense of the Christian *kerygma* [...]” David Bentley Hart, *Beauty of the Infinite, The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 21-22. Vir nog ’n uitstekende inleiding tot dié tema, sien ook: Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Londen: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003).

¹¹ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 4.

¹² Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 4.

Christelike deug. In hierdie opsig het talle van die patristiese denkers menswaardigheid gesien as iets wat deur Christus se reddingsdaad en 'n lewe van dissipelskap bevestig word. Daar is ooreenstemming onder die denkers van die Vroeë Kerk dat die inkarnasie van Christus aan die menslike natuur 'n besondere en inherente waardigheid verleen. In Alexandrië het Origenes (185-254) byvoorbeeld geskryf dat die menslike natuur deur die inkarnasie “met merke wat aan die goddelike behoort, versier is” (*De Principiis*, 2.6.). Ook Irenaeus (130-202) het die verhouding tussen menswaardigheid en die werk van Christus aangeroer. Hy skryf dat die inkarnasie van Christus inderdaad aan die mensdom verlossing gebring het – 'n verlossing wat dít wat deur Adam verwing is, deur Jesus, die tweede Adam, herstel en vervul is, en dat die mens dus inderdaad as waardig geag kan word.¹³ Klemens van Alexandria (150-215) het verder aangevoer dat diegene wat hulself aan die “opleiding van Christus” onderwerp, se waardigheid deur hulle daaglikse lewe sigbaar sou word (*Paedagogus*, 1.12). Augustinus het hom met hierdie gedagte vereenselwig deurdat hy van mening was dat die mens se goeie daade en deugde van hul waardigheid (wat in God se skeppingsdaad en Christus se reddingswerk gesetel is) getuig (*De civitate dei*, 11.16).¹⁴

In aansluiting by die siening wat deur onder andere Klemens en Augustinus gehuldig is, het ander skrywers van daardie tydperk ook die gelyke waardigheid van elke mens wat deur die werking van die Gees deel van die lewe van Christus gemaak word, benadruk. Chrusostomos (347-407) het geskryf dat die grootste teken van die mens se waardigheid God se roeping is – 'n roeping wat alle volgelinge van Christus tot “kinders van God” en “geliefdes” verhef, en daarom aan die kerk (as liggaam van Christus) 'n besondere waardigheid skenk (*Homilies on Matthew*, 12.4). Hierdie waardigheid word volgens Chrusostomos aan elkeen in gelyke mate en sonder enige onderskeid toegeken (*Homilies on Romans*, 2) – iets waaroor hy ook in sy preke oor die boek Handelinge skryf:

¹³ Eberhard Schockenhoff, *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World* (Washington, WA: Catholic University of America Press, 2003), 23.

Vir 'n volledige bespreking van Irenaeus se denke in hierdie verband, sien David Bentley Hart, *Beauty of the Infinite*, 318-325. Hart lê veral klem op Irenaeus se gebruik van die konsep “recapitulatio” om die herstel wat Christus, as tweede Adam, bring te belig.

¹⁴ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 5.

See the dignity of the Church, the angelic condition! No distinction there, “neither male nor female” (Homilies on Acts, 3).¹⁵

Die laaste konteks waarbinne die diskoers van menswaardigheid vir die Vroeë Kerk van belang was, het te make met die denke rondom die uiteindelijke doel van die menslike lewe. Origenes het in hierdie opsig geskryf dat die mens se waardigheid wat hy/sy deur die skepping as die beeld van God ontvang het, aan die einde van die mens se lewe vervolmaak sal word. Augustinus het ook sy lesers aangemoedig om die lewe as ’n reis te beskou waar die fokus nie bloot op die teenswoordige dinge moet wees nie, maar ook op die toekomstige dinge; ’n reis waardeur die waardigheid van elke mens deur “die ewige lewe, die onverganklikheid van die vlees en die siel, die geselskap van engele, en titels van adellikheid” bevestig en vervul sal word (*Sermon*, 80).¹⁶

3.2. Temas binne die denke van die Vroeë Kerk

Wanneer die werk van die kerkvaders aangaande menswaardigheid in die lig van die drie bogenoemde kontekste oorweeg word (te wete die skepping van die mens as *imago Dei*; God se verlossingswerk deur Christus, die werking van die Gees in die gelowige se lewe, en ’n lewe van Christelike deug; en eskatologiese doel van die menslike lewe), is daar sekere temas wat voortdurend na vore tree. Hierdie temas het nie net ’n impak op die teologie en ekklesiologie van die Vroeë Kerk gehad nie, maar het deur die eeue heen ook die denke en werke van verskeie verdere prominente teoloë en kerkleiers geïnspireer en geïnformeer.

Die eerste en sentrale tema in die denke van die kerkvaders is die begrip dat menswaardigheid slegs deur God aan die mens verleen word. Dit is nie ’n eienskap waaroor die mens afsonderlik van sy/haar verhouding met God die Skepper, Redder en Heiligmaker beskik nie. Chrysostomos onderskryf hierdie tema in een van sy preke oor die boek Filippense:

¹⁵ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 5.

¹⁶ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 6.

Dit is opvallend hoe baie klem die kerkvaders van die Vroeë Kerk, van sowel die Ooste as die Weste, op heiligmaking of deïfikasie geplaas het. Sien byvoorbeeld die volgende twee volumes van Vladimir Kharlamov in hierdie verband: Vladimir Kharlamov, red., *Theōsis, Deïfikaion in Christian Theology* (Cambridge: James Clarke & Co, 2012). Dit is belangrik om daarop te let dat die proses van heiligmaking, wat ook in die Ooste as *theopoesis* bekend staan, in die eindtyd voltrek word.

Mense besit waardigheid van 'n rasonale natuur, maar dit kom na hulle as 'n geskenk, nie as iets wat hulle verdien het nie. Daarom is daar geen natuurlike preëminensie onder ons nie, want niks goeds is van nature ons eie nie (Homilieson Philippians, 7).¹⁷

Die volgende belangrike tema wat opvallend is in die kerkvaders se diskoers aangaande menswaardigheid, kan vanuit die eerste tema afgelei word: omdat menswaardigheid deur God aan die mens gegee word, word 'n mens se waardigheid nie volgens sosiale konvensie bepaal nie, maar deur God en God se skeppings- en reddingsdade. Menswaardigheid word dus bepaal deur die dade van God wat sy Seun stuur om in nederigheid gekruisig te word. Soulen en Woodhead beskryf dié tema— as volg:

[Therefore] [d]ignity consists not so much in self-possession as in dispossession, not so much in entering into oneself but in reaching out in love and care to the other.¹⁸

Die derde tema wat binne die Vroeë Kerk se begrip van menswaardigheid ooglopend is, is die siening dat die kerk – die gemeenskap van gelowiges – die essensiële en onontbeerlike konteks is waarbinne elke mens se waardigheid gehuldig moet word. Menswaardigheid is daarom 'n konsep van belangrike ekklesiologiese waarde. Irenaeus skryf immers dat ons toegang tot die Heilige Gees binne die liggaam van Christus het (*Against Heresies*, 5.24.1). Hierdie toegang word deur die Woord en sakramente verkry en stel ons in staat om na die beeld van Christus te groei. Menswaardigheid word as't ware in en deur ons verhoudings binne die liggaam van Christus bevestig. Maksimus praat daarom van die kerk as 'n *makro-anthropos* (*Mystagogy*, 2-4) waarbinne die verbintenis tussen God en mens ontspruit en uiteindelik voltrek sal word. Hierdie verbintenis is tussen alle gelowiges. Johannes van Damaskus verwoord dit as volg:

If union is in truth with Christ and with one another, we are assuredly voluntary united also with all those who partake [of the Eucharist] with us (Orthodox Faith, 4.13).¹⁹

¹⁷ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 6.

¹⁸ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 6.

¹⁹ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 8.

3.3. Ontwikkeling van die Vroeë Kerk se denke

Die bovermelde drie temas van die patristiese denkers is deur die eeue heen deur verskeie prominente stemme geëggo.²⁰ In die Middeleeue is die Bybelse leerstelling van die mens as die beeld (*imago*) en vergestaltung (*similitudo*) van God opnuut in die lig van die kerkvaders se denke geïnterpreteer en verder ontwikkel. Anselmus van Kantelberg (1033-1109) het byvoorbeeld daarvolgens aangevoer dat die kennis van die self en die kennis van God ten nouste verbind is: hoe beter die mens hom-of haarself (as waardige beeld van God) ken, hoe beter sal die mens God (wat as Skepper en Redder aan die mens waardigheid verleen) ook ken (*Monologion*, c.6). Bernard van Clairvaux (1090-1153) het weer aangevoer dat dit vryheid is wat aan die mens waardigheid verleen – ’n vryheid wat die mens deur sy skepping na die beeld van God verkry het (*De gratia etlibertoarbotrio* IX, 28), terwyl Tomas Aquinas (1224-1274) van mening was dat die mens as beeld van God die uiteindelijke doel van die skepping was, en dat die rasonale natuur van die mens (wat sentraal tot die mens se waardigheid staan) hulle in staat stel om God deur selfkennis en liefde na te volg en na te doen (*Summa theologiae* I, q. 93, Art 4).²¹

Met die aanbreek van die Europese Renaissance (en die opbloei van die humanisme)²² in die veertiende eeu, was menswaardigheid en die agtergrond wat

²⁰ Die kerkvaders van die Vroeë Kerk het deur die eeue ’n beduidende invloed op die kerk gehad. Daar is keer op keer deur gesaghebbende denkers na hul idees teruggekeer. Sien byvoorbeeld: Ken Parry, red., *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* (Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 2015). Deel V van hierdie werk (*Studies in the Fathers*, pp. 353-496) is veral treffend in hierdie verband omdat dit spesifiek oor die invloed van die kerkvaders handel.

²¹ Ruedi Imbach, “Human dignity in the Middle Ages (twelfth to fourteenth century),” in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, 65.

²² Dit is belangrik om nie die humanisme van die Renaissance met die hedendaagse interpretasie en gebruik van die term *humanisme* te verwar nie. Humanisme is vandag ’n filosofiese en etiese standpunt wat die waarde en agentskap van die mens as individu en in gemeenskap benadruk. Sien in hierdie verband: Richard Norman, *On Humanism* (New York, NY: Routledge, 2004) en Peter Cave, *Humanism. A Beginner’s Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2009).

Die humanisme van die Renaissance was ’n beweging wat in die laat veertiende eeu in Italië begin het en was gefokus op die terugkeer na die klassieke geskrifte. Die bekende slagspreuk van die tyd was “*ad fontes*” wat “(terug) na die fontein/bron” beteken. Tydens die humanisme van die Renaissance wat tot die vroeë sestiende eeu geduur het, is die “bronne” van die teologie, filosofie, kuns, kultuur en literatuur opnuut ontdek en ontgin. Hierdie proses het uitgeloop op ’n hernude fokus op die individu. Belangrike bronne oor hierdie beweging sluit in: Jill Kraye, red., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Margaret L. King, red., *Renaissance Humanism. An Anthology of Sources* (Indianapolis, IN: Hackett

die kerkvaders aangaande die konstruksie van die mens het ook van groot belang. Die klassieke bronne is opnuut gelees om die menslike kondisie aan te spreek en dit het die fokus na die waarde van elke individu verskuif. Dit is opvallend dat die Renaissance-denkers, soos die denkers van die Vroeë Kerk, menslike waardigheid as 'n geskenk van God en as uitkoms van Sy skepping beskou het. Verder is daar opnuut klem geplaas op menswaardigheid as 'n eienskap wat deur alle mense gedeel word en wat as oproep aan elkeen moes dien om volgens die waardigheid wat hulle ontvang het, te leef.²³ Die Italiaanse outeur en digter, Francesco Petrarca (1304-1374), het byvoorbeeld in reaksie op die destydse siening aangaande die mens²⁴ geskryf dat die beeld van God in die siel van elke mens geëts is en dat die mens daarom beskik oor 'n rasionele aard en die vermoë om skoonheid te waardeer en die lewe te geniet. Dit verleen volgens hom ook aan die mens 'n waardigheid wat selfs dié van engele oortref, omdat God self mens (en geen ander skepsel nie) geword het (*De viris illustribus*).²⁵ Soortgelyke sentimente is ook later deur die bekende Nederlandse humanis en teoloog Erasmus van Rotterdam geuit.

Die Europese Renaissance kan in baie opsigte as die “vroedvrou van die Protestantse Hervorming” beskryf word,²⁶ en die denke aangaande die mens en die

Publishing Company, 2014); en John Monfasani, *Renaissance Humanism. From the Middle Ages to Modern Times* (Londen: Ashgate Publishing, 2015).

²³ Piet Steenbakkens, “Human dignity in Renaissance Humanism,” in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, 92.

Die belang van menswaardigheid as een van die fokuspeunte van die humanisme van die Renaissance word soos volg deur Milton Lewis beskryf: “The humanist philosophers of the Renaissance proceeded further down the path opened by [Augustine and] Aquinas’s concern with the [...] roots of human dignity and came to celebrate the glory, not condemn the sinfulness of humankind [...]” Milton Lewis, “A Brief History of Human Dignity: Idea and Application,” in *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, reds. Jeff Malpas en Norelle Lickiss (Nederland: Springer, 2007), 94.

²⁴ Teen die einde van elfde eeu het Lothar van Segni 'n baie gewilde traktaat oor die ellende van die menslike kondisie geskryf. Hierdie swaarmoedige en verdoemende siening van die mens en sy sondigheid het die agtergrond gevorm waarteen Petrarca geskryf het. Sien Piet Steenbakkens se bydrae in die *Cambridge Handbook of Human Dignity* om meer spesifiek oor hierdie tydperk van die humanisme van die Renaissance te lees: Steenbakkens, “Human dignity in Renaissance Humanism,” 85-94.

²⁵ Steenbakkens, “Human dignity in Renaissance Humanism,” 88.

²⁶ John W. de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013), 35.

Ook die Oxfordse teoloog, Alister McGrath, skryf oor die invloed van die humanisme van die Renaissance op die Hervorming in die derde hoofstuk van sy boek *A Life of John Calvin* getiteld “The Years of Wandering: Orleans and the Encounter with Humanism”. Sien Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993), 51-68.

waardigheid van die individu wat met die Renaissance opgang gemaak het, is ook verder deur die Hervormingsdenkers bedink en vir hul unieke konteks ontwikkel. Martin Luther (1483-15476) se siening van menswaardigheid is byvoorbeeld in ooreenstemming met die Christelike tradisie sedert die eerste eeue: gegrond op die skepping van die mensdom na die beeld van God – ’n siening wat hy veral in sy dokument *Disputatio de homine* (1536) bespreek. Hy brei ook sy siening aangaande menswaardigheid uit deur groot klem op die regverdigingswerk van God te plaas en aan te voer dat die inkarnasie en reddingsdaad van Jesus Christus alle mense se inherente waardigheid bevestig.²⁷ Ook Johannes Calvyn (1509-1564) se denke aangaande die mens en waardigheid is, as tweedegenerasiehervormer, ten diepste beïnvloed deur die patristiese geskrifte aangaande God se optrede in die geskiedenis en die waardigheid wat dit aan die mens skenk. Die inkarnasie van Jesus Christus is veral sentraal tot sy denke.²⁸ Hierdie siening het aan Calvyn se teologie ’n sakramentele karakter verleen en het ’n sentrale rol in sy ekklesiologie gespeel – ’n belangrike aspek wat later in hierdie studie ondersoek sal word.²⁹

²⁷ Oswald Bayer, “Martin Luther’s Conception of Human Dignity,” in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, 101.

Voordat Martin Luther die Katolieke Kerk as Hervormer verlaat het, was hy ’n priester en monnik van die Orde van Augustinus. Hierdie kerkvader se werke het ’n groot invloed gehad op beide Luther en sy vriend Melanchthon (wat ook ’n belangrike bydrae tot die Hervorming gelewer het). Dit is interessant dat daar vandag bo die deur van die Schlosskirche in Wittenberg, waar Luther na oorvertelling sy 95 tesse vasgespyker het, ’n skildery van hom en Melanchthon by die kruis is. Luther word met die Bybel onder sy arm en Melanchthon met Augustinus se belydenisse onder sy arm uitgebeeld. Laasgenoemde is ’n simbool van die invloed wat Augustinus op die Hervormers gehad het. Sien Marco Barone, *Luther’s Augustinian Theology of the Cross. The Augustinianism of Martin Luther’s Heidelberg Disputation and the Origins of Modern Philosophy of Religion* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2017), vir ’n uiteensetting van Augustinus se invloed op Luther – ’n invloed wat veral in die *Heidelberg Disputasie* duidelik word.

²⁸ Johannes Calvyn was baie goed in die patristiese denke onderleg. Wanneer sy onderskeie werke onder die loep geneem word, is dit interessant om te sien dat daar voortdurend na die patristiese teologie verwys word en dat sy standpunte dikwels uit die patristiese denke voortvloei. Die kerkvaders in die Ooste het veral ’n groot invloed op Calvyn gehad. Sien byvoorbeeld: Anthony N. S. Lane, *John Calvin, Student of the Church Fathers* (Edinburg: T & T Clark, 1999). Rowan Williams stel veral in die invloed van die kerkvaders op Calvyn belang. Hy het onlangs tydens die Hulsean Lectures by Cambridge ’n interessante lesing in hierdie verband gelewer: “John Calvin as Greek Father”. ’n Opname van die lesing is beskikbaar by: <https://sms.cam.ac.uk/media/2188730>. In nog ’n lesing wat hy by St. Paul’s Theological Centre gelewer het, voer Williams aan dat Calvyn vas geglo het dat dit onontbeerlik was om ook by diegene wat in die verlede die Bybel gelees en geïnterpreteer het (veral by die kerkvaders), aan te klop ten einde die Bybel te verstaan. Dié lesing is beskikbaar by: <http://aoc2013.brix.fatbeehive.com/canterbury//data/files/resources/2631/120922-Part-2-St-Pauls-Theological-Centre.pdf>.

²⁹ John W. de Gruchy, *John Calvin*, 42.

Die Middeleeuse en Reformatoriese denke aangaande menswaardigheid het mettertyd ook 'n nuwe klem na die voorgrond gebring: die vryheid van die mens op grond van sy/haar Godgegewe waardigheid. Dit is veral hierdie klem op die waardigheid van die mens wat met die aanbreek van die Verligting verder ontwikkel is en wat teen die agtiende en negentiende eeu die Vroeë Kerk se siening van menswaardigheid begin oorskadu het. Die aanvanklike beskouing van menswaardigheid as geskenk van God is mettertyd verdring deur die Verligting se onverbiddelike nadruk op menslike progressie – die natuurlike proses en vooruitgang van die mens om self vryheid tot stand te bring, te vergroot en te vermeerder.³⁰

Die bekende denker Immanuel Kant (1724-1804), wat as een van vaders van die Verligting beskou word, het veral 'n groot rol in hierdie klemverskuiwing gespeel deur die Christelike nadenke rondom menswaardigheid met die nuwe tydsgees van menslike vryheid te vereenselwig. Vir Kant was die mens se rasonele bestaan die bewys van 'n innerlike waardigheid van die mens – 'n waardigheid wat die mens bo die res van die skepping verhef. Kant het verder aangevoer dat alle mense oor hierdie innerlike waardigheid beskik en mekaar daarom moet respekteer, en dat hierdie waardigheid ook die optrede teenoor mekaar moet beïnvloed. Met ander woorde, omdat elke mens oor hierdie waardigheid beskik, kan elkeen respek van 'n ander vereis. Hierdie denke van Kant word onder andere in sy lering van die “kategorieese imperatief” saamgevat, waar Kant aanvoer dat geen mens as 'n middel tot 'n doel gesien of behandel behoort te word nie, omdat elkeen deur hul waardigheid as rasonele en outonome skepsel 'n doel in hulself is. Met hierdie beginsel het Kant die siening van die Vroeë Kerk, naamlik dat die waardigheid van die mens altyd in die waardigheid van God gesetel is, verskuif na 'n siening dat die mens in hulself oor 'n innerlike waardigheid beskik: 'n verhewe waardigheid wat deur hul rasonele aard bevestig word.³¹

Sien ook J. Todd Billings se boek *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union With Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007). Hierdie studie van Billings is een waarna ek sal terugkeer waar die nagmaal en menswaardigheid in die studie aan bod kom. Die tweede gedeelte van die boek is veral van belang vir die sakramentele karakter van Calvyn se teologie.

³⁰ Bontekoe, *The Nature of Human Dignity*, 2.

³¹ Oliver Sensen, “Dignity: Kant’s Revolutionary Conception,” in *Dignity, A History*, red. Remy Debes (Oxford: Oxford University Press, 2017), 239.

Dié denke van Kant word dikwels beskou as die bron van die kontemporêre opvatting oor menswaardigheid. Met die verloop van tyd is die konsep van menswaardigheid stelselmatig van die teologiese agtergrond losgemaak (waar menswaardigheid altyd beskou word as 'n eienskap wat in 'n verhouding met God verkry en onderhou word), en is dit vervolgens eerder in 'n Kantiaanse lig beskou waar menswaardigheid 'n eienskap is wat elke persoon in hulself beskik; 'n eienskap wat deur die rasonale aard en vryheid van die mens bevestig word.³²

Die bostaande oorsig van die ontwikkeling van die konsep van menswaardigheid is, soos wat ek reeds aangedui het, bloot 'n kort samevatting. Ek besef terdeë dat elkeen van die name wat genoem is in werklikheid ganse denkwêrelde verteenwoordig, en dat die gedeeltes van die betrokke persone waarna ek verwys slegs geringe fragmente van die groter geheel van hul werk verteenwoordig. Verder is ek ook bewus daarvan dat daar vir elke persoon wat genoem is 'n magdom ander denkers van die betrokke tydperk uitgelaat is. Die doel van die bogenoemde was egter nie om 'n volledige studie van die geskiedenis en ontwikkeling van die konsep van menswaardigheid weer te gee nie, maar eerder om te toon tot watter mate menswaardigheid nog altyd deel van die Christelike diskoers was en buitelyne te skets waarbinne die studie verder aangepak sal word. Ek het sover moontlik gepoog om die denke wat ek as verteenwoordigend van 'n tydperk beskou, weer te gee, om sodoende vanuit hiërdie denke weer sekere temas te identifiseer wat tot die studie sal bydra.

4. Menswaardigheid as relasionele eienskap: die horisontale en vertikale verhoudingsfasette van menswaardigheid

Wanneer die voorafgaande oorsig in ag geneem word, is dit opmerklik dat daar sekere primêre aspekte aangaande menswaardigheid is wat voortdurend herbesoek, versterk, bevestig en binne die konteks van die dag ontwikkel is. Hierdie aspekte

Immanuel Kant het 'n groot invloed op die siening van menswaardigheid asook die ontwikkeling van die filosofie met die aanloop tot die Verligting gehad. In hierdie paragraaf word dit slegs kortliks genoem, maar om 'n groter begrip van die omvang van hierdie invloed te ontwikkel, sien in hierdie verband die ander belangrike werk van Oliver Sensen: *Kant on Human Dignity* (Berlyn: Walter de Gruyter, 2011). Sien ook: Paul Guyer, red., *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

³² Oliver Sensen, "Dignity: Kant's Revolutionary Conception," 239.

vorm as't ware die basis vir die Christelike denke rondom menswaardigheid. Alhoewel ek reeds sekere van hierdie aspekte as temas vanuit die denke van die Vroeë Kerk geïdentifiseer het, is dit van belang om dit opnuut aan die orde te stel ten einde daarop voort te bou.

Vanuit die historiese oorsig in afdeling 3 is dit duidelik dat menswaardigheid eerstens gesien word as 'n eienskap wat deur God aan die mens gegee word. Met die skepping het God die mens na Sy beeld en gelykenis geskape en hulle as heersers oor die skepping aangestel. Alle mense geniet dus waardigheid as geskapes na die beeld van God. Hierdie geskenk van waardigheid is, volgens die tradisionele en historiese interpretasie, met die sondeval verwing (alhoewel dit nie ten volle verlore gegaan het nie), maar dit is met die inkarnasie van Jesus Christus, en Sy dood en opstanding, herstel. Jesus se inkarnasie het veral die waardigheid van die menslike liggaam beklemtoon. Jesus se lewe, Sy reddingsdaad aan die kruis, Sy dood, opstanding en heerskappy word deur die eeue beskou as dae wat aan alle mense bewys is, en wat daarom alle mense se Godgegewe waardigheid (her)bevestig. Die voortdurende onderhoudende en versorgende werk van die Gees versterk hierdie bevestiging van waardigheid. Dit is ook in 'n verhouding met die drie-enige God en deur 'n lewe van Christelike deug wat die waardigheidsbesef van die mens gekweek en versterk word. Dit is dan uiteindelik met die eskatologiese voltrekking in die eindtyd waar hierdie waardigheid, deur die werking van God Drie-enig, ten volle vervolmaak en gevier sal word.

Menswaardigheid word verder deur die Christelike tradisie beskou as iets wat binne die konteks van verhoudings met ander funksioneer. In 'n gesonde verhouding tussen mense is die veronderstelling dat elkeen se Godgegewe menswaardigheid gehuldig en bevestig sal word. As die lewe van Jesus Christus as perfekte voorbeeld van en aan die mens in oënskou geneem word, is dit opmerklik dat Hy in Sy interaksie met en optrede teenoor ander altyd die Godgegewe waardigheid van die mens herken, erken en bevestig. In die lig hiervan hou die Christelike tradisie deur die eeue heen ook die kerk, as die gemeenskap van heiliges en liggaam van Christus, voor as die essensiële ruimte of hoofkonteks waarbinne elke persoon se Godgegewe waardigheid herken, erken en bevestig (moet) word. Hierdie omgang met ander, deur en met die erkenning en bevestiging van waardigheid, word as een

van die hoofake van die kerk in die wêreld gesien. Dit is interessant dat selfs Immanuel Kant se doelbewuste skuif wêg van die siening van menswaardigheid as iets wat in God as Skepper gesetel is, steeds klem lê op die feit dat menswaardigheid in verhoudings erken en bevestig moet word.

In die lig van hierdie opvatting van menswaardigheid, wil ek die volgende raamwerk vir die Christelike beskouing van menswaardigheid voorstel: Menswaardigheid kan benader word as 'n eienskap wat oor sowel 'n vertikale as 'n horisontale dimensie beskik – 'n vertikale dimensie wat betrekking het op God se verhouding met die mens, en 'n horisontale dimensie wat op die mens se verhoudings met mekaar fokus.³³

4.1. Die vertikale dimensie

Die vertikale dimensie³⁴ van menswaardigheid is die eerste en primêre dimensie van menswaardigheid wat van belang is. Hierdie dimensie is die normatiewe en definiërende aspek aangaande die waardigheid van die mens en beklemtoon dat alle mense deur God as Skepper na Sy beeld en na Sy gelykenis in die lewe geroep is (in Latyn, dat alle mense as *imago Dei* geskape is). Dit is 'n eienskap waarvoor geen ander skepsel in die skepping beskik nie. Hierdie vertikale dimensie van menswaardigheid word sedert die Vroeë Kerk in die Christelike tradisie gesien as iets wat op onvervreembare wyse deel van elke mens is. Dit is 'n waardigheid wat onder geen omstandighede van 'n persoon ontnem kan word nie omdat dit inherent deel is van elke individu. Dit is daarom 'n waardigheid waarvoor elke persoon beskik, ongeag hul klas, ras, geslag, vermoëns, magstatus, fisiese voorkoms, status, ens.

³³ Hierdie dimensies wat ek voorstel, verskil van die sosiologiese of filosofiese benadering tot waardigheid en geregtigheid waarin daar ook van 'n vertikale en horisontale dimensie gebruik gemaak word. In hierdie benadering word die dimensies ingespan om 'n individu se verhouding met die staat en 'n individu se verhouding met ander individue of groepe te belig. Hier het die dimensies eerder betrekking op magverhoudings en die invloed daarvan op 'n persoon se waardigheid. Jürgen Habermas skryf oor hierdie dimensies in die boek *The Crisis of the European Union* (Berlyn: Suhrkamp Verlag, 2011) waar dit veral in die gedeelte "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights" ter sprake is. sien in hierdie verband ook: Christian Tileaga, *The Nature of Prejudice. Society, Discrimination and Moral Exclusion* (New York, NY: Routledge, 2016).

³⁴ Wanneer ek die term *vertikaal* inspan, toon dit nie 'n geografiese posisie van God teenoor die mens aan waar daar 'n soort verwydering tussen God en mens bestaan nie. Hierdie term is eerder simbolies vir die Goddelike geskenk van menswaardigheid wat deur God, as beide transendente en immanente Skepper, aan die mens gegee word.

Hierdie Godgegewe waardigheid is 'n onontbeerlike deel van menswees en alhoewel die sondeval dit geskend het, is dit met die inkarnasie van Christus herstel. Die mens se waardigheid word verder deurlopend in verhouding met die drie-enige God deur die werk van die Heilige Gees bevestig.

Hierdie vertikale dimensie van menswaardigheid is binne die Christelike tradisie gegrond in die narratief van die skepping in Genesis hoofstuk 1 tot 11. Soos daar in die voorafgaande oorsig in afdeling 3 duidelik gemaak is, is dit veral die volgende aspekte wat die sentrale agtergrond vir die nosie van menswaardigheid bied: Die priesterlike narratief in Genesis 1:26-27 ("En God het die mens geskape na sy beeld [Hebreeus: *demût* wat ook as "kopie" vertaal kan word]; na die beeld van God het Hy hom geskape; man en vrou het Hy hulle geskape." 1953-vertaling), en die latere vertelling in Genesis 5:1-2 ("Dit is die stamboom van Adam. Die dag toe God Adam geskape het, het Hy hom gemaak na die gelykenis [Hebreeus: *selem* wat ook as "in ooreenkoms met" vertaal kan word]³⁵ van God. Man en vrou het Hy hulle geskape en hulle geseën en hulle mens genoem, die dag toe hulle geskape is." 1953-vertaling).³⁶ Alhoewel daar selde verder in die Ou Testament direk na die mens as "beeld van God" verwys word, eggo bogenoemde tekste deur die ander boeke van die Wet, Profete en Geskrifte, en bied dié tekste 'n dieper insig tot die wyse waarop die Ou Testamentiese skrywers die natuur van die mens verstaan het: 'n natuur wat altyd ingevolge die mens se verhouding met God gesien is.³⁷

³⁵ Die gebruik van die twee Hebreeuse terme *selem* en *demût* in die skeppingsverhaal van die mens in Genesis, word deur die eeue heen al deur teoloë en veral Ou Testamentici bespreek. Sien in hierdie verband die insiggewende uitleg van dié terme deur Stanley J. Grenz in die boek *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Londen: Westminster John Knox, 2001), 186-187, asook die artikel van James Barr, "The Image of God in the book of Genesis: A Study in Terminology," *BJRL* 51 (1968): 11-26. Sien ook: John Barton en John Muddiman, reds., *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001) se uitleg op bladsy 43.

³⁶ Nico Vorster, *Created in the Image of God. Understanding God's Relationship with Humanity* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), 19.

³⁷ Die Genesis-vertelling van die mens wat na die *beeld en gelykenis* van God, as *imago Dei*, geskep is, is 'n uiters belangrike tema in die teologie en daar bestaan 'n groot versameling navorsing oor dié onderwerp. Vir 'n uitvoerige bespreking van die onderwerp, asook 'n goeie insig in die Hebreeuse teks, kyk veral na die relatief resente boek van John Thomas Swann, *The Imago Dei, A Priestly Calling for Humankind* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2017).

Suid-Afrikaanse akademici het ook 'n besonderse bydrae gelewer tot die insig in en nadenke oor die *imago Dei* in die Ou Testament. Sien byvoorbeeld: Hendrik Bosman, "Humankind as Being Created in the 'Image of God' in the Old Testament: Possible Implications for the Theological Debate on Human Dignity," *Scriptura* 105

Die siening van menswaardigheid as iets wat (deur die skepping) deel vorm van die menslike natuur, word ook deur die skrywers van die Nuwe Testament gehuldig en uitgebrei. Hierdie verbintenis met die Ou Testamentiese opvatting van die mens as beeld van God is van só 'n aard dat die *imago Dei* volgens Nico Vorster vandag as 'n "hoeksteen van Nuwe Testamentiese Christologie" beskryf kan word.³⁸ Dit is, volgens hom, inderdaad 'n integrale deel van die manier waarop God se reddingswerk in die menslike geskiedenis deur Jesus Christus in die Nuwe Testament en die Vroeë Kerk geïnterpreteer, verwoord en verstaan is.³⁹

Die nosie van Christus as *imago Dei* is implisiet aan groot gedeeltes van die Nuwe Testament en word ook eksplisiet in verskeie tekste genoem. In hierdie tekste word gebruik gemaak van die Septuagint se Griekse vertaling van die Hebreeuse woord *selem* (wat in die priesterlike narratief van die skepping van die mens in Genesis 1:26-27 gebruik word), naamlik die woord *eikōn*. Dit is treffend dat *eikōn* 'n dieper betekenis as bloot die vertaling "beeld" het. Volgens Stanley Grenz verwys die term *eikōn* inderwaarheid na 'n "perfekte refleksie van die prototipe" en impliseer dit dat die "refleksie" deelneem aan die realiteit wat dit weerspieël.⁴⁰

Die *imago Dei*-tekste van die Nuwe Testament (soos die Pauliniese gedeeltes 2 Korintiërs 4:4 en Kolossense 1:15) spreek daarom van Jesus as die een wat die realiteit van God op volmaakte wyse manifesteer.⁴¹ Hy word beskou as die perfekte voorbeeld vir die manier waarop hierdie waardigheid, as iets wat deur God die Vader

(2010): 561-571; L. Juliana Claassens en Bruce C. Birch, reds., *Restorative Readings. The Old Testament, Ethics and Human Dignity* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015). In laasgenoemde werk werp veral gedeeltes 1 en 5 lig op die tema van die mens as *imago Dei*.

Navorsing oor die mens as *imago Dei* speel verder ook 'n noemenswaardige rol in genderstudies. Sien in hierdie verband byvoorbeeld: Michelle A. Gonzalez, *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007).

³⁸ Vorster, *Created in the Image of God*, 4.

³⁹ Vorster, *Created in the Image of God*, 4.

⁴⁰ Stanley J. Grenz, "Jesus as the Imago Dei: Image-of-God Christology and the Non-Linear Linearity of Theology," *JETS* (Desember 2004): 619.

⁴¹ Grenz, "Jesus as the Imago Dei," 619.

John F. Kilner skryf hieroor: "Ultimately, the image of God is Jesus Christ. People are first created and later renewed according to that image. Image involves connection and reflection. Creation in God's image entails a special connection with God and an intended reflection of God. Renewal in God's image entails a more intimate connection with God through Christ and an increasingly actual reflection of God in Christ, to God's glory. This connection with God is the basis of human dignity." John F. Kilner, *Dignity and Destiny. Humanity in the Image of God* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2015), xi.

aan die mens geskenk is, verstaan én geleef moet word. Deur Sy lewe en leringe word God se verhouding en doel met die mens duidelik en word God se glorierykheid en bemoeienis met die mensdom geopenbaar. Hierdie interpretasie van Jesus is een wat byvoorbeeld gesien word in die brief aan die Hebreërs waar Psalm 8 in Hebreërs 2:6-9 herinterpreteer word met betrekking tot Christus as die beeld van God. Die beskrywing van Jesus as “Seun van die Mens” en as “Tweede Adam” reflekteer en bekragtig die Ou Testamentiese beskouing van die mens as wese wat deur God met ’n spesiale glorie en waardigheid beklee is en wat as heerser oor die aarde aangestel is.⁴²

Die inkarnasie van Jesus Christus as die volmaakte *imago Dei* en as die vervulling van God se bedoeling met die mens, het ook ’n nuwe menslikheid ingelei. Jesus het die verwydering tussen God en mens wat deur die sondeval teweeg gebring is, oorbrug deur die Godgegewe waardigheid wat die mens met die skepping ontvang het, opnuut te bevestig en met sy eie waardigheid as perfekte *imago Dei* te verbind. Hierdie menslikheid is een wat, volgens Paulus, *in Christus* is,⁴³ en wat deur Jesus se kruisdood en opstanding deel het aan die belofte van ’n waardigheid wat op eskatologiese wyse vervolmaak sal word.⁴⁴

4.2. Die horisontale dimensie

Die sekondêre faset van menswaardigheid binne my voorgestelde raamwerk, kan as die sogenaamde “horisontale dimensie” beskryf word, omdat dit spesifiek op menslike, oftewel interpersoonlike, verhoudings betrekking het. Hierdie dimensie van menswaardigheid behels die erkenning en bevestiging van die vertikale dimensie

⁴² Christian D. Kettler, *The Vicarious Humanity of Christ and the Reality of Salvation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1991), 217.

Raymond Brown, *The Message of Hebrews* (Westmont, IL: Inter-Varsity Press, 1982), 83. Vir ’n perspektief op hierdie teks as fondasie vir ’n teologie van multi-etnisiteit vir die kerk, sien: David E. Stevens, *God’s New Humanity: A Biblical Theology of Multi-ethnicity for the Church* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012), 92.

⁴³ Paulus gebruik die woorde “in Christus” (oftewel *en Christos* in Grieks) 216 keer in sy briewe wanneer hy na die deelname van gelowiges in Christus verwys. Sien Hoofstuk 5, afdeling 15, “Participation in Christ,” in die boek: James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), 390-410.

⁴⁴ Die inkarnasie van Christus en die nuwe menslikheid wat dit deur die mens se deelname in Christus ingelei het, is ’n belangrike onderwerp in die gesprek oor menswaardigheid. Sien in verband hiermee Graham Ward se bespreking daarvoor in sy boek *How the Light Gets in. Ethical Life I* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 198, 202 en 213. Sien ook Kevin J. Vanhoozer se inleiding tot die idee van “en Christos” in: *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 284.

van elke persoon se waardigheid. Hierdie dimensie behels met ander woorde dat die mens die ander as *waardig* sien omdat hy/sy ook as *imago Dei* geskape is. Hierdie erkenning van die ander se waardigheid word deur die optrede (deur woord en daad) teenoor die ander as skepping na die beeld van God bevestig en versterk.⁴⁵

In kontras met die vertikale dimensie van menswaardigheid wat deur die werk van God Drie-enig 'n onvervreembare en inherente deel van elke individu is, kan die horisontale dimensie van waardigheid ontken, misken, vervreem en geskaad word, omdat dit binne die konteks van menslike verhoudings funksioneer. 'n Persoon se Godgegewe waardigheid kan binne die sosiale konteks van 'n samelewing óf gehuldig word en deur ander se optrede en woorde voortdurend bevestig word, óf dit kan misken word wanneer die optrede en woorde van ander nie die persoon se Godgegewe menswaardigheid eer nie en die persoon as onmenswaardig hanteer word).⁴⁶

Die bondige historiese oorsig in afdeling 3 het dit duidelik gemaak dat die horisontale dimensie van menswaardigheid wat met menslike verhoudings te make het, nog altyd deel was van die Christelike opvatting van menswaardigheid. Sedert die Vroeë Kerk is daar nie bloot klem geplaas op die mens se waardigheid as *imago Dei* nie, maar ook op die rol van die kerk, as liggaam van Christus, in verband met die bevestiging van die waardigheid van alle mense. Die lewe van die kerk is nog altyd beskou as een wat veronderstel is om die waardigheid van alle mense in 'n horisontale dimensie te herken, erken en te bevestig.⁴⁷

⁴⁵ Johan Cilliers skryf oor menswaardigheid as relasionele konsep in sy artikel "The Role of the Eucharist in Human Dignity: a South African Story," in *Religion and Human Rights: Global Challenges From Intercultural Perspectives*, reds. Lars Charbonnier en Wilhelm Gräb (Berlyn: Walter de Gruyter, 2015), 208. Hy noem dat menswaardigheid deur verhoudings tussen mense bevestig word. In sy artikel verwys Johan Cilliers na Charles Sherlock wat die volgende oor die relasionele dimensie van menswaardigheid skryf: "The affirmation of personal human dignity is understandable only in light of my relation to others, and both they and I are embraced in, through and by Christ..." Charles Sherlock, *The Doctrine of Humanity* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1996), 160. Ook Russel Botman het oor hierdie interpretasie van menswaardigheid geskryf deur na die "verbondsdimensie" van menswaardigheid te verwys – 'n dimensie wat 'n verhouding tussen God en die mens, asook verhoudings tussen mense, voorveronderstel. H. Russel Botman, "Covenantal Anthropology: Integrating Three Contemporary Discourses of Human Dignity," in *God and Human Dignity*, 72-88.

⁴⁶ Daniël Louw skryf in hierdie verband dat stigmatisering, as gebroke en verwronge verhoudings tussen mense, 'n ingrypende effek op mense het juis omdat dit hulle van hul menswaardigheid (in verhoudings) beroof. Daniël Louw, *Cura Vitae. Illness and the Healing of Life* (Wellington: Lux Verbi BM, 2008), 100.

⁴⁷ Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 8.

Hierdie interpretasie van die horisontale dimensie van menswaardigheid binne die kerk word, soos die vertikale dimensie van menswaardigheid, deur die interpretasie van die Skrif ondersteun. Dit is veral die lewe van Jesus Christus soos wat dit in die onderskeie Evangelies opgeteken is, wat in hierdie verband van belang is. Jesus Christus, as die perfekte *imago Dei* en voorbeeld van en aan die mens, se lewe word deur die Christelike tradisie as toonbeeld gesien vir die wyse waarop die kerk as liggaam van Christus veronderstel is om te leef. Dit is vernameklik Jesus se optrede teenoor die ander, teenoor diegene wat volgens die status quo on(mens)waardig geag is, wat as voorbeeld en roeping vir die kerk dien. In en deur die Evangelies se getuienis van Jesus se lewe is dit treffend dat Jesus deur Sy woorde en optrede ander se Godgegewe waardigheid herken, erken en bevestig.⁴⁸

In die verhaal van Jesus en Saggeus die tollenaar in die Evangelie van Lukas, hoofstuk 19, verse 1-10, word die horisontale dimensie van menswaardigheid byvoorbeeld deur Jesus se optrede jeens Saggeus op besondere manier duidelik gemaak. Saggeus is, na aanleiding van sy beroep (én wanpraktyke) as tollenaar en sy fisiese voorkoms (ons lees dat hy 'n baie kort man was – só kort dat hy nie verby die skare kon sien nie) deur die samelewing verstoot en het daarom as 'n randfiguur geleef. Ons kan aflei dat hy nie as waardig *genoeg* beskou is nie en daarom waarskynlik ook nie as menswaardig (as skepping na die beeld en gelykenis van

Sien in hierdie verband ook Christoper Schwöbel se bydrae “Recovering Human Dignity,” in *God and Human Dignity*, 44-58. Die gedeelte, “The Public Role of the Church in Recovering Human Dignity: Criticism and Affirmation” is veral insiggewend. Hy skryf: “The life of the Christian church is the enactment of the relationships in which human beings as relational being is constituted and reconstituted [...] The church is the medium and instrument of God’s creative and re-creative action in constituting and reconstituting identity and dignity [...]” (pp. 56-57)

⁴⁸ Sien Graham Adams, *Christ and the Other. In Dialogue with Hick and Newbigin* (Londen: Ashgate, 2010), asook Trevor A. Hart en Daniel P. Thimell, reds., *Christ in Our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World. Essays presented to Professor James Torrance* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 1989). Die hoofstuk, “Christopraxis: the Ministry and the Humanity of Christ for the World” is veral insiggewend waar Ray S. Andersen byvoorbeeld die volgende skryf: “The church finds its true humanity in the relation between Jesus Christ and all humanity. The church finds its true ministry in the upholding, healing and transformation of the humanity of others as already grasped and reconciled to God through the incarnation, atoning life, death and resurrection of Jesus Christ [...]” (p. 12). In hierdie verband kan daar ook gelet word op die uitstalling van die Suid-Afrikaanse kunstenaar Vader Frans Claerhout getiteld “Christ and the Other Person” – ’n reeks skilderye wat voortdurend Jesus sáám met ander uitbeeld.

Sien: <http://omi-bfn.blogspot.com/2015/03/exhibiting-christ-and-other-person.html>.

God) gesien en hanteer is nie.⁴⁹ In hierdie opsig lees ons dat die skare nie vir hom as kort man wat nie oor of verby hulle kon sien, plek gemaak het om Jesus te sien nie, en ook later dat die gemeenskap na hom as “n sondige man”⁵⁰ (as iemand wat daarom nie deel van die “ons”, die “reines”, was nie) verwys het. Jesus soek hom egter, in teenstelling met die status quo, uit, sien hom raak, en roep hom op sy naam.⁵¹ Hy herken en erken Saggeus as *imago Dei*; as menswaardig.⁵² Jesus bevestig sy waardigheid ook verder deur by Saggeus die tollenaar tuis te gaan, en nadat Saggeus tot inkeer gekom het (waar hy as’t ware sy identiteit as *imago Dei* besef én begin uitleef), na hom te verwys as “n kind van Abraham”⁵³ – ’n titel wat binne die toenmalige Joodse opvatting een van groot eer was en wat iemand aan die verbondsvolk van God verbind het. Dit is ’n titel wat ten diepste aan integriteit, identiteit en waardigheid gekoppel word. In hierdie verhaal van Jesus se optrede teenoor Saggeus word die horisontale dimensie van menswaardigheid dus duidelik geïllustreer.⁵⁴

In die Evangelie van Johannes, hoofstuk 4, verse 1-42, word die verhaal van die Samaritaanse vrou wat Jesus by die put (die sogenaamde fontein van Jakob)⁵⁵

⁴⁹ Mikael C. Parsons skryf: “The widespread rhetorical appeal to physical characteristics (including shortness) in invectives, along with the physiognomic condemnation of diminutive stature, suggests that the figure of Zacchaeus would have been viewed as a laughable, perhaps despicable, character [...]” Mikael C. Parsons, *Paideia Commentaries on the New Testament: Luke* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 325.

⁵⁰ Mikael C. Parsons skryf in hierdie verband: “Zacchaeus is [regarded] as a sinner not only because he has cheated people in his role as chief tax collector... but also because his physical smallness is regarded as the result of sin...he was born a sinner (as divine punishment), and he lived as a sinner (by cheating his fellow country folk out of their money) [...]” Mikeal C. Parsons, *Luke*, 325.

⁵¹ Dit is noemenswaardig dat Jesus vir Saggeus opsoek ondanks die wyse waarop die gemeenskap hom hanteer het én ondanks sy eie sondige gedrag en lewe. Darrell L. Bock, *Baker Exegetical Commentary on The New Testament: Luke* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 753.

⁵² Anders as die gemeenskap waarin Saggeus geleef het, het Jesus hom as geskapene na die beeld van God, en daarom as menswaardig geag én hanteer. Ben Nworie, red., *Integrating Faith and Special Education: A Christian Faith Approach to Special Education Practice* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016), 31.

⁵³ Johann Du Plessis, “Human Dignity according to the Gospel of Luke,” *Scriptura* 105 (2010): 585.

⁵⁴ Du Plessis, “Human Dignity According to the Gospel of Luke,” 585-586.

Sien ook: Robert C. Tannehill, *Abington New Testament Commentaries: Luke* (Nashville, TN: Abington Press, 1996), 275-278. Dit is interessant dat, aldus Robert C. Tannehill, Saggeus ook anders oor homself begin dink, dat hy tot inkeer kom en dan soos iemand wat na die beeld van God geskape is, begin leef. Hy begin hier sy identiteit as *imago Dei* uitleef.

⁵⁵ Daar is baie geskryf oor die belang van hierdie spesifieke put. Dit is noemenswaardig dat Jesus die Samaritaanse vrou juis hier ontmoet. Deur die Ou Testament heen is dit ’n plek van belangrike gebeurtenisse. Sien in hierdie verband: Cynthia A. Jarvis en E. Elizabeth Johnson, reds., *Feasting on the Word Commentary: Feasting on the Gospels, John, Volume 1: Chapters 1-9* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), 91.

ontmoet, vertel. Hierdie vrou, wat later in die Oos-Ortodokse Kerk en Oos-Katolieke Kerk as St. Photini bekend sou staan,⁵⁶ was ook iemand wat in die oë van die destydse samelewing *onwaardig* was. As vrou het sy nie werklik enige status geniet nie, en as 'n Samaritaan was sy deel van 'n volk wat deur die Jode verag en verstoot is, en boonop was sy ook 'n egbreker – iemand wat as 'n onreine sondaar bestempel sou word. Die blote feit dat sy in die middel van die dag, toe niemand anders by die put sou wees nie, gaan water haal het, getuig van haar posisie as randfiguur en uitgeworpene; van haar *onwaardigheid*.⁵⁷ Tog erken Jesus haar waardigheid as mens deur haar aan te spreek – iets so ongewoon dat selfs sy dit byna nie kon glo nie. Dit was immers teen die destydse gebruike vir 'n vreemde man om 'n vrou aan te spreek. Boonop was Jesus 'n Jood en sy 'n Samaritaan. Verder bied Hy vir haar – 'n Samaritaan, 'n vrou, 'n sondaar – Sy *lewende water* aan en maak dit aan haar duidelik dat Hy die Messias is. Dit is nuus wat haar van slagoffer en sondaar na een wat vergifnis ontvang het en gestuur word, verander. Deur die wyse waarop Jesus met haar omgaan deur sy woorde en dade, bevestig hy haar as *imago Dei*.⁵⁸

Die Evangelie van Matteus, hoofstuk 8, verse 1-4, bevat 'n kort gedeelte oor 'n melaatse man wat voor Jesus gekniel en hom om genesing gevra het. 'n Melaatse is

⁵⁶ Sien 'n kortlikse oorsig van St. Photini en die gebeure na dít wat in Johannes 4 opgeteken is in die boek: Richard J. Foster en Gayle D. Beebe, *Longing for God. Seven Paths of Christian Devotion* (Westmont, IL: Intervarsity Press, 2009), 297-298.

⁵⁷ Gail R. O'Day skryf oor die verstoting van die Samaritaanse vrou: "The popular portrait of the woman in John 4 [is] as a woman of dubious morals, guilty of aberrant sexual behaviour [...]." Gail R. O'Day, "John," in *Women's Bible Commentary Expanded Edition with Apocrypha*, reds. Carol A. Newsom en Sharon H. Ringe (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), 384.

⁵⁸ Gail R. O' Day skryf oor Jesus se besondere handelinge in Johannes 4: "He breaks open boundaries in his conversation with the Samaritan woman: the boundary between male and female, the boundary between 'chosen people' and 'rejected people'. Jesus' journey to Samaria and his conversation with the woman demonstrate that the grace of God that he offers will not be bound by social conventions. This conversation challenges the status quo by offering the water of life [...] to a Samaritan woman." O Day, "John," 384.

'n Uitstekende bron en verdere kommentaar oor die gebeure tussen Jesus en die Samaritaanse vrou, is die boek onder redaksie van Cynthia A. Jarvis en E. Elizabeth Johnson getiteld *Feasting on the Word Commentary: Feasting on the Gospels*. Sien veral bladsye 86-127 in hierdie verband. Sien ook die insiggewende bydrae van Karol Józef Wojtyła (Pous Johannes Paulus II) in sy apostoliese brief oor vroue en menswaardigheid: *Apostolic Letter, MULIERIS DIGNITATEM, of the Supreme Pontiff John Paul II on the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year*, Junie 2018, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem.html.

Nina Müller van Velden het ook onlangs 'n interessante studie oor gender en die Evangelie van Johannes voltooi. Sien: Nina Müller van Velden, "When the Lines are Blurred: A Gender-Critical Reading of the Narratives of John 12:1-8 and John 13:1-17" (PhD-proefskrif, Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch, 2018).

in die destydse gemeenskap as onrein, en daarom ook onwaardig, beskou, en is op letterlike wyse (om te verhoed dat melaatsheid verder versprei) en figuurlike wyse (met die stigma wat aan melaatsheid gekleef het) na die periferie van die samelewing geskuif.⁵⁹ In hierdie gedeelte tree Jesus weereens op in teenstelling met die sosiale norm van die dag en raak die man aan. Jesus genees die man se melaatsheid, stuur hom na die priester en beveel hom om 'n offer te bring wat sy genesing, en daarom ook sy reinheid, sal bevestig. Dit is opmerklik dat Jesus die eens melaatse man se menswaardigheid as *imago Dei* erken deur na hom te luister en deur hom boonop aan te raak – beide dinge wat ongehoord was in 'n konteks waar daar nie tyd, aandag of aanraking aan 'n onreine en onwaardige mens gegee is nie. Menslike verhoudings, en daarom die horisontale bevestiging van menswaardigheid, was vir Jesus sodanig van belang, dat hy nie net die man genees nie, maar hom ook beveel om die destydse prosedures (om homself aan die priester te wys en daarna 'n offer te bring) na te volg om sodoende weer 'n aktiewe lid in die samelewing te word. Boonop is dit noemenswaardig dat Jesus se aanraking nie net die siekte van die man genees nie, maar die man se liggaamlike waardigheid bevestig.⁶⁰

In die Evangelie van Markus, hoofstuk 10, verse 10-13, word geskryf van kindertjies wat na Jesus gebring word. Sy dissipels het met die mense wat die kinders

⁵⁹ William Barclay skryf oor melaatsheid: "In Palestine in the time of Jesus, lepers were barred from Jerusalem and from all walled towns. In the synagogue, there was provided for them a little isolated chamber, ten feet high and six feet wide, called *Mechitsah*. The law enumerated sixty-one contacts which could defile, and the defilement involved in contact with a leper was second only to the defilement involved in contact with a dead body [...] There never has been any disease which so separated one human being from another as leprosy did." William Barclay, *The New Daily Study Bible. The Gospel of Matthew, Volume 2* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 342.

Sien ook: Stanley Hauerwas, *Brazos Theological Commentary of the Bible: Matthew* (Grand Rapids, MI: Bravos Press, 2006), 93 en 104.

⁶⁰ Donald Senior, *Abington New Testament Commentaries: Matthew* (Nashville, TN: Abington Press, 1998), 96-97.

Daar is tans 'n belangrike fokus op die "teologie van aanraking". Let byvoorbeeld op die werk van Keri L. Day van Princeton wat onlangs by die 2017 AAR-vergadering in Boston in die sessie "Theologies of Flourishing and the Most Vulnerable" gepraat het oor die "teologie van aanraking" wat op die lewe van Jesus geskoei is. Oor die aanraking van die melaatse deur Jesus in Matteus 8 skryf William Barclay verder: "There never has been any disease which so separated one human being from another as leprosy did. And it was such a man whom Jesus touched. To a Jew, there would be no more amazing sentence in the New Testament than the simple statement: 'And Jesus stretched out his hand and touched the leper.'" Barclay, *The Gospel of Matthew*, 342. Vir 'n interessante blik op Jesus wat juis met uitgeworpenes assosieer en hulle ook aanraak, sien: Johnnie Moore, *Dirty God* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2013).

daarheen gebring het, geraas, maar Jesus was verontwaardig en het hulle daarvoor aangespreek. Daarna het Hy sy arms om die kinders gesit, hulle die hande opgelê en geseën. Dit is duidelik dat hier weereens 'n kwessie van waardigheid op die spel is. Kinders was en word dikwels steeds, nie as van dieselfde waardigheidsvlak as volwassenes beskou nie. Inteendeel, 'n mens kan aflei dat die kinders eerder as 'n oorlas deur die dissipels gesien is.⁶¹ Tog erken en bevestig Jesus hulle Godgegewe waardigheid met sy woorde aan sy dissipels: “Laat die kindertjies na My toe kom en verhinder hulle nie, want aan sulkes behoort die koninkryk van God. Voorwaar Ek sê vir julle, elkeen wat die koninkryk van God nie soos 'n kindjie ontvang nie, sal daar nooit ingaan nie.” (Markus 10:14b-15, 1953-vertaling). Ook sy fisieke optrede is hier van kardinale belang: die wyse waarop hy hulle met ope arms verwelkom, hulle aanraak en bowenal seën.⁶²

Hierdie vier verhale en getuïenisse van Jesus se lewe uit elkeen van die onderskeie evangelies, vorm deel van talle voorbeelde van die besonderse manier waarop Jesus die horisontale dimensie van menswaardigheid vergestalt. Hierdie manier van leef is deur Jesus se aardse lewe en bediening verweef. Die wyse waarop Jesus aan diegene wat deur die groter samelewing as onmenswaardig beskou word waardigheid verleen, is een van die goue drade wat dwarsdeur die evangelies strek. Hy herken en erken die ander se waardigheid as *imago Dei* en bevestig hierdie waardigheid deur Sy woorde én daade. Hy doen dit deur onder andere met so 'n persoon in die konteks van magteloosheid en weerloosheid te assosieer, deur fisiese aanraking, deur hom/haar raak te sien en aan te spreek, deur tyd aan en by ander te bestee, deur na ander se behoeftes te luister, en deur by hulle tuis te gaan en

⁶¹ John MacArthur, *The MacArthur New Testament Commentary: Mark 9-16* (Chicago, IL: Moody Publishers, 2015), 114. MacArthur skryf in hierdie verband: “The answer Jesus gave, that they are part of God’s kingdom, ran counter to the prevailing view of the apostate Judaism of His day. According to the Pharisees’ works-righteousness system, such children were incapable of understanding and keeping the law, or performing any good works that would earn salvation. Hence, the idea that they could enter the kingdom was absurd.”

⁶² M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (Londen: Westminster John Knox Press, 2006), 288-289. Sien ook die boek deur Joyce Ann Mercer, *Welcoming Children. A Practical Theology of Childhood* (St. Louis, MO: Chalice Press, 2005), vir 'n insiggewende bydrae ten opsigte van die praktiese interpretasie van dié Markus-tekste. Veral hoofstuk 2, “Whoever Welcomes One Such Child. Children in the Gospel of Mark” bied 'n interessante perspektief op die teologie van die Evangelie van Markus. Mercer skryf: “One of the most important reasons to look to Mark’s version of the Jesus story in the search for a theology that welcomes children concerns its socio-political context, a context with certain parallels to our own time.” (p. 45)

maaltye saam te geniet.⁶³ Hy doen dit ook deur mense te genees – ’n genesing wat aan die betrokke persoon die vermoë besorg om weer in verhouding met die gemeenskap te staan – en deur ook die persoon se liggaamlike waardigheid te herstel en te bevestig.⁶⁴

Dit is hierdie skriftuurlike getuienisse van Jesus Christus wat deur die geskiedenis van die Christelike tradisie aan die kerk as voorbeeld voorgehou is om na te volg. Die lewe van Jesus word beskou as die voorbeeld van die wyse waarop die kerk as liggaam van Christus en as verteenwoordigers van God teenoor ander moet leef: ’n lewe waar elke persoon se menswaardigheid as *imago Dei* in woord en daad geëer word; ’n lewe waar die vertikale dimensie van menswaardigheid in die horisontale dimensie herken, erken en bevestig word; en ’n lewe wat as’t ware in die voetspore van Jesus Christus geleef word.⁶⁵

Wat verder aangaande Jesus se voorbeeld van die horisontale dimensie van menswaardigheid van waarde is, is dat die herkenning, erkenning en bevestiging van ander se Godgegewe waardigheid nie alleenlik ’n invloed op die ander het nie, maar dat dit ook ten diepste met die waardigheid van die persoon wat deur woord en daad ander se waardigheid erken, herken en bevestig, te make het. Wanneer ander se waardigheid as *imago Dei* bevestig word, word die waarheid dat alle mense na die beeld en gelykenis van God geskape is, bevestig; insluitend die persoon se eie

⁶³ Jesus het dikwels saam met mense wat deur die destydse gemeenskap as “sondaars” beskou is, geëet. In die lewe en bediening van Christus het die etenstafel dikwels as ruimte vir die erkenning en bevestiging van die menswaardigheid van ander gedien. Sien: Craig Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus’ Meals with Sinners* (Leicester: Intervarsity Press, 2015).

⁶⁴ Hierdie manier waarop Jesus teenoor ander as *imago Dei* leef, is ’n baie belangrike aspek van Karl Barth se Christologie. Dit is veral die *erkenning* van ander as *imago Dei* wat vir Barth van sentrale belang was. Richard Andrew skryf in die boek van die redakteurs Sebastian C. H. Kim en Pauline Kollontai, *Community Identity: Dynamics of Religion in Context* (Londen: T & T Clark, 2007) die volgende: “[For Barth] In this respect, the humanity of Jesus has a distinctive character which follows this structural pattern; it is fellow humanity. What is true of Christ’s humanity (as opposed to his divinity) is true of all humanity elected in him; true humanity is fellow humanity (CD III/2: 324) [...] At this point there is a key insight into the essential theological dynamics of a politics of recognition. Jesus Christ, in his humanity, is the ‘real’ human before God but he is so in the distinctive way in which in his humanity he is for other human beings [...] The basic form of the politics of recognition is then the enactment of life of co-humanity, the life of solidarity. It is this co-relatedness that distinguishes human beings as God’s covenant partner.” (p. 48)

⁶⁵ Sien John Webster, *God Without Measure: Working Papers in Christian Theology: Volume 2: Virtue & Intellect* (Londen: T & T Clark, 2015). Veral hoofstuk 2 “‘Where Christ is’: Christology and Ethics” is belangrik in hierdie verband. Sien ook: Stanley Hauerwas en William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville, TN: Abington Press, 1989), 3.

waardigheid wat deur woord en daad ander se waardigheid bevestig.⁶⁶ Die lewe van Christus as een wat alle mense se menswaardigheid bevestig en beklemtoon het, was bowenal een wat van God die Vader getuig het. In die woorde en dade van Jesus Christus deur sy inkarnasie en veral aan die kruis, is die waarheid van God die Vader se liefde en genade teenoor alle mense en sy bedoeling met die mens as *imago Dei* duidelik gemaak. Dit is hierdie waarheid van die mens se waardigheid wat deur Jesus se kruisdood en opstanding herstel en vernuwe is, en wat 'n nuwe verhouding tussen God en die mens, asook tussen mense met mekaar, daargestel is. Deur Jesus Christus se reddingsdaad is ons ten nouste aan Hom verbind (*in Christus*) en daar is geen onderskeid “tussen man en vrou, Jood en Griek [meer] nie...”.⁶⁷ Wanneer 'n mens dus 'n medemens se Godgegewe waardigheid bevestig, bevestig hy/sy die waarheid van God Drie-enig se verhouding met alle mense – 'n waarheid wat ook van hom-/haarself waar is.⁶⁸

Die teendeel van die bogenoemde is egter ook waar: indien 'n persoon nie die menswaardigheid van ander herken, erken en bevestig nie, en dus nie die *waarheid* dat God alle mense na Sy beeld geskep het en deur Christus red en vernuwe, erken nie, is hy/sy ook besig om hierdie waarheid met betrekking tot hom-/haarself te misken. Wanneer ander se Godgegewe menswaardigheid deur iemand ontken word, is die persoon inderwaarheid ook besig om sy/haar eie menswaardigheid te ontken. Die mens is dus nooit verwyder van sy optrede teenoor ander nie. Elke aksie teenoor ander met betrekking tot hul waardigheid, het 'n invloed op jouself en jou eie waardigheid.⁶⁹

Wat ook verder in hierdie opsig van belang is, is dat die wyse waarop daar teenoor ander in woord en daad gehandel word, ook 'n invloed op ander se selfbeskouing

⁶⁶ Vir 'n verdere uitbreiding oor dié interpretasie (en analogie) van menswaardigheid, sien: Joseph Francis Hartel, *Analecta Gregoriana, Femina Ut Imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas* (Rome: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1993), 48. Sien ook Maximus Confessor, *Imago Dei* (San Jose, CA: Writers Press Club, 2001).

⁶⁷ Galasiërs 3:28: “Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vry man nie, daar is nie meer man en vrou nie; want julle is almal een in Christus Jesus.” (1953-vertaling)

⁶⁸ Jeffrey Tranzillo, *John Paul II on the Vulnerable* (Washington, WA: The Catholic University of America Press, 2013), 206.

⁶⁹ Tranzillo, *John Paul II on the Vulnerable*, 206-207.

Sien ook: Monika Kostera en Michael Pirson, reds., *Dignity and the Organization* (Londen: Palgrave Macmillan, 2017). Die hoofstuk “Marx, Alienation and the Denial of Dignity of Work” bied 'n interessante perspektief op die praktiese implikasies van die miskennening van ander se (en daarom ook jou eie) waardigheid (pp 99-124).

kan hê. Dit word veral duidelik in gevalle waar daar oor 'n langdurige tydperk op volgehoue wyse teenoor 'n ander opgetree word. Indien 'n persoon aanhoudend 'n ander se waardigheid as *imago Dei* bevestig, en sodoende ook die waarheid van sy/haar eie waardigheid as *imago Dei* bevestig, word hierdie waarheid geïnternaliseer en glo die betrokke persone inderdaad des te meer dat hulle as *imago Dei* (mens)waardig is. Hierdie diepe oortuiging van 'n persoon se menswaardigheid het gevolglik 'n impak op die selfbeskouings en leefwyses van die betrokke persone.⁷⁰

Die teenoorgestelde is egter ongelukkig ook waar. Indien daar op volgehoue wyse in woord en daad só teenoor 'n persoon opgetree word dat sy/haar waardigheid as *imago Dei* nie herken, erken of bevestig word nie, maar eerder misken, ontken en van hom/haar vervreem word, word die waarheid dat alle betrokke partye as *imago Dei* geskape is, ontken en gebeur dit dikwels dat die persone die leuen glo dat hulle as't ware *onwaardig* is. Die internalisering van hierdie leuen het dan ook 'n direkte effek op die leefwyses van die betrokke persone.⁷¹

Die verhaal van Saggeus in die Evangelie van Lukas is 'n uitstekende voorbeeld in hierdie verband. Saggeus, as persoon wat na aanleiding van sy voorkoms en beroep deur die destydse Joodse gemeenskap as sondig en *onwaardig* (en nie as *imago Dei* nie) geag en hanteer is, het gevolglik ook as iemand wat *onwaardig* is, geleef. Daar word in verskeie kommentare aangevoer dat hy 'n onregverdige hoof tollenaar was wat waarskynlik deur afpersing van die gemeenskap gesteel het om op só 'n wyse sy rykdom te verdien. Dit is egter opvallend dat, toe Jesus vir Saggeus nader en sy waardigheid (as *imago Dei*) op volgehoue wyse bevestig deur hom voor almal op sy naam te roep en by hom tuis te gaan, hy die waarheid oor homself as *imago Dei*, as mens geskape na die beeld van God, begin glo. Hierdie besef, hierdie nuwe beskouing van homself, het 'n direkte impak op sy aksies gehad. Ons lees dat hy onmiddellik uitroep: "Here, kyk, die helfte van my goed gee ek vir die armes; en as ek van iemand iets afgepers het, gee ek dit vierdubbel terug." (1953-vertaling).⁷²

⁷⁰ Peter Bieri, *Human Dignity: A Way of Living. English Edition*, vert. Diana Siclovan (New York, NY: John Wiley & Sons, 2017), 7-11.

⁷¹ Bieri, *Human Dignity*, 7-11.

⁷² Parsons, *Luke*, 325.

'n Leefwyse volgens die voorbeeld van Jesus Christus was en is nog altyd die ideaal waarna die kerk streef. Maar ongelukkig, soos die onstuimige geskiedenis van die kerk en die wêreld sal bevestig, word daar steeds dikwels in hierdie roeping om ander se menswaardigheid in woord en daad te bevestig, gefaal. Magstrukture en politiese stelsels wat deur faksies van die kerk gesteun word, het baie keer die teenoorgestelde impak op die waardigheid van ander: in plaas daarvan dat ander se Godgegewe menswaardigheid (in die horisontale dimensie) herken, erken en bevestig word, word ander se menswaardigheid in só 'n sisteem eerder misken, ontken en van hulle vervreem. Daar is uiteraard deur die eeue en wêreldwyd voorbeelde van sulke onmenslike praktyke, waarvan die vernaamste in die onlangse verlede sekerlik die lot van die Jode in Nazi-Duitsland tydens die Tweede Wêreldoorlog is. In die lig van hierdie studie is dit egter veral die gebeure op eie bodem wat van uitsonderlike belang is.

4.3. Apartheid en die dimensies van menswaardigheid

Geïnstitutionaliseerde apartheid wat in 1948 met die aanvang van die Nasionale Party se regering in Suid-Afrika as politiese sisteem ingestel is, word wêreldwyd erken as en as voorbeeld voorgehou van 'n stelsel wat ten diepste die menswaardigheid van die land se inwoners beïnvloed en geskaad het. Rassesegregasie, diskriminasie en rassisme was sedert die 1600's deel van die koloniale bewind deur beide Nederland en Brittanje in Suid-Afrika, en kan in baie opsigte beskryf word as die politiese en teologiese denkwyses wat apartheid voorafgegaan het.⁷³ Hierdie agtergrond is nie bloot deur die koloniale wette en organisatoriese maatstawwe daargestel nie, maar daar word dikwels aangevoer dat die kern van hierdie segregasie tussen rasse 'n liturgiese een was. Dit is dan veral die 1857-besluit van die Nederduitse Gereformeerde Kerk om die aanbiddingsruimte

⁷³ Die koloniale nalatenskap en die invloed wat dit op die instelling van apartheid gehad het, word veral in die volgende bron deeglik bespreek: Alfred T. Moleah, *South Africa: Colonialism, Apartheid and African Dispossession* (Suid-Afrika: Disa Press, 1993). Sien ook in hierdie verband: Thiven Reddy, *South Africa: Settler Colonialism and the Failures of Liberal Democracy* (Londen: Zed Books Ltd, 2015).

en nagmaalstafel volgens ras te skei, wat in dié verband genoem word (’n gebeurtenis wat ek in die volgende hoofstuk gaan ondersoek).⁷⁴

Apartheid het, as outoritêre politieke stelsel ten doel gehad om rasse “apart te ontwikkel”.⁷⁵ Hierdie doelwit was gewortel in diepgesetelde rassisme, naamlik die persepsie dat wit mense méér waardig as enige ander ras sou wees, en dat wit mense daarom ’n posisie bó ander rasse sou beklee. Só ’n siening wat, soos bo genoem, reeds sedert die koloniale tydperk in die politiek én die kerk teenwoordig was en versterk is, het die agtergrond gebied vir die besluit van die regering om mense van verskillende rasse van mekaar te skei – ’n besluit wat selfs in die naam van die stelsel opgesluit is, naamlik “*apart*-heid”, wat ook verstaan kan word as “*afgesonderd*-heid” of “*geskeid*-heid”. Die stelsel het voorts, ten voordeel van ’n minderheid wit inwoners, swart, bruin, Indiese en Asiatiese Suid-Afrikaners op sistemiese wyse van mekaar geskei en onderdruk.⁷⁶

Wanneer daar na apartheid deur die lens van die voorgestelde raamwerk van menswaardigheid gekyk word, is dit duidelik dat hierdie stelsel nie op enige wyse ’n invloed op die vertikale dimensie van menswaardigheid kon hê nie. Elkeen van die inwoners van die land se Godgegewe waardigheid as *imago Dei*, as skeppings na die beeld en gelykenis van God, is op inherente en onvervreembare wyse deel van hul menslike bestaan. Dit is ’n waardigheid wat nie deur enige van die gruwelade wat tydens die apartheidsregime teenoor die meerderheid Suid-Afrikaners gepleeg is, geskend kon word nie. Selfs ’n stelsel so boosaardig soos apartheid kan nie ’n persoon se waardigheid as skepping na die beeld en gelykenis van God aantast nie.

⁷⁴ Dirk J. Smit, “Worship – and Civil Society? Perspectives from a Reformed Tradition in South Africa,” in *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology*, reds. William F. Storrar, Peter J. Casarella en Paul Louis Metzger (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011), 249.

⁷⁵ Anne Graham Gaines Rodriguez, *Nelson Mandela and the End of Apartheid. People and Events that Changed the World* (Berkley Heights, NJ: Enslow Publishing, 2017), 58. Sien veral hoofstuk 5 getiteld “Apartheid – ‘Apartness’” wat die beleid van die apartheidsregering, asook lewe tydens die apartheidsregering bespreek.

⁷⁶ Daar is uiteraard ’n menigte bronne oor apartheid beskikbaar en daar word steeds elke dag daarvoor geskryf. Gesaghebbende bronne oor die geskiedenis van apartheid wat na my mening in hierdie verband geraadpleeg kan word is: Nancy L. Clark en William H. Worger, *The Rise and Fall of Apartheid. Third Edition* (New York, NY: Routledge Publishing, 2016), asook Saul Dubow, *Apartheid 1948-1994* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Die vertikale dimensie van die menswaardigheid van alle Suid-Afrikaners was dus, aan die hand van die raamwerk, onaangeraak gedurende apartheid.⁷⁷

Apartheid het egter 'n wesenlike en blywende invloed op die horisontale dimensie van die inwoners van Suid-Afrika se menswaardigheid gehad. 'n Mens sou kon aanvoer dat die ganse instelling van apartheid ontwerp is om 'n ingrypende invloed op die horisontale dimensie van mense se menswaardigheid te hê.⁷⁸ Die horisontale dimensie van menswaardigheid, soos hierbo verduidelik, is gebaseer op die herkenning, erkenning en bevestiging van die mens se Godgegewe waardigheid in sy/haar verhoudings met (alle) ander mense. Hierdie siening van menswaardigheid impliseer daarom 'n omgewing waarbinne verhoudings en interaksie met ander moontlik is; waar mense as gelykes kan saamleef en floreer.⁷⁹ Na aanleiding van bogenoemde uitleg, kan gesê word dat dit só 'n omgewing is (waarbinne interaksie en verhoudings met ander moontlik is) waarbinne die potensiaal bestaan om ander se menswaardigheid deur woord en daad as *imago Dei* te herken, erken en te bevestig. Hierdie bevestiging van die ander se waardigheid as *imago Dei* en die waarheid van God se bedoeling met alle mense, is 'n wederkerige gebeurtenis waar nie net die ander se waardigheid herken, erken en bevestig word nie, maar ook die waardigheid van die self. Só 'n omgewing waar hierdie aksies op voortdurende wyse in woord en daad plaasvind, gee aanleiding daartoe dat die waardigheidsbesef van alle partye geïnternaliseer word en het eindelik 'n effek op die leefwyses van die betrokke partye – omdat hulle glo dat hulle menswaardig is, leef hulle ook as mense wat waardig is.⁸⁰

Die basis van die apartheidswilfilosofie behels egter die teenoorgestelde: die skeiding van mense van verskillende rasse terwyl 'n sekere rasgroep bo ander uitgesonder en bevoordeel word.⁸¹ So 'n filosofie bied dus die ruimte en motivering om situasies

⁷⁷ In die voorafgaande gedeelte is die vertikale dimensie van menswaardigheid op breedvoerige wyse uiteengesit. Sien in hierdie verband verder ook die bydrae van John Behr, "The Promise of the Image" en C. Ben Mitchell "The Audacity of the *Imago Dei*: The Legacy and Uncertain Future of Human Dignity," in *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, red. Thomas Albert Howard (Washington, WA: The Catholic University of America Press, 2013).

⁷⁸ Anne Hughes, *Human Dignity and Fundamental Rights in South Africa and Ireland* (Pretoria: Pretoria University Law Press, 2014), 96 -169.

⁷⁹ Sien: Soulen en Woodhead, *God and Human Dignity*, 2006.

⁸⁰ Tranzillo, *John Paul II on the Vulnerable*, 206-207. Sien ook: Bieri, *Human Dignity*, 7-11.

⁸¹ Rodriguez, *Nelson Mandela and the End of Apartheid*, 58.

en scenario's te skep waarbinne die Godgegewe menswaardigheid van ander ontken, misken en vervreem kan word.⁸² Wanneer daar na die gebeure en wetsontwerp van die tydperk tussen 1948 en 1994 gekyk word, is dit dan juis wat plaasgevind het. Met die oorwinning van die Nasionale Party het die nuwe regering onder leiding van D. F. Malan begin om die apartheidsfilosofie (na aanleiding van die Sauerkommissie se verslag oor rassesegregasie)⁸³ aan die hand van 'n verskeidenheid wette te implementeer. Hierdie implementering het ten doel gehad om apartheid op grootskaalse vlak (sogenaamde *grand apartheid*) sowel as ten opsigte van alledaagse nietighede (sogenaamde *petty apartheid*) te bewerkstellig.⁸⁴

Die eerste pilaar waarop grootskaalse apartheid gebou was, het in die jaar 1950 tot stand gekom toe die Bevolkingsregistrasiewet ('n proses van rasseklassifikasie) deurgevoer is. Hierdie wet het bepaal dat alle inwoners volgens ras in een van vyf groepe (wit, swart, bruin en later ook Indiër en Asiaties) verdeel is. Hierdie groepe is later in verskeie subgroepe onderverdeel. Elkeen se ras is dan op 'n identiteitskaart aangebring wat aan almal ouer as 18 jaar uitgereik is. Die proses om so 'n identiteitskaart toe te ken en mense aan 'n sekere rassegroep toe te deel was meestal vernederend met metodes soos die sogenaamde "potloodtoets" wat ingespan is om 'n persoon se ras te bepaal. Hierdie wet en die werkswyse wat gevolg is om dit uit te voer het nie bloot mense volgens hul velkleur verdeel nie, maar het dikwels meegebring dat gemeenskappe en selfs families van mekaar geskei is. Verhoudings tussen mense is derhalwe beïnvloed, benadeel en selfs verbreek.⁸⁵

Die tweede pilaar waarop grootskaalse apartheid gebou was, is in dieselfde jaar (1950) in die vorm van die Groepsgebiedewet gevestig. Hierdie wet het spesifieke woon- en werksgebiede vir onderskeie rassegroepe voorgeskryf en het vervolgens behels dat alle mense wat as 'niewit' geklassifiseer is, gedwing is om vanuit stedelike gebiede waar hulle gewoon en gewerk het na toegewysde terreine, wat meestal op die periferie van stede en dorpe was, te trek. Ook besighede wat deur

⁸² Sien John W. De Gruchy en Charles Villa-Vicencio, reds., *Apartheid is a Heresy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1983).

⁸³ Adrian Guelke, *Rethinking the Rise and Fall of Apartheid: South Africa and World Politics* (New York, NY: Palgrave MacMillan, 2005), 85-87.

⁸⁴ Clark en Worger, *The Rise and Fall of Apartheid*, 12.

⁸⁵ Graham Leach, *South Africa: No Easy Path* (North Yorkshire: Methuan Paperback, 1987), 75.

'niewit' persone besit is, moes noodgedwonge gesluit en verskuif word. Verder het die beslissing ook paswette⁸⁶ ingesluit, wat vereis het dat alle 'niewit' persone 'n pas moes dra indien hulle na sogenaamde "blanke gebiede"⁸⁷ (meestal ter wille van werk vir 'n wit werkgewer) moes gaan. Dié wetgewing het gevolglik mense van verskillende rasse op letterlike wyse van mekaar geskei. Teen 1982 is meer as 3,5 miljoen mense, meestal op kragdadige en traumatiese wyse, verskuif, en is die gemeenskappe waartoe hulle behoort het verbrokkel en oor die land heen verstrooi met weinig geleentheid om weer met mekaar verenig te word. Familielede is menigmaal gedurende hierdie proses van mekaar geskei en vervreem. Hierdie verskuiwings van mense (ten koste van die verhoudings en daarom ook ten diepste die menswaardigheid van die betrokke persone), was dikwels in die guns van sogenaamde 'wit' landsburgers omdat daar baie keer veral op ekonomiese wyse daaruit voordeel getrek is.⁸⁸

Grootskaalse apartheid is oor die verloop van die volgende dekades deur die instelling van 'n reeks bykomende wette verder ontwikkel en uitgebrei. Dit sluit onder andere wette soos die Bantoe-owerheidswet in 1951, die Bantoe-onderwyswet in 1953 (wat die onderwysstelsel volgens ras geskei het), en die Groepsgebiedebelastingwet in 1955 in; wette wat grootskaalse apartheid bekragtig en 'n vaste plek in die land laat inneem het. Suid-Afrikaners is deur hierdie wetgewing op fisiese en geografiese wyse van mekaar geskei en dit het sodoende mense se menswaardigheid in die horisontale dimensie ten diepste beïnvloed. Indien die horisontale dimensie van menswaardigheid op verhoudings tussen alle mense berus, ontnem hierdie grense tussen rasse die inwoners van Suid-Afrika van die geleentheid en konteks waarbinne die menswaardigheid van ander bevestig kan word. Verder kweek en bevorder sulke grense ruimtes waarbinne ander, dikwels

⁸⁶ Dit is opmerklik dat sogenaamde 'niewit' persone (in hierdie geval veral die slawe aan die Kaapkolonie) reeds sedert die koloniale tydperk in Suid-Afrika al passe moes dra. Hierdie gebruik is met die instelling van die Groepsgebiedewet in 1950 gewettig en op alle 'niewit' persone van toepassing gemaak. Andrew Burton, *African Underclass* (Oxford: James Curry Publishers, 2005), 26. Vir verdere inligting oor die geskiedenis van paswette, sien die insiggewende webtuiste, South African History Online. Towards a People's History, 21 Maart 2011, <http://www.sahistory.org.za/article/pass-laws-south-africa-1800-1994> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

⁸⁷ Die term "blanke" wat gedurende apartheidjare gebruik is om na wit persone te verwys, is nie meer aanvaarde praktyk nie. Dit word hier in die lig van die apartheidswette gebruik.

⁸⁸ David M. Smith, red. *The Apartheid City and Beyond: Urbanization and Social Change in South Africa* (Londen: Routledge, 1992), 1-9.

op wrede en onmenslike wyse, van hul menswaardigheid in die horisontale dimensie deur woord en daad vervreem word.

Apartheid is sedert 1948 nie slegs op grootskaalse wyse met betrekking tot geografiese verskuiwings geïmplementeer nie, maar is ook van toepassing gemaak op die banaliteit van die alledaagse lewe van elke inwoner van die land deur die instelling van sogenaamde *petty* (kleinlike) apartheid. In hierdie opsig is die eerste wet, die Verbod op Gemengde Huwelike (huwelike tussen mense van verskillende rasse), in 1949 ingestel en kort daarna die Ontugwet in 1950, wat seksuele verhoudings tussen persone van verskillende rasse 'n kriminele oortreding gemaak het. Dit is veral die Aanwysing van Afsonderlike Geriewe Wet in 1953 wat die toonbeeld van kleinlike apartheid geword het. Parkbankies met die woorde "Slegs Blankes / Whites Only" wat op die rugkant gevef was, is as kenmerk van hierdie vorm van apartheid verewig. Met die instel van hierdie wetgewing is munisipale gronde en fasiliteite volgens ras beperk. Dit het byvoorbeeld behels dat strande, publieke vervoer, ingange tot geboue, hospitale, ambulanse, bioskope, skole en selfs universiteite apart opgerig is vir mense van verskillende rasse. Hierdie fasiliteite was egter nie van dieselfde gehalte nie, en 'niewit' persone het meestal met swak diens en fasiliteite aan die kortste end getrek. In 1957 is kerke ook hierby ingesluit met die Wysigingswet van Inheemse Kerke wat swart persone verbied het om eredienste van wit gemeentes by te woon.⁸⁹

Die skeiding van mense op voetsoolvlak deur die alledaagse bestaan van alle Suid-Afrikaners te dikteer, het wesenlike en verreikende gevolge vir die menswaardigheid van die inwoners van Suid-Afrika gehad. 'n Meerderheid van Suid-Afrikaners is deur hierdie onderskeie wetgewing as minderwaardig gebrandmerk. Hierdie persepsie is versterk deur onder andere aan mense gehawende fasiliteite en slegte

⁸⁹ Anton David Lowenberg en William H. Kaempfer, reds., *The Origins and Demise of South African Apartheid* (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1998), 61.

Die traumatiese en diepliggende impak van die toepassing van hierdie wette word in baie Suid-Afrikaanse literatuur verwoord. sien byvoorbeeld in hierdie verband die outobiografiese boek van die Suid-Afrikaanse komediant en aanbieder van die Amerikaanse televisieprogram *The Daily Show*, Trevor Noah, *Born a Crime. Stories from a South African Childhood* (New York, NY: Spiegel & Grau, 2016), asook die volgende literêre werke: Allan Paton, *Cry the Beloved Country* (Londen: Jonathan Cape, 1948); Nadine Gordimer, *Burger's Daughter* (Londen: Penguin Books, 1980); André P. Brink, *'n Droë Wit Seisoen* (Kaapstad: Human & Rousseau, 2005). Vergelyk ook die volgende teaterstukke deur Athol Fugard: *Blood Knot* (1964), *Sizwe Banzi is Dead* (1976) en *Master Harold and the Boys* (1982).

dienslewering te bied, deur mense se lewens op radikale wyse van ander te skei, deur hulle vryheid van beweging in te perk, deur hulle vryheid van keuse te beperk, en deur omgewings te skep waarbinne hulle op fisiese en psigiese wyse as onwaardig hanteer is.⁹⁰

So 'n skeiding tussen rasse het nie net die menswaardigheid van sekere groeperings as slagoffers van die apartheidsregime aangetas nie, maar het 'n invloed op die menswaardigheid van alle inwoners van Suid-Afrika gehad; insluitend dié van wit persone as onderdrukkers en diegene wat uit hierdie politieke bestel voordeel getrek het. In afdeling 4.2 is genoem dat, indien 'n persoon 'n ander as onmenswaardig ag en hy/sy deur sy/haar woorde en daede die ander se waardigheid as *imago Dei* misken, ontken en vervreem, hy/sy in werklikheid besig is om die waarheid van alle mense (insluitend sy/haar eie) Godgegewe waardigheid te misken, ontken en te vervreem. Indien hierdie optrede in woord en daad oor 'n langdurige tydperk voortgesit word, word hierdie leuen dat die mens as't ware *onwaardig* is, geïnternaliseer en word 'n leefwyse daarvolgens ingestel – 'n leefwyse waar die waardigheid van ander en die self misken, ontken en van die betrokke persone vervreem word. Dit is hierdie sogenaamde “basis van *onmenswaardigheid*” wat, soos verskeie teoloë aanvoer, daartoe aanleiding gegee het dat onmenslike gruweldade teenoor ander tydens die apartheidsjare gepleeg kon word.⁹¹

Apartheid het, volgens die “lens van menswaardigheid”, wat beide 'n vertikale en 'n horisontale dimensie het, nie 'n invloed op die vertikale dimensie van die inwoners van Suid-Afrika se menswaardigheid gehad nie. Dit het egter 'n oorweldigende effek op die horisontale dimensie van alle Suid-Afrikaners se menswaardigheid gehad. Sowel slagoffers as onderdrukkers se menswaardigheid is deur die gebeure tussen 1948 en die vroeë 1990's geraak. Die apartheidsregering het deur die instelling van grootskaalse en sogenaamde “kleinlike” apartheid ruimtes geskep waarbinne die menswaardigheid van alle mense misken, ontken en vervreem kon word, en het uiteindelik 'n basis van *onmenswaardigheid* geskep.

⁹⁰ Sien die gedeelte “Apartheid and Inequality” in die boek: Jeremy Seekings en Nicoli Nattrass, *Class, Race, and Inequality in South Africa* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 18-31.

⁹¹ Peter Ochs, “The Logic of Indignity and the Logic of Redemption,” in *God and Human Dignity*, 143-161.

5. Slot

In hierdie hoofstuk het ek gepoog om 'n fondasie vir die studie aangaande die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid in die Suid-Afrikaanse konteks te lê deur 'n raamwerk of sogenaamde “lens van menswaardigheid” daar te stel. Dit is gedoen deur aanvanklik 'n bondige historiese oorsig oor die ontwikkeling van die Christelike beskouing en gebruik van die nosie van menswaardigheid weer te gee. Hierdie oorsig het veral gesteun op die invloedryke denke van die kerkvaders – denke wat deur die eeue heen keer op keer in die teologiese gesprek sedert die Vroeë Kerk en die Middeleeue tot en met die Hervorming en later die aanbreek van die Verligting na vore gekom het, toegepas is en telkens verder (in die lig van die betrokke konteks) ontwikkel is.

Vanuit die samevatting van die historiese ontwikkeling van die Christelike beskouing van menswaardigheid, het ek etlike noemenswaardige temas in hierdie verband geïdentifiseer. Hierdie temas sluit eerstens in dat die skepping van die mens na die beeld en gelykenis van God (as *imago Dei*) aan die mens 'n besondere waardigheid verleen het – 'n waardigheid wat beskou is as iets wat alleenlik deur God en Sy skeppings- en reddingsdade aan die mens geskenk word. Tweedens, dat die inkarnasie en kruisiging van Jesus Christus die menswaardigheid van alle mense, insluitend die menslike liggaam, herstel en vernuwe het. Derdens behels dit dat die onderhouding en roeping van die kerk deur die Gees en 'n lewe van Christelike deug voortdurend die menswaardigheid van alle mense bevestig en dat die kerk daarom nog altyd as die hoofkonteks gesien is waarbinne menswaardigheid moet funksioneer. En laastens dat die eindelike eskatologiese voltrekking van die skepping ook die vervulling en vervolmaking van die menswaardigheid van alle mense sal behels.

Hierdie temas en die wyse waarop dit in die geskiedenis gefunksioneer en geïnterpreteer is, het die agtergrond gebied vir die raamwerk van menswaardigheid wat ek vervolgens voorgestel het. Deur hierdie raamwerk voer ek aan dat menswaardigheid beide 'n vertikale en 'n horisontale dimensie het. Die vertikale dimensie van hierdie raamwerk is bepaal deur die verhouding tussen God Drie-enig en die mens. God het met die skepping van die mens na Sy beeld en gelykenis (as

imago Dei) aan die mens 'n besondere en uitsonderlike waardigheid geskenk. Hierdie waardigheid is inherent deel van elke mens wat geskape is en kan op geen manier van hom of haar ontnem word nie. Hierdie waardigheid word met ander woorde nie deur sosiale konvensie, voorkoms, vermoëns, ras, geslag, ensovoorts bepaal nie omdat elke mens as skepping van God daarvoor beskik.

Die horisontale dimensie het egter betrekking op die mens se onderlinge verhoudings met mekaar. In hierdie verband het ek veral na die lewe van Jesus Christus, soos opgeteken in die Evangelies, verwys as voorbeeld van 'n gelowige se lewe met betrekking tot die horisontale dimensie van menswaardigheid. So 'n lewe is een waar die ander as *imago Dei* in woord en daad herken, erken en bevestig word. Jesus se lewe funksioneer deur die eeue heen as toonbeeld vir die kerk ten opsigte van hul taak om die menswaardigheid van ander te herken, erken en te bevestig.

Wat met die samestelling van die raamwerk duidelik geword het, is dat die vertikale dimensie van menswaardigheid (na aanleiding van die Skrifgetuigenis en die teologiese beskouing van hierdie geskenk van waardigheid aan die mens deur God) nie van enige persoon ontnem of selfs aangetas kan word nie. In teenstelling hiermee is die horisontale dimensie egter een wat beïnvloed kan word. In verhoudings met ander kan 'n mens se waardigheid (as *imago Dei*) óf herken, erken en bevestig word, óf misken, ontken en vervreem word. 'n Mens kan in woord en daad op só 'n wyse teenoor ander optree, dat die horisontale dimensie van menswaardigheid ten diepste geskaad word.

Hierdie optrede wat ander se menswaardigheid op nadelige wyse raak, het verder nie bloot 'n effek op die slagoffer nie, maar dit ook 'n uitwerking op die onderdrukker of die persoon wat op só 'n wyse teenoor 'n ander optree. Deur 'n ander se waardigheid as *imago Dei* te ontken, ontken die betrokke persoon ook die waarheid van sy/haar eie identiteit en waardigheid as *imago Dei*. Die ontkenning of miskenning van ander se menswaardigheid en jou eie waardigheid lei tot 'n vervreemding van die waarheid (en die roeping daaraan verbonde) van God wat die mens na sy beeld of gelykenis geskep het, en kan daarom juis die gronde vir verdere onmenslike optrede bied.

Dit is dan ook hierdie raamwerk wat in die daaropvolgende gedeelte ingespan is om as lens te dien waardeur die apartheidsregime in Suid-Afrika benader is. In die lig van die twee bepaalde dimensies van menswaardigheid, is dit voor die hand liggend dat apartheid en die onmenslike, rassistiese aksies wat gedurende hierdie tydperk tussen 1948 en die vroeë 1990's teenoor mense gepleeg is, nie op enige manier 'n impak op die vertikale dimensie van hul menswaardigheid kon hê nie. Hul identiteit as *imago Dei* kan nie op enige wyse skade berokken word nie. Die politieke instelling van apartheid het egter 'n ingrypende en verreikende invloed op die horisontale dimensie van alle Suid-Afrikaners se menswaardigheid gehad. Die wetgewing en die behandeling van sogenaamde 'niewit' Suid-Afrikaners het tot gevolg gehad dat beide hulle, sowel as wit Suid-Afrikaners se menswaardigheid as *imago Dei* misken, ontken en daarom van hul vervreem is. Die letterlike skeiding tussen rasse het verhoudings tussen mense van verskillende rasse, kulture en tale afgesny, terwyl die onderliggende rassistiese apartheidswisdom ruimtes geskep het waarbinne mense se Godgegewe menswaardigheid ontken, misken en vervreem kon word.

Wanneer die gebeure van apartheid egter deur die lens van menswaardigheid onder die loep geneem word, is dit opmerklik dat dit nie alleenlik gesien kan word as die oorsprong van die dilemma aangaande menswaardigheid in Suid-Afrika vandag nie. Dit is belangwekkend dat daar aangevoer word dat hierdie gebeure, dit is hierdie sogenaamde "siklus van die miskening, ontkenning, en vervreemding van menswaardigheid" in Suid-Afrika wat tydens die apartheidsjare plaasgevind het, selfs 'n vroeëre oorsprong het, wat ook dan ten diepste met die viering van die sakrament van die nagmaal te make het.

In die opvolgende hoofstuk sal hierdie dilemma van die viering van die nagmaal en die invloed daarvan op die horisontale dimensie van Suid-Afrikaners se menswaardigheid ondersoek word.

Hoofstuk 3

Nagmaalsviering in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: 'n geskiedkundige oorsig

1. Inleiding

In die voorafgaande hoofstuk het ek die konsep van menswaardigheid in 'n raamwerk met twee dimensies uiteengesit: 'n vertikale dimensie waarin elke persoon oor 'n inherente waardigheid as *imago Dei* beskik, en 'n horisontale dimensie waarin hierdie inherente waardigheid van 'n persoon deur ander herken, erken en bevestig word. Ek het verduidelik dat die vertikale dimensie betrekking het op die mens se verhouding met God Drie-enig waar menswaardigheid verstaan kan word as 'n onvervreembare eienskap wat deur God aan die mens geskenk word, terwyl die horisontale dimensie met mense se onderlinge verhouding met mekaar te make het.

Die voorlopige uitleg van hierdie raamwerk het daarop klem gelê dat die vertikale dimensie van menswaardigheid onaantasbaar is – elke mens se waardigheid as *imago Dei* is deur die gawe en werk van God Drie-enig onafskeidbaar aan hul bestaan verbind. In teenstelling met die vertikale dimensie, kan die horisontale dimensie van 'n persoon se menswaardigheid egter beïnvloed word – 'n mens se inherente waardigheid kan deur ander in woord en daad herken, erken en bevestig word, of misken, ontken en vervreem word.

In die lig van hierdie beskouing van menswaardigheid het ek vervolgens die raamwerk van menswaardigheid as lens gebruik om die apartheidsregime in Suid-Afrika vlugtig onder die loep te neem. In dié gedeelte het ek daarop gewys dat die apartheidsregeringstelsel nie 'n invloed op Suid-Afrikaners se vertikale dimensie van menswaardigheid (as *imago Dei*) kon hê nie, maar dat dit ten diepste 'n invloed op die horisontale dimensie van hul menswaardigheid ('n eienskap wat deur verhoudings bevestig word) gehad het.

Dit is egter vermeldenswaardig (soos ek kortliks in die slot van die voorafgaande hoofstuk uitgewys het) dat hierdie ontkenning van ander se menswaardigheid, oftewel die “siklus van miskening, ontkenning en vervreemding van

menswaardigheid”, nie eers in 1948¹, met die daarstel van institusionele apartheid, tot stand gekom het nie, maar dat daar weliswaar ’n vroeëre oorsprong van hierdie siklus nagespoor kan word; ’n oorsprong wat ook met die liturgiese en sakramentele lewe van die kerk, en spesifiek die NGK, verband hou.

In hierdie hoofstuk gaan ek derhalwe ’n verkennende studie van die kerklike bydrae en liturgiese afkoms van die kwessie aangaande menswaardigheid, asook die miskenning daarvan, in Suid-Afrika doen. In hierdie opsig sal ek by sekere sleutelgebeure in die geskiedenis van die viering van die sakrament van die nagmaal in die NGK stilstaan om uiteindelik, in die lig van die voorgestelde raamwerk van menswaardigheid, ’n kritiese refleksie van die gebeure weer te gee.

Alvorens ek egter met die studie van die bogenoemde nagmaalsgebeure begin, is dit vir die navorsingsprojek van belang om as inleiding van die betrokke hoofstuk aandag aan die verhouding tussen die liturgiese en die politiese, oftewel aanbidding en etiek, te wy.

2. Om ánders te sien en ánders te leef: Christelike aanbidding en etiek

Daar is in die afgelope dekades telkens opnuut nagedink oor die verbintenis tussen Christelike aanbidding en ’n etiese lewe.² Dit is veral deur die ekumeniese en liturgiese beweging van die laat twintigste eeu en die begin van die een-en-twintigste eeu wat hierdie onderwerp toenemend op die voorgrond van teologiese gesprekke

¹ Soos daar in hoofstuk 2 uitgelig is, verteenwoordig die jaar 1948 ’n draaipunt in die geskiedenis van Suid-Afrika omdat dit die jaar was waarin die Nasionale Party aan bewind gekom het en die apartheidsbeleid officieel geïmplementeer is. Sien in hierdie verband: Nancy L. Clark en William H. Worger, *The Rise and Fall of Apartheid, Third Edition* (New York, NY: Routledge Publishing, 2016), 12.

² Die opbloeï van hierdie belangstelling in die verhouding tussen liturgie en etiek kan, volgens Pieter Vos, na die jaar 1979 teruggespoor word. Pieter Vos, “Introduction,” in *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives*, red. Pieter Vos (Leiden: Brill, 2018), 1. Sien in hierdie verband ook: Don E. Saliers, “Liturgy and Ethics: Some New Beginnings,” *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (Herfsuitgawe, 1979): 173-189; Paul Ramsey, “Liturgy and Ethics,” *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (Herfsuitgawe, 1979): 139-171. Hierdie uitgawe van die *Journal of Religious Ethics* bevat ook bydraes van die liturge Ron Green en Martin Yaffe. Pieter Vos skryf die volgende hieroor: “[T]he interest in ‘liturgy and ethics’ of scholars in liturgical theology or liturgics, especially from Roman Catholic perspective and with a focus on social justice, precedes that of those in the discipline of ethics.” Sien ook: Mark Searle, “Liturgy and Social Ethics: An Annotated Bibliography,” *Studia Liturgica* 21 (1991): 220-235.

geskuif is.³ Hierdie gesprek oor die verbintenis tussen gebed, geloof en moraliteit is deur verskeie teoloë ter tafel gebring en dit is interessant dat hulle voorstel dat gebed en aanbidding gelowiges op só 'n wyse vorm, dat hul lewens óf van 'n Christelike insig en leer getuig, óf nie. Don E. Saliers, een van hierdie prominente liturgiese teoloë, skryf byvoorbeeld in hierdie verband:

Through prayer and worship, believers [may be] formed over time in the deep affections that mark the Christian life.⁴

2.1. Aanbidding en “visie”

John de Gruchy skryf in sy boek *Cry Justice!* die volgende:

Christian piety at its best has made a significant contribution to the social transformation of the world.⁵

Die sosiale invloed van Christelike spiritualiteit is 'n onderwerp waaraan De Gruchy 'n groot gedeelte van sy lewe en werk gewy het, en dit is opmerklik dat hy, in ooreenstemming met die denke van verskeie invloedryke Christelike etici en liturgiese teoloë daarvan oortuig is dat Christelike aanbidding 'n spesifieke Christelike etiek kan vorm. Hierdie etiek word, volgens De Gruchy, gevorm omdat aanbidding ten diepste met persepsie, met die wyse waarop die wêreld en ander gesien word, te make het.⁶ Hierdie opvatting van De Gruchy eggo die gedagtes van die bekende Duitse teoloog Dietrich Bonhoeffer – 'n teoloog wie se lewe en werke

³ Sien byvoorbeeld: World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM). *Faith and Order Paper No. 111* (Genève, Switzerland: World Council of Churches, 1982); Geoffrey Wainwright, *Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Wainwright skryf in die boek oor die hernude belangstelling in die verhouding tussen liturgie en die lewe van die kerk, in die besonder van die ekumeniese kerk. Sien veral sy hoofstuk “The Church as Worshiping Community” (pp. 19-34) in hierdie verband.

⁴ Soos aangehaal deur Lisa Sowle Cahill van Boston College op die agterblad van die boek: E. Byron Anderson en Bruce T. Morrill, reds., *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God. Essays in Honor of Don E. Saliers* (Collegeville, PA: The Liturgical Press, 1998). Sien ook in hierdie verband: Don E. Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Divine Glory* (Nashville, TN: Abington Press, 1994).

⁵ John W. De Gruchy, *Cry Justice!: Prayers, Meditations, and Readings from South Africa* (Londen: Collins Liturgical Publications, 1986), 23.

⁶ Dit is opvallend dat De Gruchy die nosie van “sien”, “visie” en “skoonheid” ten nouste met die stryd om geregtigheid verbind. Hierdie verband word verder in sy boeke *Christianity and Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) en *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the Struggle for Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) uiteengesit.

die denke van De Gruchy op besondere wyse gevorm het. Bonhoeffer het in hierdie verband die volgende geskryf:

Seeing the world sub specie Christi is the paramount theological activity for Christians.⁷

Die manier waarop ons sien, het dus, volgens Bonhoeffer en De Gruchy, ten diepste 'n invloed op die manier waarop ons leef. Ons *optiek* beïnvloed ons *etiesk*. Die *estetiese* (hoe die wêreld sensories ervaar word) is ten nouste aan die *dramatiese* (hoe daar in die wêreld opgetree word) verbind.⁸

In die lig van hierdie opvatting van Christelike etiek, is dit nie verregaande om aan te voer dat apartheid te doen gehad het met hoe Suid-Afrikaners “gesien” het nie. Gedurende die apartheidsera het Suid-Afrikaners van verskillende rasse in verskillende “wêreldes” geleef waarin die lewe, geskiedenis en selfs ander mense op uiteenlopende wyse beskou en verstaan is. Etiese kwessies is ook op hierdie wyse benader en daarom is daar verskil oor dít wat as etiese uitdagings beskou is. Morele vraagstukke is deur sommige mense raakgesien en in die oë gekyk, terwyl ander dit misgekyk of hulself blind gehou het daarvoor. Hierdie maniere van “sien” en “nie sien nie” het 'n vormende rol gespeel in die wyse waarop die huidig gefragmenteerde Suid-Afrikaanse gemeenskap tot stand gekom het en dit is hierdie realiteit wat ook in die kerklike lewe van die land teenwoordig is. 'n Mens kan jou daarom afvra of die

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall* (Londen: SCM, 1959), 7-8.

⁸ Dit is byvoorbeeld opmerklik dat die Katolieke teoloog Hans Urs von Balthasar se teologiese estetika (wat te make het met die skone) deur 'n teologiese dramatika (wat te make het met die “goeie”) opgevolg word. Balthasar glo dat, soos wat ons dít wat *mooi*, oftewel *skoon* is, sien (veral in die Persoon en lewe van Christus), ons genoop en genooi word om ook anders te lewe. Hy skryf in hierdie verband: “[R]ight at the heart of the Aesthetics, the theological drama has already begun. ‘Catching sight’ of the glory (*die Erblickung*), we observed, always involves being ‘transported’ by it (*die Entrückung*).” Hans Urs von Balthasar, *Theo-drama I: Prologomena* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 1.

Optiek en etiek is ook 'n belangrike gesprekspunt in filosofie. Sien die gedeelte van Daniel Fleming, “Ethics is an optics: The Levinasian perspective on value as primary,” in *The Routledge International Handbook of Education. Religion and Values*, reds. James Arthur en Terence Lovat (New York, NY: Routledge, 2013), 362-372. Fleming beskryf die Franse filosoof Emanuel Levinas se beskouing van etiek soos volg: “[T]he Levinasian approach to ethics is best understood as optics – a way of seeing things – rather than a systematic ethical theory or moral philosophy” (p. 362).

kerk in Suid-Afrika 'n rol gespeel het in die vorming van só 'n “visie”, oftewel “blindheid”.⁹

De Gruchy het hierdie vraag in 'n preekbundel getiteld *Seeing Things Differently*, aangeroer. Hierdie titel – *Seeing Things Differently* – kan volgens De Gruchy beskryf word as 'n samevatting van een van die sentrale temas van die evangelie en word deur Dirk J. Smit soos volg verder verduidelik:

[W]e are called “to become like children” in order to see things from a totally different perspective, that is, the perspective of God’s gracious reign over the whole of reality.¹⁰

As *Gereformeerde* teoloog (d.i. 'n tradisie wat groot klem op die hoorbare, die oor, en daarom prediking plaas) beskou De Gruchy Christelike aanbidding as 'n liturgiese gebeurtenis wat om die verkondiging van die Woord gesentreer is. Daarom voer hy deur sy preekbundel *Seeing Things Differently* aan dat om te hoor, óók is om te sien.¹¹ Johannes Calvyn, as een van die vaders van Gereformeerde teologie, het in hierdie verband die volgende gesê:

⁹ Dirk J. Smit, “Worship – and Civil Society? Perspectives from a Reformed Tradition,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, red. Robert R. Vosloo (Stellenbosch: SUN MeDia, 2009), 446.

Pieter J. Fourie skryf die volgende oor apartheid en die manier waarop dit “visie” beïnvloed het: “[A]partheid was not only a political ideology, it also affected how people of different races or skin colours experienced each other, behaved toward each other, and how we looked at and thought about South African realities.” Pieter J. Fourie, “The Critical Approach,” in *Media Studies: Media History, Media and Society, Second Edition*, red. Pieter J. Fourie (Kaapstad: Juta & Co., 2007), 133.

¹⁰ Smit, “Worship – and Civil Society?,” 465.

¹¹ John W. De Gruchy, *Seeing Things Differently* (Cape Town: Mercer, 2000).

De Gruchy sê ook die volgende oor “om anders te sien” in 'n onderhoud met Helené van Tonder: “Our knowledge of the ineffable or ultimate mystery is a process of unknowing, clearing the decks, seeking simplicity, allowing oneself to be led. Theology is far more than a discipline [...]. This is where the turn to the aesthetic becomes so important for me. Aesthetic understood as the word literally means, seeing things differently. “Seeing” implies an alternative way of being apprehended by truth, goodness and beauty. This is the realm of poetry and art, where language transgresses boundaries. For, after all, doing theology is all about that, going where perhaps we should not go yet, being drawn or led towards something beyond ourselves, like Moses at the burning bush. How does that experience of mystery find expression, and what does it mean for us at present? That is the ultimate theological question and task. At the very least, we should take off our shoes.” Helené van Tonder, “Interview with Prof. John de Gruchy,” *Acta Theologica* 34, no. 2 (2014), 1-4.

We are blind. We cannot see. Therefore God speaks to us, and we hear before we can see. And in the worship service, the living God is speaking to us. We hear, and only then do we see.¹²

Dirk J. Smit interpreteer hierdie beskouing van Calvyn en De Gruchy verder en voer aan dat Christelike aanbidding 'n pertinente rol in die vorming van 'n Christelike etiek kan speel omdat dit 'n afgebakende oomblik, tyd en plek, 'n geleentheid en "sosiale ligging" is waar en waartydens gelowiges kan leer om "te sien". Die aanhoor van die Woord deur die liturgie, sakramente en erediens leer ons dus om anders te kyk omdat die Skrif soos 'n lens funksioneer wat ons geestelike visie herfokus. Wanneer God se Woord in die aanbiddingsdiens uitgelê word, help dit ons om beter en ánders te kyk – om die wêreld en ander, aldus Bonhoeffer, as *sub specie Christi* te sien. Hierdie hernude visie het weer 'n transformerende invloed op gelowiges se etiek, dit wil sê die wyse waarop gelowiges ín die wêreld leef.¹³

2.2. Aanbidding en etiek

Pieter Vos skryf in die inleiding van die werk *Liturgy and Ethics: New Contributions From Reformed Perspectives* waarvan hy die redakteur is, dat die verhouding tussen aanbidding en die lewe reeds sedert die Vroeë Kerk van belang was en dat liturgie daarom 'n daad van dissipelskap is omdat dit die morele lewe vorm. Hoe ons bid en aanbid is op intrinsieke wyse gekoppel aan hoe ons glo en hoe ons leef, en vice versa: *lex orandi – lex credendi – lex vivendi*.¹⁴

Die invloedryke Switserse teoloog Karl Barth het ook hierdie noemenswaardige potensiaal van aanbidding in die vorming van teologie en etiek uitgelig. In sy vroeë

¹² Soos aangehaal deur Dirk J. Smit, "Seeing Things Differently: On Prayer and Politics," in *Theology in Dialogue: The Impact of the Arts, Humanities and Science on Contemporary Religious Thought. Essays in Honor of John W. De Gruchy*, reds. Lyn Holness en Ralf K. Wüstenberg (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 273.

Nicholas Wolterstorff skryf die volgende hieroor: "The medieval Christian longed for the full vision of God. The Reformed Christian longed for the full coming of the kingdom of God. The medieval Christian sought to approach God [...]. The Reformed Christian sought to respond to the acting God. The Roman tradition tried to see God; the Reformed, to hear God. Their contrasting liturgies as manifestations of these contrasting visions of what it is that we and God have to do with each other." Nicholas Wolterstorff, "Worship and justice," in *Major Themes in the Reformed Tradition*, red. David McKim (Grand Rapids, MI: Wm B Eerdmans, 1992), 311-318, soos aangehaal deur Smit, "Worship – and Civil Society?," 467.

¹³ Smit, "Worship – and Civil Society?," 467.

¹⁴ Vos, "Introduction," 2.

werk oor Anselmus getitel *Fides Quarens Intellectum*, lê hy klem op die belangrike rol van geloof en gebed (dus aanbidding) in akademiese teologiese nadenke en in sy latere *Kerklike Dogmatiek* ontwikkel hy hierdie opvatting verder.¹⁵ In sy werk *Das christliche Leben* gee hy 'n uiteensetting van die Christelike morele lewe deur die Onse Vader-gebed (*Das Vaterunser*) reël vir reël te behandel. Gebed en aanbidding vorm en rig, volgens Barth, sowel die lewe van gelowiges as akademiese oordenking.¹⁶ Dit is ook hierdie insig aangaande die rol van aanbidding wat hy tydens sy Gifford-lesings in Skotland vanaf 1937 tot 1938 (wat rondom die kennis van God en die aanbidding van God in die Gereformeerde tradisie gesentreer was) soos volg uiteengesit het:

The church is the most important momentous and majestic thing which can possibly take place on earth.¹⁷

Dit is die liturgiese samekoms, die *Gottesdienst*, wat Barth as die middelpunt van die kerklike lewe beskou het, juis omdat die aanbiddingsmoment so 'n vormgewende rol in die lewe van gelowiges (kan) speel. In sy werk *The Humanity of God* skryf hy vervolgens:

It is imperative to recognize the essence of theology as lying in the liturgical action of adoration, thanksgiving and petition. The old saying, *lex orandi lex credendi*, far from being a pious statement, is one of the most profound descriptions of theological method.¹⁸

In sy *Introduction to Evangelical Theology* maak Barth dit ook duidelik dat die eerste en basiese taak van teologie, dié van gebed en aanbidding is. Geloof en etiek vloei

¹⁵ Geoffrey W. Bromley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Pub. Co., 1979), 249.

¹⁶ Karl Barth, *Das christelike Leben*, Gesamtausgabe 7, reds. Hans A. Drewes, Eberhard Jüngel, Hinrich Stoevesandt & Anton Drewes (Zürich: Theologischer Verlag, 1999).

¹⁷ Karl Barth, *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation. Recalling the Scottish Confession of 1560* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1938), 198.

Duncan Forrester maak die volgende opmerking oor dié stelling van Barth: "When Karl Barth published his Gifford lectures [...] some English-speaking readers were surprised to discover, in a book which they assumed was about the relation between theology and ethics, substantial discussions of the cultic service of God (*Gottesdienst*) alongside the treatment of the political service of God." Duncan Forrester, "Ecclesiology and Ethics: A Reformed perspective," *The Ecumenical Review* 47, nr. 2 (1995), 148.

¹⁸ Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond, VA: John Knox Press, 1960), 90, soos aangehaal in Smit, "Worship – and Civil Society?," 468.

voort uit gebed. Aanbidding is daarom, volgens Barth, 'n daad van protes teen die wanorde van die wêreld.¹⁹

Dirk J. Smit bou voort op Barth se beskouing van aanbidding en voer aan dat Christelike aanbidding 'n vormgewende rol in die "visie" en daarom die etiek van gelowiges speel, omdat dit met *tyd* te make het. Aanbidding is, volgens Smit, 'n kombinasie van herinnering, hoop en die ervaring van die hede. Tydens aanbidding onthou Christene, en daarom hoop hulle. Hierdie hoop het ten diepste 'n invloed op die teenswoordige omdat elke gelowige hierdeur verander en getransformeer word. Aanbidding het met die lewe nou, met etiek, te make. In Christelike aanbidding is tyd dus 'n kombinasie van die verlede (herinnering), die toekoms (hoop), en die hede (die spanning tussen die verlede en die toekoms) en hierdie kombinasie skep 'n nuwe visie en 'n kreatiewe spasie waarbinne gelowiges "can think their way into God's world", aldus die titel van Douglas John Hall se boek, om sodoende 'n Christelike etiek te vorm.²⁰

¹⁹ Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963), 160.

Dit is opmerklik dat Barth reeds in sy Romeine-kommentaar aanbidding beskryf as die primêre etiese handeling wat aanleiding gee tot alle sekondêre etiese handeling. Hy wys byvoorbeeld daarop dat Paulus in Romeine eers noem dat ons ons lewens as lewende offers vir God moet gee (as 'n daad van aanbidding) voordat hy voortgaan om na sekere etiese handeling te verwys. Hy skryf in hierdie verband: "We are not now starting a new book or even a new chapter of the same book. Paul is not here turning his attention to practical religion, as though it was a second thing side by side with the theory of religion. On the contrary, the theory, with which we have hitherto been concerned, is the theory of the practice of religion. We have spoken of the mercies of God, of grace and resurrection, of forgiveness and Spirit, of election and faith, of the varied refractions of the uncreated light. But the ethical problem has nowhere been left out of account." Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, vert. Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1968 [1933]), 450. Calvin het 'n belangrike rol in Barth se ontdekking van hierdie verbintenis tussen aanbidding, teologie en etiek gespeel. Hy skryf bv. in sy 1922-lesings oor Calvin wat hy by die Universiteit van Göttingen gelewer het die volgende: "[W]hat it looks like when a theologian really addresses and unites both parts, when the fight for works of the Spirit is also self-evident and a heart's concern [...]. This relating to the horizontal, this unity of faith and life, dogmatics and ethics, this attempt to answer the question of human strivings and willing that Luther's discovery had for a moment pushed into the background, was distinctive, natural, and original to the Reformed." Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, vert. G.W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 77.

²⁰ Douglas J. Hall, *When You Pray: Thinking Your Way in God's World* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1987), soos aangehaal in Dirk J. Smit, "Seeing Things Differently: On Prayer and Politics," in *Essays in Being Reformed. Collected Essays 1*, red. Ernst Conradie (Stellenbosch: Sun Press, 2007), 449. Sien ook: Dirk J. Smit, "What makes Worship Good?," in *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives* (Leiden: Brill, 2018), 35.

Wolfgang Huber skryf die volgende oor die verband tussen aanbidding, tyd en etiek: "Theologische Ethik hat ihre besondere Aufgabe darin, die schöpferische Ungleichzeitigkeit des Glaubens im Blick auf die ethische

Dit is vermeldenswaardig dat hierdie beskouing ook meer onlangs deur die teoloog en etikus Stanley Hauerwas bevestig is. Volgens Hauerwas is Christus in die teks van die Woord, die sakrament en die liturgiese praktyk van die kerk teenwoordig, en gelowiges se deelname aan hierdie kreatiewe teenwoordigheid verander hul visie en begrip van die wêreld. Hy gaan selfs nog verder deur nie net van die kerk se bydrae tot 'n etiese formasie te praat nie, maar selfs aan te voer dat die kerk in sigself 'n etiek is.²¹

2.3. Gereformeerde aanbidding en etiek

Die Christelike etiek wat in bogenoemde kreatiewe spasie gevorm word, is nie gesetel in 'n verbeeldingsvlug weg van hierdie wêreld nie. Dit is eerder 'n etiek wat in die wêreld funksioneer en daarom word aanbidding en om te doen wat reg is direk met mekaar gekoppel. Aanbidding het, soos reeds vermeld, nie bloot 'n invloed op die wyse waarop gelowiges sien nie, maar ook op die lewe van gelowiges. Dit is 'n verbintenis wat veral in die werke van teoloë soos Dietrich Bonhoeffer, Paul Lehman en Theodore Jennings bevestig word en ook deur die Gereformeerde denker Nicholas Wolterstorff uiteengesit is.²² Wolterstorff verbind liturgie, heiligheid en geregtigheid op verskeie maniere, en in sy werk *Until Justice and Peace Embrace* benadruk hy die belang van aanbidding en liturgie in die vorming van 'n Christelik

Probleme der Gegenwart zur Geltung zu bringen." Wolfgang Huber, "Erinnerung, Erfahrung, Erwartung: Die Ungleichzeitigkeit der Religion und die Aufgabe theologische Ethik," in *Die Erfahrung der Zeit*, red. Christian Link (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 322. Die nadenke aangaande die Christelike beskouing van tyd is reeds sedert die Vroeë Kerk deel van die teologiese gesprek. Dit is veral in die werk van die bekende kerkvader van Noord-Afrika, Augustinus, te sien. Hy skryf die volgende: "Perhaps it might be said rightly that there are three times: a time present of things past; a time present of things present; and a time present of things future. For these three do coexist somehow in the soul, for otherwise I could not see them. The time present of things past is memory; the time present of things present is direct experience; the time present of things future is expectation." Augustinus, *The Confessions of Saint Augustine*, vert. Edward D. Pusey (New York, NY: Cosimo Inc., 2006 [-1909]), boek 11, hoofstuk 20, nr. 26.

²¹ Sien in hierdie verband: Stanley Hauerwas, *Community of Character. Toward a Constructive Social Ethic* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1991), 30.

'n Hele aantal studies analiseer die ekklesiologiese etiek van Hauerwas. Sien onder andere die volgende: Paul Giesbrecht Doerksen, "The Church Is an Ethic: Ecclesiology and Social Ethics in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas," in *ProQuest Dissertations and Theses* (Canada: Conrad Grebel College, 1999); Robert W. Jenson, "The Hauerwas Project," *Modern Theology* 8, nr. 3 (1992): 285-295.

²² Sien Paul Lehmann, "Praying and Doing Justly," *Reformed Liturgy and Music* 19, nr. 2 (1985): 79; Theodore W. Jennings, *The Liturgy of Liberation* (Nashville, TN: Abington Press, 1988).

etiek as die uitstaande kenmerk van 'n Christelike bestaan. Hy skryf die volgende in hierdie verband:

[A] rhythmic alternation of work and worship, labour and liturgy is one of the significant distinguishing features of the Christian's way of being-in-the-world.²³

Volgens Wolterstorff bekragtig liturgie hierdie Christelike dade (oftewel etiek) in die wêreld.²⁴

Wolterstorff ontwikkel hierdie beskouing van die verhouding tussen aanbidding en etiek ook verder wanneer hy aanvoer dat 'n Christelike liturgie wat slegs met heiligheid behep is, die fokus van aardse geregtigheid wegneem in 'n poging om die teenswoordige realiteit te transendeer. Daar bestaan egter, na sy mening, nie 'n dualisme tussen heiligheid en geregtigheid nie omdat God se geregtigheid 'n manifestasie van sy heiligheid is, en geregtigheid in die wêreld ook God se heiligheid reflekteer. Wanneer ons met geregtigheid te doen het, kry ons ook met heiligheid te doen en daarom is ongeregtigheid ook ontheiliging. Aanbidding moet dus, volgens Wolterstorff, heiligheid en geregtigheid saambind om gelowiges sodoende "reg te laat sien" en daarom "reg te laat leef".²⁵ Hy skryf:

It is not at all difficult to see why justice is treated as manifestation of holiness. The unjust society is a society in which wholeness and integrity are lacking. For it is a society where people exist on the margins, on the periphery, hanging on rather than being authentically incorporated into the life and welfare of the community. Such a society fails to mirror the wholeness of God. And when we as Christians recall that this God whose holiness we are to reflect in our lives and our societies is himself a trinitarian community, then it is obvious that the unjust society is an unholy society. It does not mirror God's communitarian wholeness.²⁶

²³ Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1983), 147.

²⁴ Sien in hierdie verband Wolterstorff se hoofstuk VII, "Justice and Worship: The Tragedy of Liturgy in Protestantism," in sy bogenoemde werk *Until Justice and Peace Embrace*, pp. 146-161.

²⁵ Nicholas Wolterstorff, "Liturgy, Justice, and Holiness," in *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church and World. Essays by Nicholas Wolterstorff*, reds. Mark R. Gornik en Gregory Thompson (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2011), 59-79.

²⁶ Wolterstorff, "Liturgy, Justice, and Holiness," 73.

Hy versterk hierdie siening deur daarop te wys dat ons, as volgelinge van Jesus Christus, mekaar in hierdie gebroke wêreld moet raaksien en omarm. Dit is *in* Christus waar ons 'n radikale, nuwe insig in die wyse waarop ons God se heiligheid moet reflekteer en uitleef, kry. Hy skryf daarom die volgende:

In Jesus we find, if you will, a new hermeneutic of the Torah's concern with holiness [...]. The holiness of a community that resides centrally in how it treats human beings, both those who are members of the community and those outside, even those outside who are "enemies". And specifically, the holiness of a community consists [...] in the members of the community embracing the broken ones, and working and praying for their healing [...] We learn from Jesus that a community which shuns the broken ones can never be a whole community – that is, can never be a holy community. The holy community is the merciful community, the just community.²⁷

In die lig hiervan, wys Wolterstorff daarop dat God meer van ons vra as 'n blote liturgiese erkenning van God se heiligheid en dat die kerk wat God aanbid en eer ook tot die stryd om geregtigheid moet toetree. Aanbidding moet gelowiges se "visie" én lewe beïnvloed. Vir hom vorm liturgie en geregtigheid die kern van kerkwees. Hierdie twee aspekte bepaal Christelike etiek in die wêreld en die een kan nie sonder die ander nie. Wolterstorff beklemtoon dat die outentieke getuienis van die kerk, die kerk se etiek, hier op die spel is. Hy skryf byvoorbeeld die volgende: "[L]iturgie in the absence of justice does not please God; it nauseates God"; "[There is] no authentic liturgy unless [there is also] justice"; en "Worship acceptable to God, authentic worship, is worship of a pure heart. And the only pure heart is the heart of a person who has genuinely struggled to embody God's justice and righteousness in the world [...]."²⁸

Wolterstorff gaan ook verder deur te beklemtoon dat hierdie fokus op die verhouding tussen liturgie en geregtigheid deur die geskiedenis heen die veronderstelde fokus van die Gereformeerde tradisie geword het; dat die Gereformeerde aanbidding veronderstel is om geregtigheid en etiek te verbind. Hy skryf die volgende hieroor:

²⁷ Wolterstorff, "Liturgy, Justice, and Holiness," 78.

²⁸ Nicholas Wolterstorff, "Justice as a Condition of Authentic Liturgy," *Theology Today* XLVIII, nr. 1 (April 1991): 21.

The governing idea of the Reformed liturgy is [...] two-fold: the conviction that to participate in the liturgy is to enter the sphere of God acting, not just of God's presence, plus the conviction that we are to appropriate God's action in faith and gratitude through the work of the Spirit [...]. [O]ur response to God's action in the liturgy is a continuation of our response in daily life, and, in turn, our response in daily life is a continuation of our response in the liturgy [...]. [F]rom the beginning it has been a characteristic of the Reformed churches to insist that our response of working in the world is not inferior to our response in worshiping the church. Work and worship are but different modes of obedient gratitude.²⁹

2.4. Aanbidding en “blindheid”

Vanuit die voorafgaande is dit duidelik dat daar 'n betekenisvolle verband tussen Christelike aanbidding en etiek bestaan; dat aanbidding die manier waarop gelowiges die wêreld en ander sien, vorm om sodoende hul lewens volgens hierdie “visie” te rig. Hierdie teologiese en liturgiese bemoeienis van die Gereformeerde tradisie met etiek waarvan Wolterstorff skryf, het egter nie deur die geskiedenis heen altyd op só 'n wyse tot uiting gekom nie. Daar kan selfs aangevoer word dat Christelike aanbidding, of in hierdie geval Gereformeerde aanbidding, eerder bygedra het om 'n sekere “blindheid” by gemeentelede te skep.

In hierdie spasie van liturgie en aanbidding gebeur juis die teenoorgestelde as wat deur Wolterstorff, Smit, De Gruchy, Barth en Bonhoeffer voorgestaan word. Hierdie “blindheid” word gevorm wanneer aanbidding só ingerig word dat die wêreld en ander nie as *sub specie Christi* gesien en verstaan word nie, maar eerder as *sub specie* van 'n betrokke groepering van mense. Aanbidding is in hierdie opsig 'n gebeurtenis waartydens 'n verwronge boodskap, en dus nie die volle evangelie nie, deur die liturgie, sakramente en erediens verkondig word. Só 'n boodskap spoel weer oor na die lewens van die diegene wat aan so 'n diens deelneem en word dan, in teenstelling met Karl Barth se beskouing, nie 'n protes teen die wanorde van die wêreld nie, maar eerder 'n assimilasië daarmee, of selfs die begronding daarvan.³⁰

²⁹ Nicholas Wolterstorff, “The Reformed Liturgy,” in *Major Themes in the Reformed Tradition*, red. Donald McKim (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), 290-291.

³⁰ Sien in hierdie verband Dirk J. Smit (Dirkie) se artikel “What Makes Worship Good?,” (pp. 19-48) waarin hy 'n oorsig gee oor die fundamentele vrae oor die verhouding tussen liturgie/aanbidding en etiek. Hy voer hierin

Aanbidding in só 'n verband is dan nie, soos Smit aanvoer, 'n kreatiewe, lewewende spasie nie, maar eerder 'n spasie wat die *status quo* ondersteun en onderhou deur byvoorbeeld, in teenstelling met Wolterstorff se argument, 'n oordrewe liturgiese fokus op God se heiligheid te plaas wat diegene wat aan die erediens sou deelneem, van die wêreld en kwessies van geregtigheid sou vervreem. John De Gruchy beskryf hierdie fokus van aanbidding as 'n "valse vroomheid".³¹

Hierdie verskynsel word verder deur De Gruchy in sy werke *The Church Struggle in South Africa, Apartheid is a Heresy*, en *Liberating Reformed Theology* bespreek.³² Wanneer hy nadink oor die kerk (en spesifiek die NGK) gedurende apartheid, voer hy aan dat die Christelike kerk die samelewing verraai wanneer dit nie meer soos die kerk aanbid nie. Dit verraai die samelewing wanneer Christelike aanbidding 'n valse, verwronge boodskap verkondig of as dit 'n blote spieëlbeeld word van die alledaagse lewe en nie meer die sosiale lewe met 'n evangeliese perspektief informeer en transformeer nie. In hierdie geval het die spasie van liturgie en aanbidding 'n sekere "blindheid" tot gevolg wat die etiek en waardes van die teenswoordige samelewing óf verwing, óf bloot absorbeer en reflekteer – 'n gebeurtenis wat volgens De Gruchy groot skade aan die kerk en die getuienis van die kerk aanrig. 'n Valse vroomheid wat deur Christelike aanbidding voorgehou word, verwing die wyse waarop die wêreld en ander gesien word, en lei tot 'n geestelike blindheid. De Gruchy skryf die volgende hieroor:

aan dat die mens, "die biddende dier/*homo liturgicus*", deur aanbidding en liturgie gevorm word om moreel te leef. Hy sluit sy artikel af deur daarop te wys dat nie alle aanbidding goed is nie en dat aanbidding wat nie goed is nie, die teenoorgestelde tot gevolg kan hê. Smit skryf ook oor die "blindheid" in 'n versameling essays oor hierdie onderwerp wat saamgevat word onder die opskrif, "Part Four: Contemporary challenges," in die boek *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, red. Robert R. Vosloo (Stellenbosch: SUN MeDia, 2009), 395-513.

³¹ Sien John W. De Gruchy se essay "Prayer, Politics, and False Piety," in *When Prayer Makes News*, reds. Allan A. Boesak en Charles Villa-Vicencio (Philadelphia, PA: Westminster, 1986), 97-112, asook sy inleidende essay getiteld "Christian Spirituality and Social Transformation," in sy boek *Cry Justice!* (Londen: Collins Liturgical Publications, 1986), 23-46.

Dirk J. Smit beskryf hierdie "valse vroomheid" soos volg: "Christian Worship has been and still is an ambivalent phenomenon. In reality it is often more a reflection of society than a critical and creative interruption of society. Christians often endorse and celebrate the values of their diverse societies, forming people according to the expectations of their groups and communities, and not according to the gospel." Smit, "'Seeing things differently' – On prayer and politics," 453.

³² John W. De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979); John W. De Gruchy en Charles Villa-Vicencio, reds. *Apartheid is a Heresy* (Kaapstad: David Philip, 1983); John W. De Gruchy, *Liberating Reformed Theology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1991), 189-235.

[A false piety] inevitably replaces the God who is beyond human control with a god who can be manipulated to serve and sanction self-interest. False piety reduces God to a *deus ex machina* at our own disposal, a god whom we can use for our own ends and one upon whom we can call to sanctify what is in our best self-interest. The god of false piety takes on the characteristics of the particular race, group, or class to which we belong, and when we enter into battle this god is undoubtedly on our side.³³

Aanbidding, soos wat daar in die voorafgaande duidelik gemaak is, het 'n impak op gelowiges: dit vorm die manier waarop hulle “sien” (of nie “sien” nie) en hierdie “visie” (of “blindheid”) beïnvloed die manier waarop hulle leef. 'n Valse vroomheid, aanbidding wat die teenswoordige waardes absorbeer en reflekteer, en aanbidding wat 'n ontvlugting van die wêreld eerder as 'n betrokkenheid in die wêreld bied, het 'n invloed op die wyse waarop gelowiges die wêreld en ander sien.³⁴ Cas Wepener skryf die volgende hieroor:

[T]here is a significant interaction between cult and culture in any society. The culture of the relevant period necessarily influences the liturgy, just as the liturgy attempts to influence the culture.³⁵

Dit wat dus op 'n Sondag tydens die erediens, woordverkondiging, liturgie en sakramentbediening gebeur, maak saak vir die lewens van die gemeentelede. Dit was die geval in die eredienste van die NGK tydens die apartheidsjare, en kan ook selfs verder teruggespoor word. Hierdie voortdurende wisselwerking tussen kultus

³³ De Gruchy skryf ook verder dat die valse vroomheid van die kerk op twee maniere gemanifesteer word, naamlik deur privatisering en die patriotiese toe-eiening van die nasie of die staat. In hierdie verband skryf hy die volgende: “The life and worship of churches, and the preaching of its pastors, is often determined in practice much more by popular demands than by biblical and theological integrity. If the church becomes a haven of refuge from responsibility in the world, of sermons are geared to massage the spiritual ego and sanction self-interest, if the liturgy whether traditional or contemporary becomes a mechanism of escape rather than the worship of God as Lord, and of priest, preacher, and people somehow combine or conspire to make it so, then false piety not only flourishes, it becomes the norm.” De Gruchy, “Prayer, Politics, and False Piety,” 97-112, soos aangehaal deur Dirk J. Smit, “‘Seeing things differently’,” 454.

³⁴ Sien in hierdie verband ook die teenoorgestelde werking van aanbidding om ongeregtigheid teë te staan in die onlangse boek van Nicholas Wolterstorff, *Acting Liturgically. Philosophical Reflections on Religious Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2018). Sien veral die twee gedeeltes “Justice and injustice in Christian liturgies” (pp. 273-294) en “On bended knee: the bodily dimension of liturgical action” (pp. 78-96).

³⁵ Cas Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’? A descriptive exploration of the Lord’s Supper in South Africa, 1948-2002,” *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 18 (2002): 142.

en kultuur word duidelik in die geskiedenis van die nagmaalsviering in die NGK sigbaar.

3. 'n Historiese en sosiopolitieke agtergrond van die viering van die nagmaal in die NGK

Die viering van die sakrament van die nagmaal in die NGK is volgens Cas Wepener, in sy artikel "Still because of the weakness of some? A descriptive exploration of the Lord's Supper in South Africa, 1948-2002", een van die belangrikste kwessies in die stigting van die aparte Gereformeerde Kerke vir bruin en swart persone (buiten die wit NGK).³⁶ Dit is hierdie geskiedkundige gebeure en besluite aangaande die aanbiddingsruimte van die NGK gedurende die tydperk vanaf 1828 wat in die lig van die bogenoemde verhouding tussen aanbidding en etiek, tussen die sakrament van die nagmaal en die lewe van die gemeentelede, van belang is.

3.1. Die 1829-sinodebesluit

Gedurende 1828 is verskeie kwessies in Stellenbosch, Calvinia, Riversdal en die Swartland aangaande die toelating van swart Christene tot die nagmaalstafel aangeteken. 'n Prominente geval in hierdie verband is dié van Bentura Visser, 'n swart man wat ná sy doop 'n lidmaat van die NGK in Somerset-Wes geword het.³⁷ Sy teenwoordigheid het die destydse gemeentelede oor die insluiting van sogenaamde 'niewit' persone by die nagmaalstafel, uitgedaag. Daar was 'n bekende gebruik in die NGK om 'niewit' persone eers ná die sogenaamde "gebore Christene"

³⁶ Wepener, "Still 'because of the weakness of some?'," 142.

³⁷ In die doopregister word daar melding gemaak van 'n "bastaard" wat op 20 Oktober 1770 gebore is en wat op 26 Oktober 1782 gedoop is. Hy het oorspronklik as Bentura Visser bekend gestaan, maar ná sy doop is sy naam na Bentura Johannes verander. Die gebeure rakende Bentura Johannes se deelname aan die nagmaal word op omvattende wyse in die volgende artikel beskryf: Christiaan J.A. Loff, "The history of a heresy," in *Apartheid is a Heresy*, reds. John De Gruchy en Charles Villa-Vicencio (Kaapstad: David Philip, 1983), 10-23. Sien ook: Johan Cilliers, "The Role of the Eucharist in Human Dignity: a South African Story" in *Religion and Human Rights: Global Challenges from Intercultural Perspectives*, reds. Wilhelm Gräb en Lars Charbonnier (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015), 203-204; Robert R. Vosloo, "On the Lord's Supper: The 'welcome table', exclusion, and the Reformed Tradition," in *Reforming Memory. Essays on South African Church and Theological History* (Stellenbosch: Sun MeDIA, 2017), 242.

by die nagmaalstafel te verwelkom – soos wat dit “in Stellenbosch en Caledon gedoen was”.³⁸

In 1829 het die Ring van Kaapstad ’n navraag aangaande die bediening van die nagmaal aan persone van gemengde herkoms van die kerkraad van die Swartlandgemeente behartig – ’n navraag wat later die jaar as mosie by die NGK-sinode sou dien. Die vraag het gehandel oor die insluiting van sogenaamde “persone van kleur” wat belydenis van geloof afgelê het en gedoop is, by die nagmaalstafel. Daar is navraag gedoen of hierdie persone toegelaat moes word om saam met sogenaamde “gebore Christene” (wit persone) nagmaal te gebruik en of dat daar aan hulle apart nagmaal bedien moes word. Die versoek het soos volg gelui:

Of personen Van de kleur, die door het dien Van de belydenis en de toediening Van den H. Doop tot leden Ven de Kerk zijn aangenomen – gelijk met geborene Kristenen het Avondmaal zal bediend worden.³⁹

Dis is vermeldenswaardig dat die kommissaris van politiek, D.F. Berrangé en sir J.A. Truter, ook aan die bespreking van hierdie saak deelgeneem het en opgemerk het dat so ’n vraag “onwaardig vir die Christendom” is.⁴⁰ Gevolglik het die 1829-sinode van die NGK eenparig teen die verdeling van die nagmaalstafel op grond van ras besluit. Die besluit lui soos volg:

³⁸ Loff, “The history of heresy,” 11-12.

Sien ook: Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, “The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord’s Supper in the Dutch Reformed Mission Church,” ongepubliseerde referaat (Andrew Murray Sentrum vir Spiritualiteit, Wellington, 7 Junie 2019), 1; Christiaan J.A. Loff, *Dogter of Verstoteling? Kantaantekeninge by die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika* (Kaapstad: Predikante Broederkring, 1981) 18-19; Henry C. Hopkins, *Die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Somerset-Wes 1819-1969* (Paarl: Die Paarlse Drukkers, 1969).

³⁹ *Acta Synodi NG Kerk 1829*, 79.

Jim Wallis lewer die volgende kommentaar oor die agtergrond van hierdie navraag: “The Dutch Reformed Church is strictly divided into racial categories, the issue over which the powerful white leaders had finally divided the church was, ironically enough, communion. White worshipers refused to drink from the same cup as their black brothers and sisters.” J. Wallis en J. Hollyday, reds., *Crucible of Fire. The Church Confronts Apartheid* (New York, NY: Maryknoll, 1989), 3. Sien in hierdie verband ook: Allan Boesak, “Foreword,” in *Apartheid is a Heresy*, xi-xv.

⁴⁰ Cornelius J. Kriel, *Die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1956: ’n Historiese Studie van Sendingwerk onder die Kleurlingbevolking van Kaapland* (Paarl: Paarlse Drukkers, 1963), 55; Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation: A Chronology of the Belhar Confession,” in *Belhar Confession: The Embracing Confession of Faith*, reds. Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Leepo Modise (Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA, 2017), 2.

Te verklaren, dat men dit voorstel tot geen Van delibratie of beslissing by de Synode behoorde te maken; maar hetzelve als een onwrikbaren stelregel op het onfeilbaar Woord van God gegrond, behoort te merken; dat bij gevolg, alle Christen gemeenten, en elk Christen in het bijzonder, verpligt is overeenkomstig te denken en te handelen.⁴¹

Hierdie besluit het bevestig dat alle lidmate, ongeag hul ras, tot die sakrament van die nagmaal toegang het, maar het nie noodwendig daarop gedui dat die vergadering ten gunste van geïntegreerde nagmaalsdienste was nie. Dit is ook belangrik om daarop te let dat die sinode nie noodwendig die besluit geneem het nie, maar dat die kommissarisse van politiek se oortuigings 'n oorwegende rol in die proses gespeel het.⁴²

Die realiteit was dat, alhoewel die 1829-sinode op formele wyse diskriminasie op grond van ras afgekeur het, daar reeds 'n groeiende praktyk was om "mense van kleur" by afsonderlike eredienste te bedien en die sakrament van die nagmaal ook afsonderlik te vier. Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel dui byvoorbeeld op die NGK van Ceres wat in daardie tyd fondse ingesamel het om 'n gebou op te rig sodat die "heidene" afsonderlik onderrig kon ontvang en waar die sakramente aan hulle bedien kon word.⁴³

Die kwessie van die aparte bediening van die sakramente is steeds by die sinodesittings van 1834, 1837 en 1857 geopper. In die *Ontwerp van bepalingen Der Hervormde Zending Genootschappen in de Ned. Herv. Gemeenten in Zuid-Afrika Van 1934* is daar reeds beplan om aparte gemeentes vir inheemse bevolkingsgroepe te skep, alhoewel sekere bepalinge reeds in plek gestel is vir persone van gemengde afkoms wat lidmate van die NGK geword het.⁴⁴ Hierdie bepalinge is in die NGK se eerste sendingsbeleid, die *Ontwerp van Bepalingen*,

⁴¹ *Acta Synodi NG Kerk 1829*, 71-72.

⁴² Loff, "The history of a heresy," 17; Plaatjies-Van Huffel, "Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation," 2.

⁴³ Plaatjies-Van Huffel, "Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation," 2; Loff, *Dogter of Verstoteling?*, 22; Plaatjies-Van Huffel, "The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord's Supper in the Dutch Reformed Mission Church," 2. Sien ook die gedeelte "The Presbytery and Synod of 1829" in die artikel van Loff, "History of a heresy," 15-16.

⁴⁴ Kriel, *Die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1956*, 39; Plaatjies-Van Huffel, "Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation," 2.

vervat. Die dokument stel sowel die stigting van rasgesegregeerde gemeentes voor, as die toelating van ruimte vir die integrasie van rasse in een gemeente. Die eerste sendingsbeleid van die NGK is reeds in 1835 aanvaar en is in 1837 hersien, toe daar voorsiening gemaak is vir aparte sitplekke in die gemeente vir die “heidene”.⁴⁵

3.2. NGK Stockenström, die ring van Albanie en die nagmaal

Op 21 April 1855 het vyf en veertig “kolonislidmate” ’n versoekskrif aan die kerkraad van die NGK Stockenström⁴⁶ gerig waarin hulle die kerkraad versoek het “om eenige skikkinge te maken bij de openbare godsdienst.”⁴⁷ Hierdie “skikkinge” wat hulle voorgestel het, het die volgende behels: ’n aparte bediening van die nagmaal op die Sondag ná die sakrament deur die gemeente gevier is; en spesiale kerkraadslede vanuit die groep koloniste om hulle te bedien. Die kerkraad het die versoek afgekeur, maar op 5 Junie 1855 is die gewysigde versoekskrif weer aan die kerkraad gerig: die lidmate sou tevrede wees om die nagmaal op dieselfde dag as wat die gemeente dit gebruik, te vier, maar hulle wou ’n afsonderlike bediening hê nadat die gemeente by die nagmaalstafel aangesit het.⁴⁸

Hulle het hulle voorkeur van ’n aparte nagmaalsbediening geregverdig deur hulle op ’n uitspraak van die apostel Paulus te beroep. In hierdie opsig het hulle aangevoer dat Romeine 14:1⁴⁹ en 1 Korintiërs 11:33-34⁵⁰ op hulle van toepassing was. Hulle was verder van mening “dat wij tans op een gevaarlijke positie staat”. Hulle het

⁴⁵ Volgens Pieter Coertzen het hierdie beleid ’n dualisme in die sendingstrategie van die NGK teweeg gebring deurdat “heidene” volle lidmate van die bestaande NGK-gemeentes kon word, terwyl daar ook aan ’n aparte bediening vir “gekleurde” lidmate beplan is. Pieter Coertzen, “Ontstaanskenmerke van die Stellenbosche Teologiese Seminarium,” *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 51, nr. 1 (Januarie 2010): 51. Sien ook die belangrike werk van J.C. Adonis, *Die Afgebreekte Skeidsmuur weer Opgebou: Die Verstremming van die Sendingbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die Praktyk en Ideologie van die Apartheid in Historiese Perspektief* (Amsterdam: Rodopi, 1982), 78, asook Kriel, *Die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1956*, 54, en Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 2.

⁴⁶ Die NGK Stockenström het in die distrik van Graaff-Reinet, binne die ringsressort van Albanie, wat ook die Suurveld genoem is, geval. Sien P.L. Olivier, red., *Ons Gemeentelike Feesalbum* (Kaapstad: NG Kerk-uitgewers, 1952), 49-60.

⁴⁷ *Notule van die Ring van Albanie*. 20 Oktober 1855 (R 5/2), 228. Bylae F1, brief van 21 April 1855 van 45 ondertekenaars aan die kerkraad van Stockenström.

⁴⁸ Loff, “History of a heresy,” 18.

⁴⁹ “En neem hom wat swak is in die geloof, nie om oor sy gevoelens te oordeel nie.”

⁵⁰ “Daarom, my broers, as julle saamkom om die nagmaal te vier, wag vir mekaar. As een van julle honger is, moet hy liever by die huis eet, sodat julle nie ’n oordeel oor julle bring as julle bymekaarkom nie.”

geargumenteer dat, aangesien godsdiens uit liefde vir die Here aangeneem word “so smeken alle dog niet te hart te werk te gaan met onze zwakheid en liver de regten en de mach te gebruiken die de here u lieden gegeven heef tot opbouwenge maar niet nederwerpen van de gemeente.”⁵¹

Die kerkraad van die NGK Stockenström het die versoek vir ’n kerkraadslid toegestaan, maar het nie die afsonderlike bediening van die nagmaal goedgekeur nie. Die ringsvergadering van Albanie het egter op 20 Oktober 1855 ’n dubbelsinnige besluit aangaande die nagmaalsviering in die gemeente geneem ter wille van “de beste wijze om vrede en eendracht te bevorderen.”⁵² Die ring het hierdeur die ingesteldheid van die koloniste goedgekeur en van diegene saam met wie hulle nie aan tafel wou sit nie, verwag om daarby te berus. Die besluit is soos volg genotuleer:

[D]at aan den Eerw Kerkraad van Stockenström aanbevolen worde ter tegemoetkoming van veroordelen en zwakheden, nadat het Avonmaal bediend is aan de ouder leden der gemeente, een of meer tafels te bedienen voor de nieuwe of blanken leden.⁵³

Hierdie besluit van die ring van Albanie is later deur baie gesien as die eerste besluit wat “as gevolg van die vooroordeel en swakheid van sommige van die gemeentelide” die nagmaalstafel en bediening volgens ras (“gekleurd” en wit) verdeel het.⁵⁴ Dit is opmerklik dat Nicolaas Hofmeyr, ’n NGK predikant en professor verbonde aan die NGK Teologiese Kweekskool in Stellenbosch, hierdie middeweg van die ring van Albanie as die beste opsie beskou het en aangevoer het dat “De middenweg tusschen beide [...] de verkieslijke [is]”.⁵⁵ Hofmeyr was verder van mening dat daar nie enige kerklike skeiding tussen die sogenaamde ‘kleurlinge’⁵⁶ en wit persone moes wees nie, maar dat, wanneer die nagmaal bedien word, die

⁵¹ *Notule van die Ring van Albanie*. 20 Oktober 1855 (R 5/2), 223. Bylae F3, brief van FP Nel aan Kerkraad; Loff, “History of a heresy,” 18.

⁵² *Notule van die Ring van Albanie*. 20 Oktober 1855 (R 5/2), 194.

⁵³ *Notule van die Ring van Albanie*. 20 Oktober 1855 (R 5/2), 194.

⁵⁴ Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 3-4; Kriel, *Die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1956*, 58.

⁵⁵ Coertzen, “Ontstaanskenmerke van die Stellenbosche Teologiese Seminarium,” 52.

⁵⁶ Die term “kleurling” wat in die tyd gebruik is om na bruin persone te verwys, is nie meer aanvaarde praktyk nie. Dit word hier in die lig van die kerklike dokumente van die dag gebruik.

lidmate vanuit die “heidendom” apart van die wit persone bedien moes word alhoewel hulle steeds lede van dieselfde gemeente moes bly.⁵⁷

3.3. Die 1857-sinodebesluit

Die kwessie aangaande aparte nagmaalsbediening het hierna op die agenda van die NGK se kerklike debat gebly. Met die sinodesitting van die NGK in 1857 het dominee Robert Shand van Tulbagh, ’n Skotse predikant wat op uitnodiging van die Britse owerheid na die Kaap gekom het,⁵⁸ die volgende beskrywingspunt na aanleiding van die ringsbesluit van Albanie⁵⁹ en die onenigheid oor die raskwessie in die gemeente Ceres (waar Shand as konsulent van die nuut afgestigde NGK Ceres gedien het), ter tafel gelê:

Of het de goedkeuring der Synode wegdraagdt, dat in Gemeenten der Nederduitsche-Gereformeerde Kerk, waar men het begeert, de gekleurden in een afzonderlijk gebouw, echter onder bestier en opzicht van den kerkeraad, alle voorregten der Christelijke godsdienst afzonderlijk zullen.⁶⁰

Hierdie beskrywingspunt is afkomstig van ’n geskil wat ds. Shand met ’n ouderling van die kerkraad van Ceres, A.J. van Wijk, oor die bou van nóg ’n kerkgebou gehad het. Van Wijk het die volgende aan die kerkraad voorgestel:

Dat ere ene intekenlijst geopend worde wier opbrengst strekken moet tot opbouwen van een gebouw op kerkgrond, het welk dienen zal tot eene school en waarin onder opzicht van den kerkeraad aan die gekleurden onderwijs worde

⁵⁷ Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 3; Coertzen, “Ontstaanskenmerke van die Stellenbosche Teologiese Seminarium,” 52.

⁵⁸ Ds. Shand was bekend vir sy sterk oortuigings en onbuigszaamheid oor sake. Hy word beskryf as ’n persoon met ’n “puriteinsche godsdienstige strengheid”. G.A. Maeder en C. Zinn, *Ons Kerk Album van Hollandsche Kerken en Leeraren* (Kaapstad: Ons Kerk Album Maatschappij, Bpk, 1917), 37. Vir meer inligting rakende ds. Shand, sien gerus die volgende navorsingstuk: Gabriël J.F. Gouws, *Ds. Robert Shand: Sy Aanstelling en Bevestiging as Leraar van die Nederduitse Gereformeerde Kerk Tulbagh, 1834 tot 1835* (Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch, 1979).

⁵⁹ Die besluit van die ring van Albanie het in die amptelike kerkblad se uitgawe van 5 Desember 1855 verskyn en is deur H.H. Loedolff van die gemeente Malmesbury onder die aandag van die vergadering gebring. Hierdie besluit het bepaal dat, soos vooraf toegelig, die koloniste van die gemeente Stockenström apart nagmaal sou ontvang. *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 938.

⁶⁰ *Acta Synodi N.G. Kerk 1857*, 168.

Sien ook Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, “Reading the *Belhar Confession* as a historical text,” in *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960-1990*, reds. Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Robert R. Vosloo (Stellenbosch: Sun Press, 2013), 334.

gegeven in de Christelike Godsdienst en zij alle voorregten dier Godsdienst kunnen genieten.⁶¹

Ds. Shand wou nie hierdie voorstel notuleer nie en Van Wijk het hom toe op die sinode beroep, waar ds. Shand aangevoer het dat Van Wijk die volgende beoog het:

[O]m in een genot van kerklike voorregten de gekleurde leden der gemeente niet gelijkelijk in hetzelfde gebou met de blanken te doen delen.⁶²

Dit is opmerklik dat sy woorde daarop wys dat Van Wijk se voorstel ten doel gehad het om twee groepe lidmate afsonderlik in aparte geboue godsdienstig te bedien en daarom het hy die voorstel na die sinode gebring.⁶³

Hierdie voorstel van Shand het 'n hewige debat binne die vergadering ontlok oor die vraag of mense van gemengde afkoms wat gedoop en belydenis van geloof afgelê het, toegelaat moes word om saam met wit lidmate aan die nagmaal deel te neem en of die nagmaal apart aan hulle bedien moes word. Twee prominente standpunte het in hierdie opsig na vore gekom: In die eerste plek is daar gewys op die noodsaaklikheid “dat dit vooroordeel wordt bestreden” (dat vooroordeel teengestaan moet word), maar in die tweede plek dat daar ook 'n “voorsigtig beleid” vir hierdie saak gevolg moet word. In hierdie verband het die leraars van Kaapstad, Swellendam, Middelburg en Calvinia spreekbeurte gehad voordat die sinodale vergadering tot die volgende dag verdaag is.⁶⁴

Dit is vermeldenswaardig dat die volgende praktyke reeds in die onderskeie gemeentes waarin hierdie predikante bedien het, gehandhaaf is: die Grootte Kerk van Kaapstad het 'n aparte wykskerk in Distrik Ses vir sy “gekleurde lidmate” gehad;⁶⁵ die gemeente van Swellendam het sedert 1838 'n “oefeninghuis” vir die “heidene” gehad;⁶⁶ op Middelburg is 'n sendinggemeente “in verband met die Ned.

⁶¹ *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 938.

⁶² *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 163.

⁶³ Loff, “History of a Heresy,” 19.

⁶⁴ *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 168; Plaatjies-van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 3-4.

⁶⁵ Sien: *Ons Kerk. Gemeenteblyd van die Nederduitse Gereformeerde Kerk op die Kaapse Skiereiland* (Junie 1929): 180-183.

⁶⁶ W.A. Alheit, *Een-en-'n-Halwe Eeu van Genade 1798-1948. Gedenkboek van die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Swellendam* (Kaapstad: NGK, 1948), 182.

Geref. Kerk” deur die sendeling John Bennie in 1855 gestig;⁶⁷ en in Calvinia het ’n duidelike standpunt oor aanbidding van verskillende rasse in die kerkgebou geheers.⁶⁸

Die debat is die volgende dag hervat en ds. Hofmeijr van Calvinia het ’n voorstel wat hy ingedien het, teruggetrek sodat die voorstel van ds. Andrew Murray Senior van Graaff-Reinet eerder te laat dien. Murray se voorstel het soos volg gelui:

De Synode beschouwd het wenschelijk en Schriftmatig dat onze ledematen uit de Heidenen in onze Gemeenten opgenomen en ingelijfd worden overal waar zulks geschieden kan – maar waar deze maatregel ten gevolge van de zwakheid van sommige de bevordering van de zaak van Christus onder de Heidenen in den weg staan – de gemeente uit de Heidenen opgerigt of nog op te rigten hun Christelijke voorregten in een afzonderlijke gebouw of gesticht genieten zal.⁶⁹

Murray se voorstel is deur twaalf afgevaardigdes gedebatteer en hulle het hulle beroep op dít wat in die dorp Caledon besig was om te gebeur: Die gemeente van Caledon het aan die sinode ’n versoek om goedkeuring vir ’n ooreenkoms wat met die “Evangelische Gemeente uit Kleurlingen” gesluit is, te kry. Die goedkeuring is verleen en dit het beteken dat die kerkraad van ’n voorneme kon afsien om “een gesticht in verband met de kerk te bouwen”.⁷⁰

Op skriftuurlike gronde kon die sinode nie die versoek van Murray goedkeur nie, maar as gevolg van die “swakheid van sommige”, is die voorstel om aparte geboue

⁶⁷ Andries Dreyer, *Kerksoewenier van Middelburg. K.P. Geskiedenis van die Ontstaan en Voortgang van die Ned. Geref. Gemeente Aldaar 1852-1927* (Kaapstad: NGK, 1927), 45.

⁶⁸ Nadat dominee N.J. Hofmeijr op ’n Sondagmiddag ’n “kleurlingdiens” in die kerkgebou gehou het, het daar ontstokenheid geheers omdat hy nie die kansel gebruik het nie en die mense op die banke (en nie op aparte stoele nie) laat sit het. Die kerkraad het in reaksie op die gebeurtenis besluit dat leraars op ’n Sondagmiddag eerder in die konsistorie vir die “kleurlingen” moet “godsdienste houden”. A.P. Smit, *Na Honderd jaar. Eeufees NG Gemeente Calvinia 1847-1947* (Kaapstad: NGK, 1946), 141-142.

⁶⁹ *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 168; *Handelingen der negende vergadering van de Synode der Gereformeerde Kerk van Zuid-Afrika 1857*, 60; Kriel, *Die Geskiedenis van die NGSK*, 58-59.

⁷⁰ *NG Kerkraadsnotule Caledon*, 96 Januarie 1855.

G.L. van Heerden het oor die oornome van die gemeente die volgende opgemerk: “[O]p hierdie manier is die Sendingwerk van die NG Kerk te Caledon grootliks versterk.” G.L. van Heerden, *Twee Eeue van Sendingwerk* (Kaapstad: NGK, 1951), 116.

vir die gelowiges vanuit die sogenaamde “heidendom” toe te laat tot stemming gebring waarna dit deur die meerderheid van die vergadering aanvaar is.⁷¹

Dit is opmerklik dat die besluit van die ring van Albanie rakende die bediening van die nagmaal in NGK Stockenström agt dae ná die sinodebesluit soos volg deur ds. I. Scholtz van Piketberg geopper is:

[D]at de Synode haar gevoelens uitspreke over het besluit door den Ring van Albanie ten opsigte van de gekleurde lede der gemeente Stockenström genomen.⁷²

In hierdie opsig het die Vergadering egter geoordeel dat dit nie van pas sou wees om die besluit te bespreek nie omdat dit nie vooraf met die ring van Albanie ooreengekom is nie.⁷³

3.4. Die nadraai van 1857-sinodebesluit

Vanuit die agtergrond wat deur die voorafgaande geskiedkundige oorsig gegee is, kan ’n mens aflei dat die besluit van die 1857-sinodevergadering nie die eerste stap in die rigting van afsonderlike aanbidding was nie. Dit is egter vermeldenswaardig dat hierdie besluit dít wat reeds in sekere gemeentes met betrekking tot afsonderlike aanbiddingspraktyke aan die gang was, gesanksioneer het (in die woorde van Plaatjies-Van Huffel: “praxis merely became church polity”), terwyl dit ook die weg vir sulke praktyke om in die toekoms geïmplementeer te word, gebaan het.⁷⁴

’n Voorbeeld in hierdie verband is die gebeure wat ná die 1857-sinodesitting in Ceres gevolg het. Die sinodebesluit het dit vir ouderling Van Wijk moontlik gemaak om weer met sy oorspronklike besluit na die kerkraadsvergadering terug te keer en op die vergadering van 11 Januarie 1858 kon ds. Shand van Tulbagh, die konsulent, nie die besluit teenstaan nie. Daar is vervolgens genotuleer dat die besluit deur die

⁷¹ Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 4; Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 141.

⁷² *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 168.

⁷³ Die gemeente Stockenström kon weens “geldelike oorwegings” nie in die sinode verteenwoordig word nie.

⁷⁴ Plaatjies-Van Huffel, “The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord’s Supper in the Dutch Reformed Mission Church,” 3.

Kerkraad aangeneem is en dat 'n aparte gebou opgerig sou word om “te dienen tot eene school en eene godshuis voor de gekleurden waarin zij alle voorregten kunnen genieten”.⁷⁵

Hierdie bouprojek het kort ná die besluit begin, en op 8 September van daardie selfde jaar is die hoeksteen van die “Godsdientig Gesticht tot dienst der Gekleurden in het dorp Ceres” gelê. Die “Oefeninghuis” is op 14 Mei 1859 ingewy en sedert die eerste Sondag in November is afsonderlike aanbiddingsdienste vir “gekleurden” in die gebou gehou. Die kerkraad van Ceres se gemeente het vervolgens die sendingkommissie van die NGK gevra om 'n geskikte persoon aan te wys wat “het werk onder de Heidenen alhier zal voortzetten”. Die sendingkommissie het ingestem en daar is later op die Kerkraadsvergadering van 12 April 1860 besluit om 'n huis vir die sendeling te voorsien.⁷⁶

Die 1857-besluit aangaande afsonderlike aanbiddingsdienste het dus, soos die voorbeeld van die gemeente in Ceres dit duidelik maak, die bal aan die rol gesit vir die stigting van aparte kerke in die Gereformeerde Kerkfamilie, naamlik die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk van Suid-Afrika (NGSK) in 1881, die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika vir Afrikane in 1910, en die Gereformeerde Kerk in Afrika vir Indiërs in 1968. Daarom skryf Plaatjies-Van Huffel die volgende: “The 1857 decision officially introduced church apartheid into the DRC.”⁷⁷

3.5. Die nagmaal en 1857-sinodebesluit

In die voorafgaande is daar gewys dat daar 'n verband tussen die sinodebesluit van 1857 en die viering van die sakrament van die nagmaal bestaan. Alhoewel die 1857-besluit afsonderlike aanbidding in aparte geboue toelaatbaar gemaak het en nie die spesifiek die viering van die nagmaal vermeld nie, het die agtergrond wat reeds geskets is dit duidelik gemaak dat die gesamentlike ontvangs van hierdie sakrament in baie opsigte die bron van ongemak vir wit gemeentede was, en dat die 1857-

⁷⁵ *NG Kerkraadsnotule Ceres, 11 Januarie 1858, 28.*

⁷⁶ Christiaan J.A. Loff, *Bevryding tot Eenwording* (Kampen: Teologiese Universiteit, 1997), 101-103.

⁷⁷ Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 4.

Sien ook: J. Christoff Pauw, *“Anti-Apartheid Theology in the Dutch Reformed Family of Churches,”* (Amsterdam: Vrije Universiteit van Amsterdam, 2007), 71.

besluit aangaande afsonderlike geboue van aanbidding sonder meer impliseer het dat die gelyktydige nagmaalsbediening nie meer nodig (of noodwendig moontlik) was nie.⁷⁸

Die 1857-besluit het dus inherent tot die verdeling van die nagmaalstafel op grond van ras gelei – ’n verdeling wat deur kerklike beleid ondersteun is.

4. Die skeiding van die nagmaalstafel: ’n besinning oor menswaardigheid

Die skeiding van die ganse aanbiddingsruimte, en daarmee saam die nagmaalstafel, wat deur die 1857-besluit teweeg gebring en gesanksioneer is, spreek van die wisselwerking tussen kultus en kultuur, tussen liturgie en lewe.⁷⁹ Met die aanvanklike bespreking van die verhouding tussen aanbidding en etiek, het dit duidelik geword dat dit wat in die aanbiddingsruimte van die kerk gebeur, ’n invloed op die lewe van ’n gelowige het en vice versa. Wanneer bogenoemde geskiedkundige gebeure onder die loep geneem word, is dit opmerklik dat dit ook hier die geval was en dat hierdie wisselwerking weer ’n noemenswaardige impak op die menswaardigheid van alle betrokke partye gehad het.

4.1. Die 1857-besluit, aanbidding en etiek

Soos gesê, vorm aanbidding die manier waarop gelowiges die wêreld en ander sien. Dit is hierdie begrip van ’n etiese lewenswyse wat deur aanbidding gevorm word wat dikwels as een van die besonderse teologiese en liturgiese fokusse van die Gereformeerde tradisie beskryf word. Dit is egter ook ’n fokus wat deur die geskiedenis heen nie noodwendig tot uiting gekom het nie.⁸⁰ Die 1857-besluit en die omstandighede wat daartoe gelei het, kan juis as só ’n voorbeeld waar dit nie tot

⁷⁸ Sien in hierdie verband ook die resente navorsingstuk: Eugene A. Fortuin, “Allan Boesak en die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk: ’n Teologies-Historiese Ondersoek” (PhD proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, 2016), 34-40.

⁷⁹ Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 142.

⁸⁰ Sien: Dirk J. Smit, “Liturgy and Life? On the Importance of Worship for Christian Ethics,” *Scriptura: Christian Ethics in South Africa* 62 (1997): 259-280; Nicholas Wolterstorff, “How My Mind Has Changed: The Way to Justice,” in *Hearing the Call: Liturgy, Justice, Church and the World*, reds. Mark Gornik & Greg Thomson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 430-438; Dirk J. Smit, “Could being Reformed have made a difference? On practical theology and ethics in South Africa,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, red. Robert R. Vosloo (Stellenbosch: Sun MeDIA, 2009), 217-237; Nicholas Wolterstorff, *Acting Liturgically, Philosophical Reflections on Religious Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 56-77.

uiting gekom het nie, dien. Daar kan selfs aangevoer word dat aanbidding binne die NGK gedurende daardie tyd eerder bygedra het tot 'n sekere geestelike “blindheid” onder wit gemeentelede – 'n “blindheid” wat kon aanleiding gee tot die uiteindelige besluit van die sinode om die bou van afsonderlike aanbiddingsruimtes vir sogenaamde “heidene” (oftewel bruin en swart mense) toe te laat.⁸¹

As die verloop van die vroeëre argument aangaande die verhouding tussen aanbidding en etiek gevolg word, kan daar gesê word dat die “blindheid” gevorm is deur aanbidding wat nie daarop gerig was om die wêreld, ander, en in die besonder gelowiges van 'n ander ras (wat gedoop is en hul geloof bely het) as *sub specie Christi* te sien nie.⁸² In hierdie opsig is dit juis bruin en swart gelowiges wat, deur hul uitsluiting by die nagmaalstafel, as *sub specie* van die betrokke wit geloofsgemeenskappe beskou is. Hierdie uitsluiting wat reeds voor die 1857-sinodesitting in verskeie gemeentes die aanvaarde praktyk was,⁸³ het nie met die evangelie (as die Goeie Nuus vir *alle* mense van *alle* rasse) gestrook nie en daarom kan daar gesê word dat 'n verwronge boodskap deur die liturgie, sakramente en erediens verkondig is. Dit is veral in die sakrament van die nagmaal, waar die afwesigheid van sekere van die lede van die liggaam die verdraaiing van die boodskap benadruk het, en waar eerder 'n gevolglike “blindheid” as 'n “hernude visie” deur diegene wat wel teenwoordig en ingesluit is, aangeleer is.⁸⁴

Hierdie boodskap en “blindheid” het weer voortgevloei in die lewens van die geloofsgemeenskap wat aan so 'n aanbiddingsdiens deelgeneem het. In die lig van die argument dat daar 'n verband tussen aanbidding en etiek bestaan, kan daar

⁸¹ Oor geestelike “blindheid” in die Suid-Afrikaanse en NGK-konteks, sien die artikel van Coenraad Burger, “Reformed Liturgy in the South African Context,” in *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, red. Lukas Vischer (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Company, 2003), 166, en die gedeelte van Dirk J. Smit “On learning to see? A Reformed perspective on the church and the poor,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, 473-492. Hierdie “blindheid” in die Amerikaanse konteks word ook deur Gary Commins verwoord in sy boek *If Only We Could See: Mystical Vision and Social Transformation* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015).

⁸² Sien: Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 7-8.

⁸³ Loff, “Bevrydig tot Eenwording,” 91-92; Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 3.

⁸⁴ Sien die gedeelte “‘Nothing has caused me greater sorrow’: A South African footnote,” in die artikel van Dirk J. Smit, “Calvin on the sacraments and church unity,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, 176-178, asook die gedeelte van George Hunsinger, “The eucharist as a site of both real and symbolic social reconciliation,” in *Conversational Theology: Essays on Ecumenical, Post liberal, and Political Themes, with Special Reference to Karl Barth* (Londen: Bloomsbury Academic, 2015), 83-85.

aangevoer word dat die aanvanklike uitsluiting van bruin en swart persone by die nagmaal aanleiding gegee het tot die uitsluiting van bruin en swart persone by ganse aanbiddingsdienste, wat enersyds bygedra het tot die 1857-besluit en andersyds aanleiding gegee het tot die bou van aparte aanbiddingsgeboue vir bruin en swart gelowiges en uiteindelik wat tot die stigting van die onderskeie gesegregeerde kerke in die Gereformeerde familie vir mense van verskillende rasse gelei het. Hierdie aparte kerke het die skeiding tussen mense van verskillende rasse sowel as die meerderwaardigheidskompleks van wit persone versterk en het later die teologiese fondasie gelê vir die verdere segregasie van mense van verskillende rasse in die alledaagse samelewing deur middel van institusionele apartheid. Aanbidding wat so 'n "blindheid" vir kerkgangers geleer het, het dus gemeentelede se lewens op só 'n wyse gevorm dat hulle uiteindelik, met die vooroordele aangaande ras, met die wêreld geassimileer het en selfs tot die vooroordeel bygedra het.⁸⁵ Sulke aanbiddingsruimtes was dus nie, in die woorde van Dirk J. Smit, kreatiewe ruimtes wat 'n alternatief tot die wêreld gebied en gevorm het nie, maar spasies wat die status ondersteun en gehandhaaf het.⁸⁶

Die term "valse vroomheid" van John de Gruchy waarna daar in hoofstuk twee afdeling vier verwys is, is veral in hierdie verband van toepassing. Aanbiddingsdienste waar daar kamtig gepoog is om eerder fokus op God en God se heiligheid te plaas, al sou dit beteken dat sekere dele van die geloofsgemeenskap uitgesluit sou word, is inderdaad 'n vorm van valse vroomheid. Aanbidding wat intensioneel sonder die groter geloofsgemeenskap as liggaam van Christus

⁸⁵ Johan Cilliers, "The Role of the Eucharist in Human Dignity: a South African Story," in *Religion and Human Rights: Global Challenges from Intercultural Perspectives*, reds. Wilhelm Grab & Lars Charbonnier (Berlyn: De Gruyter, 2015), 207.

Sien in hierdie verband ook Dirk J. Smit se artikel, "What Makes Worship Good" in *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives*, 19-48, waarin hy 'n oorsig gee oor die fundamentele vrae rakende die verhouding tussen liturgie/aanbidding en etiek. Hy voer hierin aan dat die mens, "die biddende dier/*homo liturgicus*" deur aanbidding en liturgie gevorm word om moreel te leef. Hy sluit sy artikel af deur daarop te wys dat nie alle aanbidding goed is nie en dat "slegte aanbidding" juis die teenoorgestelde as "goeie aanbidding" in die lewe van die aanbidder voortbring.

⁸⁶ Dirk J. Smit, "Seeing Things Differently," 449. Smit skryf ook die volgende hieroor in sy artikel, "Worship – and Civil Society?": "Apartheid theologians fully agreed that the church is one – spiritually, invisibly, with one faith, one hope, one baptism, one bread and wine, one Lord. They denied, however, that this unity should be visible, at least in any structural or organizational form, which according to them belongs to the well-being of the church, and not to its being [...]. These theological viewpoints were ideologically used as powerful social weapons in a very real struggle about human life and death issues." (pp. 463-464)

plaasvind, is nie waaragtige aanbidding nie. Dit is inderdaad 'n valse vroomheid. God Drie-enig, die Triniteit wat in Homself gemeenskap is, word juis deur insluiting en gesamentlike aanbidding verheerlik.⁸⁷

Aanbidding wat diegene wat daaraan deelneem van hul gemeenskap, die wêreld en van kwessies van geregtigheid wat hul broers en susters raak, verwyder, is nie aanbidding wat vir en in die wêreld geskied nie. Dit is eerder 'n ontvlugting en vervreemding van die skepping, as 'n betrokkenheid daarby. Die aandrang op afsonderlike bediening van die nagmaal sowel as op afsonderlike eredienste en plekke van aanbidding, was dus bloot 'n dekmantel vir rassisme en daarom (om De Gruchy se woorde weereens te eggo) kan gesê word dat die destydse NGK die samelewing verraai het omdat dit nie soos 'n kerk in en vir die wêreld aanbid het nie; dat hierdie aanbidding 'n valse vroomheid geskep het omdat daar dalk erns met die individu se begrip van 'n verhouding met God gemaak is, maar nie met die gemeenskap van gelowiges nie. Só 'n kerk wat aanbiddingsruimtes en sakramente volgens ras skei, word 'n blote spieëlbeeld van die wêreld; dit informeer en transformeer nie die sosiale lewe met 'n evangeliese perspektief nie, maar versterk en skep eerder 'n verdraaide boodskap wat die liggaam van Christus verdeel. Die valse vroomheid van 'n kerk wat só aanbid (wat poog om die heiligheid van God te bevestig, maar nie geregtigheid onderling laat geskied nie), verwring gevolglik die wyse waarop die wêreld en ander gesien word en lei tot 'n geestelike blindheid wat 'n impak op die lewe, en ten diepste die menswaardigheid van alle betrokke partye, het.⁸⁸

4.2. Die 1857-besluit en die lens van menswaardigheid

Wanneer die 1857-besluit en die gebeure wat daartoe gelei het deur die voorgestelde lens of raamwerk van menswaardigheid benader word, is dit opmerklik dat die nadelige gevolge wat dit vir die menswaardigheid van alle betrokke partye ingehou het ook hierin te sien is. Die raamwerk van menswaardigheid wat ek in

⁸⁷ De Gruchy, "Prayer, Politics, and False Piety," 97-112.

Sien ook die gedeelte "The Church as Community" in die boek van Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994): 479-483, waarin Grenz skryf oor die gemeenskaplike aard van die Triniteit en die opdrag aan die kerk om ook as gemeenskap te leef.

⁸⁸ De Gruchy, "Prayer, Politics, and False Piety," 97-112.

hoofstuk 3 daargestel het en vlugtig met die inleiding van hierdie hoofstuk toegelig het, bevat beide 'n vertikale en 'n horisontale dimensie. Die vertikale dimensie van hierdie raamwerk word bepaal deur die verhouding tussen die mens en God Drie-enig, waar die mens met die skepping na God se beeld en gelykenis, as *imago Dei*, geskape is. Hierdie gawe wat God aan die mens verleen het, is 'n uitsonderlike waardigheid. Dit is inherent deel van die mens en kan op geen manier van hom of haar ontnem word nie.

Die horisontale dimensie van menswaardigheid van hierdie raamwerk behels nie die verhouding tussen God en mens nie, maar het eerder betrekking op die mens se onderlinge verhoudings met mekaar. 'n Mens kan óf die ander as *imago Dei* deur woord en daad herken, erken en bevestig, of hierdie waarheid misken, ontken en vervreem. 'n Mens kan dus op so 'n wyse optree dat die horisontale dimensie van menswaardigheid skade ly. Hierdie optrede het nie bloot 'n invloed op die slagoffer van sulke woorde en dade nie, maar het ook, soos daar in hoofstuk 2 verduidelik is, 'n invloed op die persoon wat op so 'n wyse optree en oortree. Sulke oortredings ontken ook dat die mens in sy skepping as *imago Dei*, as beeld van 'n Triniteit wat in verhouding leef, gemaak is om in verhouding met *alle* ander te staan. Dit is dan so 'n ontkenning van ander, en sodoende ook jou eie waardigheid, wat lei tot 'n vervreemding van die waarheid dat alle mense as *imago Dei* geskep is, en bied vervolgens die gronde vir verdere verontmensliking. Dit is ook die geval wanneer daar na die omstandighede rondom die 1857-besluit gekyk word.

In die lig van die twee bepaalde dimensies van menswaardigheid, is dit duidelik dat die gebeure rondom die 1857-besluit nie 'n impak op die vertikale dimensie van enige van die betrokke partye kon gehad het nie; die individu se waardigheid en identiteit as *imago Dei* kon nie op enige wyse aangetas word nie. Dit is opmerklik dat dit juis hierdie vertikale dimensie van menswaardigheid is wat in die destydse aanbiddingsdienste die sentrale fokuspunt was. Die fokus van die erediens en veral van die sakrament van die nagmaal was op die individu en sy of haar verhouding met die Skepper gefokus en 'n afsonderlike bediening van die nagmaal en afsonderlike aanbiddingsdienste kon geen persoon van sy of haar inherente, Godgegewe menswaardigheid ontnem nie. Die skeiding van die nagmaalstafel en

later die aanbiddingsruimtes het egter 'n verreikende uitwerking op die horisontale dimensie van alle Suid-Afrikaners se menswaardigheid gehad.⁸⁹

Die kwessie aangaande die toelating van swart en bruin gelowiges tot die nagmaalstafel in gemeentes soos Stellenbosch, Calvinia, Riversdal, Somerset-Wes en die Swartland, die praktyke wat daaruit voortgespruit het, die versoeke aan kerkrade en ringe om die skeiding van die nagmaalstafel en aanbiddingsruimte met kerkbeleid te ondersteun, en die uiteindelijke 1857-besluit, was ten diepste 'n kwessie van menswaardigheid.⁹⁰ Bruin en swart gelowiges se menswaardigheid is nie deur die destydse wit gemeentelede bevestig nie; hulle waardigheid as *imago Dei* is deur hul wit broers en susters ontken. Dit is juis omdat hulle nie as *imago Dei* geag is nie dat hulle uitgesluit kon word.

Hierdie beskouing van die bruin en swart persone as minderwaardig, as “minder mens”, is die duidelikste te sien in die gebeurtenis by die nagmaalstafel. Die nagmaal bevestig nie net die individu se waardigheid as *imago Dei* nie, maar versterk die horisontale dimensie van menswaardigheid: Deur die liggaam van Christus, deur die brood en die wyn, word die individu se persoonlike verhouding met God Drie-enig bevestig en vernuwe, terwyl die liggaam van Christus, as die geloofsgemeenskap wat om die tafel teenwoordig is, tot eenheid saamgebind word. Dit is 'n sakrament wat eerder eenheid as divisie, eerder insluiting as uitsluiting, en eerder waardigheid as onwaardigheid verkondig.⁹¹ Die uitsluiting van persone by die skeiding van die nagmaalstafel is daarom 'n daad wat teen die kern van die sakrament indruis, en só 'n aparte viering van die nagmaal word dan 'n ruimte waar

⁸⁹ Sien die gedeelte van Leonard Guelke, “Race, Christianity, and Colonialism in Dutch South Africa,” waarin hy die volgende skryf: “The Dutch Reformed Church was based on strict Calvinist principles that emphasized the importance of *individual salvation* [...]” Leonard Guelke, “Conversion of Native and Slave Women in Dutch Colonial South Africa: From Assimilation to Apartheid,” in *Women, Religion, & Space. Global Perspectives on Gender and Faith*, reds. Karen M. Morin en Jeanne Kay Guelke (New York, NY: Syracuse University Press, 2007), 24. Sien ook Johan Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity,” 201-221.

⁹⁰ Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 2; Loff, *Dogter of Verstoteling?*, 22; Plaatjies-Van Huffel, “The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord’s Supper in the Dutch Reformed Mission Church,” 2; “The Presbytery and Synod of 1829” in die artikel van Loff, “History of a heresy,” 15-16.

⁹¹ Sien die gedeelte “Dignity of Man” in die resente navorsing van Lawrence Feingold, *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice and Communion* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2018), pp. 51-52, waarin hy vanuit 'n Katolieke perspektief die kwessie van menswaardigheid en die nagmaal benader.

die horisontale dimensie van elke persoon wat daaraan deelneem keer op keer ontken word.

Die uitsluiting van persone by die nagmaal spreek dus, volgens die raamwerk van menswaardigheid, van 'n eksklusiewe fokus op die vertikale dimensie van menswaardigheid (die individu as *imago Dei* se verhouding met God), terwyl die horisontale dimensie van menswaardigheid (waar alle mense se waardigheid as *imago Dei* erken en bevestig [moet] word) nie ter sprake is nie. Só 'n viering van die nagmaal skep vervolgens 'n aanbiddingsruimte waarbinne die horisontale dimensie van menswaardigheid van alle betrokke gemeentelede op die spel is en waarin ander se waardigheid as *imago Dei* ontken word.

In die lig van die verhouding tussen aanbidding en etiek wat vroeër uiteengesit is, kan daar aangevoer word dat 'n aparte bediening van die nagmaal wat die horisontale dimensie van menswaardigheid misken, nie 'n oortreding is wat slegs binne die mure van die [aparte] kerkgeboue plaasvind nie. Aanbidding beïnvloed etiek omdat dit die wyse waarop gemeentelede “sien” vorm. Indien enige persone nie in die aanbiddingsruimte as *imago Dei* “gesien” word nie, indien die horisontale dimensie van menswaardigheid misken en vervreem word, vloei hierdie “visie” ook na die lewe buite die kerk voort. 'n Aparte bediening van die nagmaal wat deelnemers van hul menswaardigheid stroop, het gevolglik weer 'n effek op die lewe van die gemeentelede en 'n “siklus van die miskennings, ontkenning, en vervreemding van menswaardigheid” is dan aan die orde van die dag.

4.3. Die nagmaal en die siklus van onmenswaardigheid

Die skeiding van die nagmaalstafel en die herhaling van hierdie siklus waarbinne die horisontale dimensie van persone se menswaardigheid binne en buite die kerkgebou misken, ontken en vervreem word, is duidelik wanneer die geskiedenis van rasseskeiding na die 1857-besluit in ag geneem word. Die onmiddellike effek van hierdie siklus is te siene in die oprigting van aparte aanbiddingsgeboue oftewel “oefeninghuise” vir bruin en swart gelowiges. Hierdie aparte geboue het weer, soos daar in hoofstuk drie afdeling drie genoem is, gelei tot die vestiging van aparte Gereformeerde kerke vir persone van verskillende rasse. Die aparte aanbiddingslewe het ook die skeiding van rasse in die samelewing versterk en het,

soos verskeie teoloë deur die dekades al daarop gewyse het, die teologiese agtergrond vir institusionele apartheid geskep.⁹² Die “siklus van die miskenning, ontkenning, en vervreemding van menswaardigheid” het so gebly deur die apartheidsjare heen tot vandag. Nagmaalstafels is in baie opsigte steeds volgens ras geskei alhoewel lidmate van die onderskeie kerke dieselfde God aanbid, dieselfde Bybel lees, dieselfde belydenisskrifte onderskryf en dit dikwels ook in dieselfde taal doen.

Hierdie siklus word nie net in die kerk herhaal nie, maar is duidelik in die samelewing van vandag te sien. Alhoewel daar na die afskaffing van die apartheidregime al vordering in verband met die versoening tussen rasse gemaak is, is die samelewing in baie opsigte nog volgens ras geskei; op ekonomiese, politieke, sosiale en geografiese vlak. Johan Cilliers skryf die volgende hieroor:

The Synod of 1857 tried to find a compromise for the sake of “the weakness” of some. These “weaker” believers were probably seeking for ways to affirm their identity and ensure their survival. In situations like these, which are playing out with increasing frequency in various forms in our globalising and polarising world today, the temptation looms large to compromise the grace of God’s embrace in the name of protecting identity, establishing security or ensuring survival [...]. It would seem that, even 18 [nou 26] years after the official demise of apartheid, the tendency to migrate inwards, and to project guilt onto “the other”, is still with us. It is as if the myth of separation between “us” and “them”, so integral to the ideology of apartheid, has come back to haunt us. The legalised borders of the enclave may have been abolished, but that does not necessarily mean that the spirit of the enclave is not still alive and well in South Africa, at least within certain Dutch Reformed Church realities.⁹³

⁹² Plaatjies-Van Huffel, “Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation,” 2; Loff, *Dogter of Verstoteling?*, 22; Plaatjies-Van Huffel, “The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord’s Supper in the Dutch Reformed Mission Church,” 2; “The Presbytery and Synod of 1829” in die artikel van Loff, “History of a heresy,” 15-16.

⁹³ Cilliers, “The Role of the Eucharist in Human Dignity,” 208-210.

Sien in hierdie verband ook: Johan Cilliers, “Preaching between Assimilation and Separation: Perspectives on Church and State in South African Society,” in *Preaching: Does it make a Difference?*, reds. Mogens Lindhardt en Henning Thomsen (Frederiksberg: Aros Forlag, 2010), 73.

5. Slot: Die nagmaal, die siklus van onmenswaardigheid en die Gereformeerde tradisie

5.1. Die nagmaalsdiens van die Wêreld Alliansie van Gereformeerde Kerke, 1982

Die siklus van onmenswaardigheid en die teenstrydigheid daarvan met die evangelie en die sakrament van die nagmaal is veral in 1982 (steeds gedurende apartheid) deur die teoloog en anti-apartheidstryder, Allan Boesak, uitgewys. Die Wêreld Alliansie van Gereformeerde Kerke [voortaan WAGK] wat in 1982 in Ottawa, Kanada, plaasgevind het, het die Algemene Raadsvergadering met 'n nagmaalsdiens geopen. Voor die aanvang van hierdie diens het die afgevaardigdes van die Suid-Afrikaanse sendingkerke egter opgestaan en 'n verklaring geles waarin hulle aangedui het dat hulle nie aan die nagmaal sal deelneem nie. Hulle versuim om aan die nagmaal deel te neem, was in protes teen die wit afgevaardigdes van die NGK en die elf afgevaardigdes van die sendingkerk het daarna, onder leiding van Allan Boesak, opgestaan en die byeenkoms verlaat. Die rede wat hulle vir hul optrede aangevoer het, was dat dit onopreg sou wees om aan die nagmaal deel te neem omdat swart en bruin Christene nie aan die sakrament van die nagmaal saam met die NGK en die Nederduitse Hervormde Kerk in Afrika [voortaan NHKA] in Suid-Afrika kon deelneem nie. Hulle het verder daarop gewys dat die teologiese regverdiging van apartheid na die 1857-besluit van die NGK-sinode teruggespoor kon word.⁹⁴

Op 23 Augustus 1982 is 'n brief van Dr. Beyers Naudé aan die vergadering van die WAGK voorgelees waar hy die “liberation from the inhuman system of apartheid”

⁹⁴ Allan A. Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1984). Sien veral Hoofstuk 10 getitel “God Made Us All, But... Racism and the World Alliance of Reformed Churches,” 100-108, sowel as Hoofstuk 12, “Apartheid after the WARC Decisions in Ottawa, 1982,” 123-136.

Sien ook: Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, “The General Meeting of WARC at Ottawa,” in *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960-1990*, reds. Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Robert R. Vosloo (Stellenbosch: Sun Press, 2013), 310-311; Johannes de Vries, “Allan Boesak: His relationship with and impact on Reformed Christianity in Germany,” in *Festschrift in Honor of Allan Boesak: A Life in Black Liberation Theology*, reds. Charles D. Flaendorp, Nathan C. Philander en Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, reds. (Stellenbosch: Sun MeDia, 2016), 30.

bepleit het.⁹⁵ Die brief, tesame met die elf persone wat nie aan die nagmaal deelgeneem het nie, het 'n groot invloed op die besluite van die vergadering gehad. Apartheid het as 'n regeringstelsel in 'n groot mate op die morele en teologiese regverdiging van die skeiding van rasse staat gemaak en die NGK en NHKA se verdediging van rasseskieding as die wil van God, het die vergadering van die WAGK uitgedaag omdat:

[This understanding] leads to the division of Christians at the table of the Lord as a matter of practice and policy, which has been continually affirmed save[d] for exceptional circumstances under special permission by the white Afrikaans Reformed Churches.⁹⁶

Die WAGK het gevolglik die situasie in Suid-Afrika as 'n *status confessionis* vir Gereformeerde kerke wêreldwyd verklaar omdat die teologiese regverdiging van apartheid en die eksklusiewe praktyke van die nagmaalsvieringe nie kon plaasvind sonder om die integriteit van die evangelie te benadeel nie. Die WAGK het verder ook, tesame met die swart Gereformeerde gelowiges van Suid-Afrika (in 'n mosie wat deur Boesak ter tafel gelê is) verklaar dat apartheid 'n sonde is wat teen die evangelie en die Woord van die God indruis en dat dit as't ware as teologiese kettery beskryf kan word. Die NGK is hiernaas as lid van die vergadering geskors totdat swart gelowiges nie meer van kerkdienste en veral van die bediening van die nagmaal uitgesluit sou word nie.⁹⁷

⁹⁵ C.F. Beyers Naudé, "Letter to Prof. Dr. J. McCord, 27 Julie, 1982," in *WARC Archives* (General Correspondence – Area Africa / Africa IV – General correspondence Republic of South Africa).

⁹⁶ WARC General Council, "WARC Resolution on Racism and South Africa," in *Ottawa Proceedings of the 21st General Council* (Genève: WARC, 1983), 176, asook 177-180; WARC General Council, *Called to Witness to the Gospel Today. Studies from the World Alliance of Reformed Churches 1* (Genève: WARC, 1983), 26-30.

⁹⁷ WARC General Council, "WARC Seoul statement on the DRC and the status confessionis," in *Seoul Proceedings of the 22nd General Council*, red. Edmont Perret (Genève: WARC, 1990), 279-281.

'n Gedeelte van die bewoording in die notule van die vergadering lui soos volg: "The specific occasion (*casus confessionis*) was the issue of apartheid. The general council issued a carefully-worded statement reflecting its conviction that a matter can be declared as having *status confessionis* within the Reformed tradition, but only with the integrity of the proclamation of the gospel is at stake. To declare a *status confessionis* is to affirm that the issue in question bears so directly the centre of Christian faith that the decision taken on it is one for or against the gospel of Jesus Christ." (p. 279)

5.2. Die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika en Johannes Calvyn

Dit is belangrik om daarop te let dat die tradisie waarin die bogenoemde gebeurtenis plaasgevind het, sowel as die tradisie waaruit die aanvanklike besluit om die skeiding van die nagmaalstafel en aanbiddingsruimtes volgens ras toe te laat, die Gereformeerde tradisie in Suid-Afrika was. Hierdie tradisie het aanvanklik in Suid-Afrika wortel geskiet met die aankoms van die Nederlandse Calvinistiese setlaars in die 17de eeu. Dit is 'n tradisie wat reeds sedert die 1540's gedurende die Hervorming in die Lae Lande groot aanhang geniet het en teen die 17de eeu was die werk van die Hervormingsteoloog en leraar Johannes Calvyn (1509-1564) (sowel as die Calvinistiese denke wat daarop voortgebou het) 'n belangrike deel van die Gereformeerde protestantisme in Nederland.⁹⁸

Diegene wat by die 1857-besluit en die praktyke om die nagmaalstafel en aanbiddingsruimtes volgens ras te skei, betrokke was, asook diegene wat apartheidsteologie ondersteun en nagevolg het, sou hulself as “stoere Calviniste”, as getroue volgelinge van Johannes Calvyn, beskryf het. Dirk J. Smit skryf die volgende hieroor:

It was the time of apartheid in South African society – an oppressive system of racial classification, exclusion, and injustice, a system partly born within Reformed worship and the Lord's supper and also built on apartheid ecclesiology and on biblical and theological justification provided by the Reformed tradition and community [...]. In our context, being “Calvinist” stood for apartheid, for apartheid politics, apartheid economics, an apartheid worldview, in short, the whole ethos and ethics from which apartheid grew – and for many, it still does.⁹⁹

Dat apartheid 'n produk van die Calvinisme kon wees, en dus met die nalatenskap van Johannes Calvyn verbind kon word, is dalk nie verregaande vir baie mense nie. Calvyn word immers dikwels voorgehou as 'n koue, afgemete, moralis wat eerder op

⁹⁸ Sien: Johannes C. Krüger, *Lest We Forget: The History of the Dutch Reformed Church (Nederduitse Gereformeerde Kerk) in Southern Africa* (Johannesburg: Andrew Murray Congregation and the Information Bureau of the Dutch Reformed Church, 1984).

⁹⁹ Dirk J. Smit, “Views in Calvin's ethics from a South African perspective,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3* (Stellenbosch: AFRICAN SuN MeDiA, 2009), 1-2.

die navolging van reëls as die welstand van die gemeenskap gefokus was.¹⁰⁰ Dit is egter opmerklik dat die persone wat die rasseseiding in die kerk en samelewing (sowel as die besluite wat in hierdie verband geneem is) teengestaan het, ook deel was van Gereformeerde tradisie, en hulself juis op die werk en persoon van Johannes Calvyn sou beroep. Teoloë soos John de Gruchy, Dirk J. Smit en Allan Boesak sou inderwaarheid 'n alternatiewe blik op die teologie én lewe van Calvyn bied, as kerkleier wat deel was van 'n gemeenskap van vlugteling wat verwerp en uitgeskuif is, en vir wie die welstand en waardigheid van hierdie gemeenskap – en van alle mense – van besondere belang was.¹⁰¹ Hierdie alternatiewe beeld van die hervormer en sy teologie is na my mening van besondere belang wanneer die 1857-besluit, die omstandighede wat daartoe aanleiding gegee het, sowel as die gevolge daarvan onder die loep geneem word. Daarom is ek van mening dat 'n hernude ondersoek na die persoon en lewe van Johannes Calvyn, en veral na sy nagmaalsteologie, 'n belangrike en kritiese lig op die nagmaalspraktyk van die NGK in die 1850's kan werp. Ek is verder van mening dat so 'n ondersoek nie net 'n bydrae kan lewer tot die wyse waarop die 1850's se nagmaalspraktyke in Suid-Afrika benader kan word nie, maar dat dit ook (selfs 500 jaar ná Calvyn se afsterwe) 'n kritiese lig kan werp op die wyse waarop die sakrament van die nagmaal tans in die NGK gevier word. Die persoon en lewe van die hervormer Johannes Calvyn sal dus vervolgens in die opvolgende hoofstuk ondersoek word.

5.3 Opsommend

In hierdie hoofstuk het die klem op die veelbesproke 1857-besluit van die NGK-sinode geval. Ek het as inleiding gepoog om 'n verband tussen aanbidding en etiek te trek om sodoende daarop te wys dat die 1857-besluit nie in 'n vakuum plaasgevind het nie en dat dít wat binne die destydse NGK gebeur het (d.i. die wyse waarop daar aanbid is) ook ten diepste 'n invloed op die samelewing gehad het. In hierdie opsig het ek veral op verskeie Gereformeerde sieninge aangaande die verbintenis tussen aanbidding en etiek gesteun om daarop te wys dat dít wat tydens

¹⁰⁰ Sien: Herman J. Selderhuis, "Calvin Images: Images and Self-Image," in *The Calvin Handbook* (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 1-7.

¹⁰¹ Sien byvoorbeeld die volgende boek van De Gruchy waarin hy breedvoerig oor hierdie beeld van Johannes Calvyn skryf: John W. De Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013).

aanbiddingsamekomste gebeur, 'n sekere (geestelike) “visie” of “blindheid” by die gemeentelede wat die diens bywoon tot gevolg kan hê.

Na aanleiding van hierdie agtergrond is daar aandag geskenk aan die historiese en sosiopolitieke omstandighede waarbinne die NGK-sinode se 1857-besluit plaasgevind het. Hierna is die lens van menswaardigheid (wat in hoofstuk 2 uiteengesit is) ingespan om hierdie gebeure en die moontlike invloed daarvan op die menswaardigheid van alle betrokke partye te bespreek. Daaropvolgend is ook gekyk na die sogenaamde “siklus van onmenswaardigheid” en die wyse waarop die Gereformeerde tradisie, en in die besonder die werke van Johannes Calvyn, ingespan is om hierdie siklus te ondersteun sowel as teen te staan. Dit is spesifiek hierdie punt, naamlik die verskillende interpretasies van Johannes Calvyn, wat in hoofstuk 4 ondersoek sal word.

Hoofstuk 4

'n Blik op die lewe van Johannes Calvyn, "Christelike humanis en vlugteling"¹

1. Inleiding

1.1. Calvinisme en die NGK in die 1850's

In die voorafgaande hoofstuk is die dilemma van die 1857-sinodale besluit van die NGK om die skeiding van die nagmaalstafel volgens ras toe te laat, onder die loep geneem. Ek het, ooreenkomstig met resente navorsing oor hierdie gebeure in die vroeë 19de-eeuse Suid-Afrika, aangevoer dat hierdie besluit nie alleenlik die kerk volgens ras verdeel het nie, maar ten diepste 'n invloed op die menswaardigheid van alle betrokkenes gehad het – 'n invloed wat, na my mening, vandag nog in die land, maar bowenal in die kerk, tasbaar is.

Hierdie besluit het, soos ek in hoofstuk 3 toegelig het, nie in 'n vakuum, afgesonder van die kerklike, sosiale en politiese omgewing van die 1850's, plaasgevind nie. Intendeel, wanneer daar oor hierdie besluit nagedink word, en veral wanneer die NGK se doen en late in die koloniale tydperk ter sprake is, is dit altyd van belang om nie net bloot die omstandighede van die betrokke tydvak in ag te neem nie, maar om ook die geskiedenis en die oorsprong van dié kerk in Suid-Afrika in gedagte te hou. Dit beteken dat daar ook ag geslaan moet word op die kerk se Nederlands-Calvinistiese wortels en latere Skots-Calvinistiese invloed wat 'n beduidende rol in die teologie, en spesifiek die nagmaalsteologie, van die destydse NGK gespeel het. As inleiding en agtergrond tot hierdie hoofstuk waarin ek hoofsaaklik op die persoon van Johannes Calvyn gaan fokus, som ek kortliks die aanvanklike invloed van Calvinisme in koloniale Suid-Afrika op.

¹ In hierdie hoofstuk fokus ek op twee belangrike beelde van Johannes Calvyn: Calvyn as Christelike humanis en as vlugteling. Ek sal in hierdie opsig deurlopend gebruik maak van twee kernbronne, naamlik die boek van John W. de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013) en die artikel van Robert R. Vosloo, "The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy," *Religion & Theology* 16 (2009): 35-52.

Die kerk in Nederland was, soos die kerk in die res van Europa, tot en met die Hervorming in die 16de eeu Rooms-Katoliek. Dit is interessant dat die vroeë Lutherse protestantisme nie aanvanklik groot aftrek onder die Nederlanders gekry het nie, maar twee dekades later, sedert die 1540's, sou die opkoms van die Calvinisme egter 'n dramatiese en blywende invloed op die Nederlandse kerk en sosiale lewe hê.² Teen die tyd dat Jan van Riebeeck in 1652 aan die Kaap gekom het,³ was Nederland reeds vir vyf jaar lank (sedert 1648) 'n onafhanklike, soewereine republiek waarbinne die Calvinisties-protestantse geloof hoogty gevier het.⁴ Die meeste van die Nederlandse bemanningslede wat met die Verenigde Oos-Indiese Kompanjie (VOC) ('n Nederlandse handelsmaatskappy wat in daardie tyd as gevolg van die Hervormingsgebeure die beoefening van die Rooms-Katolieke geloof verbied het) se skepe aan die Kaap aangekom het, was daarom lidmate van die NGK.⁵

Met die sukses van die Kaapse halfwegstasie op die handelsroete van die VOC, het die hoeveelheid Europese inwoners in die kolonie, waarvan die meeste op daardie tyd stip Nederlanders was, stelselmatig vermeerder en met verloop van tyd het 'n groeiende behoefte vir Calvinisties-protestantse geestelike begeleiding ontstaan. In

² Karel Blei, *The Netherlands Reformed Church 1571-2005* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 10-11.

Vir meer inligting oor die Hervormingsgebeure in Nederland sien: Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Geert H. Jansen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); en hoofstuk 12 "The Blood of the Martyrs: The Reformation in the Netherlands" in die boek van Carter Lindberg, *The European Reformations. Second Edition* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Ltd., 2010), 282-292.

³ Jan van Riebeeck, die skeepsbevelvoerder van die VOC-skepe wat op 6 April 1652 aan die Kaap geland het, was nie die eerste setlaar of Christen wat in Suid-Afrika aan wal gekom het nie. Die Rooms-Katolieke Portugees, Bartholomeus Diaz, sowel as verskeie ander Portugese, het voor die jaar 1500 in Suid-Afrika aan wal gegaan en het in 1501 reeds 'n Rooms-Katolieke kapel gebou in die omgewing wat nou as die dorp Mosselbaai bekend staan. Hierdie vroeë Rooms-Katolieke geskiedenis is egter deur die groot protestantse invloed vanuit die Kaap sedert die laat 1600's oorskadu. Mary Alexander Cook, *A Guide to the Old Buildings of the Cape: A Survey of Extant Architecture from Before C1910 in the Area of Cape-Town-Calvinia-Colesberg-Uitenhage* (Kaapstad: Jonathan Ball Publishers, 2004), 479; John W. de Gruchy en Steve de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa. Twenty-fifth Anniversary Edition* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004), 1.

⁴ Friso Wielenga, *A History of the Netherlands: From the Sixteenth Century to the Present Day* (Londen: Bloomsbury Publishing, 2015), 50. Die hoofstuk "The Republic in the Golden Age" (pp. 49-111) skets 'n goeie agtergrond van Nederland in die tyd waarin die vroeë setlaars hulle aan die Kaap gevestig het.

⁵ De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 1.

Die woord *Nederduits* is die versamelnaam vir en beskrywing van die ou nomenklatuur van die Nederlandse taal. In Nederlands is die woord *Nederduitsch*. Petrus Weiland, *Beknopt Nederduitsch Taalkundig Woordenboek* (Dordrecht: Blusse en Van Braam, 1830), 236.

reaksie op hierdie behoefte het Johannes van Arckel in die jaar 1665 as eerste Nederlandse predikant van die NGK in die Kaapkolonie aangekom. In 1688 het 200 Franse Hugenote aan die Kaap geland en alhoewel hulle kerkdienste aanvanklik in Frans geskied het, het hulle spoedig met die Nederlandssprekende Calvinistiese populasie geassimileer en het hulle later ook lidmate van die NGK geword.⁶

Die kolonie aan die Kaap het vinnig gegroei en met die toename in die getal Europese inwoners het die posisie van NGK as offisiële kerk in die kolonie ook verstewig. Verskeie predikante vanuit Nederland het in die voetspore van Van Arckel gevolg terwyl ander aspirantteoloë van Suid-Afrika na Nederland vir Calvinistiese teologiese onderrig gereis het om sodoende as opgeleide predikante van die NGK na die kolonie terug te keer.⁷

Hierdie prominente posisie van die NGK het nie met die Britse oornam van die kolonie in 1806 verswak nie. As deel van die onderhandelinge tussen die Britse en Nederlandse owerhede is ooreengekom dat die NGK se posisie en voorregte in die kolonie behoue sou bly. In 1824 is die NGK se spreekwoordelike “naelstring van Amsterdam en Nederland geknip”,⁸ en was die kerk vir die eerste keer tot ’n sekere mate outonoom met ’n eie sinode (alhoewel dit nou eerder aan die Anglikaanse goewerneur as verteenwoordiger van die Kerk van Engeland as die kerk in Amsterdam, verslag moes doen). Daar het egter spanning tussen die NGK (as ’n hoofsaaklike Nederlandse invloedssfeer) en die nuwe Britse regering geheers. Sedert die 1820’s het die Britse regering daarop aangedring dat daar nie verder predikante vanuit Nederland na die kolonie gebring word nie, maar dat die behoefte aan verdere geestelike leiding deur Presbiteriaanse predikante vanuit Skotland (waarvan die bekende Andrew Murray senior in 1822 een was) vervul moes word.⁹

⁶ De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 2; John Mayland M’Carter, *The Dutch Reformed Church in South Africa: With Notices of Other Denominations. An Historical Sketch* (Edinburgh: W. & C. Inglis, 1869), 14.

⁷ “Nederduitse Gereformeerde Kerk,” Geskiedenis, NG Kerk, <https://ngkerk.org.za/geskiedenis> [toegang verkry op 12 Junie 2019].

⁸ De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 3.

⁹ De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 4.

Sien in hierdie verband ook Valerie Wallace se resente werk, *Scottish Presbyterianism and Settler Colonial Politics. Empire of Descent* (Switzerland: Palgrave MacMillan, 2018).

Die Kerk van Skotland het, soos in Nederland, met die tweede golf van die protestantse Hervorming in die 1560's onder leiding van John Knox ('n student van Calvyn in Genève) ontstaan. Skotland het na aanleiding van die Hervormingsbeweging sowel die kerk as die regering op die doktrine en beginsels van Johannes Calvyn, waaraan Knox in Genève blootgestel is, geherorganiseer. Met die aankoms van die Skotte in die Kaapkolonie in die vroeë 1800's, was die Calvinisties-protestantse tradisie reeds in Skotland gevestig en het verskeie missies sedert 1796 vir sendingwerk oorsee vertrek.¹⁰

Die Skotse predikante het nie die streng Calvinistiese aanslag van die NGK verander nie, maar het eerder "n inspuiting van nuwe evangelistiese entoesiasme"¹¹ aan die kerk toegedien. Vervolgens het die NGK se teologie 'n nuwe piëtistiese karakter ontwikkel wat nie noodwendig met die "suiwer Calvinisme" van Nederland gestrook het nie. Die onafhanklikheid van die NGK in Suid-Afrika van die kerk in Nederland het tot gevolg gehad dat die kerk in Suid-Afrika afgesluit was van die verdere ontwikkeling wat Calvinisme in Nederland ná die Sinode van Dort ondergaan het. Die teologie van die NGK in Suid-Afrika het vervolgens 'n eie Calvinistiese karakter in samehang met die piëtistiese invloede vanuit Skotland ontwikkel.¹²

In die lig van die bogenoemde, sowel as hoofstuk 3, is dit amper voor die hand liggend dat diegene wat in die 1850's deel van die NGK se sinode was, hulself as Calviniste sou beskou en beskryf.¹³ Uit die voorafgaande gedeelte is dit duidelik dat sowel die Nederlandse as die Skotse rolspelers wat betrokke was in die vorming van die NGK, afkomstig was vanuit kontekste waarin 'n vorm van Calvinisme die denke

¹⁰ Graham A. Duncan, "The Origins and Early Development of Scottish Presbyterian Mission in South Africa (1824-1865)," *Studia Historiae Ecclesiasticae* 39 (2013): 207-208.

¹¹ De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 4.

¹² De Gruchy en De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, 4.

¹³ Robert R. Vosloo, "Calvin and Anti-Apartheid Memory," in *Sober, Strict and Scriptural*, 221-223.

Dit is belangrik om daarop te let dat die NGK in die 1850's nog nie deur die latere Neo-Calvinistiese teologie van Abraham Kuyper beïnvloed was nie. Hierdie invloed het die religieuse en kulturele lewens van, veral wit, Suid-Afrikaners en die NGK weer op ander ingrypende wyses gevorm en gerig. Lees in hierdie verband die werk van die bekende teoloog en missioloog David Bosch, "The Roots and Fruits of Afrikaner Civil Religion," in *New Faces of Africa: Essays in Honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*, reds. J. W. Hofmeyr en W. S. Vorster (Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1984), 14-35, waar hy die sogenaamde "Calvinistiese paradigma" en die invloed van Calvinisme op die Afrikaner sedert die sewentiende eeu beskryf, asook "The Afrikaner and South Africa," *Theology Today* 43, no. 2 (Julie 1986): 203-216, en "A Calvinist Perspective on the Future of Democracy in South Africa," in *A Democratic Vision for South Africa*, red. Klaus Nürnberger (Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991), 188-195.

van daardie tyd onderlê het – invloede wat hulle weer na die Suid-Afrikaanse konteks van die NGK oorgedra het. Daar kan daarom aangeneem word dat hierdie teologiese beginsels die besondere agtergrond gebied het vir besluite wat op sinodale vlak geneem is – ook vir die veelbesproke besluit van 1857 aangaande die nagmaal.

Wat egter noemenswaardig is van die Calvinisties-teologiese agtergrond van die NGK gedurende die 1850's, is dat daar 'n duidelike onderskeid tussen 19de-eeuse (Suid-Afrikaanse) Calvinisme en die 16de-eeuse teologie en werke van Johannes Calvyn getref kan word.¹⁴ Dit is juis om hierdie rede dat ek van mening is dat 'n hernude ondersoek na die persoon en lewe van Johannes Calvyn, en veral na sy nagmaalsteologie, 'n belangrike en kritiese lig op die nagmaalspraktyk van die NGK in die 1850's kan werp. Ek is verder van mening dat so 'n ondersoek nie net 'n bydrae kan lewer in die wyse waarop die 1850's se nagmaalspraktyke in Suid-Afrika benader kan word nie, maar dat dit selfs 500 jaar later 'n kritiese lig kan werp op die wyse waarop die sakrament van die nagmaal tans in die NGK gevier word.

1.2. Johannes Calvyn

Om te weet wie Johannes Calvyn was en hoe sy skrywes vanuit sy eie lewensverhaal voortspruit, kan 'n betekenisvolle invloed hê op die wyse waarop ons vandag sy teologie lees en verstaan. Suid-Afrika, as land wat tans deur onder andere rasseskeiding, armoede en politiese onsekerheid, asook “sosiopolitieke en ekonomiese migrasie”¹⁵ gekenmerk word, is die konteks waaruit ek as Suid-Afrikaner die geskiedenis van Johannes Calvyn sal benader.¹⁶ In hierdie verband

¹⁴ Calvinisme in 19de-eeuse Suid-Afrika kan in hierdie opsig verstaan word as 'n vorm van protestantisme of 'n beweging wat op die belydenisskrifte van die Hervorming, teologiese tradisie en praktyke van Johannes Calvyn en ander Hervormingsteoloë gebaseer was. Dit is dus 'n teologie (en leefwyse) wat op die interpretasies en praktiese afleidings van die werk van Johannes Calvyn gebaseer is en nie alleenlik op die Hervormer se oorspronklike werk (veral sy *Institusie*) nie. Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Calvinism* (Plymouth: The Scarecrow Press, 2012), xii-xv.

¹⁵ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 37.

¹⁶ Resente statistiek oor die sosiopolitieke konteks van Suid-Afrika skets 'n beeld van armoede, migrasie en onsekerheid. Vergelyk in hierdie verband: “Migrants flock to Gauteng,” STATS SA Statistics South Africa, 20 Julie 2018, <http://www.statssa.gov.za/?p=11331> [toegang verkry op 26 Augustus 2020]; “Poverty and Inequality,” STATS SA Statistics South Africa, 1 Augustus 2018, <http://www.statssa.gov.za/?cat=22> [toegang verkry op 26 Augustus 2020]; “Poverty on the Rise in South Africa,” STATS SA Statistics South Africa, 22

kan daar, soos Robert Vosloo in sy artikel “The Displaced Calvin: ‘Refugee Reality’ as a Lens to Re-examine Calvin’s Life, Theology and Legacy” aanvoer, gesê word dat daar ’n “kontinuiteit sowel as ’n definitiewe diskontinuiteit”¹⁷ met die 16de-eeuse wêreld van Calvyn, die 19de-eeuse koloniale Suid-Afrika, en my eie konteks is. Ek sal daarom in hierdie gedeelte sover moontlik poog om konsekwent met die beskikbare bronne om te gaan, alhoewel ek daarvan bewus is dat, soos Robert Vosloo ook voorhou, die skrywer se eie ervarings en agtergrond altyd ’n rol speel in die wyse waarop die geskiedenis van ’n historiese figuur weergegee word.¹⁸

In die hieropvolgende gedeelte gaan ek kortliks fokus op die uiteenlopende beelde wat van Johannes Calvyn bestaan, om sodoende daarna veral klem te plaas op ’n spesifieke beeld van die hervormer, te wete as humanis en vlugteling. Ek beoog om vervolgens ’n bondige uitleg van die invloed van die humanisme van die Renaissance op die denke van Calvyn weer te gee, waarna ek teen hierdie agtergrond sy lewensverhaal, in die besonder as humanis en vlugteling, sal ondersoek. Hierdie hoofstuk het ten einde die doel om ’n spesifieke agtergrond van dié hervormer se lewe en die konteks waarbinne sy teologie tot stand gekom het daar te stel om sodoende sy teologie en veral sy nagmaalsteologie vanuit hierdie konteks in die daaropvolgende hoofstuk breedvoerig te bespreek.

2. Sal die regte Calvyn opstaan asseblief?¹⁹

Daar is heelwat bronne oor die lewe en invloed van die teoloog, prediker en hervormer, Johannes Calvyn, beskikbaar. Deur die eeue heen het menige denker sy/haar onderskeie indrukke van die hervormer op papier vasgelê. Dit is reeds met ’n aanvanklike vinnige oorsig duidelik dat hierdie see van inligting oor Calvyn en sy

Augustus 2018, <http://www.statssa.gov.za/?p=10334> [toegang verkry op 26 Augustus 2020]; en Thumisang Ndlovo, “Political Uncertainty Continues to Plague SA Economy,” *Moneyweb*, 5 Februarie 2018, <https://www.moneyweb.co.za/moneyweb-radio/political-uncertainty-continues-to-plague-sa-economy/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

¹⁷ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 37.

¹⁸ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 37.

¹⁹ Met apologie aan Johan Cilliers. Die afdeling se titel is afgelei van sy boektitel, *Sal die regte Jesus opstaan asseblief? 52 Bybelse Getuienisse oor die Uniekheid van Christus* (Vereeniging, Suid-Afrika: Christelike Uitgewersmaatskappy, 1997).

invloed uiteenlopende opinies bevat oor wie Johannes Calvyn nou eintlik was.²⁰ Dit is opmerklik dat hierdie verskillende opinies, in 'n poging om die komplekse persoon en teologie van Calvyn te ontsyfer, botsende beelde van die man genaamd Johannes Calvyn skets. Beskrywings wissel onder andere van tiran tot filantroop, despoot tot humanistiese hervormer, gevoellose tugtoepasser tot deernisvolle rigtingwyser.²¹

Die Switserse kerkhistorikus en teoloog Richard Stauffer skryf in sy kort boek, *The Humanness of Calvin*,²² dat die teenwoordigheid van sulke teenstrydighede aan verskeie faktore toegeskryf kan word. Hy beklemtoon veral twee aspekte wat na sy mening van besondere belang is. Die eerste hiervan is die verwronge Rooms-Katolieke siening en uitbeelding van Calvyn wat reeds sedert 1577, 13 jaar ná Calvyn se dood, met die verskyning van 'n biografie deur Jérôme-Hermès Bolsec,²³ gehuldig is. John de Gruchy beskryf hierdie biografie en die invloed daarvan as volg:

According to his [Bolsec's] account, Calvin was ambitious, presumptuous, arrogant, cruel, evil, vindictive, and ignorant. He was avaricious, greedy, an imposter, a glutton, a gadabout and sodomite who died covered in lice, cursing

²⁰ Om maar enkele voorbeelde in hierdie verband te noem: W. Robert Godfrey, *John Calvin: Pilgrim and Pastor* (Wheaton, IL: Crossway, 2009); Burk Parsons, *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine & Doxology* (Sanford, FL: Reformation Trust Publishers, 2008); Anthony S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Edinburg: T&T Clark, 1999); Randall C. Zachmann, *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian., The Shape of His Writing and Thought* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006); John R. Walchenbach, *John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2010); en Richard Taylor Stevenson, *John Calvin: The Statesman* (Cincinnati, OH: Jennings & Graham, 1907).

²¹ Carter Lindberg maak die volgende opmerking aangaande hierdie kontrasterende beskrywings van Calvyn: "He has been portrayed as both a narrow dogmatist and an ecumenical churchperson; a ruthless inquisitor and a sensitive, caring pastor; an ascetic, cold authoritarian and a compassionate humanist; a rigorous individualist and a social thinker; a plodding systematizer and the theologians' theologian who finally completed the doctrine of the trinity; a man dominated by logic and a man of contradictory traits and inconsistencies; a theoretician of capitalism and socialism; the tyrant of Geneva and a defender of freedom; a dictator and a revolutionary." Carter Lindberg, *The European Reformations. Second Edition* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2001), 235.

²² Richard Stauffer, *The Humanness of John Calvin: The Reformer as a Husband, Father, Pastor and Friend* (Nashville, TN: Abington Press, 1971).

²³ Jérôme-Hermès Bolsec wat voor die Hervormingsgebeure 'n Karmelitiese monnik was, is ná 'n vernederende publieke interaksie met Calvyn rakende die uitverkiesingsleer as dwaalleraar uit Genève geskors. Hy het daarna na die Rooms-Katolieke kerk teruggekeer en het vanuit hierdie posisie kort ná Calvyn se dood hierdie biografie in weerwraak geskryf. Herman J. Selderhuis, *The Calvin Handbook* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 160.

and swearing, as a blasphemer. You can't get much more derogatory than that even though some have added calumny upon calumny over the years.²⁴

Ook die bekende Oxfordse teoloog Alister McGrath skryf oor hierdie weergawe van Jérôme-Hermès Bolsec in sy biografie oor Johannes Calvyn:

Calvin, according to Bolsec, was irredeemably tedious and malicious, bloodthirsty and frustrated. He treated his own words as if they were the word of God, and allowed himself to be worshipped as God. In addition to frequently falling victim to his homosexual tendencies, he had a habit of indulging himself sexually with any female within walking distance.²⁵

Bolsec se biografie was een van enkeles²⁶ wat kort ná Calvyn se dood verskyn het en, ofskoon sy sogenaamde "betroubare bronne" deur latere navorsers²⁷ gediskrediteer is, het dit 'n groot invloed op Calvyn se onmiddellike nalatenskap gehad.²⁸ Alhoewel die fel Rooms-Katolieke kritiek teen Calvyn in die eeue ná die Hervorming afgeneem het (veral ná die konsilie van Trente en die latere Vatikaan II-konsilie),²⁹ en verskeie outeurs, ook vanuit die Rooms-Katolieke Kerk, mettertyd 'n

²⁴ De Gruchy, *John Calvin*, 29.

²⁵ Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study of the Shaping of Western Culture* (Oxford: John Wiley & Sons, 1993), 16-17.

²⁶ Theodore Beza, Calvyn se opvolger en die rektor van Genève se Akademie, het kort ná Calvyn se dood in 1564 'n biografie oor sy lewe geskryf waarin hy Calvyn as groot hervormer en godsdienstige held beskryf het. Irena Backus en Philip Benedict, *Calvin and His Influences* (Oxford University Press: Oxford, 2011), 144. Nicholas Colladon het Beza se biografie verder uitgebrei en 'n finale uitgawe in 1575 publiseer. Barbara Sher Tinsley, *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment* (Londen: Associated University Press, 2001), 187.

²⁷ Irena Backus skryf oor Bolsec se "bronne": "What may seem surprising is not so much the fact that Bolsec accuses Calvin of sexual depravity but that his image of the reformers' encountered success even though he openly admitted that he founded it on rumours." Irena Backus, "Roman Catholic Lives of Calvin from Bolsec to Richelieu: Why the Interest?," in *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagement, Then and Now*, red. Randall C. Zachman (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 32.

²⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 17.

²⁹ Die konsilie van Trente wat tussen 1545 en 1563 in Trente, Noord-Italië, deur die Rooms-Katolieke kerk gehou is, word beskryf as die inleiding tot die Kontrareformasie binne die Rooms-Katolieke kerk waartydens baie van die sake waarteen Hervormingsleiers soos Luther en Calvyn hulle uitgespreek het, aandag geniet het. Michael A. Mullet, *The Catholic Reformation* (New York, NY: Routledge, 1999), 29. Tydens die Vatikaan II-konsilie van 1959 is veral die verhouding tussen die Skrif en tradisie aangeroen en die gesag van die Skrif herbevestig. Die ander kwessies wat aanleiding gegee het tot die Hervorming is bespreek, wat weer daartoe aanleiding gegee het dat die aanklag teen die Hervormingsleiers in baie opsigte ná die byeenkoms vervaag het. Michale Horton, "Knowing God: Calvin's Understanding of Revelation," in *John Calvin and Evangelical Theology: Legacy and Prospect*, red. Sung Wook Chung (Colorado Springs, CO: Paternoster, 2009), 20.

ander blik op Calvyn sou bied, het hierdie persepsie tog 'n subtiele invloed op die algemene siening van Calvyn gehad.³⁰

'n Tweede groep wat, volgens Stauffer, tot die negatiewe voorstelling van Johannes Calvyn bygedra het, was die liberale protestante en die sogenaamde "sekulêre erfgename van die Verligting",³¹ wat deur middel van hul onderskeie letterkundige werke sterk kritiek teen die hervormer uitgespreek het. Enkele voorbeelde sluit in George Elliot, oftewel Mary Anne Evans, wat in haar boek *Romala* na Calvyn as "grim Calvin"³² verwys, terwyl Alfred Franklin die volgende oor Calvyn kwytgeraak het:

[He] was a great black phantom, somber, unfeeling, hurried, prey to an exclusive idea, who moved through the world quickly and left upon it a deep mark, irresistibly drew attention without inspiring sympathy.³³

Hierdie karikature van Johannes Calvyn wat onder andere deur die bogenoemde twee groepe geskep is, het 'n merkbare spoor in die geskiedenis ná die Hervormingsgebeure gelaat en vandag nog word sommige van dié beelde klakkeloos herhaal.³⁴

Die afgelope dekades is daar egter hernude belangstelling in navorsing oor Calvyn en word daar veral nuut gedink oor sy lewe, werk en teologie. Daar is 'n duidelike fokusverskuiwing na nóg 'n ander beeld van die hervormer.³⁵ Hierdie fokusverskuiwing is merkbaar in boeke soos dié van Jane Dempsey Douglas (*Women, Freedom & Calvin*), Randall C. Zachmann (*John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian*), Edward Domme en James D. Bratt (*John Calvin Rediscovered*).

³⁰ De Gruchy, *John Calvin*, 31.

³¹ De Gruchy, *John Calvin*, 29.

³² George Elliot, *Romala* (Leipzig: Bernard Tauchitz, 1863) 8.

³³ Soos aangehaal in Stauffer, *The Humanness of John Calvin*, 28.

³⁴ Robert R. Vosloo waarsku teen hierdie karikature en die herhaling daarvan in sy artikel "The Displaced Calvin": "One also needs to note that the personality and theology of Calvin are much more complex than many of the caricatures and one-sided characterizations of the sixteenth-century Reformer suggest." Vosloo, "The Displaced Calvin," 35-36.

³⁵ William Bouwsma skryf in sy biografie van Johannes Calvyn dat daar, te midde van hierdie beelde, twee kontrasterende voorstellings van Calvyn onderskei kan word: Eerstens, 'n man wat met orde, die intellektuele en sekerheid behep was ('n filosoof en rasionalis), en tweedens 'n man wat eerder gefokus het op die dilemma van die menslike kondisie in die 16de eeu ('n retorikus en humanis). William Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 2.

The Impact of His Social and Economic Thought), Elsie A. McKee (*John Calvin: Writings on Pastoral Piety*), W. Robert Godfrey (*John Calvin: Pilgrim and Pastor*), J. Todd Billings (*Calvin, Participation and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*), en die nuwe uitgawe van die Engelse vertaling van André Biéler se boek wat reeds in 1961 in Frans verskyn het (*Calvin's Economic and Social Thought*).³⁶

Ook in Suid-Afrika, waar Calvyn en Calvinisme die afgelope halfeeu met toenemende agterdog bejeën is,³⁷ word daar wegbeweeg van die geykte beelde wat dikwels ongegronde en selfs onsinnige eienskappe aan Johannes Calvyn toedig, na navorsing wat 'n vars blik op sy lewe, teologie, werk en nalatenskap, in veral die Suid-Afrikaanse konteks, werp. Daarvan getuig werke soos dié van John de Gruchy wat in 2009 vir die vyfhonderdjarige herdenking van Calvyn se geboorte uitgegee is (*John Calvin: Christian Humanist & Evangelical Reformer*), asook die volgende onlangse artikels van Robert Vosloo ("The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy"), Ernst Conradie ("A Theological Re-Description of the Emergence of Religion: In Conversation with John Calvin on the Semen Religionis"), P. C. Potgieter ("Humor, Skerts en Gemoedelikheid in Verkillende Stylfigure by Johannes Calvyn") en Raymond Potgieter ("The Emergence of John Calvin as Pastoral Figure from His Letters / Johannes Calvyn: Meer as 'n Sistematiese Teoloog").³⁸

³⁶ Jane Dempsey Douglas, *Women, Freedom & Calvin* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1985); Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006); André Biéler, *Calvin's Economic and Social Thought*, vert. James Greig (Genève: Wêreldraad van Kerke, 2005); Edward Domme en James D. Bratt, reds., *John Calvin Rediscovered. The Impact of His Social and Economic Thought* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007); Elsie A. McKee, red., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety* (New York, NY: Paulist Press, 2001); W. Robert Godfrey, *John Calvin: Pilgrim and Pastor* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2009); J. Todd Billings, *Calvin, Participation and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

³⁷ Die kritiese lig waarin Calvyn en Calvinisme veral sedert die 1960's beskou is, word veral in die Afrikaanse letterkunde verwoord. Skrywers soos Reza de Wet se werk word soos volg beskryf: "Die bevragekening en aantasting van die patriargale gesag en die mag van die Calvinisme in Reza de Wet se werk [...] word voortgesit in [haar werke soos] *Op dees aarde* [...]." Johannes Christoffel Kannemeyer, *Die Afrikaanse Literatuur 1652-2004* (Kaapstad: Human & Rosseau, 2005), 685. Sien ook: J. Hannes Van Wyk, "Van Calvinisme tot Eksistensialisme: 'n Teologiese Gesprek met André P. Brink met Verwysings na Sy Memoires," *In die Skriflig* 45, no. 2-3 (Junie 2011): 633-658, asook Liena Spies, "Van Calvinisme tot Romantiek: Die Invloed van die Bybel op die Skrywerskap van Hennie Aucamp," *LitNet Akademies* 13, no. 2 (2016): 329-345.

³⁸ John de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist & Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013); Robert R. Vosloo, "The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy," *Religion & Theology* 16 (2009): 35-52; Ernst Conradie, "A Theological Re-Description of the Emergence of Religion: In Conversation with John Calvin on the Semen Religionis," *NGTT* 53 no. 1 (Maart 2012), 13-24; P.C.

Dit is in die lig van en in ooreenstemming met hierdie rigting waarin die navorsing oor Johannes Calvyn in veral Suid-Afrika beweeg, wat ek my eie *herontdekking* van Johannes Calvyn se invloede en lewe in hierdie biografiese hoofstuk en in die proefskrif as geheel aanpak. Die lewe, teologie en persoonlikheid van Johannes Calvyn is inderdaad, soos Robert Vosloo in sy artikel “The Displaced Calvin” duidelik maak, kompleks en ingewikkeld en beide die beelde van Calvyn as rasionalis én as retorikus en humanis moet altyd in samehang benader word wanneer daar oor hierdie invloedryke hervormer nagedink word.³⁹ Hierdie navorsingstuk het egter nie ten doel om die onderskeie beelde van Calvyn te evalueer, uit te lê of te romantiseer nie, maar eerder om ondersoek in te stel na die wyse waarop ’n spesifieke beeld van Calvyn, te wete as vlugteling en humanis, ’n bydrae tot die Suid-Afrikaanse viering en opvatting van die nagmaal kan lewer.

3. Hervormings-Zeitgeist

Wanneer Johannes Calvyn se lewe en teologie, in die besonder sy nagmaalsteologie, bestudeer word, is dit, soos in die geval van alle toonaangewende denkers en geskiedkundige figure, belangrik om die tydsgees en invloede wat sy lewe en teologie gevorm het, in ag te neem. ’n Goeie begrip van die konteks waarbinne Johannes Calvyn se denke en menswees gevorm is, bied aan ons ’n sleutel om sy werke te ontsluit.

3.1. Renaissance retoriek: Die invloed van humanisme en Erasmus

Die mees noemenswaardige invloed op die teologie en denke van die hervormers, insluitend Johannes Calvyn, was die Europese Renaissance wat die Hervorming voorafgegaan het, en deur baie as die “vroedvrou van die protestantse Hervorming”⁴⁰ beskryf word. Die invloed, tydsgees en die nuwe denkraamwerk van hierdie tydperk het as’t ware die grond voorberei vir die saad van hervormingsdenke om later wortel te skiet.

Potgieter, “Humor, Skerts en Gemoedelikheid in Verkillende Stylfigure by Johannes Calvyn,” *Acta Theologica* 36 no. 2 (2016), 65-80; Raymond Potgieter, “The Emergence of John Calvin as Pastoral Figure from His Letters / Johannes Calvyn: Meer as ’n Sistematiese Teoloog,” *In die Skriflig* 48 no.1 (November 2014), 1-9.

³⁹ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 35-36.

⁴⁰ De Gruchy, *John Calvin*, 35.

Sien ook: William R. Estep, *Renaissance and Reformation* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).

Met die afloop van die Middeleeue en die aanvang van die moderne periode in die geskiedenis van Wes-Europa, was die dringende behoefte aan vernuwing van die samelewing en die kerk opvallend. Die sosiale, ekonomiese, politiese, godsdienstige en intellektuele sfere was onderskeidelik in 'n krisis gedompel, terwyl oorloë tussen opkomende nasies geheers het, hongersnood en plaë voortdurend die bevolking geteister het, en die groeiende politieke mag en vergrype van die Rooms-Katolieke Kerk ongekende hoogtes bereik het.⁴¹

Dit is vanuit hierdie omstandighede wat 'n nuwe beweging op soek na vernuwing en die hergeboorte (nie die omverwerping nie) van die bestaande orde voortgespruit het. Hierdie Renaissancebeweging wat aan die einde van die 14de eeu in Italië ontstaan en in die 15de eeu na Europa versprei het, is deur 'n groep mense wat as die humaniste bestempel is, gedryf.⁴² Dié groep denkers, bestaande uit godsdienstige baanbrekers, kunstenaars en akademici, het die vernuwing van die samelewing ten doel gehad deur middel van 'n terugkeer na die verlede om hul intellektuele en geestelike wortels te herontdek. Dit het per definisie 'n terugkeer na klassieke Griekeland en Rome beteken – 'n herontdekking van die eertydse filosofie, digkuns, retoriek, asook die grondtale Grieks en Latyn.⁴³

Die beweging was Christelik georiënteerd en het hulle op die vernuwing van die Rooms-Katolieke kerk, asook die destydse samelewing, toegespits. Hierdie Christelike humaniste het veral nagedink oor die diepgewortelde menslike behoefte

⁴¹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 3.

Alister E. McGrath skryf die volgende oor hierdie tydperk in die geskiedenis van die Kerk: "It is not difficult to list the many abuses and corruption that clouded the history of the late medieval church. There was much to criticize, from the pope down to the most menial of clergy [...]." Alister E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (New York, NY: Harper One, 2007), 22.

⁴² Die oorsprong van humanisme van die Renaissance word aan die 14de-eeuse invloed van die Italianer Francesco Petrarch toegeskryf. Hierdie invloed is verder deur Italiaanse akademici soos Lorenzo Valla en Giovanni Pico della Mirandola voorgesit, waarna dit in die daaropvolgende eeu na die breër Europa versprei het. De Gruchy, *John Calvin*, 35. Dit is belangrik om te daarop te let dat daar 'n beduidende verskil is tussen humanisme van die Renaissance en die meer moderne interpretasie van humanisme. Die humanisme van die Renaissance verwys na die 15de-eeuse herlewing van klassieke kultuur terwyl humanisme sedert die 19de eeu gesien word as die filosofiese en etiese oortuiging wat die waarde en agentskap van mense (as individue of groep) benadruk. Piet Steenbakkens, "Human Dignity in Renaissance Humanism," in *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, reds. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword en Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 85.

⁴³ De Gruchy, *John Calvin*, 36.

om terug te keer *ad fontes*⁴⁴ – na die oorspronklike bronne van die Christelike geloof. Daarom was daar 'n hernude belangstelling in die geskrifte van Paulus, Augustinus en die kerkvaders, terwyl die Bybel as die hoofbron vir die vernuwing van sowel die kerk as die samelewing beskou is.⁴⁵

'n Verdere betekenisvolle fokus van die beweging was op die verhouding tussen die Christelike geloof en die behoeftes van die individu, en die opkoms van 'n individuele bewussyn is deur 'n generasie van denkers beredeneer. Leidende figure wat in dié tyd oor hierdie onderwerp geskryf het, sluit onder andere Lefèvre d'Étaples van Parys en John Colet van Oxford in. Dit is egter Erasmus van Rotterdam, as “toonbeeld van Christelike humanisme”, wat met sy leringe en die publikasie van sy boek *Enchiridion militis Christiani* (“Handboek vir die Christelike Soldaat”) in 1503 moontlik die grootste bydrae tot die vorming van die “hervormingsgedagte” gelewer het.⁴⁶ Sy tekste het die lesers (wat ook uit die hervormers Luther, Zwingli, en later Calvyn, bestaan het) onderrig deur die fokus op die individu en 'n persoonlik geassimileerde en inwaartse geloof te plaas. Hierdie fokus van sy werk was in skille kontras met die leringe wat deur die destydse institusionele Rooms-Katolieke Kerk gehandhaaf is.⁴⁷

⁴⁴ Die woorde *ad fontes* kan vertaal word as “by die fontein”. Alister McGrath skryf dat die beweging ten doel gehad het “to drink from the spring of the Christian tradition freshly at its source, rather than have to tolerate the polluted and stagnant water of the later Middle Ages.” McGrath, *A Life of John Calvin*, 6.

⁴⁵ McGrath, *A Life of John Calvin*, 6.

⁴⁶ Desiderius Erasmus Roterodamus (1466-1536) was 'n Nederlandse Christelike humanis en word beskryf as die persoon wat die grootste bydrae tot die Renaissancebeweging in Europa gelewer het. Erasmus is as 'n Rooms-Katolieke priester opgelei en was deeglik in die klassieke werke onderlê. Hy het van humanistiese tegnieke gebruik gemaak om nuwe Latynse en Griekse weergawes van die Nuwe Testament uit te gee – werke wat 'n groot impak op die Hervormingsbeweging gehad het. Manfred Hofmann, “Faith and Piety in Erasmus’ Thought,” *Sixteenth Century Journal* 20, no. 2 (1989): 241-258. Alister McGrath skryf die volgende oor sy eerste bekende werk *Enchiridion militis Christiani*: “[A]lthough the work was first published in 1503, and then reprinted in 1509, its real impact dates from the third printing in 1515. From that moment onwards, it became a cult work, apparently going through twenty-three editions in the next six years [...] [I]t developed the enormously attractive thesis that the church could and should be reformed by a collective return to the writings of the Fathers and Scripture.” McGrath, *A Life of John Calvin*, 55.

⁴⁷ McGrath, *A Life of John Calvin*, 7.

Die destydse Rooms-Katolieke kerk het nie ruimte aan die individu gegun om self die Bybel te interpreteer nie. Offisiële interpretasies is deur die pous of gesentraliseerde godsdienstige owerhede aan die kerkgangers deurgegee. Martin Luther is veral deur hierdie gebruik gegrief en het geglo dat dit aanleiding gegee het tot 'n verdraaiing en afbreek van die Christelike geloof. McGrath, *Christianity’s Dangerous Idea*, 3.

'n Verdere betekenisvolle invloed van Erasmus was sy 1516-publikasie van die Nuwe Testament in Grieks, sowel as sy Latynse weergawe wat daarop gebaseer was, genaamd *Novum Testamentum*. Hierdie uitgawe het dit vir teoloë moontlik gemaak om die Vulgaat⁴⁸ (wat tydens die Rooms-Katolieke mis, sowel as ander Rooms-Katolieke dienste gelees is) met hierdie Griekse weergawe en ander Latynse vertalings te vergelyk. Die vertaling het die tekortkominge in die Vulgaat, sowel as die verwronge teologiese interpretasies en doktrines wat op die Vulgaat gebaseer was, blootgelê.⁴⁹ Alister McGrath skryf oor hierdie verwikkeling:

No longer could “scripture” and “the Vulgate text” be regarded as one and the same thing.⁵⁰

Die invloed van Erasmus se denke op die hervormers, asook die ontstaan van die Hervormingsbeweging, is vermeldenswaardig. Erasmus se aandrang op die hervorming van die kerk deur die terugkeer na die geskrifte van die kerkvaders en die Bybel, asook sy diepe oortuiging van die krag wat in die opvoeding van die individu lê, het tot gevolg gehad dat 'n groeiende aptyt vir klassieke wysheid onder Jan Alleman ontwikkel het. Na aanleiding van hierdie nuwe behoefte aan kennis van die klassieke tale en filosofie, is verskeie humanistiese hulpmiddels in die vorm van grammatikahandboeke en leksikons uitgegee. Hierdie middele het as instrumente gedien om individue op te voed en is ook later deur Calvyn tydens sy studiejare ingespan.⁵¹

Vir die diegene wat deur die leringe van die humaniste, en in die besonder deur Erasmus, beïnvloed is, was die Christelike geloof nie net 'n reeks leerstellings waarin blindelings geglo word nie, maar eerder 'n leefwyse wat op die leringe van Jesus gebaseer is. Hierdie ingesteldheid, tesame met die invloed van die klassieke geloofstekste en die Bybel wat in die grondtale gelees is, het daartoe bygedra dat

⁴⁸ Die Vulgaat is die laat 4de-eeuse Latynse vertaling van die Bybel wat gedurende die 16de eeu as die offisiële Latynse Bybel in die Rooms-Katolieke kerk aangeneem is. Die naam “Vulgaat” is afkomstig van die Latynse woorde *versio vulgata* wat “die weergawe wat algemeen gebruik word” beteken. Die vertaling van die Bybel is grotendeels deur Jeronimus in opdrag van Pous Damasus I in die jaar 382 behartig. Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 348.

⁴⁹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 56.

⁵⁰ McGrath, *A Life of John Calvin*, 56.

⁵¹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 56.

die humaniste van die Renaissance die dorre skolastiek van dié tydperk en die korrupsie van die kerk op verskeie vlakke uitgedaag het.⁵²

Ten spyte daarvan dat die beweging nooit daarin kon slaag om die toenmalige kerk en samelewing op radikale wyse te hervorm nie aangesien 'n groot deel van die inhoud van hierdie beweging ontoeganklik was vir die ongeletterde massas, het dit die weg gebaan vir die Hervorming wat later sou plaasvind.⁵³ Die Hervorming het onder leiding van Martin Luther tot 'n afsonderlike beweging vanuit die humanisme van die Renaissance voortgespruit en ontwikkel, maar dit is duidelik dat dié twee bewegings onlosmaaklik aan mekaar verbind is.⁵⁴ Die kernwaardes van humanisme van die Renaissance, soos die waarde en opvoeding van alle individue, die terugkeer na die Skrif en die klassieke tekste, en die hernude fokus op die lewe van Christus, het immers as fondasie vir die nuwe Hervormingsdenke gedien. Dit is ook hierdie verhouding tussen die twee bewegings wat in gedagte gehou moet word wanneer daar oor die Hervorming, die hervormers, en veral Calvyn, nagedink word.⁵⁵

⁵² De Gruchy, *John Calvin*, 36.

Erasmus se invloed op die wyse waarop die Christelike geloof in die laat 15de eeu verstaan en beoefen is, is noemenswaardig. Sien in hierdie verband die artikel van Manfred Hofmann, "Faith and Piety in Erasmus' Thought," *Sixteenth Century Journal* 20, no. 2 (1989): 241-258.

⁵³ De Gruchy, *John Calvin*, 38.

Margaret L. King skryf die volgende oor Erasmus se rol in die Hervorming: "Erasmus' commitment to the study of ancient texts, to the *philosophia Christi*, and to education as solution for social ills, led him into conflict he did not seek. His criticisms of the Roman church delighted the advocates of a growing movement which ended not with reforming the old church but creating new ones. Erasmus' humanist mission, in fact, coincided with the early stages of the Protestant Reformation." Margaret L. King, *The Renaissance in Europe* (Londen: Laurence King Publishing, 2003), 271.

⁵⁴ John de Gruchy skryf in sy boek *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* dat die Hervormingsgebeure vanuit ten minste twee perspektiewe beskou kan word. Eerstens, as beweging om die Kerk te hervorm deur 'n terugkeer na die Bybel en die basiese verkondiging van die evangelie. Tweedens, as 'n "sosiologiese gebeurtenis" wat kon plaasvind as gevolg van die ideologie en leierskap wat die hervormers gebied het, sowel as die ondersteuning van die bevolking, simpatieke adel en stadsrade. Hierdie tweede perspektief is, na de Gruchy se mening, een wat die Hervorming in 'n veel groter raamwerk as slegs dié van kerkhervorming en evangelieprediking plaas. Hy skryf dat dit 'n sosiale revolusie was waartydens daar in materiële behoeftes voorsien is en die politieke en burgerlike instansies getransformeer is. Beide hierdie perspektiewe is volgens de Gruchy waar en aanvullend tot mekaar. De Gruchy, *John Calvin*, 39.

⁵⁵ De Gruchy skryf die volgende daaroor: "My conviction is that when the Reformed tradition loses touch with its humanist origins and fails to maintain the creative tension between them, it becomes trapped in a dogmatic fundamentalism and moralism – to the detriment of the Church, humanity and society. This tendency has been responsible for the image of Calvinism as rigidly dogmatic, narrow-minded, hypocritical and iconoclastic.

3.2. Die humanisme van die Renaissance, Erasmus en Martin Luther

Wanneer daar oor die Hervorming gepraat word, word die naam van Johannes Calvyn byna altyd in dieselfde asem as dié van Martin Luther genoem. Alhoewel verskeie belangrike figure tot die Hervormingsgebeure bygedra het, word Luther (as pionier) en Calvyn (as tweede-generasieleier) as die “twee reuse” van die Hervorming voorgedra. Luther se teologie het ’n besondere rol in die vorming van Calvyn se denke en teologie gespeel en navorsers gee gelyk: om vir Calvyn te verstaan, moet sy verhouding met Luther en die ander hervormers, wie se teologie ook in ’n sekere mate deur die humanisme van die Renaissance beïnvloed is, verstaan word.⁵⁶

Die humanisme van die Renaissance en Erasmus se leringe (veral sy Griekse Nuwe Testament en *Novum Testamentum*) het ’n bepaalde invloed op Martin Luther se teologie gehad. Luther het vernaamlik vanuit die werk van Erasmus geleer dat ware berou, in teenstelling met dié wat in die Middeleeuse kerk verkondig is, nie boetedoening beteken nie, maar eerder bekering (om ten volle na Christus te draai) van jou vra. Dit is juis hierdie bewuswording van redding “deur genade alleen” en “deur geloof alleen” wat later die slagspreuke van die Hervorming geword het.⁵⁷ Alhoewel Erasmus onseker was oor die gebruik van die woord “alleen”, het hy die ontwaking van Luther as ’n “teken van hoop” verwelkom en Luther en Erasmus was aanvanklik verenig in hulle kritiek teen die korrupsie, vergrype en bygelowe van die kerk.⁵⁸

Christian humanism helps keep the Reformed tradition vibrant and open to renewal and, in doing so, enables it to contribute to the transformation and humanism of society.” De Gruchy, *John Calvin*, 40.

⁵⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 45. Diarmaid MacCulloch, die Oxfordse kerkhistorikus, beskryf die twee hervormers, Luther en Calvyn, in sy bekroonde boek, *The Reformation: A History* soos volg: “If one would have been justified in anticipating a good night out in the company of Martin Luther, the same cannot be said for the buttoned-up French exile who wanted to stop the citizens of Geneva dancing.” Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (Londen: Penguin Books, 2003), 241.

⁵⁷ Hierdie woorde is nie alleenlik deur Luther ingespan nie. Dit is alreeds in die laat 14de eeu deur volgelinge van die *devotia moderna* beweging (wat ook die Middeleeuse skolastiek van die kerk – waaronder die werk van Thomas Aquinas en Duns Scotus – teengestaan het) in Holland gebruik. De Gruchy, *John Calvin*, 53.

⁵⁸ De Gruchy, *John Calvin*, 55.

Erasmus en Luther het egter oor verskeie sake van mekaar verskil,⁵⁹ en die finale, onoorbrugbare skeidingsmoment tussen Luther en Erasmus was Luther se teologie van vrye wil en die uitverkiesing. Luther het, vanuit sy aanhang van Augustinus se teologie, die gebondenheid van die mens se wil en die uitverkiesingsleer verkondig, terwyl Erasmus, vanuit sy fokus op die individu, die teologie van vryheid van die menslike wil aangehang het.⁶⁰ Verder was die eenheid van die Christendom vir Erasmus onontbeerlik vir die hervorming van die kerk en na sy mening het Luther se leringe eerder onderlinge onenigheid en skeiding tot gevolg gehad.⁶¹

Erasmus en die humanisme van die Renaissance se toonaangewende denke aangaande die individu, die hervorming van die kerk (van binne die kerk) sowel as die terugdraai na vroeë bronne (waaronder veral die kerkvaders se werke), het 'n blywende indruk op Martin Luther gelaat – 'n indruk wat deurlopend in sy werke te

⁵⁹ Een so 'n saak het met die skolastiek en geesteswetenskappe te make gehad: Luther (wat in die skolastiek onderlê en opgevoed is) het aangevoer dat die gevolg van die laat skolastiek, 'n 'teologie van glorie' was wat die triomfantalistiese leringe van die Rooms-Katolieke kerk regverdig het. Luther het, in teenstelling met die 'teologie van glorie', 'n 'teologie van die kruis' (of 'dwaasheid van die kruis' soos Paulus dit in sy eerste brief aan Korinte stel) voorgestel omdat dit, volgens hom, na die Evangelie van God se genade in Christus gewys het. Verder was Luther – tot Erasmus se groot ontsteltenis – van opinie dat die herlewing van die geesteswetenskappe (as gevolg van die Renaissance-beweging) verantwoordelik vir die oplewing van dwaalleer was. Luther (volgens Erasmus) was 'n skolastieke teoloog en Erasmus (daarteenoor) was 'n humanis – 'n duidelike kernverskil tussen die twee denkers. De Gruchy, *John Calvin*, 55. Vir 'n resente en uitgebreide ondersoek oor die verskille tussen Luther en Erasmus sien ook die werk van Michael Missing, *Fatal Discord: Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind* (New York, NY: HarperCollins, 2018).

⁶⁰ Vir Erasmus was dit van absolute belang vir die Christelike geloof dat God inherent *goed* is, en vir Luther was dit weer noodsaaklik dat God inherent *almagtig* en *vry* is. Luther het daarom vir Erasmus daarvan beskuldig dat die mens vir hom té belangrik is, terwyl hierdie teologiese stellings van Luther, sowel as sy dogmatiese ingesteldheid, groot kommer onder Erasmus en die ander humaniste gesaai het. De Gruchy, *John Calvin*, 60-61. Erasmus het Luther se teologiese stellings in sy werk getiteld *On the Freedom of the Will*, wat in 1524 verskyn het, teengegaan. Luther het in reaksie hierop gedurende die daaropvolgende jaar die werk *The Bondage of the Will* die lig laat sien. Sien in hierdie verband Desiderius Erasmus en Martin Luther, *Discourse on Free Will*, vert. en red. Ernst F. Winter (New York, NY: Frederick Ungar, 1967), 105. Luther het Erasmus as 'n "hedendaagse Pelagius" uitgekryt terwyl Erasmus op sy beurt Luther se uitverkiesingsleer as "monsteragtig" beskryf het. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, NY: Scribner, 1969), 230.

⁶¹ De Gruchy, *John Calvin*, 57.

Verdraagsaamheid en eenheid was, volgens John de Gruchy, die slagoffers van die Hervormingsgebeure onder leiding van Luther omdat hy sterk standpunt téén die humanistiese inslag van Erasmus en die Christelike humaniste ingeneem het. De Gruchy, *John Calvin*, 60. Luther se boodskap van die "priesterskap van alle gelowiges" het nie alleenlik vryheid ten opsigte van hulle geloofslewe aan alle burgers beteken nie, maar ook 'n ongekende politieke vryheid aan hulle gebied. Hierdie vryheid is aan die verskillende belange van die burgers gekoppel en het op 'n sosiale rewolusie uitgeloop – ten koste van die humaniste wat in die proses van die kerk vervreem sou word. De Gruchy, *John Calvin*, 61-62.

siene is.⁶² Die verskille wat hy egter met Erasmus gehad het, asook sy siening dat die kerk nie van binne kan hervorm nie, het tot gevolg gehad dat Luther op definitiewe wyse van die humanisme van die Renaissance wegbeweeg het. T. H. L. Parker som die verhouding tussen Luther en Erasmus se humanisme as volg op:

The old saying that Erasmus laid the egg and Luther hatched it out is an oversimplification, of course, but it expresses the real dependence of the Reformation on the so-called Christian renaissance.⁶³

Martin Luther se denke en leringe, wat sowel insigte van die humanisme van die Renaissance as sy Hervormingsoortuiging bevat het, het weer 'n noemenswaardige invloed op Calvyn gehad. Sommige akademici voer aan dat Luther se invloed selfs al in Calvyn se twintigerjare sigbaar was. Die opspraakwekkende toespraak van Nicolas Cop, die rektor van die Universiteit van Parys, wat op 1 November 1533 gelewer is, word byvoorbeeld aan Calvyn toegeskryf ('n voorval waarna daar weer later in die hoofstuk verwys sal word). Dié toespraak het van Erasmus se sieninge sowel as al Luther se hoofgedagtes aangaande die Hervorming (waaronder regverdiging deur geloof alleen en die belang van die versekering van geloof in tye van geestelike ellende) bevat. Hierdie gedagtes is ook in Calvyn se latere werke vervat.⁶⁴

Luther se invloed is ook duidelik in Calvyn se *Institusie van die Christelike Godsdiens* van 1536. In die latere uitgawes van hierdie werk word Luther se woorde verbatim deur Calvyn geïnkorporeer en uitgebrei. Calvyn het homself egter altyd die vryheid voorbehou om Luther op sekere punte te kritiseer en uit te daag. Hy het homself eerder as 'n Bybelse eksegeet beskou en het vervolgens gepoog om 'n

⁶² Die terugkeer na die werke van die kerkvaders het 'n groot rol in die lewe en werk van Luther gespeel. Hy was aanvanklik 'n Augustynse monnik in die Rooms-Katolieke kerk en het hom tydens sy studies en vroeë lewe baie met die werk van Augustinus vereenselwig. Later het hy ook op die werke van ander kerkvaders gesteun. Sien in hierdie verband die hoofstuk van Manfred Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers," in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, Volume One*, red. Irena Backus (Leiden: E. J. Brill, 1997), 573-626.

⁶³ Thomas H. L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 11.

⁶⁴ Herman Selderhuis, "Luther and Calvin," in *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, red. Alberto Melloni (Berlyn: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017), 405.

verdere sistemativering van Luther en ander hervormers se standpunte daar te stel.⁶⁵

3.3. Die humanisme van die Renaissance en Calvyn

Die humanisme van die Renaissance het 'n besonderse invloed op Johannes Calvyn gehad. Karl Barth het in sy lesings oor Calvyn opgemerk dat Calvyn, in teenstelling met Luther, terselfdertyd “beide 'n volkome hervormer en 'n volkome Renaissance-man was.”⁶⁶ By die humaniste van die Renaissance het Calvyn die terugkeer na die bronne van vernuwing geleer. Vir hom het dit die terugkeer na beide die klassieke outeurs en, belangriker nog, die Skrif beteken. Hy het die waarde van taal en retoriek ontdek as middele om die Hervormingsargumente op oortuigende wyse te kommunikeer – 'n vaardigheid wat hy ingespan het om sowel die skolastieke filosofie as sy Rooms-Katolieke opponente uit te daag.⁶⁷

William J. Bouwsma skryf in sy biografie van Calvyn dat die invloed van die Renaissance humanisme Calvyn genoodsaak het om 'n merkwaardige *menslike siening* van die teologie aan te neem.⁶⁸ John de Gruchy bevestig hierdie siening wanneer hy skryf dat Calvyn se benadering tot teologie en die essensie van sy teologie dié van Christelike humanisme was:

As pre-eminently a biblical theologian, Calvin focused not on philosophical reasoning and truths, but on God's action in history, and especially on the Incarnation. The claim that God became “fully human” in Jesus Christ, not just recited as an article of faith in the Creed, but as a reality that fundamentally shapes one's life and one's grasp of reality, lay at the centre of Calvin's thought. It is this which gives his theology from the outset a “worldly”, even sacramental, character [...]. While there is always a distinction in Calvin's thought between creation and redemption, between the secular and the sacred, between politics and faith, and between being human and being Christian, these polarities are intrinsically connected, never separated. Likewise, for Calvin – as for Christian

⁶⁵ W. van 't Spijker, *Calvin: A Brief Guide to His Life and Thought* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), 130.

⁶⁶ Karl Barth, *The Theology of John Calvin* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 67.

⁶⁷ De Gruchy, *John Calvin*, 41.

⁶⁸ Bouwsma, *John Calvin*, 160.

humanists generally – theology and ethics belong together, just as faith must express itself in love for others and doing justice in society.⁶⁹

André Biéler beskryf ook Calvyn se humanisme in sy boek *The Social Humanism of Calvin*. Hierin skryf Biéler dat Calvyn as't ware die humanisme van die Renaissance herontwerp en gereoriënteer het. Calvyn het die nuwe fokus op die individu wat die humanisme van die Renaissance meegebring het, as 'n potensiële bron van trots op menslike prestasies geëien en het in reaksie daarop eerder God se genade in sy werke beklemtoon. Biéler voer aan dat Calvyn se humanisme daarom nie een is wat deur optimisme oor die mens en sy werke gekenmerk word nie. Dit is eerder 'n realistiese siening van wat dit beteken om *mens* te wees.⁷⁰

Sowel die humanisme van die Renaissance as die vroeëre Hervormingsdenke van Martin Luther wat deur verskeie van die destydse denkers aangehang en verkondig is, het 'n blywende indruk op Calvyn gemaak. Verskeie ander teoloë, waaronder Ulrich Zwingli (Calvyn se voorganger as hervormer in Switserland),⁷¹ Martin Bucer (wat Calvyn in Strassburg sou leer ken),⁷² en ook Philip Melanchton⁷³ sou hierdie indruk versterk en bydra tot Calvyn se eie teologiese vorming. In die hieropvolgende gedeelte word die lewe van Calvyn (as ontheemde en humanis) in hierdie opsig ondersoek en weergegee.

⁶⁹ De Gruchy, *John Calvin*, 42.

⁷⁰ André Biéler, *The Social Humanism of John Calvin* (Louisville, KY: John Knox Press, 1964), 206-208.

⁷¹ Calvyn sou Zwingli se bekende werk, *Commetarius de vera et falsa religione* (1525), goed geken het. Sien: Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin* (Edinburg: T&T Clarke, 1988), 151-158; asook Fritz Blanke, "Calvins Urteile über Zwingli," *Zwingliana* 11 (1959): 66-92.

⁷² Martin Bucer se invloed op Calvyn is veral merkbaar in sy leerstelling oor berou en inkeer, asook Bucer se verklaring van die Onse Vader-gebed. Sien: Francois Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 1995), 137-144; Ganoczy, *Young Calvin*, 158-168; en Wilhelm Pauck, "Calvin and Butzer," *JR* 9 (1929): 237-256.

⁷³ Vir die invloed van Melanchton op Calvyn, sien: Wendel, *Calvin*, 134-135; Ganoczy, *Young Calvin*, 146-151; en Richard A. Muller, "Ordo docendi: Melanchthon and the Organization of Calvin's Institutes, 1536-1543," in *Melanchthon in Europe: His Work and Influence beyond Wittenberg*, red. Karin Maag (Grand Rapids, MI: Paternoster, 1999), 123-140.

4. Die lewe van Johannes Calvyn

4.1. Vroeë vormingsjare van die hervormer

Johannes Calvyn (oftewel in Frans, *Jehan Cauvin*) is op 10 Julie 1509 in die Franse stad Nyon van die Picardi-distrik,⁷⁴ noordoos van Parys gebore. Nyon was, saam met die stede Amiens, Beauvais, Laon en Senlis, een van die provinsie se amptelike katedraalstede en was daarom ryk aan kerklike tradisie. Gedurende die tydperk van sy geboorte het 'n neiging tot mistieke godsdienstigheid, maar veral ook 'n groeiende ontvanklikheid vir humanistiese idees, die geestelike klimaat van die land bepaal.⁷⁵

Die middelklas Calvyn-gesin was toegewyde Rooms-Katolieke met verbintnisse aan sowel die heersende adel as aan sommige leiers binne die destydse kerk. Johannes Calvyn se vader (Gérard Calvyn) was 'n finansiële klerk verbonde aan die kantoor van die biskop en is stelselmatig bevorder totdat hy uiteindelik die pos van prokurasiehouer van die katedraalklerke beklee het. Sy moeder (Jeanne le Franc) is reeds tydens sy vroeë kinderjare oorlede en baie min inligting is verder van haar bekend. Johannes was die middelste broer van Charl en Antoine.⁷⁶

Dit was die wens van Calvyn se vader dat sy seuns hulself in die kerk sou bekwaam. Calvyn, 'n skrandere kind, is vervolgens reeds as twaalfjarige deur die biskop aangestel as klerk by kerklike dienste wat aan die katedraal gekoppel was – 'n aanstelling waarmee Calvyn sy tonsuur⁷⁷ ontvang het. In dieselfde tyd het die invloedryke en welgestelde Montmors-familie hulle oor hom ontferm. Dit is die ondersteuning van hierdie familie wat dit vir die jong Calvyn moontlik gemaak het om

⁷⁴ Alexandre Ganoczy skryf die volgende oor hierdie distrik se mense: "The Picards made up one of the four recognized 'nations' among the students of the University of Paris, and Calvin was proud throughout his life to belong to this elite. Even his character largely matched the 'Picardian': intelligent, logical, sensibly diligent, morally serious, and devoted to freedom and order – as well as overly sensitive, self-confident and irritable." Alexandre Ganoczy, "Calvin's Life," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.

⁷⁵ Ganoczy, "Calvin's Life," 3.

⁷⁶ Ganoczy, "Calvin's Life," 3.

Ganoczy skryf dat, alhoewel daar min inligting oor Calvyn se ma beskikbaar is, dit wel bekend is dat sy 'n passie vir pelgrimstogte gehad het.

⁷⁷ 'n Tonsuur is die kaalskering van die kruin van 'n man se kop as simbool van toewyding aan God. Dit was 'n gebruik in die Middeleeuse Rooms-Katolieke kerk (tot die jaar 1971) en veral monnike en priesters is so uitgeken. Sien: L. Bacuez, *Priestly Vocation and Tonsure* (New York, NY: The Cathedral Library Association, 1908).

verder te gaan studeer. Hy het, ter voorbereiding vir verdere tersiêre studie, aan die *Collège de la Marche*⁷⁸ begin klasloop waar hy by die bekende Marthurin Cordier Latyn geleer het.⁷⁹

Twee jaar later, in 1523, is Calvin op veertienjarige ouderdom na Parys om aan die Universiteit van Parys te studeer.⁸⁰ Hier was hy verbonde aan die *Collège Montaigu* waar hy homself hoofsaaklik in die filosofie (veral die skolastieke filosofie en die geskrifte van kerkvaders soos Augustinus) verdiep het. Die werke van die skolastieke filosoof Duns Scotus het veral 'n blywende indruk op hom gemaak en Calvin was later deeglik vertrouwd met die debatte wat tussen die verskillende denkskole geheers het.⁸¹

Teen die jare 1525/1526 het Calvin se vader hom aangemoedig om homself eerder in die regsweese te bekwaam. Calvin het Parys verlaat om as jong *licencié en arts* aan die Universiteit van Orléans onder leiding van Pierre de l'Estoile regte te studeer.⁸² Hier het hy vir die eerste keer kennis geneem van die humanisme van die Renaissance en hy het in die humanistiese studies verdiep geraak – 'n weg waardeur hy “homself van die labirint van filosofie kon bevry”⁸³ en wat hom waarskynlik later ontvanklik gemaak het vir die leringe van Luther. Hy kon ook in

⁷⁸ Daar heers onsekerheid oor Calvin se betrokkenheid by *Collège de la Marche*. Die konsensus onder die meeste navorsers is dat die moontlikheid bestaan dat hy wel daar was, maar die bekende Oxfordse teoloog en geskiedkundige Alister McGrath voer aan dat hy nie daar verbonde was nie. Sien McGrath, *A Life of John Calvin*, 22-27, vir sy argument dat die werk van Nicolas Colladon die eerste keer daarop aanspraak gemaak het dat Calvin aan die *Collège de la Marche* geaffilieer was.

⁷⁹ Parker, *John Calvin*, 3.

⁸⁰ Daar heers onsekerheid oor wat presies Calvin se tyd in Parys behels het. Alister McGrath skryf meer hieroor in *A Life of John Calvin*, “Uncertainties concerning Calvin's Paris Period” (pp. 21-27). Konsensus is wel oor die volgende feite bereik: Calvin het Latynse grammatika onder leiding van Marthurin Cordier studeer; hy was formeel aan die *Collège de Montaigu* geaffilieer; en hy het geesteswetenskappe as inleiding tot die teologie studeer.

⁸¹ De Gruchy, *John Calvin*, 80.

Sien ook die werk van Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988), 3-11, waarin hy veral in die hoofstuk “John Duns Scotus” oor die invloed van Scotus se werk op Calvin skryf.

⁸² Daar heers onsekerheid oor die presiese rede vir hierdie besluit en die verskeie moontlikhede sluit in: die invloed van sy vader of die toekomstige hervormer Pierre Olivétan; 'n groeiende ontnugtering met die teologie; of die nuwe bewuswording van die aard van “ware geloof” (na aanleiding van die groeiende invloed van die leringe van Martin Luther en andere). McGrath, *A Life of John Calvin*, 51.

⁸³ Bouwsma, *John Calvin*, 113.

hierdie stadium aan die Universiteit van Orléans in 'n relatiewe kort tydperk Grieks baasraak.⁸⁴

In die jaar 1529 verlaat Calvyn Orléans om aan die Universiteit van Bourges, waar die bekende humanistiese regsgeleerde Andreas Alciati gedoseer het, sy studies voort te sit en sy Latynse vaardighede te verbeter. Hy voltooi sy studies in 1531 as *licencie ès lois* en keer met die dood van sy vader in dieselfde jaar na Parys terug.⁸⁵

Calvyn se eerste gepubliseerde werk, 'n kommentaar oor die werk *De Clementia* van die filosoof Seneka, het in 1532 verskyn. Seneka se onderskeie werke was aanvanklik gewilde leesstof onder die kerkvaders omdat hy “teen die half-seremoniële, half-magiese godsdienste van die antieke tye gekant was”⁸⁶ – 'n gedagte wat later by die humaniste en hervormers soos Calvyn aanklank gevind het. Tydens die skryfproses aan die kommentaar het Calvyn aan sy eksegetiese en retoriese vaardighede geskaaf – vaardighede wat later 'n sentrale rol in sy werk as hervormer sou speel.⁸⁷

Gedurende Calvyn se studiejare het hy hegte vriendskappe met verskeie invloedryke persone gevorm. Hy was 'n gereelde gas van sowel Guillaume Cop, die koning se geneesheer, sowel as Guillaume Budé, 'n klassieke vakkundige. Hervormingsdenke was te danke aan mense soos die bekende Christelike humaniste Lefèvre d'Étaples⁸⁸ en biskop Guillaume Briçonnet van Meaux⁸⁹, al vir 'n aantal jare in

⁸⁴ De Gruchy, *John Calvin*, 80.

⁸⁵ McGrath, *A Life of John Calvin*, 60.

⁸⁶ Wendel, *Calvin*, 29.

⁸⁷ De Gruchy, *John Calvin*, 82.

De Gruchy skryf ook verder dat Seneka beslis vir Calvyn (sowel as Zwingli) beïnvloed het en alhoewel Calvyn nie onkrities jeens Stoïsinse filosofie was nie, het hy veral Seneka se leringe aangaande die voorsienigheid van God, die noodsaaklikheid vir 'n goeie regering, en die teenstand teen tirannie in die soeke na geregtigheid en gelykheid ter harte geneem. Seneka se klem op die teenstand van tirannie in die soeke na regverdigheid en gelykheid en die belang van orde en respek vir outoriteit, het in die laaste hoofstuk van Calvyn se *Institusie van die Christelike Godsdiens* tot uitdrukking gekom. De Gruchy, *John Calvin*, 82.

⁸⁸ Thomas H.L. Parker skryf oor Lefèvre d'Étaples: “It was the Biblical scholar Jacques Lefèvre d'Étaples [...] who provided the main native intellectual and spiritual stimulus for the Reformists [...]. His (French) commentaries on the New Testament (St Paul, 1512; the Gospels, 1522) are informed by the same mystical devotion to the person of Jesus Christ. At first glance he seems to be on the way towards the Christocentricity of the Reformation, and it was not only the conservatives that connected him with Luther.” Parker, *John Calvin*, xiv.

⁸⁹ Guillaume Briçonnet van Meaux het as leerling van Lefèvre die idees wat hy by hom geleer het in die praktyk beoefen. Die Bybel moes volgens Briçonnet vir alle mense van God “geopen” word sodat Jesus Christus sy

Frankryk in omloop en het die teelaarde gevorm vir Luther se leringe wat later by die aristokrasie en humanistiese geleerdes inslag sou vind. Dit was ook die geval met Calvyn se vriende: beide Cop en Budé was humaniste wat in die humanistiese beweging en die nuwe leringe van Martin Luther belang gestel het. Johannes Calvyn se naaste vriende, waaronder ook Guillaume Cop se seun Nicolas, is deur hierdie idees aangegryp en alhoewel Calvyn dit aanvanklik teengestaan het, is hy self toenemend tot die denkrigtings van Luther, Zwingli en Melanchthon aangetrek.⁹⁰

4.2. Nuwe oortuigings

Daar is nie baie inligting oor Calvyn se persoonlike lewe en sy bekering tot 'n evangeliese geloof bekend nie.⁹¹ In teenstelling met Luther wat baie gegewens van sy dramatiese bekering bekend gemaak het, is Calvyn nog altyd bekend as iemand wat sulke persoonlike besonderhede vir homself gehou het.⁹² Daar heers egter konsensus dat hierdie belangrike persoonlike gebeurtenis binne die laaste maande van die jaar 1533 en die eerste maande van 1534 plaasgevind het.⁹³ In die

reddingswerk in elkeen kan volbring. Briçonnet het sy bisdom volgens 'n Bybelse, mistieke, en konserwatiewe kerkmanskap ingerig. Parker, *John Calvin*, xv.

⁹⁰ De Gruchy, *John Calvin*, 80-81.

⁹¹ Die nuwe oortuigings van persone wat tydens die Middeleeue tot die Hervormingsdenke aangetrokke was, is as "evangeliese oortuiging" of "evangeliese geloof" bestempel – oortuigings wat op die Bybel en die evangelie, en nie op die tradisie van die Rooms-Katolieke kerk, gebaseer was nie. Protestantse teoloë het hierdie etiket gedurende die Hervorming omarm en van die "evangeliese waarheid" gepraat. Martin Luther het na die "evangelische Kirche" (evangeliese kerk) verwys om die protestante van die Rooms-Katolieke kerk te onderskei en tot vandag toe nog word die term "evangelisch" as beskrywing of sinoniem vir hoofstroom- protestantse kerke in Europa gebruik. Hans J. Hillerbrand, red., *The Encyclopedia of Protestantism, Volume 2, D-K* (New York, NY: Routledge, 2002), 310.

⁹² François Wendel skryf die volgende: "Calvin was by nature uncommunicative about his personal history: a certain timidity, an aristocratic inclination to screen himself from the public, and finally his conviction that the individual is nothing in himself but only in so far as he is an instrument of Divine will [...]." Wendel, *Calvin*, 15.

⁹³ De Gruchy, *John Calvin*, 83.

In 1539, tydens sy eerste tydperk in Genève, het Calvyn 'n brief aan kardinaal Jacopo Sadoletto geskryf waarin hy 'n persoonlike getuienis van hierdie gebeure lewer. Hy skryf daarin: "The more closely I examined myself, the sharper the stings with which my conscience was pricked; so that the only solace that remained was to delude myself by obliviousness. Yet as nothing better offered, I was pursuing the course which I had begun, when a very different doctrine started up, not one which led us away from Christian profession, but one which brought us back to its source and, as it were, clearing away the dregs, restored it to its original purity." John Calvin, "Reply to Sadoletto," vert. J. K. S. Reid, in *Library of Christian Classics*, Vol. XXII, *Calvin: Theological Treatises* (Londen: SCM, 1964), 251-252. In hierdie brief wat ter verdediging van die Hervorming geskryf is, vra Calvyn ook die kardinaal of hy homself blind hou vir die vergrype van die Rooms-Katolieke kerk. Calvyn se bedoeling, soos hy dit in die brief stel, was nooit om 'n nuwe kerk te begin nie, maar om die Rooms-Katolieke kerk van binne te hervorm. De Gruchy, *John Calvin*, 83.

voorwoord van sy kommentaar op die Psalmboek (byna die enigste teks waarin Calvyn oor hierdie gebeurtenis skryf) beskryf hy sy breuk van die Rooms-Katolieke kerk se heersende leerstellings as 'n "skielike bekering" (*subita conversione*). In dieselfde gedeelte maak hy van 'n reeks beelde gebruik om sy bekering te verduidelik.⁹⁴ Een van hierdie beelde, waarin hy God as 'n ridder uitbeeld, lui as volg:

At last, God turned my course in a different direction by the hidden bridle (frenum) of his providence... By a sudden conversion (*subita conversione*) to docility, he tamed a mind too stubborn for its years.⁹⁵

Op daardie stadium was Calvyn nog onbewus van die rol wat hy as hervormer sou speel, omdat hy, anders as baie ander hervormers in die 16de eeu, 'n regsgeleerde en nie 'n priester was nie. Calvyn het op 'n interne verandering van die kerk gehoop en, alhoewel hy tot 'n evangeliese geloofsoortuiging gekom het, wou hy hom eerder daarop toespits om as vakkundige en student van die Bybel te werk.⁹⁶

Kort na sy bekering het Calvyn sy tweede boek *Psychopannychia* geskryf wat in 1534 die lig gesien het. Hierdie werk was krities teenoor die idee van "die sieleslaap na die dood" wat deur die anabaptiste aangehang en verkondig is.⁹⁷ Hy het ook in hierdie tydperk 'n voorwoord vir sy neef Olivétan se vertaling van die Bybel geskryf. Beide hierdie werke getuig van 'n goeie kennis van die Bybel en volgens Barth het

⁹⁴ McGrath, *A Life of John Calvin*, 70.

⁹⁵ Aangehaal in die boek van Karen Armstrong, *A History of God: From Abraham to the Present. The 4000-year Quest for God* (Londen: Vintage Books, 1999), 331. Sien ook Calvyn se voorwoord tot sy kommentaar van die Psalmboek. Hierdie voorwoord wat in 1557 geskryf is, is in baie opsigte soos Luther se voorwoord van sy Latynse geskrifte omdat dit 'n retrospektiewe blik op sy lewe en werk bied. Hierdie voorwoord is ook een van die enkele plekke waar Calvyn oor homself en sy persoonlike lewe praat. Let op die gedeelte, "The Man and His Life, The Author's Preface to the Commentary on the Book of Psalms – 1557" in John Calvin, *Selections from His Writings*, red. John Dillenberger (New York, NY: Anchor Books, 1975), 21-33. McGrath skryf die volgende oor hierdie voorwoord: "Calvin's grammar here illuminates both his theology and understanding of his personal religious experiences. Throughout the narrative, it is God who is presented as the active party, Calvin is passive. God acts; Calvin is acted upon." McGrath, *A Life of John Calvin*, 70

⁹⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 85.

Ganoczy skryf die volgende oor Calvyn se hoop om die kerk van binne te hervorm: "[T]he young Calvin by no means intended to join a new church community opposed to the Catholic Church, but rather to 're-form' the one church of Christ in the spirit of the gospel." Ganoczy, "Calvin's Life," 9.

⁹⁷ Calvyn het op verskillende stadiums van sy lewe die leringe van die anabaptiste uitgedaag en teengegaan. Sien veral die boek van Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981).

Calvyn in hierdie stadium in “’n teologiese humanis”⁹⁸ ontwikkel. Hiermee het Barth bedoel dat Calvyn ’n God-gesentreerde humanis was – hy het humanisme, wat per definisie op die grootsheid en goedheid van die mens gebaseer is, op sy kop gekeer deur eerder op die mens se afhanklikheid van God (naamlik dat die mens God vir sy redding van sonde nodig het) te fokus.⁹⁹

Nie lank na die verskyning van *Psychopannychia* nie, sou Calvyn se lewe op dramatiese wyse verander. In Frankryk, en veral Parys, het die teenstand teen die leringe van Luther en persone wat hierdie Hervormingsgedagtes aangehang het, skerp toegeneem. Invloedryke Paryse vakkundiges en bekende priesters wat die Hervormingsleringe aangeneem het, is deur die Franse owerhede vervolgd en gevange geneem.¹⁰⁰

Calvyn se goeie vriend Nicolas Cop, wat op daardie stadium die rektor van die Sorbonne (oftewel die Universiteit van Parys) was, het tydens die Allerheiligefees op 1 November 1533 ’n publieke toespraak gelewer om die akademiese jaar in te lei, waarin hy op die teksgedeelte van die Saligspreekinge “geseënd is hulle wat arm is van gees”, gefokus het. In sy toespraak het die jong mediese dokter op Erasmus se *Paraclesis* en Luther se *Kirchenpostilles* kommentaar gelewer terwyl hy die “armes van gees” as die vervolgdtes van die evangeliese oortuiging geïdentifiseer het.¹⁰¹ Hierdie toespraak het nie die fakulteit (as ortodokse Rooms-Katolieke instansie) aangestaan nie en die toespraak is vervolgens as Lutherse propaganda afgemaak.

⁹⁸ Barth, *Calvin*, 148.

⁹⁹ Wendel, *Calvin*, 44.

In hierdie opsig het Calvyn nie humanistiese bronne as waardeloos geag nie, maar hy het eerder hierdie bronne gebruik om sy nuwe roeping te dien. Hy skryf in sy kommentaar van die Psalmboek: “I was so inspired by a taste of true religion and I burned with such desire to carry my study further, that although I did not drop other subjects, I had no zeal for them. In less than a year, all who were looking for purer doctrine began to come to learn from me, although I was a novice and a beginner.” Jean Calvin, *Calvin: Commentaries*, verts. en redigeerders Joseph Haroutunian en Louise Pettibone Smith (Philadelphia, PA: The Westminster John Knox Press, 1958), 52.

¹⁰⁰ Ganoczy, “Calvin’s Life,” 7.

¹⁰¹ Hierdie toespraak het, volgens Ganoczy, humanistiese gedagtes van Erasmus se leringe en Luther se fokus op die wet en die evangelie bevat. Verder het dit ook Luther se leerstelling van die regverdiging van die sondaar “deur geloof sonder werke van die wet” verdedig. Dit is interessant dat daar nie konsensus oor die agtergrond van hierdie toespraak bestaan nie. Sommige bronne dui aan dat Cop dit self geskryf het, terwyl ander aanvoer dat Calvyn as raadgewer in die formulering van die teks opgetree het, en nog ander beweer dat Calvyn self die eintlike skrywer was. Ganoczy, “Calvin’s Life,” 7. Sien ook Ganoczy, *The Young Calvin*, 80-83, vir ’n deeglike bespreking van die gebeure op 1 November 1533.

Die gebeurtenis het so 'n opskudding tot gevolg gehad dat Cop en Calvyn (wat by hierdie gebeure betrek is) gedwing was om ter wille van hulle eie veiligheid na Basel te vlug.¹⁰² T. H. L. Parker beskryf die impak van hierdie gebeure op Calvyn as volg:

For the following year he was on the move, in danger, whether actual or, no less disturbing, imaginary. He was a known "Lutheran", able and vocal.¹⁰³

Vroeg in die jaar 1534 het Calvyn toevlug by sy vriend Louis du Tillet, die kanunnik van die Angoulême-katedraal in die suide van Frankryk, gevind. Calvyn het vir ongeveer vier of vyf maande by Du Tillet tuisgegaan – 'n tydperk waarin hy deeglik van Du Tillet se biblioteek gebruik gemaak het om selfs verdere kennis van die kerkvaders op te doen.¹⁰⁴ Gedurende hierdie tydperk was Koning Frances I aanvanklik onseker oor die vervolging van diegene wat die evangeliese leringe aangehang het en vir 'n kort periode kon Calvyn nog vrylik rondbeweeg. Die toestand van redelike veiligheid het egter vinnig verander toe daar in Oktober 1534 oral in die strate van groot dorpe in Frankryk, asook in die stad Parys, plakkate verskyn het waarop die Rooms-Katolieke mis aangeval is. Hierdie gebeurtenis het die owerhede so ontstel, dat Koning Frances I die bevel gegee het om 'n groot aantal arrestasies te maak en selfs 32 protestante na die brandstapel te stuur. Ook een van Calvyn se vriende, Étienne de la Forge, was onder diegene wat tereggestel is. Hierdie gebeure het Calvyn en die ander evangeliste genoodsaak om so vinnig as moontlik uit Frankryk pad te gee. Hy en Du Tillet het na Basel in Switzerland, 'n stad wat deur Oecolampadius vir die Hervorming verower is en daarom 'n toevlugsoord vir verskeie persone van evangeliese geloofsoortuiging was, gevlug.¹⁰⁵

¹⁰² Ganoczy, "Calvin's Life," 7.

Robert R. Vosloo skryf dat Calvyn se kamer in die proses deursoek is en dat al sy dokumente gekonfiskeer is. Vosloo, "The Displaced Calvin," 39.

¹⁰³ Parker, *John Calvin*, 49.

¹⁰⁴ Vosloo, "The Displaced Calvin," 39.

Calvyn het later in sy verhouding met Du Tillet seergekry omdat Du Tillet die besluit gemaak het om na die Rooms-Katolieke kerk terug te keer. Ganoczy skryf hieroor: "Other events caused Calvin pain. His good friend and patron, Louis du Tillet, left him because it was impossible for him to approve the manner in which Calvin took on priestly and even episcopal duties. Calvin, however, saw the reason for the separation, which was very painful for him, to be due more to his being outspoken and impolite to du Tillet." Ganoczy, "Calvin's Life," 11.

¹⁰⁵ De Gruchy, *John Calvin*, 86.

Calvyn se eie broer, Charles, is in hierdie tyd in Nyon vir dwaalleer vervolgt en twee keer gevange geneem omdat hy oproerigheid in die plaaslike kerk veroorsaak het. Ganoczy, "Calvin's Life," 7. In die tyd waarin Calvyn

Calvyn het tydens sy vlug uit Parys eers deur Metz en Strassburg gereis voordat hy uiteindelik in Basel aangeland het. Dit blyk dat hy daar, onder die pseudoniem Martinus Lucianus, redelik goed as banneling uit Frankryk aangepas het. Hy het gedurende hierdie tydperk voorwoorde vir Pierre Robert se Franse vertaling van die Bybel in Latyn en Frans geskryf, en hy het ook in Augustus 1535 die eerste Latynse weergawe van sy bekende en invloedryke *Christianae Religionis Institutio* (“Institusie van die Christelike Godsdienst”) voltooi wat in Maart 1536 gepubliseer is. Daar sou nog etlike kere aan die publikasie bygewerk word en ’n finale, uitgebreide weergawe is teen 1559 gepubliseer.¹⁰⁶

Die volume wat in die voorwoord as brief aan Koning Frances I gerig is, was as *apologia* namens die protestante bedoel en het daarom, as verheldering van die inhoud van die evangeliese geloofsoortuiging, ’n uiteensetting van die evangeliese geloof bevat.¹⁰⁷ Dit is ’n werk wat volgens Robert Vosloo “altyd teen die sosiopolitieke en godsdienstige konteks wat, onder andere, veroorsaak het dat Protestantse bannelinge soos Calvyn ’n toevlug buite Frankryk moes soek, gelees moet word”.¹⁰⁸

Ná ongeveer ’n jaar in Basel, is Calvyn en Du Tillet vir ’n kort tydperk na die Italiaanse stad Ferrara waar hulle die hertogin van Ferrara, Renée van Frankryk, besoek het. Ferrara, en veral die hof van die hertogin, het ’n veiligheidsoord vir Franse protestante geword. Calvyn, ook ’n Franse vlugteling, het waarskynlik werk as ’n akademikus of leraar in die stad gesoek, maar moes sy besoek kortknip nadat ’n Fransman op oordadige wyse geweier het om die mis op Goeie Vrydag 1536 by te woon en soveel aandag getrek het dat daar op die dag verskeie arrestasies gemaak is.¹⁰⁹

na Basel gevlug het, het Erasmus, Wolfgang Capito, Sebastiaan Münster, Heinrich Bullinger, Guillaume Farel en Pierre Robert in Basel gewoon. Vosloo, “The Displaced Calvin,” 39.

¹⁰⁶ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 39-40.

¹⁰⁷ Hierdie uiteensetting is onder andere gedoen met die doel om die evangeliste van die anabaptiste te onderskei en hulle te verdedig teen die aanklagte wat in Frankryk teen die anabaptiste gebring is. Carel F. C. Coetzee, “Calvinism and Anabaptism: Is the debate still relevant?,” in *Reformed Theology Today: Biblical and Systematic-Theological Perspectives*, reds. Nico Vorster en Sarel P. van der Walt (Durbanville: AOSIS, 2017), 59.

¹⁰⁸ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 40.

¹⁰⁹ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 40.

Calvyn het daarna, tydens 'n periode van amnestie vir “dwaalleraars” wat deur die Edik van Lyon aangekondig is, via Basel na Frankryk teruggekeer. Hierdie edik het egter die voorwaarde daargestel dat diegene wat na Frankryk terugkeer, binne ses maande weer met Rome moes versoen en Calvyn kon daarom nie langer as 'n paar maande in sy geboorteland verkeer nie. Ná die kort tydjie in Frankryk was hy op pad na Strassburg met die doel om daar te studeer en skryf, maar hy moes 'n ompad daarheen neem en het hom gevolglik in die Switserse stad Genève bevind.¹¹⁰

Tot op hierdie stadium van Calvyn se lewe is duidelik dat hy reeds voor sy eerste aankoms in Genève al in die Renaissance humanistiese onderlê was en 'n geruime tyd as vlugteling moes leef én oorleef – 'n realiteit wat beslis sy kerklike bediening wat binnekort sou aanbreek, gevorm en gerig het.

4.3. 'n Eerste kennismaking met die stad Genève

Een van die belangrike en merkwaardige kenmerke van die Hervorming is dat hierdie beweging grootliks 'n stedelike verskynsel was. In Duitsland het meer as 50 van die 65 vrye imperiale stede¹¹¹ positief op die Hervorming gereageer en in Frankryk lê die wortels van die Hervorming in die groot stede Lyons, Orléans, Parys, Poitiers en Rouen. In Switserland het die Hervorming in die stedelike konteks van

Vroue soos Renée van Frankryk het 'n noemenswaardige rol in die verspreiding en lering van die Hervormingsgedagte gespeel. Sien in hierdie verband die volgende bronne: Kirsi I. Stjerna, *Women and the Reformation* (Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2009); Rebecca van Doodewaard, *Reformation Women: Sixteenth-Century Characters that Shaped Christianity's Rebirth* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2017); Roland H. Bainton, *Woman of the Reformation in Germany and Italy* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publisher, 1971); Katharina M. Wilson, red., *Woman Writers of the Renaissance and Reformation* (Athene: The University of Georgia Press, 1987).

¹¹⁰ De Gruchy, *John Calvin*, 86-87.

¹¹¹ Carlos Ramirez-Faria verduidelik die term “vrye stede” soos volg: “In the Holy Roman Empire, the collective term ‘free and imperial cities’ (German: *Freie und Reichsstädte*), briefly worded ‘free imperial city’ (*Freie Reichsstadt*, Latin: *urbs imperialis libera*), was used from the fifteenth century to denote a self-ruling city that enjoyed a certain amount of autonomy and was represented in the Imperial Diet. An imperial city held the status of Imperial immediacy, and as such, was subordinate only to the Holy Roman Emperor, as opposed to a territorial city or town (*Landstadt*) which was subordinate to a territorial prince – be it an ecclesiastical lord (prince-bishop, prince-abbot) or a secular prince (duke / ‘Hertzog’, margrave, count / ‘Graf’ etc.)” Carlos Ramirez-Faria, *Concise Encyclopedia of World History* (New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2007), 242.

Zürich ontstaan, waarna dit (deur veral die proses van publieke debat) na stede soos Berne, Basel, St. Gallen en dan ook Genève versprei het.¹¹²

Teen die tyd van die Hervorming was Genève, 'n stad met ongeveer 10 000 inwoners, in 'n toestand van politieke en sosiale ontwrigting gedompel. In die 14de eeu was dié stad 'n bekende en florerende handelstad, maar gedurende die eerste dekades van die volgende eeu het die rykdom van die stad aansienlik afgeneem. Genève, geleë tussen Frankryk en Italië, was dikwels in die politieke spervuur van dié twee magte vasgevang. Die stad was nie deel van die Switserse Federasie nie en is deur 'n prins-biskop en die hertoë van Savoje, wat die omliggende grond besit het, regeer.¹¹³

In 1519, nadat die stad vir jare lank in 'n stryd om onafhanklikheid gewikkel was, het Genève 'n eie regering gekry. Hierdie regering het uit vier hoofamptenare en 'n aantal rade bestaan waarvan die belangrikste liggaam die uitvoerende stadsraad was – 'n raad wat uit 24 persone, afkomstig vanuit gevestigde Geneefse families of die bourgeoisie, bestaan het. Dit is vermeldenswaardig dat 'n aansienlike persentasie van die stad se inwoners nie deur die stadsraad verteenwoordig is nie. 'n Groot en groeiende aantal inwoners het uit immigrante en vlugteling bestaan as gevolg van die godsdienstige vervolging van die protestante in Frankryk. Konflik tussen die Savojaarde aristokrasie, die stadsraad, die gevestigde families en die nuweling was dus onvermydelik.¹¹⁴

Een van die kwessies waaroor daar 'n dispuut ontstaan het, was oor die vraag of Genève 'n bondgenoot van die protestantse stad Berne moes word om sodoende nader aan die Switserse Konfederasie te wees – 'n saak wat sterk teëgestaan is deur die biskop sowel as die hertog van Savoje. In 1526 het diegene wat ten gunste van hierdie besluit was, die twis gewen en beide die prins-biskop en die hertog van Savoje het in ballingskap gegaan. Die hertog het egter nie sy mag maklik prysgegee

¹¹² McGrath, *A Life of John Calvin*, 2006. Sien ook: Bernd Moeller, *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays* (Philadelphia, PA: Labyrinth Press, 1972); asook Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975).

¹¹³ De Gruchy, *John Calvin*, 87. Sien ook: William G. Naphy, "Calvin's Geneva," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, 25-37.

¹¹⁴ De Gruchy, *John Calvin*, 87.

nie en die stad was eers in 1536, nadat Berne die stad tydens 'n geveg ondersteun het, uiteindelik vry van imperiale mag. Berne het, in ruil vir die steun wat aan Genève verleen is, van die stad vereis om die protestantse geloof aan te neem. Dit is te midde van hierdie omstandighede wat Guillaume Farel sy protestantse bediening in Genève in 1533 begin het.¹¹⁵

Farel het aan die Universiteit van Parys studeer en het onder die invloed van die Christelike humanis Lefèvre d'Étaples tot die evangeliese geloofsoortuiging gekom. Hy was eers in die stad Berne as evangelis werksaam, waarna hy na Genève gegaan het om sy protestantse bediening voort te sit. Hier het hy, met die insette van Pierre Viret, die Gereformeerde Kerk gestig, maar sy optrede het terselfdertyd ook verdeeldheid en geweld in die stad veroorsaak. Dit is vermeldenswaardig dat Genève, ten spyte van hierdie gebeure, tog in Mei 1536 die Hervorming formeel aangeneem het. Calvyn het in Augustus van hierdie selfde jaar in Genève aangekom.¹¹⁶

Calvyn, wat nie van plan was om 'n lang tyd in die stad deur te bring nie, het gepoog om met sy aankoms anoniem te bly sodat hy so spoedig moontlik na Strassburg kon vertrek om daar ongehinderd te studeer en te skryf. Farel, wat deur die oplaaierende chaos van die nuwe kerk en gemeenskap oorweldig was, het hom egter by sy oornagverblyf opgeklop en met twyfelagtige retoriek om sy samewerking gepleit. Calvyn skryf die volgende oor hierdie ontmoeting (soos vertaal vanuit die Franse weergawe deur Alister McGrath):

Then someone [...] discovered me and made it known to others. Upon this Farel [...] went out of his way to keep me. And after having heard that I had several private studies for which I wished to keep myself free, and finding that he got nowhere with his requests, he gave vent to an imprecation, that it might please God to curse my leisure and peace for study that I was looking for, if I went away and refused to give them support and help in a situation of such great need. These words so shocked and moved me, that I gave up the journey I had intended to make.¹¹⁷

¹¹⁵ De Gruchy, *John Calvin*, 88.

¹¹⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 88.

¹¹⁷ McGrath, *A Life of John Calvin*, 95.

Calvyn het nie in Genève 'n formele amp beklee nie en dit is opmerklik dat sy naam nie eers in die eerste offisiële Geneefse rekords van 5 September 1536 genoem word nie. Daar word slegs 'n verwysing gemaak na “daardie Fransman” wat met lesings by St. Peters sou begin en dat Farel om ondersteuning van Calvyn se werk vra.¹¹⁸ Calvyn se gebrek aan pastorale ondervinding, en dus die vermoë om die belangrike probleme in Genève op voetsoolvlak aan te pak, het daartoe gelei dat hy aanvanklik slegs as leraar (*lector*) van die Bybel aangestel is.¹¹⁹ Gedurende hierdie tyd het hy aan 'n geloofsbelydenis (*confessio fidei*) vir die inwoners van die stad gewerk en hy het ook verskeie artikels (*articuli*) vir die regering van die kerk geskryf wat veral voorskrifte aangaande die viering van die nagmaal, prediking, belydenis en lofprijsing bevat het.¹²⁰

Hierdie voorskrifte vir hervorming en veral die toepassing van bogenoemde aspekte, is met toenemende publieke verset bejeën en in 1538 het die nuutverkose hoofamptenare teen Calvyn en Farel gedraai. Die stadsraad, en veral die hoofamptenare, wou self oor die reg en mag beskik om die finale besluite oor kerksake te neem, terwyl Calvyn sterk teen die Geneefse regering se betrokkenheid by die sake van die nuwe protestantse kerk gekant was. Hierdie onenigheid het tot gevolg gehad dat beide Calvyn en Farel gedwing is om Genève te verlaat, en 'n gegriefde, gekweste Calvyn het daarvandaan na Strassburg vertrek.¹²¹

Robert Vosloo voer in sy artikel “The Displaced Calvin” aan dat dit nie bloot Calvyn en Farel se haas om Genève te hervorm en die teenstand wat hulle in daardie verband gekry het, was wat daartoe gelei het dat hulle uiteindelik die stad moes verlaat nie. Hy haal ook die Hervormingskenner Heiko Oberman aan wat gesê het “[...] it was also due to the Genevans' reaction and opposition to him as *stranger*

¹¹⁸ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 40.

¹¹⁹ Ganoczy, “Calvin’s Life,” 9; McGrath, *A Life of John Calvin*, 96.

¹²⁰ Ganoczy, “Calvin’s Life,” 10.

Calvyn was gedurende hierdie tydperk ook suksesvol by die Lausanne-dispuut betrokke. Ganoczy skryf die volgende daaroor: “He participated in the Lausanne Disputation in October 1536, between reform theologians and those faithful to Rome. The latter must have felt defeated when Calvin, quoting patristic texts from memory, refuted allegation that the ‘evangelicals’ disregarded the teaching of the church fathers about the Last Supper.” Ganoczy, “Calvin’s Life,” 10.

¹²¹ De Gruchy, *John Calvin*, 89.

from the outside".¹²² Vir Vosloo spreek die feit dat die Geneefse Raad in hul rekords na Calvyn as "daardie Fransman" (*ille Gallus*) verwys het, boekdele van hul siening van Calvyn as vreemdeling.¹²³

Dit is dan ook hierdie omstandighede en die wyse waarop Calvyn self as vreemdeling, verstotene en minderwaardige gedurende sy eerste tydperk in Genève behandel is, wat ten diepste 'n rol sou speel in Calvyn se verstaan van die kerk en die vorming van sy teologie. Calvyn se ervarings in Genève het by hom ook 'n hernude fokus op die welstand van die kerk as gemeenskap gevestig. Hierdie fokus sou in Strassburg, deur veral die invloed van Martin Bucer, verder uitgebrei en versterk word.

4.4. Strassburg en Martin Bucer

Strassburg was, in teenstelling met Genève, in hierdie tyd 'n kernstad van Europa wat onder leiding van Johann Sturm internasionale prestige bekom het. As plek waar die Hervorming al vir 'n geruime tyd formeel aangeneem is, het die stad ook 'n leidende rol in die uitbou en ontwikkeling van die protestantse beweging gespeel.¹²⁴ Gedurende hierdie tydperk was Strassburg nie deel van Frankryk nie, maar omdat die stad so naby aan die Franse grens geleë was, was dit die ideale toevlugsoord vir diegene van Protestantse oortuiging wat in Frankryk vervolgd is. Calvyn het tussen die twee tydperke wat hy in Genève sou deurbring, vir drie besondere jare in Strassburg gewoon en gewerk.¹²⁵

Martin Bucer, " 'n voorste Christelike humanis, vakkundige, kerkman, staatsman en teoloog",¹²⁶ wat as hervormer in die stad werksaam was, het vir Calvyn (wat teen hierdie tyd al redelike bekendheid vir sy *Institusie* verwerf het) in die stad en by sy bediening verwelkom. Bucer, 'n voormalige Dominikaanse priester, is tydens 'n ontmoeting met Martin Luther in Heidelberg in die jaar 1518 van sy evangeliese boodskap oortuig en het drie jaar later die Dominikaanse Orde verlaat. Teen 1523

¹²² Vosloo, "The Displaced Calvin," 41; Heiko A. Oberman, *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 147. Sien ook: Lindberg, *The European Reformations*, 257.

¹²³ Vosloo, "The Displaced Calvin," 41.

¹²⁴ McGrath, *A Life of John Calvin*, 100.

¹²⁵ Vosloo, "The Displaced Calvin," 41.

¹²⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 90.

was hy deel van die Hervorming in Strassburg waar hy binne hierdie nuwe omgewing spoedig as een van die sentrale leiers van die beweging na vore getree het.¹²⁷

Die uitnodiging van Bucer het dit, in teenstelling met die baanbrekerswerk wat hy in Genève moes behartig, vir die jong Calvyn moontlikheid gemaak om by 'n gevestigde bediening betrokke te raak. Verder kon Calvyn die pastorale en politieke vaardighede waaraan hy in Genève te kort geskiet het, by Bucer aanleer. Bucer het vir Calvyn as leraar aan die hoof van 'n klein gemeente wat uit vier- of vyfhonderd Franse vlugtlinge bestaan het, aangestel en hy het ook 'n uitnodiging aan hom gerig om klasse by die universiteit aan te bied. Dit was baie gunstige omstandighede vir die jong en nog ietwat onervare Calvyn. Hy kon ervaring van gemeentelike diplomatie opdoen terwyl hy vir Bucer en sy kollegas na internasionale vergaderinge vergesel het. Vanuit sy veilige omstandighede in Strassburg kon hy ook die onbevredigende verhouding tussen die kerk en die staat betrag en sy talent as leermeester by Johann Sturm se nuutgevonde akademie verfyn. Verder kon hy die bedieningspraktyke wat hy in Genève ontwikkel het in sy gemeente toepas.¹²⁸

Calvyn het ook deur sy verhouding met Martin Bucer die geleentheid gekry om verskeie ander bekende hervormers soos Heinrich Bullinger en Philip Melancthon te ontmoet en hulle te bevriend.¹²⁹ T. H. L. Parker beskryf Calvyn se tyd in Strassburg as volg:

¹²⁷De Gruchy, *John Calvin*, 90.

Die hervorming van die liturgie volgens evangeliese beginsels was een van die grootste bydraes wat die Hervorming in Strassburg opgelewer het. Hierdie liturgiese veranderinge is aanvanklik deur die Lutherse pastoor Matthew Zell en sy vrou Katharina in 1521 geïnisieer, waarna Bucer en Wolfgang Capito by hulle aangesluit het. Saam het hulle die Latynse mis in Duits vertaal en as sakrament gevier. In hierdie proses het Bucer die grootste bydrae gelewer deur liturgiese formate vir aanbidding op te stel en die feeste van die Christelike jaar weer in te stel. De Gruchy, *John Calvin*, 91. Sien ook in hierdie verband: Elsje Anne McKee, *Reforming Popular Piety in Sixteenth-Century Strasbourg* (Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1994). Om meer oor die lewe van Martin Bucer te lees, sien onder andere: Martin Greschat, *Martin Bucer: A Reformer and His Times* (Londen: Westminster John Knox Press, 2004); en D.F. Wright, red., *Martin Bucer, Reforming Church and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

¹²⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 100-101.

¹²⁹ De Gruchy, *John Calvin* 91.

A happy situation for him; a Frenchman among Frenchmen, a refugee among refugees, a poor man among generally poor men.¹³⁰

Martin Bucer, wat reeds 'n gesoute hervormer was teen die tyd dat Calvyn by hom aangesluit het, het Calvyn ook in verdere belangrike aspekte opgelei en beïnvloed. Calvyn het by Bucer se bediening die belang van aanbidding en die gebruik van musiek en liedere geleer. Hy het ook die nut van kerkorde en dissipline in die nuwe geloofsgemeenskappe raakgesien. Verder het Calvyn onder leiding van Bucer aan sy eie vaardighede as prediker geskaaf en hy kon ook 'n liturgiese sensitiviteit ontwikkel wat op die Antieke Kerk gebaseer was.¹³¹ Calvyn se tyd in Strassburg was daarom noemenswaardig vir die ontwikkeling van sy ekklesiologie en met die hulp van Bucer het hy die "visie van die kerk van Christus in die diaspora"¹³² ontdek. Heiko Oberman merk in hierdie verband op:

Calvin discovered the ecumenical church at his conversion [...]. But in Strasbourg he discovered a new mark of the church (*nota ecclesiae*): the authentic church of Christ, like the people of the Jews, is persecuted and dispersed.¹³³

Calvyn se vormingstyd in Strassburg het ook besondere vrugte afgewerp. In Augustus 1539 het die nuwe uitgawe van sy *Institusie* in Latyn verskyn (waarin daar onder andere 'n nuwe hoofstuk aan die doop gewy is) en in 1541 het die Franse baanbrekersvertaling van dié werk die lig gesien.¹³⁴ Verder is Calvyn se briewe wat

¹³⁰ Parker, *John Calvin*, 92. Sien ook in hierdie verband Selderhuis se hoofstuk, "De Vluchteling" in Herman J. Selderhuis, *Calvijn Een Mens* (Kampen: Kok, 2008), 111-141.

¹³¹ De Gruchy, *John Calvin*, 91.

Calvyn het ook op grond van die Rooms-Katolieke mis 'n vereenvoudigde nagmaalsliturgie daargestel. Hy het gepoog om die owerhede in Strassburg tot 'n weeklikse gebruik van die nagmaal te oortuig, maar kon nie daarin slaag nie. De Gruchy, *John Calvin*, 91-92. William Lindner beskryf die volgende getuienis van 'n gemeentelid in Strassburg (een van die Franssprekende vlugteling van die Lae Lande): "Everyone sings, men and women, and it is a lovely sight. Each has a music book in his hand. For five or six days at the beginning as I looked on this little company of exiles, I wept, not for sadness but joy to hear them all singing so heartily, and as they sang giving thanks to God that he had led them to a place where his name is glorified." William Lindner, *John Calvin, Men of Faith* (Bloomington, IN: Bethany House Publishers, 1998), 93.

¹³² Vosloo, "The Displaced Calvin," 41.

¹³³ Oberman, *The Two Reformations*, 148; soos aangehaal in Vosloo, "The Displaced Calvin," 41.

¹³⁴ In Strassburg het Calvyn weer met die anabaptiste, wat ook in die verdraagsame stad 'n toevlug gevind het, in aanraking gekom. (Hy het ook sy vrou Idelette de Bure in hierdie kringe ontmoet.) Hy kon hulle oortuig om deel te word van sy gemeente alhoewel hy nie die leringe van die groep kon aanvaar nie. Die kwessie van die

ter verdediging van die Hervormingsbeweging in Genève aan kardinaal Sadoletto gestuur in Oktober 1539 as *Antwoord aan Sadoletto* uitgegee. Een van sy grootste en belangrikste kommentare, die kommentaar op Paulus se brief aan die Romeine, is in dieselfde jaar voltooi en in 1540 uitgegee. Daarna is *Die Kort Verhandeling van die Nagmaal* in 1541 gedruk.¹³⁵

Teen 1541 het Calvyn aansienlike praktiese ervaring van kerkbestuur opgedoen en hy het ook deeglik oor die teorie van kerk- en burgerlike reg en -dissipline nagedink. Die Gereformeerde Kerk en gemeenskap wat in Genève slegs op papier bestaan het, het in Strassburg vir hom, as vlugteling te midde van vlugtelingen, 'n realiteit geword en daarom was Calvyn nie van plan om vinnig van Strassburg af weg te gaan nie. Hy het in Julie van die vorige jaar burgerskap in Strassburg verkry en in die daaropvolgende maand is hy met Idelette de Bure getroud. Maar in Genève het die situasie wat hy agtergelaat het drasties verander en reeds in Oktober 1540 (ná Calvyn se skrywe aan Sadoletto wat 'n groot indruk in Genève gemaak het) is voelers versigtig na Strassburg uitgesteek met die vraag: “Sal Calvyn na Genève terugkeer...?”¹³⁶

5. Terugkeer na Genève

5.1. 'n Stad van vlugtelingen

Op 13 September 1541 het die 32-jarige Calvyn weer in Genève aangeland – hierdie keer nie as onervare en voortvarende jong man nie, maar eerder as ervare, begaafde en ingeligte gemeente-organiseerder; “'n humanis, regskenner en evangeliese hervormer.”¹³⁷ Hy sou in hierdie stad woon en werk tot en met sy dood in 1564.¹³⁸

Johannes Calvyn en die stad Genève is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Dit is 'n verbintenis wat deur Robert Vosloo beskryf word as een waar die aanhoor van die

doop het weereens onenigheid tussen Calvyn en die anabaptiste veroorsaak en daarom het Calvyn ook in 'n hoofstuk van sy tweede uitgawe van sy *Institusie* die saak aangeroe. De Gruchy, *John Calvin*, 95.

¹³⁵ McGrath, *A Life of John Calvin*, 102.

¹³⁶ McGrath, *A Life of John Calvin*, 102.

¹³⁷ De Gruchy, *John Calvin*, 101.

¹³⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 103.

naam “Calvyn” die stad Genève in herinnering roep en vice versa.¹³⁹ Alister McGrath skryf soos volg oor hierdie noue verbintenis:

To speak of Calvin is to speak of Geneva. Calvin would shape and be shaped by Geneva. The interaction of this man and his adopted city is one of the great symbiotic relationships of history.¹⁴⁰

Die verhouding tussen die man Calvyn en die stad Genève is egter ook ’n teenstrydige een. Bernard Cottret merk in hierdie verband op:

[In Genève Calvin] found refuge and an asylum; from there he drew his energy, his inspiration, his reason for hope. He also directed against the native Genevans his coldest and inextinguishable anger.¹⁴¹

Calvyn sou homself vir jare as blote gas in die stad ag en het eers so laat as 1559 (vyf jaar voor sy dood) burgerskap van die stad aangeneem.¹⁴² Ook Jeannine Olsen (soos aangehaal deur Robert Vosloo in sy artikel “The Displaced Calvin”) skryf die volgende oor hierdie onharmonieuse verbintenis tussen Calvyn en Genève:

Powerful as his influence was there, he was always somewhat of a sojourner in foreign land. In this sense he was but one of the many refugees living in Geneva with their eyes on their homeland, hoping that someday all of France would be evangelized [...]. Awaiting that day he and his friends provided for the continuing stream of Protestant refugees from Roman Catholic areas by offering them food and shelter in Geneva.¹⁴³

Wanneer Calvyn se unieke verhouding met en houding jeens die stad Genève in oënskou geneem word, is dit duidelik dat die lewe en behoud van vlugteling ’n wesenlike realiteit vir Calvyn se daaglikse bestaan was.¹⁴⁴ Gedurende die tyd waarin

¹³⁹ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 42, skryf: “The name of Calvin is inextricably linked to Geneva [...].”

¹⁴⁰ McGrath, *A Life of John Calvin*, 79.

¹⁴¹ Bernard Cottret, *Calvin: A Biography* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 157.

¹⁴² Vosloo, “The Displaced Calvin,” 42.

¹⁴³ Jeannine E. Olson, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Franciase* (Londen: Associated University Press, 1989), 11, soos aangehaal deur Vosloo, “The Displaced Calvin,” 42.

¹⁴⁴ Sien in hierdie verband: E. William Monter, *Calvin's Geneva* (New York, NY: John Wiley, 1967); en William C. Innes, *Social Concerns in Calvin's Geneva* (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1983). Cottret skryf die volgende oor Genève en vlugteling: “It was in the true sense a city of refuge, to which flowed the unsatisfied, the insatiable, the lovers of Jesus Christ, desirous of building an ideal Christian society.” Cottret, *Calvin*, 109. Lindberg skryf ook die volgende oor die stad en Calvyn: “Geneva not only welcomed refugees, it created them.

Calvyn genader is om na Genève terug te keer, was die stad opnuut in 'n toestand van chaos gedompel. Beide die magistraat en die burgers het verkies om protestants te bly eerder as om weer onder Rooms-Katolieke beheer te wees, maar daar was geen leierskap om die Hervorming (wat reeds met die vroeëre werk van Farel begin is) in die kerk en stad te vestig en te ontwikkel, of om die stad te stabiliseer nie. Die spanning tussen die gevestigde Geneefse leiers en die nuwe inwoners van die stad, het breekpunt bereik met die toestroming van meer as vyfduisend Franse Hugenote-vluchteling wat nou amper die helfte van die stad se populasie uitgemaak het. Die stad wat nou protestants geword het, was, soos reeds genoem, naby aan die oostelike grens van Frankryk geleë en was daarom die ideale toevlugsoord vir diegene wat vir hul geloofsoortuigings in Frankryk vervolgd is.¹⁴⁵ John de Gruchy skryf die volgende oor die situasie:

Many who arrived had experienced persecution back home, some of their number had become martyrs, and most, though relatively well-off in France, had arrive without many possessions. This put a great deal of strain on the resources of Geneva and led to tension between die refugee immigrants and the resident citizens, resulting, at times, in acts of xenophobic violence.¹⁴⁶

Gedurende Calvyn se tyd in Genève het die demografie van die stad ook verder verander en tussen die jare 1550 en 1562 het selfs nóg meer vluchteling na die stad gestroom. Carter Lindberg skryf dat daar in hierdie tydperk ongeveer 7 000 vluchteling in Genève aangekom het – 'n noemenswaardige getal omdat die stad met Calvyn se aankoms maar net 10 000 Geneefse inwoners gehad het.¹⁴⁷ Hierdie toevloei van vluchteling, meestal vanuit Frankryk, maar ook uit Engeland en Italië, het in baie opsigte Calvyn se posisie in die stad verstewig omdat hulle hom ondersteun het. Dit is juis vir hierdie gemeenskap van ontheemdes wat Calvyn gepreek en geleer het – 'n gemeenskap van godsdienstige vluchteling wat Calvyn,

At the center of all the praise and blame that swirled through and around Geneva stood John Calvin, himself a displaced person in France.” Lindberg, *The European Reformations*, 249.

¹⁴⁵ De Gruchy, *John Calvin*, 90.

¹⁴⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 96-97.

¹⁴⁷ Lindberg, *The European Reformations*, 249.

Robert R. Vosloo skryf dat sommige van hierdie vluchteling hoogs opgeleide en welvarende persone was. Die groep het byvoorbeeld mense soos Robert Estienne ('n drukker), Germain Colladon ('n prokureur) en Laurant de Normandie ('n besigheidsman) ingesluit. Vosloo, “The Displaced Calvin,” 42.

na aanleiding van sy eie ervaring as vlugteling, “as broers en susters verwelkom het”.¹⁴⁸

Die groeiende teenwoordigheid van die vlugtelinggemeenskap in Genève het egter ook met ’n toenemende xenofobiese ingesteldheid vanaf die Genèveers gepaard gegaan. Die Geneefse inwoners het gevrees dat die vlugteling permanente inwoners van die stad sou word en dat dit gevolglik die magsbalans, wat in die guns van die Geneefse inwoners was, sou versteur en moontlik omverwerp. Hierdie xenofobiese en anti-Franse optrede teenoor vreemdelinge was dikwels eerste teen Johannes Calvyn gemik, wat grootliks as die gesig van die vlugteling beskou is. Die spanning tussen die Geneefse inwoners en die Franse vlugteling is reeds sedert die 1540’s in die stad te bespeur toe gesegdes soos “Fransmanne behoort in die Rhône-rivier gegooi te word”¹⁴⁹ gebruik is. Hierdie ongemak het voortgeduur met die Geneefse inwoners wat die Franse vlugteling vir die verhoogde lewenskoste in die stad blameer het, en teen 1554 het dit ’n hoogtepunt bereik. Anti-Franse xenofobie het tot onluste en aanvalle op die vlugteling gelei – gebeure waarby Calvyn self betrokke was.¹⁵⁰

Die Hervormingsgebeure in die 16de eeu het ’n definitiewe invloed op stede soos Strassburg en Genève gehad. Die toevloei van vlugteling het nie net die sosiale omgewing van hierdie stede verander nie, maar het ook veral die lewe en werk van Calvyn beïnvloed, gevorm en gerig. Calvyn het sy bediening daarom nie net op Genève (as toevlugsoord vir die ontheemdes) gefokus nie, maar het ook die belange van vlugtelinggemeenskappe regoor die wêreld op die hart gedra. Sy Renaissance-

¹⁴⁸ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 43.

Lindberg skryf dat Genève in daardie tyd meer as ’n blote toevlugsoord vir die vlugteling was: “[T]o them Geneva was not just a shelter, it was as close to the city of God as earthly pilgrims could get.” Lindberg, *European Reformations*, 265. Robert R. Vosloo haal in hierdie gedeelte ook vir William Bouwsma aan wat skryf dat Calvyn “saw no duty as more pleasing and acceptable to God than the Scriptural obligation to be kind and dutiful to fugitives and exiles, and especially to believers who are banished for their confession of the Word.” Bouwsma, *John Calvin*, 25; soos aangehaal in Vosloo, “The Displaced Calvin,” 43.

¹⁴⁹ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 44.

¹⁵⁰ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 44.

Sien in hierdie verband ook die insiggewende hoofstuk “Geneva: hospitality and xenophobia” in die boek van William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation: With a New Preface* (Londen: Westminster John Knox Press, 1994), 121-143.

humanistiese agtergrond het ook verder in hierdie opsig sy teologie en verstaan van kerkwees geïnformeer.¹⁵¹

6. Die hervorming van die kerk en die stad Genève

6.1. Die kerkorde

Met Calvyn se terugkoms in die stad Genève het die magistraat vir Calvyn gevra om die owerhede met die volgende te help: die konsolidasie van die Hervorming, die hantering van die vlugtelingkrisis, en die orde van die stad. Hy het nie op hom laat wag nie en het dadelik aan hierdie versoeke gehoor gegee.¹⁵²

Calvyn het met die hoofamptenare van die stad ontmoet en op 'n kommissie van medeleraars aangedring met wie se samewerking en insette kerklike regulasies opgestel kon word. Teen November 1541 is hierdie verordeninge aanvaar en met die skryf van die *Ordonnances ecclesiastiques* (die kerkorde vir die Kerk van Genève), het Calvyn 'n platform vir die hervorming van Genève geskep. Sy hervormingsmaatreëls is in 1542 deur die stadsraad bekragtig toe die raad die wette van Genève in ooreenstemming met Calvyn se *Kerkorde* aangepas het.¹⁵³

6.2. Die kerklike ampte en dissipline

Om aan die behoefte om leierskap in die kerk te voorsien en sodoende die protestantse leer en lewe te vestig, het Calvyn kerklike posisies, oftewel ampte ingestel.¹⁵⁴ Hy het met sy gemeentelike werk in Strassburg van ampte gebruik

¹⁵¹ Vosloo, "The Displaced Calvin," 45.

Die boek van Greame Murdock, *Beyond Calvin: The Intellectual, Political and Cultural World of Europe's Reformed Churches c. 1540-1620* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2004), is veral insiggewende leesstof oor die vlugtelinggemeenskap in Genève, maar ook die vlugteling wat regoor Europa versprei was. Let veral op Hoofstuk 2, "International Connections," se afdeling "Exile and Migration" (pp. 31-38).

¹⁵² De Gruchy, *John Calvin*, 97.

¹⁵³ De Gruchy, *John Calvin*, 102. Die voorgestelde regulasies, waarvan die basiese vertrekpunt die soewereiniteit van die Kerk in geestelike sake was, het 'n mate van teenstand vanuit die stadsraad ontlok; veral die mag om nuwe predikante aan te stel, te dissiplineer en te ekskommunikeer. 'n Vae ooreenkoms aangaande hierdie besluite is egter uiteindelik tussen Calvyn en die burgerlike owerhede bereik. De Gruchy, *John Calvin*, 101.

¹⁵⁴ Calvyn was nie soos baie van die ander hervormers voor sy bekering tot die evangeliese oortuiging 'n priester nie. Hy was 'n leek en 'n prokureur. Daar bestaan egter genoegsame bewyse dat hy later binne die Gereformeerde Kerk georden is, alhoewel dit nie vir hom van sentrale belang was nie. Hy het, soos Luther, die "priesterskap van alle gelowiges" bevestig en het daarop aangedring "dat daar geen onderskeid tussen man en

gemaak en in die nuut geskrewe kerkorde (sowel as in Boek IV van sy *Institusie*) stel hy gevolglik vier ampte vir die bediening in die kerk voor, naamlik die ampte van predikant, doktor (teologiese leraar), ouderling en diaken. Hy het ook in hierdie dokument sekere regulasies bepaal waarvolgens die verkose persone tot die spesifieke amp toegerus, verkies en aangestel sou word, terwyl die verskillende verantwoordelikhede van die onderskeie ampte verder uiteengesit is. Die verantwoordelikhede van die ouderlinge en diakens was veral noemenswaardig en het van sy besondere fokus op die mens getuig omdat dit vir die eerste keer 'n besondere pastorale verantwoordelikheid behels het.¹⁵⁵

Die toepassing van dissipline of “kerklike tug” in die stad Genève (na aanleiding van Calvyn se kerkorde en hervormingsmaatreëls), is in die afgelope eeu sterk veroordeel. Daar is veral kritiek uitgespreek teen die vermeende felheid waarmee hierdie vorm van dissipline toegepas is.¹⁵⁶ John de Gruchy skryf hieroor in sy boek *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer*, dat die wetgewing en regering van die stad vanuit 'n kontemporêre perspektief inderdaad as onregverdig en onderdrukkend gesien kan word. Hy voer egter aan dat dit nie noodwendig in die destydse konteks die geval was nie. Streng wetgewing en reëls was reeds voor Calvyn se betrokkenheid en voor die instelling van die kerkorde deel van die regering van Genève. Die toestand van morele verval en laksheid binne kerk het

vrou, kneg en meester, arm en ryk, groot of klein” gemaak word nie. Dit is vanuit hierdie oortuigings, sowel as sy eie regsagtergrond, dat hy die ampte ingestel het. Bouwsma, *John Calvin*, 194.

¹⁵⁵ De Gruchy, *John Calvin*, 102. Die ampte van predikant en ouderling het saam die kerkraad of “konsistorie” gevorm wat as die besluitnemingsliggaam van die gemeente gedien het, terwyl die diakens die gemeenskap versorg en in hulle basiese behoeftes, soos hulpverlening aan die siekes en armes, voorsien het. Die kerkorde het ook ten slotte spesifieke regulasies ten opsigte van die behartiging van die doop, die nagmaal, huweliksbevestiging, begrafnisse, siekebesoeke, gevangenisbesoeke, kategeese en opvoeding van kinders, asook die onderhoud van dissipline en goeie orde in die kerk bevat.

¹⁵⁶ Gerda de Villiers skryf op die webblad van die Universiteit van Pretoria se Teologiese Fakulteit die volgende oor die kerkorde se bepalings aangaande dissipline: “Sy hervormingsmaatreëls, veral die moralistiese inslag van sy ‘Konsistorie’, het hom nie by almal gewild gemaak nie [...]. Oortredinge het verband gehou met leerdwaal en morele wangedrag soos wilde gedans en luidrugtige gesing. As straf is die oortreder verplig om openbare eredienste of kategeese-klasse by te woon. Nogtans het Calvyn volgehou dat alles tot die beswil van die individu en die gemeenskap is, en dat hy daardeur die basis vir 'n gesonde gesinslewe wou vestig [...]” Gerda de Villiers, “Johannes Calvyn: slim man met die seer maag,” Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, <http://teo.co.za/johannes-calvyn-slim-man-met-die-seer-maag> [toegang verkry op 10 Augustus 2018].

egter daartoe aanleiding gegee dat Calvyn op die toepassing van hierdie (reeds-bestaande) wette aangedring het.¹⁵⁷

De Gruchy benadruk daarom die noodsaaklikheid van 'n historiese sensitiwiteit wanneer die *Kerkorde* van Calvyn vandag gelees word. Na sy mening getuig die reëls, wette en dissiplinerings van die inwoners van Genève eerder van pastorale sorg. Calvyn het dissipline toegepas met die oog daarop om te genees en te herstel en nie om seer te veroorsaak en ander te onderdruk nie. Calvyn se besorgdheid oor sowel die welstand van die persoon wat oortree het as die welstand van die kerkgemeenskap, het altyd sentraal tot sy werk gestaan en wanneer sy eie agtergrond as Christelike humanis en vlugteling in ag geneem word, getuig dit eerder van 'n radikale fokusverskuiwing van die kerk waar nie net die welstand van gemeentelid nie, maar die ganse gemeenskap, van belang is.¹⁵⁸

Die kerkordelike stelsel wat deur Calvyn in Genève ingestel is, het met die verloop van tyd vrugte afgewerp; die verhouding tussen die kerk en die stadsraad het mettertyd gestabiliseer. Hierdie verbeterde verhouding het egter nie beteken dat Calvyn se tyd in Genève pure maanskyn en rosegeur was nie; inteendeel, as buitestander en vreemdeling wat voortdurend deur die Geneefse aristokrasie ondermyn en uitgestoot is, was Calvyn se lewe nooit sonder spanninge nie. John McNeill skryf dat:

¹⁵⁷ De Gruchy, *John Calvin*, 105.

'n Groot gedeelte van die gemeenskappe en kerke wat wanordelik en immoreel opgetree het, was buite die stadsmure geleë. Dit het egter steeds onder die jurisdiksie van die stadsraad geval. In 1547 is verdere regulasies, genaamd *Verordenings vir die Toesig van Kerke in die Land*, ingestel. Hierdie regulasies was meer gedetailleerd en baie van hierdie wette kan as "kleinlik" beskryf word. Dit is egter van belang om te noem dat Calvyn nie elkeen van hierdie reëls geskryf het nie. John de Gruchy haal vir Wendel hieroor aan: "It is here we read [for example] that blasphemers should be placed in the pillory, that the taverns had to be closed during service in a Sunday, that usury had to be strictly controlled and brawling punished [...]. This included [...] making noise and laughing during a sermon, declaring the pope a good man, and singing a song defaming Calvin. No wonder people were exasperated with Calvin and his clerical police, even though Calvin was not necessarily to blame for all these petty rules." Wendel, *Calvin*, 84, soos aangehaal in De Gruchy, *John Calvin*, 105.

¹⁵⁸ De Gruchy, *John Calvin*, 105.

Calvin's progress in Geneva was a campaign marked by battles fought and victories won against numerous opponents.¹⁵⁹

6.3. Opvoeding van Genève

Die opvoeding van al die inwoners van Genève was vir Calvyn van kardinale belang. Dit is welbekend dat hy sedert 1549 elke dag in die stad gepreek het, kategese en Bybelstudies aangebied het, en dat hy in hierdie tydperk boonop menige boeke (preke sowel as bykomende Bybelkommentare) publiseer het.¹⁶⁰ Verder het hy hom bemoei met uitgebreide korrespondensie asook die skoling van die jeug en die opleiding van persone wat in die bediening wil staan.¹⁶¹

In die inleiding tot die *Geneefse Kategismus* wat hy in 1545 opgestel het, lê Calvyn juis klem op die noodsaak om kinders van kleins af in die doktrine van die kerk te leer.¹⁶² Hierdie werk het ten doel gehad om die inhoud van sy *Institusie* op bondige

¹⁵⁹ John Thomas McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Oxford: Oxford University Press, 1856), 168. Sommige van hierdie teenstanders was mense wat by die Hervormingsaak wou aansluit, maar uit vrees steeds aan die Rooms-Katolieke seremonies deelgeneem het. Ander was die sogenaamde "libertyne", dit is mense wat verskillende opinies en (by)gelowe (van 'n panteïstiese mistiek tot 'n spiritualiteit ten koste van moraliteit) gehuldig het. Verder het hierdie libertyne ook die instellings van Calvyn se kerkorde op verskillende maniere in Genève teengestaan. Die Geneefse aristokrasie wat voortdurend gepoog het om Calvyn se politieke mag te ondermyn, asook sekere van die Franse vlugtelinge wat die situasie in Genève uitgebuit het en daardeur Calvyn se teologiese leringe ondermyn het, was ook van die doringe in Calvyn se vlees.

Dan was daar ook die saak van die Spanjaard Michael Servetus wie se dood op die brandstapel, as gevolg van godslatering, deur Calvyn ondersteun is. Hierdie gebeure het 'n klad op Calvyn se reputasie gelaat en alhoewel dit die gebruikelike strafprosedure vir kettery in die 16de eeu was (en sowel die Rooms-Katolieke as die protestante oor hierdie besluit verligting beleef het), word Calvyn se medepligtigheid hieraan nie in 'n goeie lig beskou nie. Johan van der Merwe, "Calvyn: Stadsvader van Genève," *e-Kerkbode*, 4 November 2016, <http://kerkbode.christians.co.za/2016/11/04/calvyn-stadsvader-van-geneve> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

¹⁶⁰ Johan van der Merwe skryf die volgende oor Calvyn se werk in Genève: "Vir hom was prediking die uitleg van die Skrif. Aanvanklik het hy twee keer op 'n Sondag en een keer op drie ander dae van die week gepreek. Later het hy twee keer op 'n Sondag en elke dag van die week in alternatiewe weke gepreek. Sy gebruik was om op Sondae uit die Nuwe Testament en gedurende die week uit die Ou Testament te preek. Soms het hy ook op 'n Sondagmiddag tyd afgestaan aan die uitleg van die Psalms." Johan van der Merwe, "Calvyn: Pastor van Genève," *e-Kerkbode*, 18 November 2016, <http://kerkbode.christians.co.za/2016/11/18/calvyn-pastor-van-geneve/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

¹⁶¹ Johan van der Merwe skryf oor hierdie korrespondensie: "Deur sy pen het hy onder meer ook die geestelike mentor en pastor vir die Protestantse adel en baie van die leiers van die Reformasie in ander lande geword. Hoewel sy humeur en opvlieënde geaardheid uit sy briewe duidelik word, dui die pastorale begeleiding daarin op 'n meer sagmoedige pastor." Van der Merwe, "Calvyn: Pastor."

¹⁶² De Gruchy, *John Calvin*, 110, en Thomas F. Torrance, red., *Introduction to the Geneva Catechism. The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church* (Londen: James Clarke, 1959), 4.

wyse aan die breër Geneefse gehoor weer te gee en kan as't ware as die fondasie van verskeie toonaangewende Hervormingsdokumente (soos die Heidelbergse Kategismus) beskou word.¹⁶³ Dit was 'n nietemin steeds 'n lywige geskrif wat die Christelike doktrine en praktyk puntsgewys uitgelê het en is uiteengesit om oor 'n tydperk van 55 Sondae geleer en gepreek te word.¹⁶⁴

Calvyn het sy fokus op onderwys in Genève nog verder versterk deur die Akademie (wat later die Universiteit van Genève sou word) in die jaar 1559 in die St. Pierre Katedraal (toe 'n Gereformeerde kerk) tot stand te bring. Die Akademie was daarop toegespits om mense so goed moontlik vir die bediening op te lei en het op Calvyn se aandrang die onderrig van die klassieke werke, die Bybelse tale, die Skrif en patristiese teologie behels. Hierdie plek van onderrig het vinnig bekendheid verwerf en het verskeie prominente akademici en studente van regoor Europa gelok. Een van hulle was Theodore Beza wat as rektor¹⁶⁵ by die Akademie aangesluit het en wat Calvyn se werk ná sy dood sou voortsit. Die Akademie word vandag nog as een van Calvyn se grootste prestasies beskou. Die studente wat hul opleiding hier voltooi het, het die werke en leringe van Calvyn (veral sy *Institusie van die Christelike Godsdiens* wat hier gelees is) regoor die kontinent versprei en sy invloed veel wyer as die stad Genève laat strek het.¹⁶⁶

Die hervorming van Genève en die instelling van die Akademie kan in baie opsigte as Calvyn se belangrikste nalatenskap beskryf word. Die essensie van dít wat hy ten doel gehad en bereik het, word egter in sy *Institusie* saamgevat. John de Gruchy skryf die volgende oor hierdie werk:

¹⁶³ Dit is interessant dat Calvyn se kategismus, soos die Heidelbergse Kategismus, ook volgens vroeë antwoorde uitgelê is. Vir meer oor hierdie kategismus en die formaat van soortgelyke dokumente, sien die boek: Lee Palmer Wandel, *Reading Catechisms, Teaching Religion* (Leiden: Brill, 2016).

¹⁶⁴ De Gruchy, *John Calvin*, 116.

¹⁶⁵ Theodore Beza het noemenswaardige bydraes tot die Hervorming gelewer en het ook 'n groot rol gespeel om die leringe van Calvyn te versprei. Sien in hierdie verband die volgende boeke: Kirk M. Summers, *Morality after Calvin: Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-605)* (Oxford: Oxford University Press, 2003); en Shawn D. Wright, *Theodore Beza: The Man and the Myth* (Fearn: Christian Focus Publications, 2015).

¹⁶⁶ De Gruchy, *John Calvin*, 116.

Sien ook die gedeelte "The Academy of Geneva" in die boek van Wulfert Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide* (Londen: Westminster John Knox Press, 2008), 36-39.

This was his *Summa*, the evangelical equivalent of the great work of Thomas Aquinas. It was also one of the most significant achievements in European and especially French literature. Breen remarks that, “if it is not the first work of its kind in the Renaissance, it is the most distinguished”. Others, he continues, would follow, including Descartes and Pascal, but Calvin showed the way.¹⁶⁷

7. Die laaste jare van Johannes Calvyn

Calvyn het in die latere jare van sy lewe toenemend met sy gesondheid gesukkel. Hy het aan verskeie chroniese ongesteldhede gely en skryf van sy knaende stryd teen maagkwale, tuberkulose, jig en nierstene.¹⁶⁸ Sy vrou, Idelette, het agt jaar ná hul aankoms in Genève op Maart 1549 ná ’n lang siekbed gesterf en hul enigste seun Jacques, wat op 28 Julie 1542 vroeg gebore is, het nie oorleef nie.¹⁶⁹

Ten spyte van Calvyn se verswakkende fisiese toestand het hy steeds ononderbroke gewerk. Hy het sy kommentare oor die volledige versameling van die briewe van Paulus in die Nuwe Testament teen 1549 voltooi en teen 1555 was sy kommentare oor al die ander boeke behalwe Openbaring afgehandel. In die jaar 1558 kon hy ook finale veranderinge aan die Latynse weergawe van sy *Institusie*, sy magnum opus, aanbring.¹⁷⁰

Dit is vermeldenswaardig dat Calvyn hom byna sy lewe lank op die dood voorberei het. Sedert die skryf van *Psychopannychia* in 1534, net voordat hy as banneling en vlugteling sou begin leef, tot en met die finale wysigings aan sy *Institusie*, beskryf Calvyn die Christelike lewe as ’n reis of pelgrimstog na die ewigheid. F. Bruce Gordon skryf soos volg oor Calvyn se opvatting van die lewe en dood van ’n gelowige:

[For Calvin] life in this world must be shaped by hope and patience; hope is grounded in the certain promises of God as expressed to all humanity in the

¹⁶⁷ De Gruchy, *John Calvin*, 116.

¹⁶⁸ Van der Merwe, “Calvyn: Pastor.”

¹⁶⁹ Parker, *John Calvin*, 129-30.

In hierdie gedeelte haal Parker ook die volgende aan uit ’n brief van Calvyn aan sy vriend Pierre Viret oor die dood van Idelette: “I have been bereaved of the best friend of my life, of one who, if it has been so ordained, would willingly have shared not only my poverty but also my death. During her life she was the faithful helper of my ministry. From her I never experienced the slightest hindrance.”

¹⁷⁰ Van der Merwe, “Calvyn: Pastor.”

Word, while patience is the ability to wait for God to reveal the hidden purpose. The pilgrimage is a struggle against the evils of the world, and suffering is the Christian's lot. Only those who love God more than the world will prevail. But prevail they will. For Calvin, to go forward is to struggle, to bear the cross of Christ; the Christian life is not about standing still [...]. Through all Calvin's life writing and sermons coursed the same urgent message: the Christian lives in the face eternity.¹⁷¹

In die jaar 1564 sou Calvyn se eie aardse pelgrimstog as gelowige tot 'n einde kom. Op 6 Februarie het Calvyn sy laaste lesing en preek aan die Akademie by St. Pierre gegee, op 25 April het hy sy testament dikteer en twee dae later het lede van die raad 'n afskeidsbesoek by hom afgelê.¹⁷² Sommige van die predikante van die kerk het vir oulaas op 19 Mei by hom aan huis vergader waarna hy, kort voor sy dood, aan sy vriend Farel skryf: "Ek haal swaar asem en elke oomblik verwag ek dat dit my laaste kan wees. Dit is genoeg dat ek leef en sterf vir Christus wat vir al sy volgelinge 'n wins in lewe en sterwe is. Ek groet jou en al jou broers."¹⁷³

Johannes Calvyn is op Saterdag 27 Mei 1564 op 54-jarige ouderdom oorlede. Hy is die volgende dag in ooreenstemming met sy wense in die stad se begraafplaas, *Plain Palais*, in 'n ongemerkte graf te ruste gelê.¹⁷⁴ Calvyn se dood is nie net deur die Geneefse inwoners betreur nie, maar deur mense regoor Europa; veral diegene wat onder sy invloed geleer, geleef en die evangelie verkondig het, sou vir jare daarna nog uiting aan hierdie hartseer verlies gee.

8. Slot: Johannes Calvyn as vlugteling en humanis

In hierdie hoofstuk het ek opnuut die lewe van Johannes Calvyn ondersoek – hierdie keer egter met die besondere fokus op sy lewe as Christelike humanis en vlugteling. Die hoofstuk het nie ten doel gehad om hierdie beeld van Calvyn met die heelparty ander beelde wat van die hervormer bestaan, te vergelyk of dit te evalueer

¹⁷¹ F. Bruce Gordon, *Calvin* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 335.

¹⁷² George Stoupe, *Calvin* (Nashville, TN: Abington Press), 10.

¹⁷³ Van der Merwe, "Calvyn: Pastor."

¹⁷⁴ Herman J. Selderhuis, *John Calvin: A Pilgrim's Life* (Nottingham: Intervarsity Press, 2009), 258.

John de Gruchy skryf oor Calvyn se lewe en uiteinde as vlugteling in Genève: "In many ways, Calvin's heart remained in France, from which he had been exiled for twenty-six years. How he longed to have accomplished there what he had done in Geneva. But it was not to be." De Gruchy, *John Calvin*, 111.

nie. Dit is eerder 'n ondersoek na nóg 'n beeld van die hervormer en die konteks waarbinne sy werke tot stand gekom het om sodoende in die volgende hoofstuk 'n vars bydrae tot 'n verdere insig in sy teologie (in die besonder sy nagmaalsteologie) binne die Suid-Afrikaanse konteks van vandag te bied.

Ek het eerstens 'n kort inleiding oor Calvinisme in die vroeë koloniale Suid-Afrika daargestel. Hierdie teologiese denkraamwerk is deur die Nederlanders sowel as die Skotte in die NGK gevestig en het met die verloop van tyd (soos Calvinisme in ander dele van die wêreld) 'n unieke en eie karakter ontwikkel. In hierdie gedeelte het ek benadruk dat daar 'n gaping of verskil tussen die 19de-eeuse vorm van Calvinisme aan die Suidpunt van Afrika en die 16de-eeuse mens en lewe van die persoon Calvyn bestaan.

Dit is opgevolg deur 'n bondige uiteensetting van die verskillende beelde wat van die hervormer bestaan. Ek het aan sommige van hierdie beelde sowel as die redes vir die bestaan daarvan, geraak, om uiteindelik ook 'n ander beeld van die hervormer te ondersoek: dié van Calvyn as Christelike humanis en vlugteling.

Die humanisme van die Renaissance het 'n groot rol in die ontstaan van die Hervormingsgedagte en die verskeie Hervormingsleiers se denke oor geloof en die kerk gespeel. In hierdie hoofstuk het ek gevolglik die oorsprong van die humanisme van die Renaissance en die invloed van die werke van veral Erasmus op hervormers soos Luther en later Calvyn ondersoek. Dit is duidelik dat die klem wat humanisme van die Renaissance op die terugkeer na die klassieke bronne en die Skrif geplaas het, asook die fokus op die individu, 'n blywende impak op Calvyn gehad het. Dit is veral die wyse waarop hy die humanisme van die Renaissance ingespan het om sy interpretasie van 'n evangeliese geloof te dien, wat noemenswaardig is. Calvyn was nie bloot 'n aanhanger van die humanisme nie, maar was self 'n Christelike humanis. Sy humanistiese inslag is in sy verskeie werke, veral in sy *Institusie*, sigbaar en kom ook in sy werk in Strassburg en Genève tot uiting. Die opvoeding van die individu en die welstand van die samelewing staan sentraal in sy lewensverhaal en is albei waardes wat deur die humanisme van die Renaissance aan Calvyn oorgedra.

Die lewensverhaal van Johannes Calvyn getuig verder telkens van benarde posisies waarin hy homself as vlugteling en ontheemde bevind het. Hy moes uit Parys vlug,

het dikwels tydelik in plekke van veiligheid geskuil, en is later ook uit Genève verban. Calvyn was as vlugteling ook voortdurend in die geselskap van ander ontheemdes wat onder andere in Frankryk as gevolg van hul evangeliese oortuigings vervolgd is. In sowel Strassburg as in Genève was Calvyn as kerkleier verantwoordelik vir die geestelike en fisieke welstand van die vlugteling terwyl hy self nooit weer na sy geboorteland, Frankryk, teruggekeer het nie.

Hierdie hoofstuk, as oorvertelling van en ondersoek na die lewe van Calvyn as Christelike humanis en vlugteling, poog om 'n agtergrond te skets waarteen sy teologie en veral sy nagmaalsteologie in die volgende hoofstuk benader sal word. Ek is van mening dat 'n groter klem op hierdie eienskap van die hervormer ook vars insigte tot sy teologie kan bied – insigte wat veral vir in die konteks van die nagmaalsviering in die NGK van Suid-Afrika van besondere waarde sal wees.

Hoofstuk 5

Die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn

1. Inleiding

Dit sou 'n byna onmoontlike taak wees om in die loop van een hoofstuk die talryke teologiese werke van Johannes Calvyn te bespreek. Selfs Calvyn se eie tydgenoot, die Hervormingsteoloog Philip Melanchton, het hom as 'n denker en teoloog sonder gelyke in die teologiese wêreld van die 16de eeu beskou. Dit is vermoedelik om hierdie rede dat Melanchton vir Calvyn die bynaam “Die Teoloog” gegee het – 'n merkwaardige opmerking van iemand soos Melanchton, omdat hy self noemenswaardige teologiese bydraes tot die Hervormingsbeweging gelewer het. Melanchton was deeglik vertrouwd met die grootse en invloedryke werke van prominente Hervormingsleiers en denkers soos Luther, Zwingli, Bullinger, Bucer en Beza, en tog is dit juis Johannes Calvyn wat hy sonder meer as “Die Teoloog” uitsonder.¹

Dit is ook nie sonder rede dat Melanchton op só 'n wyse na Calvyn verwys nie. Johannes Calvyn is immers welbekend as prolifieke teologiese skrywer en, buiten al die verwerkte en uitgebreide uitgawes van sy bekende *Institutio*, is sy teologiese en pastorale denke ook sigbaar in sy talle kommentare (oor elke boek in die Bybel, behalwe Openbaring), preke, kort verhandelinge (oor onderwerpe soos die nagmaal en die doop), kategismus en briewe. In 'n tydperk waartydens die Hervormingsbeweging sy spreekwoordelike voete buite die Rooms Katolieke kerk

¹ I. John Hesselink, “Calvin’s Theology,” in *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 74.

Die ander Strassburgse redakteurs van Calvyn se werk het met Philipp Melanchton saamgestem en het Calvyn “*theologorum principe metantes ignanum*” (*Opera*, I.IX.) genoem. Joseph Scaliger (1540-1609), die Franse teoloog en godsdienstige leier, het die volgende geskryf: “Calvin is alone among theologians; there is no ancient to compare with him.” Die Griekse term, ο θεολόγος (o theologos), is 'n titel van besondere uitnemendheid wat eers aan Johannes die Evangelis en daarna aan Gregorius van Nazianzus toegeken is. Beide was teoloë wat by uitstek op die goddelikheid van Christus klem gelê het. Calvyn het hierdie titel verdien deur ook klem hierop te lê, maar ook vir sy teologiese werke wat eksegetiese, dogmatiese en polemiese teologie behels. Philip Schaff, *History of the Christian Church: The Swiss Reformation in Two Volumes. Volume 1*. (Edinburg: T&T Clarke, 1893), 260. Sien ook: Michael Horton, “John Calvin’s Commentary on the Council of Trent,” in *The People’s Book. The Reformation and the Bible*, reds. Jenifer Powell McNutt en David Lauber (Westmont, IL: Intervarsity Press, 2017), 155-170.

moes vind, het Calvyn se magdom werke 'n teologiese opvoeding en raamwerk vir die nuwe, ontluikende kerke dwarsoor Europa (en ná sy dood ook regoor die wêreld) gebied. Dit het verder ook kennis, vertroosting en teologiese diepte aan die individuele gelowige, wat 'n belangrike fokus vir Calvyn was, oorgedra. Die invloed van sy teologiese werke het oor die eeue heen gestrek en vandag nog, 456 jaar ná sy dood, word lesers wêreldwyd daardeur geïnformeer en geïnspireer. Jaarliks verskyn daar nuwe studies aangaande sy teologie en word daar talle nuwe publikasies by die groeiende versameling van Calvyn-studies gevoeg.²

Alhoewel daar dus baie navorsing oor die teologie van Johannes Calvyn beskikbaar is, is die oogmerk van hierdie hoofstuk nie om 'n gedetailleerde samevatting van Calvyn se talle teologiese werke en die onderskeie interpretasies daarvan weer te gee nie. In die lig van die tema van hierdie navorsingsprojek, is 'n ander fokus van belang. Die voorafgaande biografiese hoofstuk het reeds die spreekwoordelike tafel vir só 'n fokus gedek deur 'n hernude ondersoek na die lewe en persoon van Johannes Calvyn daar te stel. Dit het klem op 'n spesifieke beeld van die bekende hervormer geplaas, te wete die beeld van Calvyn as vlugteling en Christelike humanis.

Hierdie bepaalde blik op die lewe van die hervormer het nie bloot historiese, psigologiese en sosiopolitieke insigte tot die lewe en leefwêreld van die hervormer gebied nie, maar dien ook as belangrike lens waardeur die teologie van Calvyn verstaan kan word.³ Soos reeds in die voorafgaande hoofstuk genoem is, is hierdie lens nie die enigste of gesaghebbende lens waardeur die teologiese denke van Calvyn geïnterpreteer kan word nie. Ek voer eerder aan dat só 'n benadering 'n bydrae tot 'n verdere verantwoordelike begrip van Calvyn "die teoloog" en sy teologie kan lewer, in die besonder in die Suid-Afrikaanse kerklike konteks vandag. Hierdie invalshoek kan verder ook tot die herontdekking van sekere temas in sy teologie

² Wulfert de Greef, *The Writings of John Calvin. Expanded Edition*, vert. Lyle D. Bierma (Louisville, KY: Westminster Knox Press, 2008), ix-x.

De Greef skryf hier oor Calvyn se talle werke: "A guide to the study of John Calvin is not a mere luxury. The Reformer of Geneva wrote more in a space of thirty years than one person can adequately study and digest in an entire lifetime." Vir meer oor Calvyn se pastorale werke, sien ook: Elsie Anne McKee, red., *John Calvin. Writings on Pastoral Piety* (New York, NY: Paulist Press, 2001).

³ Robert R. Vosloo, "The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy," *Religion and Theology* 16 (2009): 45.

(soos gasvryheid en eenheid), sowel as 'n heroorweging van sy bekende doktrines (soos die uitverkiesingsleer, die voorsienigheid van God, en veral sy nagmaalsteologie) bydra.

In hierdie hoofstuk sal die lens van Johannes Calvyn as Christelike humanis en vlugteling ingespan word om sekere van sy teologiese foci, maar in die besonder sy nagmaalsteologie, te ondersoek. Vir hierdie doel sal ek hoofsaaklik op die hervormer se invloedrykste werk die *Institusie van die Christelike Godsdiens* [voortaan ook *Institusie*] as samevatting van sy teologiese denke fokus. Ten einde die oorhoofse navorsingsvraag aangaande die nagmaal en menswaardigheid onder die loep te neem, sal die grootste gedeelte van hierdie hoofstuk aan Calvyn se nagmaalsteologie in Boek IV van die *Institusie* gewy word. Ter aansluiting hierby sal Calvyn se kort verhandeling oor die nagmaal ook bondig bespreek word.

Ten slotte sal die belangrike insigte van hoofstuk 2 aangaande menswaardigheid aangewend word om die nagmaalsteologie van Calvyn te bespreek.

2. Die *Institusie van die Christelike Godsdiens*

Wanneer daar oor die teologie van Johannes Calvyn nagedink word, is dit gewoonlik sy *magnum opus*, die *Institusie van die Christelike Godsdiens*, wat as die kern van die hervormer se denke beskou word. Hierdie werk van Calvyn is deur die eeue heen as een van die invloedrykste bronne in die protestantse beweging en tradisie voorgehou. As gevolg van hierdie siening, word Calvyn se oeuve baie maal tot hierdie een boek beperk.⁴ Hy word daarom dikwels as “de man van het ene boek”⁵ beskrywe, sonder dat daar ag geslaan word op die feit dat die *Institusie* oor die verloop van die hervormer se lewe in verskeie uitgawes aangepas en uitgebrei is, en dat Calvyn se teologie verder en wyer as hierdie werk strek.⁶

Dit is opvallend dat Calvyn self in die inleiding tot die finale weergawe van die *Institusie* opmerk dat hierdie werk nie net 'n opsomming van die Christelike leer is

⁴ Hesselink, “Calvin’s Theology,” 74.

Hesselink beskryf Calvyn se *Institusie* as “a classic of Protestant theology”.

⁵ Klaas Runia, *Calvijns Betekenis in Onze Tijd* (Potchefstroom: Instituut vir Bevordering van Calvinisme, 1970), 11.

⁶ Runia, *Calvijns Betekenis in Onze Tijd*, 11.

nie, maar dat dit ook as gids tot die lees van die Skrif dien. Daarom moet dit, aldus Calvyn, saam met sy verskillende Bybelkommentare gelees word. Sy teologiese denke is derhalwe ook in sy verskeie kommentare vervat en dit is interessant om, wanneer die verskeie weergawes van die *Institusie* in die lig van hierdie stelling gelees word, te let op die wyse waarop hy telkens die insigte van sy kommentare by hierdie werk inkorporeer.⁷

Verder is dit vermeldenswaardig dat Calvyn se onderskeie ander werke ook van sy mees prominente teologiese temas bevat en op hierdie denke voortbou. Sy preke, verhandelinge, kategismus, asook sy briewe getuig van die omvangrykheid van sy teologiese insigte en moet in samehang met sy kommentare en *Institutio* gelees word om uiteindelik 'n volledige beeld van sy teologie weer te gee. Wanneer al hierdie werke tesame met elkeen se onderskeie nuanses in ag geneem word, word dit vinnig duidelik dat Calvyn se teologie uit meer as bloot die inhoud van die *Institusie van die Christelike Godsdiens* bestaan.⁸

Dit is nogtans in die *Institusie* wat Johannes Calvyn se teologiese denke op die mees uitgebreide en geordende wyse uitgedruk word, en dit is daarom dat hierdie dokument, volgens Alister McGrath, as die “primêre bron van sy religieuse denke [kan] dien”. Die *Institusie* waaraan Calvyn van 1534 tot 1559 (bykans 'n kwarteeu lank) gewerk het, was 'n lewenstaak vir die hervormer en die onderskeie uitgawes van hierdie werk getuig nie net van sy besondere teologiese en retoriese vermoëns nie, maar ook van sy spesifieke fokus op die welstand van die gemeenskap van gelowiges.⁹

Calvyn se agtergrond, omstandighede en status as vlugteling (soos daarna in die vorige hoofstuk verwys is), het sy lees van die Skrif, sy reaksie op sy eie ballingskap en die vlugteling wat hy bedien het, asook sy teologie ten diepste beïnvloed.¹⁰

⁷ Ford Lewis Battles, “Introduction,” in John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion 1536 Edition* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), xxvii.

Battles skryf die volgende omtrent die invloed van Calvyn se kommentaar van die Romeine-brief op sy *Institusie*: “Calvin’s first commentary was on Romans; in fact the *Institutes* itself may be thought of as an extended commentary on Romans.”

⁸ John T. McNeil, “John Calvin: Doctor Ecclesiae,” in *Readings in Calvin’s Theology*, red. Donald K. McKim (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1984), 11-12.

⁹ Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993), 140.

¹⁰ Vosloo, “The Displaced Calvin,” 45.

Hierdie invloed is in sy *Institusie* sigbaar. Die werk is, soos Calvyn self in sy inleiding tot die *Institusie* aanvoer, nooit geskryf om 'n akademiese, sistematies-teologiese debat te ontketen nie, maar eerder om doodgewone mense op te voed in die Christelike geloof, hulle te begelei in die lees van die Bybel, en om hulle te help om 'n lewe as Christen te lei. John Hesselink skryf die volgende oor hierdie pastorale dimensie van sy werk en van die *Institusie*:

[A] careful reading of the reformer's work, including the Institutes, reveals a man with a pastoral heart, whose theology reflects his piety, and is intended to edify, inspire, and challenge as much as to instruct and inform.¹¹

2.1. Die uitgawes van die *Institusie*

Die verskeie uitgawes van die *Institusie van die Christelike Godsdienst*, oftewel die *Institutio Christianae Religionis* in Latyn, het elkeen verskillende oogmerke gehad, maar tog is die oorhoofse pastorale en evangeliese doel van dié dokumente telkens duidelik. Die eerste weergawe van die *Institusie* wat in 1536, drie jaar nadat Calvyn uit Parys moes vlug, in Latyn verskyn het, bestaan uit net ses hoofstukke en word beskou as 'n handboek vir diegene wat oor die protestantse geloof navraag doen, of as verweer van die protestantisme. In die voorwoord word die dokument aan Keiser Frances I, wat die protestante in Frankryk vervolg het, gerig – 'n pleidooi wat ook in die voorwoord tot elkeen van die daaropvolgende weergawes van die *Institusie* sou verskyn.¹² Hierdie eerste uitgawe word dikwels as die “lutherse uitgawe” beskryf

¹¹ Hesselink, “Calvin's Theology,” 75.

¹² Thomas H.L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Londen: Continuum, 1995), 5.

Calvyn het nie 'n *apologia* vir die kerkhervorming beplan nie. Hy skryf: “I intend only to give some elementary teaching by which anyone who had been touched by an interest in religion might be formed to true godliness. And I was especially diligent in this work for the sake of our own people of France. I saw very many of them hungering and thirsting for Christ but very few who were imbued with even a slight knowledge of Him. That this is what I proposed the book itself bears witness by its simple and even rudimentary form of teaching.” Ioannis Calvini, *Opera Selecta*. 5 volumes. 3rd Edition, red. Peter Barth and Wilhelm Niesel (Munich: Christian Kaiser, 1967), I.21, soos vertaal in Parker, *Calvin*, 5. Parker skryf die volgende hieroor: “It was only when the book was completed or nearing completion that Calvin saw that the work would also serve as an explanation to the King and his advisers of the real beliefs of the French Reformers, who were far from being, as they were now represented, Anabaptists and heretics. The apologetic character of the book was thus incidental; its essential character was catechetical, to give elementary teaching to those who had begun to be interested in the Faith, to those who were ‘hungering and thirsting for Christ’.” Parker, *Calvin*, 5. Sien ook: Bonnie L. Pattison, “The Nature of the Church in Light of Poverty and Affliction: An Examination of the Prefatory Address to King Francis I,” in *Poverty in the Theology of John Calvin* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2006), 264-282.

omdat dit as 'n werk beskou word wat op Martin Luther se 1529-kategismus geskoei is. Sowel die struktuur as die inhoud van die *Institusie* stem met die pedagogiese werk van Luther ooreen, alhoewel Calvyn die vrae wat daar gestel word in meer besonderhede beantwoord en dit dus nie, soos Luther se dokument, ten volle die formaat van 'n kategismus aanneem nie.¹³

In hierdie uitgawe van die *Institusie* bespreek Calvyn in die eerste hoofstuk “die Wet” in 'n uitleg van die Tien Gebooe of die dekalog, in die tweede hoofstuk fokus hy op “geloof” in 'n uitleg van die Apostoliese Geloofsbelydenis, in die derde hoofstuk behandel hy “gebed” in 'n uitleg van die Onse Vader-gebed, en in die vierde hoofstuk “die sakramente”. Die laaste twee hoofstukke van hierdie werk is meer poleemies van aard deurdat daar oor “vals sakramente” en die “vryheid van die Christen” geskryf word.¹⁴

Die tweede uitgawe van die *Institusie* wat in 1539, gedurende Calvyn se Strassburg-era en ook in Latyn, gepubliseer is, word deur baie as Calvyn se “deurbraak-dokument” beskryf. Dit is drie keer groter as die eerste uitgawe, beslaan sewentien hoofstukke, en is in byna alle opsigte anders uitgelê. Alhoewel hierdie werk die grootste gedeelte van die inhoud van die vorige uitgawe behou het, het die karakter en status van die dokument verander: Dit kan nou as teologiese verklaring van die aard van die Christelike geloof gesien word. Calvyn het met die skryf van hierdie uitgawe veral teologiese studente in gedagte gehad en dit word deur die teologiese inhoud van hierdie werk gereflekteer.¹⁵ Die twee inleidende hoofstukke handel oor die kennis van God en die kennis van die menslike natuur. Verder is daar ook addisionele materiaal rakende die Triniteit, die verhouding tussen die Ou en Nuwe

¹³ David Y. Kim, “John Calvin: Kierkegaard and the Question of The Law’s Third Use,” in *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome II: Theology*, red. Jon B. Stewart (Londen: Ashgate, 2009), 91.

¹⁴ Thomas H.L. Parker, *John Calvin. A Biography* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1975), 56; Parker, *Calvin*, 4.

¹⁵ Hesselink, “Calvin’s Theology,” 76.

Calvyn skryf in sy voorwoord wat aan die leser gerig is dat sy oogmerk met die *Institusie* die opleiding van studente is: “[M]y object in this work was to prepare and train students of theology for the study of the sacred volume, so that they might both have an easy introduction to it, and be able to proceed in it, with unfaltering step, seeing I have endeavoured to give such a summary of religion in all its parts, and have digested it into such an order as may make it not difficult for anyone, who is rightly acquainted with it, to ascertain both what he ought principally to look for in Scripture, and also to what head he ought to refer whatever is contained in it.” John Calvin, “Epistle to the Reader (Calvin, 1539),” in *Institutes of the Christian Religion*, vert. Henry Beveridge (Peabody, MA: Hendrickson Publishers Inc., 2008), xxxiv.

Testament, boetedoening, regverdiging deur geloof, die verhouding tussen voorsienigheid en uitverkiesing, en die aard van die Christelike lewe bygevoeg.¹⁶

In 1541 het 'n Franse weergawe van die 1539-uitgawe verskyn. Dit is interessant dat dit nie 'n direkte vertaling van die Latynse teks van die 1539-uitgawe is nie, maar dat daar ook sekere materiaal van die 1536-uitgawe in die dokument vervat word. Hierdie weergawe getuig weereens van Calvyn se bemoeienis met sy lesers en hulle spesifieke omstandighede. As 'n Fransman het hy hierdie weergawe spesifiek op Franse lesers gemik en dit is opvallend dat van die oorspronklike gedeeltes wat moontlik vir die gewone leser 'n struikelblok sou wees (soos Griekse woorde en verwysings na Aristoteles), weggelaat is, terwyl meer bekende inhoud soos Franse idiome en gesegdes tot die teks toegevoeg is.¹⁷

Verdere Latynse uitgawes van die *Institusie* het in 1543 en 1550, gedurende Calvyn se tweede termyn en bediening in Genève, verskyn, waarvan die Franse vertalings onderskeidelik in 1545 en 1551 gepubliseer is. Die bestek en die doel van die dokumente was dieselfde as die voorafgaande uitgawes, maar daar is weer aansienlik op die inhoud uitgebrei: Die *Institusie* het nou oor een en twintig hoofstukke gestrek. Die grootste verandering wat Calvyn in hierdie uitgawes aangebring het, was toevoegings tot die leerstellings van die Persoon van Christus, die uitverkiesing, en die kerk. Hy sluit ook die denke van die kerkvaders asook verdere verwysings na die Skrif by hierdie dokument in. As 'n teoloog wat vir en vanuit sy eie konteks leer, is dit ook interessant en opmerklik dat sy eie kerklike ondervinding wat hy met die herorganisering van die Geneefse kerk opgedoen het in die uitbreiding van die gedeelte aangaande kerklike organisasie weerspieël word. Hierdie twee uitgawes van die *Institusie* is merkwaardige uitbreidings op die 1539-publikasie, maar albei is bekend as werke wat nie goed uiteengesit is nie.¹⁸

Dit is juis as gevolg van die lastige uiteensetting van die vorige uitgawes dat Calvyn in sy finale lewensjare besluit het om die hele *Institusie* te herbewerk. In die 1559-uitgawe van die *Institusie* is daar dus nie baie toevoegings nie, maar die inhoud is

¹⁶ McGrath, *A Life of John Calvin*, 137.

¹⁷ Herman J. Selderhuis, "The Institutes," in *The Calvin Handbook*, red. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 205.

¹⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 138.

geherorganiseer om 'n unieke en treffende eenheid te skep. Hierdie finale uitgawe bestaan uit vier “boeke” (*libri*) wat onder die volgende hoofde gerangskik is: die kennis van God die Skepper; die kennis van God die Verlosser; die wyse van deelname aan die genade van Jesus Christus; en die eksterne middele of hulpmiddels wat God gebruik om ons na Jesus Christus te lei. Die een en twintig hoofstukke van 1551 is na tagtig uitgebrei en die inhoud is in die vier “boeke” verdeel om die lees van die *Institusie* te vergemaklik.¹⁹

Hierdie nuwe uiteensetting was 'n groot sukses. Calvyn se sistematiese uitleg van die (soms komplekse) materiaal het nie net tot sy generasie gespreek nie, maar vind selfs eeue later nog by lesers inslag. Die inhoud, maar veral die struktuur van die laaste uitgawe van die *Institusie*, het op besondere wyse bygedra tot die geslaagdheid van die dokument.²⁰ Dit is ook hierdie finale uitgawe van die *Institusie van die Christelike Godsdiens*, as samevatting en kulminasie van die lewenslange teologiese ontwikkeling van Johannes Calvyn as vlugteling en Christelike humanis, waaraan ek in die res van hierdie hoofstuk aandag sal skenk.

2.2. Die styl en karakter van die 1559-*Institusie*

Op die eerste gesig van die 1559-*Institusie* se struktuur, sou 'n mens Calvyn moontlik as net nog een van die groep skolastieke teoloë van destyds kon groepeer – die sistematiesing en koherensie van die teologie het immers sentraal tot Middeleeuse skolastiek gestaan. 'n Nadere ondersoek van die dokument en die konteks waarbinne dit tot stand gekom het, toon egter dat hierdie dokument eerder van die destydse Bybelse humanisme getuig. Calvyn se fokus was eerder humanisties as skolasties en die karakter van die dokument is eerder daarop gemik om sy lesers op te voed en by te staan as om sy eie teologiese gedagtes op metodiese wyse as argument uiteen te sit.²¹

¹⁹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 139; Selderhuis, “The Institutes,” 204.

²⁰ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction. Fourth Edition* (Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2012), 251.

²¹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 148.

Alister McGrath skryf die volgende oor die vergelyking tussen die *Institusie* en Thomas Aquinas se *Summa*: “It is certainly true that the 1559 *Institutes* has frequently been compared to Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae* – with its 512 questions, 2,669 articles, and more than 10,000 objections and replies – in its comprehensiveness and influence. Yet this is to confuse sheer literary bulk and historical influence with

In hoofstuk 4 is daar spesifiek klem gelê op die invloed wat die opkoms van die humanisme van die Renaissance op die vorming van die menswees van Johannes Calvyn gehad het. Die humanisme van die Renaissance het nie net die gebruik van oorspronklike bronne aangemoedig nie, maar dit het ook 'n nuwe belangstelling gekweek in die manier waarop woorde en tekste betekenis oordra om sodoende die menslike ervaring en verwagtings te transformeer. Calvyn het hierdie insigte wat hy van die beweging geleer het in samehang met sy teologiese insig tydens die skryf van die *Institusie* ingespan.²²

Dit is opmerklik dat Calvyn, as Christelike humanis, gedurende die skryfproses telkens die mens self (in die besonder sy konteks van die nuwe diverse protestantse gemeenskap) in gedagte gehad het. Die *Institusie* is immers, soos Calvyn self aanvoer, geskryf as 'n gids vir gewone gelowiges om die Bybel en die Christelike geloof beter te verstaan en sodoende "as gelowiges die Christelike lewe uit te leef". Die styl van die *Institusie* was dus van só 'n aard dat die 16de-eeuse lesers daaruit kon leer, opgevoed kon word, en van die basiese leringe aangaande die Christelike geloof oortuig kon word. John McNeill skryf die volgende hieroor:

The fact that Calvin's Institutes took the form of an institution indicates that it had a primarily pedagogical, as well as methodological, purpose. Calvin makes it quite clear as early as the opening paragraph of the Preface: "The book itself witnesses that this was my intention, adapted as it is to a simple, and, you may say, elementary form of teaching." He also states one of his avowed aims in writing his Institutes was to aid his readers in the formation of a godly character, believing that the theologian's task was both "to equip godly minds" and "to strengthen consciences by teaching things true, safe, and profitable." Moreover, Calvin saw his Institutes as providing for both "simple people" and "candidates in sacred theology" a hermeneutical key to a proper understanding of Scripture, so that, equipped with such knowledge, they would, in turn, give themselves fully to

theological affinity. As a study of the evolution of the *Institutes* indicates [...] Calvin originally conceived the work in modest terms with no claims to methodological comprehensiveness. The rearrangement of the material between editions [...] reflects pedagogical, rather than methodological, considerations; Calvin's concern is humanist, rather than scholastic – to aid his readers rather than impose method upon his own thought."

²² John W. de Gruchy, *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009), 118.

God and to the task of spreading God's Word through the divinely appointed channel, the church.²³

Calvyn het as humanis vervolgens sy humanistiese retoriese vaardighede ingespan om hierdie doel te bereik.²⁴ As leraar wat sy lesers wou onderrig, het hy die inhoud duidelik, lewendig en aangrypend gemaak. Hy het immers ten doel gehad om sy gehoor aan te raak. In tipiese humanistiese styl, maak hy breedvoerig gebruik van die bronne uit vorige generasies. Hy verwys na die klassieke Griekse en Latynse kerkvaders en verwerk onder andere die leringe van Johannes Chrusostomos en Augustinus om tot sy gehoor te spreek. Op soortgelyke wyse parafraseer Calvyn groot gedeeltes van die Skrif om sy standpunte in die *Institusie* oor te dra. Die 1559-*Institusie* kombineer dus die kernwaardes van die humanisme van die Renaissance om sodoende die lesers toegang tot 'n duidelike en deeglike voorstelling van die hoofpunte van die Christelike geloof te gee.²⁵

2.3. Die inhoud en teologiese temas van die *Institusie*

Die teologie van die 1559-*Institusie* is in ooreenstemming met die ortodokse Christelike tradisie: Dit is ten diepste trinitaries van aard en weerspieël beide die Apostoliese Geloofsbelydenis en die Geloofsbelydenis van Nicea. Verder maak Calvyn, soos bo vermeld, op uitvoerige wyse van die leringe en werke van die kerkvaders gebruik. Die werk reflekteer ook die groot invloed wat ander Hervormingsteoloë op Calvyn gehad het. Veral Luther se evangeliese leringe oor geloof en genade word hierin behandel en deur Calvyn uitgebrei. Hierdie dokument getuig van Calvyn se unieke vermoë om die onderskeie teologiese bronne te verwerk om sodoende die besondere behoeftes van die gemeenskap aan te roer.²⁶

²³ John McNeill, *Children Before God: Biblical Themes in the Works of John Calvin and Jonathan Edwards* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017), 61.

²⁴ De Gruchy, *John Calvin*, 118.

De Gruchy beskryf die *Institusie* as "a model of Renaissance humanist rhetoric".

²⁵ Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 33.

In die kenmerkende styl van die humanisme van die Renaissance, het Calvyn nie net kennis van Christelike bronne gedra nie, maar ook van ander bronne wat sentraal tot die destydse denke gestaan het. Serene Jones skryf die volgende hieroor: "He [Calvin] deploys images and arguments drawn from Aristotelian logic, Neoplatonic metaphysics, the tradition of Christian mysticism, and the pragmatic rationalism of the humanists."

²⁶ Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 74-77.

Die 1559-uitgawe van die *Institusie van die Christelike Godsdiens* bestaan, soos bo vermeld, uit tagtig hoofstukke wat in vier boeke (*libri*) verdeel is. Elk van hierdie boeke behandel verskeie teologiese onderwerpe en temas. In die hieropvolgende gedeelte gaan ek poog om 'n opsomming van sommige van die hooftemas in hierdie dokument weer te gee. Daar is sekerlik ook ander teologiese temas wat ek nie by hierdie opsomming sal insluit nie, maar die spesifieke gekose temas dien, na my mening, as sleutels om die dokument in die lig van my navorsingsvraag te ontsluit.

2.3.1. Boek I: Kennis van God die Skepper

Die inleidende sin van Boek I van die *Institutio* word deur Thomas H. L. Parker beskryf as 'n besondere “oproep tot die kerk en die Renaissance wêreld”, wat aan “Wysheid se uitroepe by ‘die stadspoorte, by die ingange’ (Spreuke 8:1-3) herinner”.²⁷ Reeds in die eerste uitgawe van die *Institusie*, lees dié sin as volg: “Byna die ganse heilige doktrine bestaan uit hierdie twee gedeeltes: die kennis van God en van onself”. In die finale uitgawe van die *Institusie* word hierdie stelling nie net herhaal nie, maar dit word nog sterker beklemtoon: “Byna al die wysheid wat ons besit, dit is om te sê, ware en goeie wysheid, bestaan uit twee gedeeltes: die kennis van God en onself. Maar, alhoewel daar baie verbintenisse tussen die twee bestaan, is dit nie maklik om te onderskei watter een die ander voorgaan nie.”²⁸

Dit is opmerklik dat hierdie inleidende sin die *Institusie* in die geheel, maar veral Boek I, binne 'n relasionele raamwerk plaas. Dit rig die sentrale fokus van die dokument op God, maar sluit van die heel begin af ook die mens by hierdie fokus in. As teoloog en leraar wat veral onder protestantse vlugteling werksaam was en

Dirkie Smit skryf in hoofstuk twee “The Trinity and the Reformed Tradition?” van die boek *Essays in Being Reformed: Collective Essays 3*, dat Calvin nie bloot die Ortodokse tradisie oorgedra het nie: “Calvin does not merely take over the doctrine of the Trinity because it is part of the tradition of the church – on the contrary. He is clearly critical of many of the terms that are used, and carefully consider, qualify, critique and even reject some of them [...]. He is [however] of opinion that the doctrine provides the only way to understand, think about and speak about the God of the Bible.” Dirk J. Smit, *Essays in Being Reformed: Collective Essays 3*, red. Robert R. Vosloo (Stellenbosch: SUN MeDIA, 2009), 38.

²⁷ Parker, *Calvin*, 13.

²⁸ Johannes Calvin, *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559*, vert. H.W. Simpson (Potchefstroom: Calvin Jubileum Boekefonds, 1992), l.i.1.

Voortaan sal enige verwysings na die *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559* as “Inst. 1559” met die betrokke boek (I, II, III of IV), hoofstuk (bv. i, ii of xi), en artikel (bv. 1, 2 of 10) vermeld word. Sien ook die volgende gedeelte aangaande die inleiding van Boek I: Anthony N.S. Lane, *A Reader's Guide to Calvin's Institutes* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 33.

daagliks met vrae oor die toestand en aard van die mens gekonfronteer sou word, bewys die beginpunt van die *Institusie* dat Calvyn ook die materiële wêreld, die mens, en die mens se verhouding met God met erns benader.

Calvyn is van mening dat ons nie waarlik onself kan ken sonder kennis van God nie, en dat ons nie waarlik vir God kan ken sonder om onself te ken nie. Hierdie twee vorms van kennis is onlosmaaklik aan mekaar verbind: al kan hulle van mekaar *onderskei* word, kan dit nie van mekaar *geskei* word nie. Hierdie beginsel is, volgens Alister McGrath, van sentrale belang tot die begrip van Calvyn se “wêreld-bevestigende teologie”: Kennis van God kan nie losgemaak word van die mens se lewe in hierdie wêreld nie. ’n Dialektiek word hierdeur geskep, te wete ’n dialektiek wat op die subtiële wisselwerking tussen God en die wêreld, die Skepper en sy skepping, gebou is.²⁹

Wanneer Calvyn dan oor die mens se kennis van God as “Skepper en soewereine Heerser van die wêreld” skryf, beweeg hy ook na die wêreld om ons, en bevestig hy dat ’n algemene kennis van God in en deur die skepping verkry kan word. Hierdie kennis word deur die mensdom, die natuurlike orde en die geskiedenis geopenbaar. Calvyn glo dat elke mens oor ’n *sensus divinitas* (’n bepaalde bewussyn van die godheid) of *semen religionis* (’n saad van geloof) beskik.³⁰ Calvyn skryf dat God self aan die mens ’n inherente begrip van Sy bestaan gegee het asof dit “in alle mense se harte ingebeitel was”³¹ en “in die harte van alle mense ingegrif is”.³² Dit is om hierdie rede, naamlik die ingeplante bewustheid van goddelike bestaan, dat die volgende, volgens Calvyn, in die wêreld te bemerk is: die universele bestaan van

²⁹ McGrath, *A Life of John Calvin*, 152.

Alister McGrath skryf in sy boek *Theology: The Basics* die volgende oor Calvyn se “wêreld-bevestigende teologie” en spiritualiteit: “[S]ixteenth-century Protestant theologian John Calvin [...] [developed] [...] a world-affirming spirituality to counter the general monastic tendency to renounce the world [...]. There is a dialectic in Calvin’s thought between the world as the creation of God himself, and the world as the fallen creation. In that it is God’s creation, it is to be honored, respected, and affirmed; in that it is a fallen creation, it is to be criticized with the object of redeeming it. These two insights could be described as the twin foci of the ellipse of Calvin’s world-affirming spirituality. A similar pattern can be discerned in Calvin’s doctrine of human nature, where – despite his stress upon the sinful nature of fallen humanity – he never loses sight of the fact that it remains God’s creation. Though stained by sin, it remains the creation and possession of God, and is to be valued for that reason.” Alister E. McGrath, *Theology: The Basics*. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2017), 39.

³⁰ *Inst. 1559* I.iii.1; I.v.1.

³¹ *Inst. 1559* I.x.3.

³² *Inst. 1559* I.iii.1.

godsdien (wat sonder die openbaring van Christus in afgodery verval),³³ 'n onrustige gewete (“die onrus van hulle gewete”),³⁴ en 'n vrees vir God (“hoewel hulle waansinnig daarteen stry, kan hulle hulle tog nie van die vrees vir God losmaak nie [...] omdat die wurm van hulle gewete, wat vuriger as alle brandysters is, binne-in hulle knaag”).³⁵ Calvyn stel dan voor dat elkeen van hierdie gevalle 'n geleentheid vir die verkondiging van die evangelie bied.³⁶

Calvyn voer aan dat die belewenis en nadenke aangaande die skepping en voortgesette regering van die wêreld 'n bron van algemene kennis van God is. Hy skryf onder andere oor die openbaring van God in die natuur,³⁷ die verwondering oor die orde van die natuur,³⁸ die openbaring van “God se wonderlike wysheid” in die wetenskappe, kunste en die menslike liggaam,³⁹ die bewys van God se krag “in die regering van die menslike gemeenskap”,⁴⁰ en die bewuswording van die geregtigheid van God⁴¹ wat die kennis van God as Skepper beklemtoon, en 'n diepe waardering vir Sy wysheid en geregtigheid aanwakker. Hy skryf in die inleiding van hoofstuk 5 die volgende hieroor: “[I]n die hele skepping van die wêreld het hy Hom ook so geopenbaar en Hy toon Hom elke dag daarin op so 'n wyse dat die mens sy oë nie kan oopmaak sonder om gedwing te word om Hom daarin raak te sien nie.”⁴²

Hierdeur beperk Calvyn nie die kennis van God wat deur die Skepping opgedoen word tot Christelike gelowiges nie, maar voer hy eerder aan dat enige persoon deur rasonale nadenke oor die skeppingsorde tot 'n begrip van God kan kom. Calvyn

³³ *Inst. 1559* I.iii.1.

Calvyn skryf in dieselfde artikel die volgende in hierdie verband: “Hierin is daar die stilswyende belydenis dat die bewussyn van die godheid in die harte van alle mens ingegrif is. Ja, ook die afgodediens is die oorvloedige bewys van hierdie opvatting.”

³⁴ *Inst. 1559* I.iii.2.

³⁵ *Inst. 1559* I.iii.3; I.iv.4.

³⁶ *Inst. 1559* I.iv.4; McGrath, *A Life of John Calvin*, 153.

³⁷ *Inst. 1559* I.v.1; I.v.6.

³⁸ *Inst. 1559* I.v.5.

³⁹ *Inst. 1559* I.v.2.

⁴⁰ *Inst. 1559* I.v.7.

⁴¹ *Inst. 1559* I.v.8.

⁴² *Inst. 1559* I.v.1; McGrath, *A Life of John Calvin*, 153.

Sien in hierdie verband ook die boek van W. David O. Taylor, *The Theatre of God's Glory: Calvin, Creation and the Liturgical Arts* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017). Taylor skryf veral in hoofstuk 2, “The Work of the Material Creation” (pp. 47-60), oor Calvyn se opvatting omtrent die skepping en die kennis van God.

skryf dat, alhoewel God onsigbaar en onbegryplik is, Hy Homself deur die geskape en sigbare wêreld bekend maak. In Boek I beskryf hy vervolgens die skepping as 'n "skouspel/teater"⁴³ of 'n "spieël"⁴⁴ wat die goddelike teenwoordigheid, natuur en eienskappe tentoonstel. Die onsigbare God maak Homself, om Calvyn se woorde te gebruik, deur sy "skeppingskleed" bekend.⁴⁵

Hierdie algemene kennis van God het, volgens Calvyn, egter etlike tekortkominge en in dié verband span Calvyn vir Cicero as gespreksgenoot in (Cicero het self in sy werk *De Natura Deorum*, of "Oor die natuur van gode", een van die invloedrykste uiteensettings van die natuurlike kennis van God, daargestel).⁴⁶ Volgens Calvyn is dit duidelik dat daar 'n "epistemiese afstand" tussen God en die mensdom is en dat hierdie afstand deur die mens se sonde vergroot word. Ons natuurlike kennis van God is dus onvolmaak en ordeloos en kan nie die volle aard, karakter en doel van God weergee nie.⁴⁷

Dit is as gevolg hiervan dat Calvyn die nosie van Bybelse openbaring inlei. Hy skryf: "[D]ie kennis van God [word] tog vertrouliker en duideliker in sy Woord uiteengesit [...] hoewel dit andersins binne die steierwerk van die wêreld aan alle skepsels voorgelê word."⁴⁸ Calvyn benadruk dat "God sy woord as hulpmiddel aan die mens gegee het om Hom te leer ken",⁴⁹ "om ware kennis van God te verkry moet ons

⁴³ *Inst. 1559* l.v.5.

⁴⁴ *Inst. 1559* l.v.2.

⁴⁵ *Inst. 1559* l.v.1; Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: John Wiley & Sons, 2011), 160.

Vir 'n breedvoerige ondersoek na Calvyn se siening rakende die skepping en natuurlike orde, sien: Susan E. Schreiner, *The Theatre of His Glory: Nature & The Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1991). Vir verdere gesprek rakende ekologie, teologie en Calvyn se siening rakende die skepping, sien die belangrike werk van Ernst M. Conradie, *Saving the Earth. The Legacy of Reformed Views in "Re-Creation"* (Münster, Duitsland: LIT Verlag, 2013). Calvyn se argument vir die algemene kennis van God berus nie net op Christelike bronne van openbaring nie, maar ook op empiriese observasie. Hy prys die natuurwetenskaplikes vir hulle vermoë om die wonderbaarlike orde van die skepping en die goddelike wysheid daaragter toe te lig. Volgens Calvyn se Boek I het almal binne én buite die Christelike gemeenskap dieselfde, algemene potensiaal om God in die wêreld te onderskei (*exteris et domesticis commune*). Sien meer hieroor in: *Inst. 1559* l.v.6.

⁴⁶ Marcus Tullius Cicero, *De Natura Deorum (On the Nature of the Gods)*, vert. Francis Brooks (Londen: Methuen, 1896).

⁴⁷ McGrath, *A Life of John Calvin*, 154.

⁴⁸ *Inst. 1559* l.x.1.

⁴⁹ *Inst. 1559* l.vi.1.

almal leerlinge van die Skrif word”,⁵⁰ “die dwaling van die mens nooit uitgeroei kan word voordat hy ware kennis oor God uit die Woord verkry het nie”,⁵¹ en “ten spyte daarvan dat die skepping die heerlijkheid van God verkondig, moet die mens, vanweë die swakheid van sy verstand, deur die Woord geleer word om dit raak te sien”.⁵²

Dit is deur die Skrif wat die gelowige toegang tot die kennis van die reddende daade van God in die geskiedenis het, en dit is deur die Skrif wat die gelowige toegang tot die kennis van die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus verkry. Vir Calvyn is openbaring altyd gefokus op die persoon Jesus Christus deur wie die kennis van God aan ons bemiddel word, en daarom skryf hy:

Want die soort kennis waarin hulle gegun is om te begryp wie dié God is deur wie die wêreld geskep is en bestuur word, het daarin ordelik eerste gekom. Daarop was daar ’n tweede, inniger soort kennis hieraan verbind, wat alleen dooie siele lewend maak en waardeur God nie soseer as Skepper van die wêreld en as Grondvester en Regter van alles wat ontstaan, erken word nie, maar ook as Verlosser in die Persoon van die Middelaar.⁵³

Die openbaring van die Skrif is dus vir Calvyn van onontbeerlike en sentrale belang wanneer daar oor die kennis van God nagedink word, juis omdat Jesus Christus deur die Skrif aan die leser bekend gemaak en daardeur geken word.⁵⁴

Calvyn voeg by dat die Skrif net deur die werking en inspirasie van die Heilige Gees behoorlik gelees en verstaan kan word,⁵⁵ en alhoewel daar aangevoer kan word dat hy nie bloot ’n meganiese of letterlike begrip van die inspirasie van die Skrif uiteensit nie, maak hy tog gebruik van beelde wat, ten minste, op só ’n begrip sinspeel. Hy verwys byvoorbeeld na die skrywers van die Bybel as “klerke” of “skribas”, en na die Heilige Gees wat “dikteer”. Vir Calvyn is die inhoud van die Skrif goddelik, maar die

⁵⁰ *Inst. 1559* I.vi.2.

⁵¹ *Inst. 1559* I.vi.3.

⁵² *Inst. 1559* I.vi.4.

⁵³ *Inst. 1559* I.vi.2.

⁵⁴ McGrath, *A Life of John Calvin*, 154.

⁵⁵ *Inst. 1559* I.vii.1.

Die eerste gedeelte van die opskrif van Boek I, hoofstuk 7, lui immers: “Die getuienis waardeur die Skrif bekragtig moet word sodat die gesag daarvan seker kan wees, naamlik deur die getuienis van die Heilige Gees [...]”

vorm wat dit aanneem is menslik; dit is die *verbum Dei* en nie die *verba Dei* nie – die optekening van die Woord, nie die Woord self nie. Hieroor skryf Alister McGrath die volgende:

There is unquestionably an implicit parallel with the incarnation at this point, as at so many other points in Calvin's thought: divine and human coexist, without compromising or destroying each other. Scripture represents the word of God mediated through the form of human words, weighted with divine authority on account of their origin.⁵⁶

Volgens Calvyn kan God dus net deur Jesus Christus ten volle geken word, en Jesus Christus kan net deur die Skrif geken word. Die skeppingsorde bied slegs belangrike leidrade en kontakpunte vir 'n gedeeltelike openbaring van God.

Op hierdie punt in Boek I beweeg Calvyn na dít wat aangaande God vanuit die Bybelse openbaring geken kan word en lei hy vervolgens sy Triniteitsleer in. In hoofstuk 13 van Boek I skryf hy “in die Skrif word geleer dat daar vanaf die Skepping 'n enige wese van God is wat drie persone in Homself insluit”⁵⁷ en “as ons nie aan drie Persone vashou nie, sweef daar slegs 'n blote leë Naam vir God sonder die ware God in ons brein rond”.⁵⁸ In hierdie verband skryf hy ook dat “die woorde Vader, Seun en Gees trouens 'n ware onderskeid suggereer, sodat niemand die opvatting mag huldig dat dit blote titels is waarvolgens God na aanleiding van sy werke op verskeie wyses aangedui word nie, maar [dat] dit [...] 'n onderskeiding aan[dui] en nie 'n verdeling nie”.⁵⁹

Calvyn se Triniteitsleer staan, soos die boonste aanhalings bevestig, in samehang met die ortodokse Christelike leer deur die eeue heen, en poog nie om uitermatig spekulatief te wees nie. Dit is 'n leer wat die Drie-eenheid van God bevestig en terselfdertyd klem lê op Christus se goddelikheid, soos wat Boek I, hoofstuk 13,

⁵⁶ McGrath, *A Life of John Calvin*, 154.

Sien ook: I. John Hesselink, “Pneumatology,” in *The Calvin Handbook*, red. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 299-312. Hesselink skryf spesifiek oor Calvyn se siening aangaande die verhouding tussen die Woord en die Gees in die onderafdeling “Word and Spirit” (pp. 300-302).

⁵⁷ Opskrif, *Inst. 1559* I.xvii.

⁵⁸ *Inst. 1559* I. xiii.2.

⁵⁹ Calvyn vermaan ook in Boek I, hoofstuk 13: “Ons denke en spreke oor die Drie-eenheid moet altyd binne die grense van die Skrif bly” en “[o]ns moet ook groot versigtigheid aan die dag lê sodat ons gedagtes of ons woorde nie die grense van die Woord van God oorskry nie.” *Inst. 1559* I.xiii.21.

punte 22-28 getuig. Sy teologie berus grootliks op die “epistemiese en soteriologiese middelaarskap” deur die persoon Jesus Christus en juis daarom word die godheid van Christus reeds so vroeg in sy *Institusie* weergegee. Calvin beaam dat ons redding en kennis van God slegs deur Christus bemiddel word en dit is hierdie fondasie waarop die res van sy teologie in die *Institusie* gebou word.⁶⁰

Boek I, wat tot op hierdie stadium die eerste gedeelte van die *Institusie* se inleidende sin (“byna die ganse heilige doktrine bestaan uit hierdie twee gedeeltes: die kennis van God en van onself”) uiteengesit het, gaan dan oor na vroeë oorsake oor die menslike natuur. Hier beskryf Calvin die mens as “die edelste en aanskoulikste voorbeeld van [God se] geregtigheid, wysheid, en goedheid”,⁶¹ wat met die skepping ’n vrye wil bedeel is. Dit is vermeldenswaardig dat Calvin hom in hierdie verband veral toespits op die “skepping van die mens na die beeld en gelykenis van God”⁶² wat, soos hy skryf, “’n stilswyende teenstelling is wat die mens bo alle ander wesens verhef en hom as’t ware van ’n gewone skepsel afsonder”.⁶³ Dit is juis hierdie gedeelte van die *Institusie* wat aanleiding gee tot interessante navorsing oor Calvin se teologie van menswaardigheid.⁶⁴ Volgens Calvin is die mens “’n spieëlbeeld van die heerlijkheid van God”,⁶⁵ alhoewel die mens hierdie heerlijkheid, weens sy sondigheid, op onvolmaakte wyse reflekteer. “Die ware betekenis van die ‘beeld van God’”⁶⁶ is volgens hom iets wat “uit die Skrif se verklaring van die vernuwung van die beeld deur Christus afgelei word”.⁶⁷ Calvin se Christosentriese fokus van sy teologie is hier, vroeg in die *Institusie*, reeds duidelik: Dit is Christus wat die mens se waardigheid as beelddraers van God bevestig en tot vervulling bring.⁶⁸

⁶⁰ *Inst. 1559* I.xiii.17; McGrath, *A Life of John Calvin*, 155.

Sien in hierdie verband ook: Dirk J. Smit, “The Trinity in the Reformed Tradition?,” in *Essays in Being Reformed: Collected Essays* 3, 37.

⁶¹ *Inst. 1559* I.xv.1.

⁶² *Inst. 1559* I.xv.3.

⁶³ *Inst. 1559* I.xv.3.

⁶⁴ Sien onder andere: J.M. Vorster, “Calvin and Human Dignity,” *In die Skriflig* 44, Supplement 3 (2010): 197-213.

⁶⁵ *Inst. 1559* I.xiv.4.

⁶⁶ *Inst. 1559* I.xiv.4.

⁶⁷ *Inst. 1559* I.xiv.4.

⁶⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 156.

McGrath skryf die volgende oor Calvin se denke oor die menslike natuur, die mens as beeld van God, en die mens se verhouding met Christus: “There is simultaneously a continuity and a discontinuity between our

Die eerste boek van die *Institusie* eindig met Calvyn se bespreking van God se voorsienigheid. Hierdie spesifieke lering was nooit 'n alleenstaande hoofstuk in die 1536-weergawe van die werk nie, maar in die 1559-uitgawe word hierdie lering tesame met die uitverkiesingsleer bespreek. Die rede agter hierdie plasing word dikwels toegeskryf aan Calvyn se wense om God se voorsienigheid as 'n uitbreiding van die skepping te bevestig. Die geskape wêreld word deur God gerig, onderhou en na omgesien en “die ganse skepping is onderworpe aan die wyse, welwillende invloed van haar Skepper”.⁶⁹

2.3.2. Boek II: Kennis van God, die Verlosser in Christus

Die tweede boek van die *Institusie* met die volle titel “Die Kennis van God, die Verlosser in Christus wat eerste aan die vaders onder die wet en daarna ook aan ons in die evangelie geopenbaar is”, stem ooreen met die inhoud van Boek I. Boek I “vergesel die leser deur Boek II en inderdaad, tot aan die einde [van die *Institusie*]”, aldus T. H. L. Parker. Die *Institusie* is nie losstaande leringe wat op mekaar volg nie, maar is eerder een argument wat deur Boek I ingelei word en regdeur al vier boeke vloei en waarop voortgebou word.⁷⁰ Boek II behandel die kennis van God in sover Godself as Verlosser in Jesus Christus aan ons bekend gemaak word. Hierdie kennis van God as Verlosser kan slegs deur Jesus Christus, soos wat daar in die Skrif van Hom getuig word, opgedoen word. In die lig hiervan lei Calvyn hierdie boek met 'n aantal voorveronderstellings in rakende die sondeval en die gevolge daarvan, die verhouding tussen die wet en die evangelie, en die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament.⁷¹

Aan die begin van Boek II sit Calvyn sy interpretasie van die aard van sonde en die gevolge daarvan vir die menslike natuur, uiteen. Hy skryf dat die mensdom met God

human nature and that of Jesus Christ, revealing both the possibility and the necessity of our renovation [...] to be restored to full communion with God.”

⁶⁹ *Inst. 1559* I.xvii.1; McGrath, *A Life of John Calvin*, 156.

Die opskrif van hoofstuk 16 in Boek I lui soos volg: “Deur sy krag onderhou en voed God die wêreld wat Hy geskep het, en met sy voorsienigheid regeer Hy oor elke deel daarvan.” *Inst. 1559* I.xvi.302

⁷⁰ Parker, *Calvin*, 50.

⁷¹ McGrath, *A life of John Calvin*, 156.

Vir verdere insigte aangaande die bestaan van 'n sentrale motief of argument in die *Institusie*, sien hoofstuk 4 getiteld “What Kind of Book Is Calvin’s *Institutes*?” in: Randall C. Zachmann, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian. The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 77-102.

se aanvanklike skepping in elke opsig goed was, maar as gevolg van die sondeval en die katastrofiese gevolge daarvan, is die natuurlike gawes van die mens ingeperk en verwing. Hy het 'n onderliggende begrip van die eensgesindheid van die mensdom wat ongetwyfeld sy lering aangaande sonde onderlê wanneer hy skryf dat die “*hele mensdom aan die vloek onderworpe*” is, dat “*almal aan Adam se lot deel*”, en dat “*hulle van hulle eerste oorsprong ontaard*” het.⁷² Calvyn skryf egter dat die mens se vrye wil wat aan hom toebedeel is nie deur die sondeval vernietig is nie.⁷³ Die mens is met die sondeval nie van 'n vrye wil nie, maar eerder van 'n *gesonde* wil ontsê.⁷⁴ Calvyn voer verder aan dat die mens se wil én rede deur sonde besmet is. Ongeloof word daarom deur Calvyn as sowel 'n vrywillige as 'n rasonale besluit/daad beskou: Dit is nie net om God se hand in die skeppingsorde mis te kyk nie, maar ook 'n doelbewuste keuse om dit nie te onderskei nie en om God daarom nie te gehoorsaam nie.⁷⁵

In die lig van die bogenoemde, het Calvyn die gevolge van sonde op twee onderskeie vlakke uiteengesit. Die eerste hiervan is die epistemiese vlak, waar hy aanvoer dat die mens aan die noodsaaklike rasonale vermoëns en wilskrag om God ten volle in die skepping te onderskei, tekort skiet. Die tweede vlak is die soteriologiese vlak, waar hy aanvoer dat die mens aan dít wat hy nodig het om gered te word, tekort skiet. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die mens se redding, net van buite die menslike omstandighede kan geskied. Dit is 'n idee wat die spreekwoordelike tafel dek vir Calvyn se lering aangaande die middelaarskap van Jesus Christus wat verder in Boek II uiteengesit word.⁷⁶

Calvyn begin in hoofstuk sewe van Boek II om die geskiedkundige agtergrond vir die koms van Jesus as Redder en Middelaar daar te stel. Hy verduidelik sy interpretasie

⁷² Opskrif, *Inst. 1559* II.i.

⁷³ *Inst. 1559* II.iii.5.

⁷⁴ *Inst. 1559* II.iii.5.

⁷⁵ Partee, *The Theology of John Calvin*, 131; McGrath, *A life of John Calvin*, 156.

Partee skryf die volgende oor Calvyn se siening van sonde: “Calvin’s five small chapters on sin are not essential to the relation between Creator and Mediator. Rather the discussion on sin is inserted between the knowledge of the Creator (Book I) and Redeemer (Book II). For Calvin sin is a terrible reality, but it is not a major division of his theology. Calvin should be understood as a theologian of God’s grace, not of human sin.” Vir interessante insigte aangaande menslike eensgesindheid en menslike vryheid, sien: Jane Dempsey Douglass, *Women, Freedom and Calvin* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1985), 11-23.

⁷⁶ McGrath, *A Life of John Calvin*, 157.

van “die wet” as nie slegs die Tien Gebooie wat ’n reël vir ’n godvrugtige en regverdige lewe voorskryf nie, maar ook “die vorm van godsdiens wat God deur die hand van Moses aan ons oorgelewer het”,⁷⁷ en skryf dat die wet ’n gawe of geskenk van genade aan die Joodse mense was. Hierdie gawe is, volgens Calvyn, toekomsgerig omdat dit na die koms van Jesus Christus, as die vervulling van die wet, wys. Hy skryf: “Christus is die voleinding van die wet tot saligheid vir elkeen wat glo.”⁷⁸ Hy skryf dat daar nogtans ’n onderskeid tussen die morele, seremoniële en geregtelike aspekte van die wet getref moet word. Seremoniële en geregtelike aspekte, wat veral opdragte oor die slagrituele van diere, reinheidsrites en voedselvoorskrifte insluit, moet volgens hom as uitgedien beskou word. Morele aspekte van die wet, soos vervat in die Tien Gebooie, bly egter vandag steeds relevant vir Christene.⁷⁹

In ooreenstemming met ander hervormers soos Martin Bucer en Philip Melanchthon, identifiseer Calvyn drie funksies van die morele wet: dat dit ’n pedagogiese rol vervul (die *usus theologicus legis*) waardeur die realiteit van sonde en die noodsaak van redding duidelik gemaak word;⁸⁰ dat dit ’n politiese rol vervul (die *usus civilis legis*) om sodoende die onbekeerdes te verhoed om in totale morele chaos te verval; en dat dit ’n derde rol (*tertius usus legis*) vervul deurdat dit gelowiges aanmoedig om “deur die daaglikse onderwysing daarvan nuwe vordering te maak om God se wil te leer ken”.⁸¹

In die lig van hierdie drie geïdentifiseerde funksies, gaan Calvyn dan verder om die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament op drieledige wyse te beskryf. Hy

⁷⁷ *Inst. 1559* II.vi.1.

⁷⁸ *Inst. 1559* II.vii.2.

⁷⁹ Lane, *A Reader's Guide to Calvin's Institutes*, 83.

⁸⁰ *Inst. 1559* II.vii.6-7.

Hy skryf: “[Dit is] die eerste funksie van die sedewet: om die mens van sy verwaandheid en hooghartigheid te stroop en so tot selfkennis te bring” (*Inst. 1559* II.vii.6); en ook dat “die wet soos ’n spieël [is] waarin ons ons magteloosheid en uit ons magteloosheid ons ongeregtheid en uit albei ons vervloeking kan waarneem” (*Inst. 1559* II.vii.7).

⁸¹ *Inst. 1559* II.vii.12.

Sien in hierdie verband ook die insiggewende werk van I. John Hesselink getiteld *Calvin's Concept of The Law* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 1992). Hierdie boek is die verwerking van sy doktorsale proefskrif wat hy aan die Universiteit van Basel in 1961 voltooi het. Veral Hoofstuk 5, “The End and Use of the Law” (pp. 217-276), en die slothoofstuk, “Calvin's Dynamic Understanding of the Law” (pp. 277-290), bied ’n goeie insig in Calvyn se benadering tot die wet.

begin deur klem te lê op die onveranderlikheid van die goddelike wil. Hy skryf “dat God nie een ding in die Ou Testament doen, en met iets totaal anders in die Nuwe Testament [opvolg] nie”; “daar is ’n fundamentele kontinuïteit van aksie en intensie tussen die twee testamente.”⁸² Daaropvolgend skryf Calvyn dat beide die Ou Testament en die Nuwe Testament die genade van God wat deur Jesus Christus bekend gemaak is, verkondig en vier. Laastens voeg hy by dat beide die testamente ooreenkomstige tekens en sakramente bevat.⁸³ Calvyn voer dus aan dat die testamente in inhoud en substansie dieselfde is en dat daar nie ’n ingrypende diskontinuïteit tussen hulle bestaan nie. Alhoewel die Ou Testament ’n ander posisie as die Nuwe Testament in die chronologie van die goddelike reddingsplan beklee, is albei deel van dieselfde verhaal.⁸⁴

Calvyn lig vervolgens vyf verskille tussen die Ou en Nuwe Testament uit.⁸⁵ Dit is insiggewend dat Calvyn met hierdie uitleg van die verskille telkemale klem lê op die

⁸² McGrath, *A Life of John Calvin*, 158.

⁸³ *Inst. 1559* II.x.5; McGrath, *A Life of John Calvin*, 158.

⁸⁴ McGrath, *A Life of John Calvin*, 159.

⁸⁵ *Inst. 1559* II.xi.1-12.

Die eerste verskil wat Calvyn uitlig, is dat die Nuwe Testament oor meer helderheid, veral ten opsigte van die onsigbare dinge, beskik (*Inst. 1559* II.xi.1). Die Ou Testament se fokus op die sigbare en sigbare dinge kan, volgens Calvyn, die onderliggende, onsigbare hoop, doel en waardes oorskadu. Die tweede verskil wat Calvyn aandui, is dat die Ou en Nuwe Testament verskillende benaderings tot beelde het omdat “die Ou Testament in die afwesigheid van die waarheid slegs ’n afbeelding en ’n skadu in die plek van die geheel vertoon het” (*Inst. 1559* II.xi.4). Die Ou Testament gebruik beeldspraak en beelde wat ’n realiteit suggereer wat slegs op indirekte wyse na die waarheid kan lei, terwyl die Nuwe Testament ’n onmiddellike kontak met die waarheid bied. ’n Derde verskil tussen die twee testamente word deur Calvyn beskryf as ’n onderskeid tussen die wet en die evangelie, oftewel “die letter en die leer van die Gees” (*Inst. 1559* II.xi.7). Die Ou Testament wys slegs na die werking van die Heilige Gees, terwyl die Nuwe Testament hierdie werking weergee. Calvyn skryf: “Die wet is die verkondiging van die dood, dié evangelie dié van die lewe; die wet dié van die verdoemenis, die evangelie dié van geregtigheid. Die wet gaan tot niet, maar die evangelie bly vir ewig.” (*Inst. 1559* II.xi.7) Die wet kan volgens Calvyn nie diepgaande verandering in die menslike natuur teweegbring nie; net die evangelie kan: “[D]ie boosheid van die mens se hart [wat] van nature by alle mense aanwesig [is]” verander en verbeter (*Inst. 1559* II.xi.7). Die vierde verskil wat Calvyn tussen die testamente uitlig, is dat verskillende emosies deur die wet en die evangelie opgewek word. Die Ou Testament “boesem vrees in” en daarom is dit “die verbond van slawerny”, terwyl die Nuwe Testament “die verbond van vryheid [is] omdat dit [...] vertrou en veiligheid opwek” (*Inst. 1559* II.xi.9). Die vyfde en laaste verskil tussen die Ou en Nuwe Testament “is daarin geleë dat die Here tot by die koms van Christus een volk afgesonder het om sy genadeverbond in die volk te behou”, “maar toe die volheid van die tyd gekom het, wat bestem was om alles te herstel, en die Versoener van God en die mens geopenbaar is, is die muur wat so lank die barmhartigheid van God tot Israel beperk het, afgebreek” (*Inst. 1559* II.xi.11). Calvyn koppel die ou verbond aan Israel, terwyl die koms van Christus die skeiding tussen volke opgehef het, en “die roeping van die heidene toon die uitnemendheid van die Nuwe Testament bo die Oue” (*Inst. 1559* II.xi.12).

feit dat God se wil vir die mensdom nooit verander het nie, maar dat Sy doel en reddingsplan met die mensdom eerder net duideliker geword het. Hy aksentueer die eenheid tussen die Ou en Nuwe Testament en deur sy behandeling van die twee testamente het hy ten doel om Jesus Christus, sy werk en redding na die voorgrond te skuif. Die Nuwe Testament staan nie in kontras met die Oue nie, maar in beide die testamente word Christus se teenwoordigheid en werk gereflekteer. Die persoon en die werk van Jesus Christus is vir Calvyn dus van sentrale belang binne die reddingsverhaal van die mens. Dit is teen hierdie agtergrond, te wete Calvyn se uitleg van die kennis van God en menslike sonde, dat Calvyn sy Christologie inlei.⁸⁶

Calvyn skryf in hoofstuk 12 van Boek II oor Jesus Christus se rol as middelaar in die goddelike verlossing van die mens. Jesus is die middelaar tussen God en mens, en om só 'n middelaar te wees moes Hy “waarlik God en waarlik mens wees”. “Aangesien ons ongeregthede ons soos 'n wolk wat tussen ons en Hom lê, volkome van die koninkryk van die hemele vervreem het, kon niemand as middelaar optree om die vrede te herstel nie”, en daarom moes “die Seun van God [...] vir ons Immanuel word, dit is God met ons, en dit wel deur hierdie wet om sy Goddelikheid en die mens se natuur met 'n onderlinge verbondenheid met mekaar te verenig.”⁸⁷ Calvyn benadruk dat die mens nie sonder Jesus se menswording gered kon word nie en skryf:

Wie kon dit doen as die Seun van God nie Seun van die mens geword het en so dit wat aan ons behoort het, aangeneem het om dit wat aan Hom behoort het, aan ons oor te dra, en dit wat van nature aan Hom behoort het, deur genade tot ons eiendom te maak nie? Ons steun dus op hierdie pand en vertrou dat ons kinders van God is, omdat die natuurlike Seun van God vir Hom 'n liggaam uit

⁸⁶ Mcgrath, *A Life of John Calvin*, 160-161.

Wilhelm Niesel skryf die volgende oor Calvyn se beskouing van die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament: “[T]he Old Testament does not merely reflect a people’s religious consciousness nor its words simply point as signposts to the one Word, rather they communicate the reality of that Word to the hearers when the Holy Ghost renders the latter responsive. If anyone interprets the Old Testament otherwise, he is forgetting in his blindness that Christ ‘was true God who from the beginning and without intermission spread the wings of His grace’.” Wilhelm Niesel, *The Theology of John Calvin*, vert. Harold King (Cambridge: James Clarke & Co, 1956), 109.

⁸⁷ *Inst. 1559* II.xii.1.

ons liggaam, vlees uit ons vlees en been uit ons gebeente aangeneem het om dieselfde as ons te wees.⁸⁸

Verder argumenteer Calvyn dat die mens se primordiale ongehoorsaamheid teenoor God slegs deur 'n daad van menslike gehoorsaamheid herstel en reggestel kon word. Hy skryf: “Christus se gehoorsaamheid moes in die plek van ons eie ongehoorsaamheid gestel word.”⁸⁹ Christus se *menslike* gehoorsaamheid (tot in lyding en die dood) is dus as offer vir die mens se sonde aan God gegee.⁹⁰

Na hierdie bespreking beweeg Calvyn na die werk van Christus. Hy steun op die tradisie van Eusebius van Sesarea, deur die werk van Christus in drie ampte of sogenaamde *munus triplex Christi* op te som: profeet, priester en koning – die drie sentrale bedieningsampte van die Ou Testament. As profeet en “Gesalfde van God” verkondig en getuig Christus van God se genade. Calvyn skryf dat Jesus die “Verkondiger en Getuie van die Vader se genade” is. Hy is verder 'n leermeester met goddelike wysheid en outoriteit: “Die profetiese waardigheid in Christus dien ook daartoe dat ons moet weet dat die volmaakte wysheid in alle opsigte in die som van die leer wat Hy oorgedra het, ingesluit is.”⁹¹ In die amp van koning, beskryf Calvyn “Christus se koningskap [as] ewig en geestelik”.⁹² Dit is 'n koningskap wat deur die werking van die Heilige Gees in die lewens van gelowiges bekragtig word,⁹³ wat oorwinning oor die bose bied en wat eindelik, ook deur hierdie outoriteit as Koning,

⁸⁸ *Inst. 1559* II.xii.2.

⁸⁹ *Inst. 1559* II.xii.3.

⁹⁰ *Inst. 1559* II.xii.4.

Julie Canlis skryf in haar belangrike werk, *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, die volgende oor Calvyn se beskouing van Jesus se gehoorsaamheid: “Second, [for Calvin] Jesus' earthly life of obedience is framed in terms of love for the Father and response by the Spirit. This is significant in that Jesus' obedience is seen less as Herculean feats of will power (or an extension of his divine clout) and more as communion – his Spirit-led love for the Father as enacted in every aspect of his life. From the pen of Calvin, Christ's righteousness took on human shape [...]. Calvin makes it clear that only love motivates true obedience, and Christ's obedience is no exception [...]. Even in his discussion of Christ's death, Calvin brings Christ's loving obedience to the fore as a lens through which to view the substitutionary and forensic aspects of atonement [...]. Thus it is not the 'death' itself that saves, but the *person* of the Mediator. It is his life of obedience and his sin-scattering death into which we are brought to participate, and only as such is his death salvific.” Julie Canlis, *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 104-105.

⁹¹ *Inst. 1559* II.xv.2.

⁹² *Inst. 1559* II.xv.3.

⁹³ *Inst. 1559* II.xv.4.

die laaste oordeel oor die mens sal vel.⁹⁴ Calvyn beskryf “die doel van Christus se priesterskap om as Middelaar ons met God te versoen”.⁹⁵ Calvyn wys daarop dat Christus in alle opsigte die Ou Testamentiese ampte uitvoer en vervul.

In die tweede laaste hoofstuk van Boek II brei Calvyn op Christus se rol as Verlosser uit, in die besonder die wyse waarop Christus se gehoorsaamheid tot die dood toe vir die mens verlossing en saligheid verwerf het.⁹⁶ Hy plaas weereens klem daarop dat verlossing slegs deur Christus en sy werk op aarde meegebring kon word. Hy verduidelik verder die basiese belydenisse aangaande Jesus as Verlosser waaronder “[dat] God ons vyand was totdat Hy deur Christus met ons versoen is”,⁹⁷ “[h]oe Christus vir ons geregtigheid verkry het”,⁹⁸ “die manier waarop Christus se neerdaal na die hel verstaan moet word”⁹⁹ en ook “Christus se opstanding uit die dood”.¹⁰⁰

Ten slotte verdedig Calvyn die lering dat Christus “die genade van God en die saligheid vir die mens verdien het”.¹⁰¹ In hierdie verband voer hy aan, in teenstelling met Luther wat ’n intrinsieke waarde aan Christus se dood geheg het, dat die waarde van Christus se dood deur God bepaal is. Alister E. McGrath skryf die volgende oor hierdie standpunt van Calvyn:

[H]e aligns himself with the medieval voluntarist tradition, already evident in the writings of Duns Scotus, but receiving mature expression in the writings of the *via moderna* and the *schola Augustiniana moderna*, both associated with the University of Paris [...]. This is perhaps one of the most important affinities between Calvin’s thought and that of the later medieval period.¹⁰²

⁹⁴ *Inst. 1559* II.xv.5.

⁹⁵ *Inst. 1559* II.xv.6.

⁹⁶ *Inst. 1559* II.xvi.1-19.

⁹⁷ *Inst. 1559* II.xvi.2.

⁹⁸ *Inst. 1559* II.xvi.5.

⁹⁹ *Inst. 1559* II.xvi.8.

¹⁰⁰ *Inst. 1559* II.xvi.13.

¹⁰¹ Opskrif, *Inst. 1559* II.xvii.

¹⁰² McGrath, *A Life of John Calvin*, 163.

2.3.3. Boek III: Die manier waarop ons die genade van Christus ontvang, die voordeel wat dit vir ons inhou, en die resultaat daarvan

In Boek II verduidelik Calvyn die verwantskap tussen die persoon en die werk van Jesus Christus. Boek III bou voort op die inhoud van Boek II waar Calvyn oor “die manier waarop ons die genade van Christus ontvang, die voordeel wat dit vir ons inhou en die resultaat daarvan” skryf. Boek II het dus die grondslag van verlossing gelê waarna Boek III die verwesenliking daarvan bespreek. Calvyn lei hierdie gedeelte in deur te skryf dat die verlossingswerk van Christus waardeloos is indien daar nie iets gebeur waardeur dit geïnternaliseer kan word nie. Hy skryf:

En in die eerste plek moet ons weet dat alles wat Christus vir die saligheid van die mensdom gely en gedoen het, vir ons nutteloos en van geen waarde is solank ons sonder Hom is en solank ons van Hom geskei is nie. Om dus die dinge wat Hy van sy Vader ontvang het, met ons te deel moes Hy ons eie word en in ons inwoon.¹⁰³

Die eerste gedeelte van Boek III word dus aan die aard van geloof gewy, waar geloof soos volg deur Calvyn gedefinieer word: “Geloof is die vaste kennis van die welwillendheid van God, gegrond in die waarheid van sy belofte in Christus en deur die Heilige Gees geopenbaar en beseël.”¹⁰⁴ Hierdie definisie word verder deur Calvyn uitgebrei. Hy skryf in hierdie verband dat geloof nie maar net gaan “om een aspek naamlik dat ons moet weet dat daar ’n God is” nie, maar veral daarvoor “dat ons moet begryp wat sy wil met ons is”. Soos Calvyn dit sien, is dit nie net vir ons belangrik om “te weet wie God self is nie”, maar ook wie God “vir ons wil wees”.¹⁰⁵ Alhoewel gelowiges elke woord van God kan en moet glo, is die Bybel nie vir Calvyn as sodanig die fokus van geloof nie.¹⁰⁶ Die fokus is vir hom eerder die goddelike beloftes van genade wat in die Bybel opgesluit is.¹⁰⁷ Dit is hierdie onverdiende

¹⁰³ *Inst. 1559* III.i.1.

¹⁰⁴ *Inst. 1559* III.ii.7.

¹⁰⁵ *Inst. 1559* III.ii.6.

¹⁰⁶ *Inst. 1559* III.ii.7.

¹⁰⁷ Calvyn skryf in *Inst. 1559* III.ii.7 die volgende hieroor: “Maar omdat die mens se hart nie deur elke roepstem van God tot geloof gewek word nie, moet ons nog verder ondersoek instel na dit waarop die geloof eintlik in die Woord slaan. Die woord van God aan Adam was: ‘Die dood sal jy sterf’. Sy woorde aan Kain was: ‘Jou broer se bloed roep van die aarde af na My’. Hierdie woorde is egter op niks anders gemik as om ons geloof te skok nie – so ver is dit daarvan om ons geloof voldoende te bestendig. Intussen erken ons wel dat dit die geloof se

beloftes van genade teenoor die mens wat volgens Calvyn as die fondasie van geloof gesien kan word¹⁰⁸ – in só ’n mate dat geloof en die evangelie as wederkerige terme beskou kan word.¹⁰⁹

Vir Calvyn lê die waarde van geloof ook in dít wat geloof oordra; dit is die middel wat tot die teenwoordigheid van die werklike en lewende Christus in die gelowige aanleiding gee. Dit is deur geloof wat Christus jou met Hom één maak, waardeur Hy “op so ’n wyse jou deel geword het dat alles wat aan Hom behoort, joune word”.¹¹⁰ Wanneer Calvyn in hierdie opsig van geloof praat, verwys hy nie na die abstrakte beskouing van Jesus Christus nie, maar eerder na ’n persoonlike verhouding met die lewende Christus self.¹¹¹ Die beloftes waarop geloof berus en wat geloof uit dankbaarheid aanneem, bied, in hierdie verhouding, gevolglik nie blote kennis van Christus nie, maar ook ’n eenwording met Hom as persoon. Dit dra die teenwoordigheid van Jesus Christus na die lewe van die gelowige oor. Calvyn skryf in hierdie verband:

Christus is deur die goedertierenheid van God aan ons gegee, en deur die geloof gryp ons Hom aan en neem Hom in besit. Deur in Hom deel te hê, ontvang ons veral ’n tweevoudige genade, naamlik dat ons deur sy onskuld met God versoen word [...] ten tweede dat ons deur sy Gees geheilig is [...].¹¹²

taak is om die waarheid van God so dikwels as wat Hy praat – wat Hy ook al sê en hoe Hy dit ook sê – te onderskrywe. Ons vraag is nou egter net wat geloof in die Woord van die Here kan vind waarop dit kan steun en waarin dit berusting vind.”

¹⁰⁸ Hy beskryf die beloftes in *Inst. 1559* III.ii.9 soos volg: “[O]mdat die geloof eintlik daarop rus.”

¹⁰⁹ Calvyn skryf die volgende oor geloof en die evangelie in *Inst. 1559* III.ii.29: “Daar is immers niks wat die geloof kan bevestig anders as net die vrye boodskap waarmee God die wêreld met Homself versoen nie. Daarom word geloof en evangelie dikwels by dieselfde apostel gelykgestel [...]” McGrath, *A Life of John Calvin*, 164.

¹¹⁰ *Inst. 1559* III.ii.24.

¹¹¹ In hierdie verband bestee Calvyn ’n groot gedeelte van Boek III aan sy beskouing van die natuur van hierdie verhouding met die lewende Christus wat hy teenoor dié van Andreas Osiander stel. Osiander was iemand wat, volgens Calvyn, die menslikheid van Christus op ’n erge manier verdraai het. Sien: *Inst. 1559* III.xi.5-12.

¹¹² *Inst. 1559* III.xi.1.

Dit is vanuit hierdie stelling wat hy die gevolge van ons eenheid met Christus deur geloof identifiseer en voorts die leringe van regverdiging en heiligmaking bespreek.¹¹³

Die eerste lering, die regverdigingsleer, was sentraal tot die aanvanklike Hervormingsgebeure en die teologie van Martin Luther. As tweedegenerasiehervormer, bly die kwessie van regverdiging deur geloof vir Calvyn van kardinale belang en daar is twee aspekte wat hy in hierdie verband in sy *Institusie* uitklaar. Die eerste is rondom die wyse waarop Jesus Christus in regverdiging betrokke is en die tweede is die verhouding tussen God se inisiatief en die mens se antwoord op hierdie inisiatief.¹¹⁴

Calvyn het die eerste vraag oor Jesus Christus se betrokkenheid by regverdiging deur sy nosie van *in silio in Christum*, die inenting van die gelowige in Christus, verduidelik. Hy skryf dat gelowiges deur geloof met Jesus Christus verenig is en dan só “in sy liggaam ingelyf” word, dat “ons nie alleen deelgenote in al sy seëninge” is nie, “maar ook deel van Homself.”¹¹⁵ Alles wat Christus is, word deur ons geloof ook ons s’n, en deur deelname aan Hom ontvang ons die voordele van Christus. Met hierdie deelname aan Christus, is Christus werklik in die mens teenwoordig en is die voordele van Christus, soos sy geregtigheid, tot die mens se beskikking. Hierdie uiteensetting van Calvyn bring sowel Luther se oortuigings aangaande die werklike teenwoordigheid van Christus, as Melanchton se siening aangaande die voordele van Christus, in ooreenstemming met mekaar.¹¹⁶

Die tweede fokuspunt van Calvyn aangaande regverdiging, is op die verhouding tussen regverdiging en heiligmaking. Vir Calvyn is beide regverdiging en heiligmaking direkte gevolge van die gelowige se deelname aan Christus. Wanneer gelowiges met Christus verenig word, word hul deur God aanvaar (geregverdig) en

¹¹³ Die eenheid en deelname van die gelowige in Christus is ’n onderwerp wat veral deur J. Todd Billings bestudeer is. Sy werk getiteld *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union with Christ*, is op sy doktorsale navorsing gebaseer en hierin is die eenwording en deelname aan Christus van sentrale belang. Sien veral hoofstuk 1-3 vir ’n grondige studie oor die agtergrond van Calvyn wat hier in Boek III ingelei word. J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1-102.

¹¹⁴ McGrath, *A Life of John Calvin*, 166

¹¹⁵ *Inst.* 1559 III.ii.24.

¹¹⁶ McGrath, *A Life of John Calvin*, 166.

word hulle op 'n weg van morele verbetering (heiligmaking) geplaas. Hierdie twee elemente wat voorheen dikwels afsonderlik benader is, is dus deur Calvyn ten nouste met mekaar in verbintenis gebring. Vir Calvyn staan die genadige aanvaarding van God en die aanspraak wat dit op 'n gelowige se gehoorsaamheid maak, in korrelasie tot mekaar.¹¹⁷

Die teoloog J. Todd Billings skryf in sy boek, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*, die volgende oor Calvyn se interpretasie van regverdiging, heiligmaking en die gelowige se deelname aan Christus:

Participation in Christ – and hence the richest language about union with God in Christ through the Spirit – is always connected for Calvin with the life of horizontal love. Calvin's theology of human love and sanctification speaks in terms of the impartation and infusion of the Spirit. Yet, acts of human love never 'merit' justification or eternal life – they are a response of voluntary praise to God.¹¹⁸

In Boek III word Calvyn se berugte uitverkiesingsleer of predestinasieleer ook behandel. Anders as wat dikwels voorgehou word, is dit nie die sentrale fokus van sy teologie in die algemeen, of selfs van Boek III nie. Calvyn bestee naamlik slegs vier hoofstukke (xxi-xxiv) aan hierdie onderwerp waarin hy predestinasie definieer as “die ewige besluit van God waarvolgens Hy by Homself vasgestel het wat Hy wil hê met elke mens moet geskied”.¹¹⁹

Dit is opmerklik dat Calvyn se nadenke oor predestinasie juis ná sy lering oor genade, waarin prominente temas soos die regverdiging deur geloof bespreek word geïntegreer is. Dit is vanuit hierdie agtergrond dat hy na die onderwerp van predestinasie keer. Die onderwerp van predestinasie sou volgens 'n logiese verloop van 'n argument oor uitverkiesing eerder vóór bogenoemde onderwerpe behandel moes word, omdat dit die gronde van uitverkiesing (waaruit regverdiging en

¹¹⁷ Barbara Pitkin, “Faith and Justification,” in *The Calvin Handbook*, red. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 297-298.

¹¹⁸ Billings, *Calvin, Participation and the Gift*, 16.

¹¹⁹ *Inst. 1559* III.xxi.5.

Volgens Alister McGrath is *decretum horribile* (*Inst. 1559* III.xxiii.7) nie 'n “horrible decree” soos sekere vertalings van die *Institusie* dit weergee nie, maar die Latynse nuanse val eerder op iets wat verwondering wek (eerder “awe-inspiring” as “terrifying”). McGrath, *A Life of John Calvin*, 167.

heiligmaking sou volg) daarstel. Calvyn kies egter om dit hier te posisioneer sodat predestinasie in die regte konteks verstaan kan word. Volgens hom is predestinasie nie die gevolg van menslike berekening nie, maar eerder 'n misterie van goddelike openbaring wat aan geloof in die evangelie verbind is.¹²⁰

Hierdie interpretasie van die misterie van God ten opsigte van predestinasie, beteken egter volgens Calvyn nie dat God van Sy skepping en konsepte soos geregtigheid, goedheid en die rasonele verwyderd is nie. Hy dui eerder daarop dat die wil van God nie wispelturig is nie, maar dat Sy wil die fondasies gelê het vir die bestaan van moraliteit. Hy skryf dat "God se wil derhalwe die hoogste maatstaf van geregtigheid [is en] dat ons alles wat Hy wil, as regverdig moet beskou bloot omdat Hy wil".¹²¹ Calvyn moedig sy lesers aan om hulle by die onfeilbare oordeel van God te berus, want God se besluite sal, aldus Calvyn, altyd Sy wysheid en geregtigheid reflekteer en dit nooit weerspreek nie.¹²²

Dit is vermeldenswaardig dat Calvyn se uitverkiesingsleer 'n belangrike pastorale rol in die destydse Switserse samelewing vervul het. Sy bediening in sowel Strassburg as Genève was grootliks onder vlugteling, dit wil sê onder mense wat deur die destydse regering en samelewing uitgewerp en verstoot is. Hierdie mense was sonder tuiste en heenkome en het ten diepste daarna gehunker om te "behoort". Calvyn kon dus deur die predestinasieleer bevestig dat, alhoewel hulle deur hul omstandighede verworpe voel, hulle altyd en in alle omstandighede aan God behoort; dat hulle, met ander woorde, deel is van God se uitverkorenes. Dit is 'n identiteit wat nooit van hulle weggeneem kon word nie. John de Gruchy skryf soos volg hieroor:

For Calvin, election is never to dominate others, but always to serve in the world in humility and love. And part of this service, I would insist, is to help every person discover that they, too, are God's chosen – especially those who feel rejected by God and are despised by others.¹²³

¹²⁰ *Inst. 1559* III.xxi.1-2.

¹²¹ *Inst. 1559* III.xxiii.2.

¹²² *Inst. 1559* III.xxii.4 en III.xxiii.2.

¹²³ De Gruchy, *John Calvin*, 175.

Ook Heiko Oberman skryf die volgende in hierdie verband:

The Calvinist doctrine of predestination is the mighty bulwark of the Christian faithful against the fear that they will be unable to hold out against the pressure of persecution. Election is the Gospel's encouragement to those who have faith, not a message of doom to those who lack it. In particular, it responds to the anguish that Calvin already felt in the early wave of persecution [...]. Rather than providing grounds for arrogance, predestination offers all true Christians the hope that even under extreme distress they will persevere until the end.¹²⁴

2.3.4. Boek IV: Die uiterlike hulp- en ondersteuningsmiddels waardeur God ons tot die gemeenskap met Christus uitnooi en ons daarin hou

Die laaste boek van Calvyn se *Institusie* handel oor 'n aantal kwessies wat met die lewe van die kerk verband hou. Gedurende sy bediening, veral in Genève, het die hervorming van die kerk, die hantering van die maatskaplike kwessies van die gemeenskap, en die opleiding van protestantse leraars sentraal tot sy werk en teologie gestaan. Boek IV het ten doel gehad om vrae oor hierdie kwessies, en in die besonder die toestand van die kerk en groter gemeenskap, op praktiese wyse te benader. Calvyn het met die skryf van hierdie boek uit sy eie ervaring geput, en dit is duidelik dat hy, in die woorde van Alister McGrath, "sy substansiële teoretiese analise van die aard van die kerk, die bediening en die sakramente" as agtergrond vir Boek IV ingespan het. Dit is opmerklik dat hierdie gedeelte van die *Institusie* konkrete, praktiese sake behandel en dat Calvyn sover moontlik daarteen waak om op 'n abstrakte wyse oor hierdie sake te skryf.¹²⁵

Calvyn lei Boek IV in met die beantwoording van die vraag: "Waarom is daar 'n behoefte aan die kerk?" Hy skryf dat God die mens deur Sy inkarnasie gered het, waarna die mens deur 'n proses van heiligmaking gaan. Volgens hom vorm die kerk as instelling 'n noodsaaklike onderdeel van hierdie proses, omdat dit die

Sien in hierdie verband ook die artikel van Dirk J. Smit, "'Hope even for the most wretched'? On Remembering the Reformation," *Stellenbosch Theological Journal* 4 (2018):703-725, waarin Smit Calvyn se uitverkiesingsleer onder die loep neem. Sien ook: Vosloo, "The Displaced Calvin," 48-50.

¹²⁴ Heiko A. Oberman, *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 114-115 (soos aangehaal deur Vosloo, "The Displaced Calvin," 48).

¹²⁵ Die *Institusie*, in die besonder Boek IV, word om hierdie rede "as 'n praktiese handboek vir kerkplanting, groei, organisering en dissipline" beskryf. McGrath, *A Life of John Calvin*, 170.

heiligmaking van die mens as einddoel het. In hierdie verband skryf hy dat God van aardse dinge, waaronder ook die kerk as menslike instelling, gebruik maak om die redding van Sy uitverkore volk te bewerkstellig. Calvyn benadruk dat God nie deur hierdie aardse dinge beperk word nie, maar dat Hy dit ter wille van die mens gebruik.¹²⁶

In die daaropvolgende gedeelte van Boek IV definieer Calvyn die kerk as 'n liggaam wat in God gegrondves is en waarbinne God die heiligmaking van die mens laat geskied. Hy onderstreep hierdie definisie op 'n besondere wyse wanneer hy van die insigte van verskeie kerkvaders (veral dié van Siprianus van Kartago) gebruik maak om die kerk as “moeder” te beskryf:

[O]m nou oor die *sigbare kerk* te praat, moet ons net uit die enkele woord *moeder* leer hoe nodig, ja, hoe noodsaaklik dit is dat ons haar moet leer ken. Daar is trouens geen ander toetrede tot die lewe tensy die kerk ons in haar skoot ontvang, aan ons geboorte skenk, ons aan haar borste voed en ons in haar beskerming en leiding bewaak tot ons ons sterflike vlees afgelê het en soos die engele is nie. Hierby is daar buite haar skoot geen hoop op sondevergifnis en geen hoop op saligheid nie.¹²⁷

Nadat Calvyn die kerk as goddelike instelling in Boek IV beskryf en bespreek, gaan hy verder om 'n belangrike onderskeid in hierdie verband te tref. Aan die een kant is die kerk 'n *sigbare groepering* van die gemeenskap van gelowiges, en aan die ander kant is die kerk ook 'n *onsigbare groepering* van die gemeenskap van heiliges en die geselskap van die uitverkorenes. Calvyn skryf dus dat daar 'n sigbare en onsigbare kerk is, waar die onsigbare uit die uitverkorenes bestaan, terwyl die sigbare kerk uit beide goed en sleg, uitverkorenes en ongeskiktes bestaan.¹²⁸

Hierdie onderskeid tussen die sigbare en die onsigbare kerk moet, volgens Calvyn, nie 'n impak op gelowiges se benadering tot die kerk hê nie. Gelowiges moet ter

¹²⁶ *Inst. 1559* IV.i.1-3.

Vir 'n oorsig aangaande Calvyn se siening oor heiligmaking en die rol van die kerk, sien die hoofstuk “Sanctification and separation within the Church” in Ronald Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997), 195-205.

¹²⁷ *Inst. 1559* IV.i.4; George W. Stroup, *Calvin* (Nashville, TN: Abington Press, 2009), 56.

Vir verdere toeligting tot Calvyn se beskrywing van die kerk as moeder, sien die hoofstuk getiteld “Mother Church” in George W. Stroup se boek (pp. 55-64).

¹²⁸ *Inst. 1559* IV.i.7.

wille van die onsigbare kerk wat die ware liggaam van Christus is, die sigbare kerk eer en respekteer en daaraan getrou bly, ten spyte van sy swakheid. Hy beklemtoon egter dat daar slegs een kerk is, naamlik die liggaam van Christus met Jesus as die hoof.¹²⁹ Hierdie onderskeid wat Calvyn tref, het bowenal te make met sy bemoeienis met die protestantse gemeenskap wat hy bedien het. David N. Wiley skryf die volgende hieroor:

It enabled him to fend off the Romanists on the right and the Anabaptists on the left. It permitted him, also, to believe that God's church continued to exist even under the most desperate conditions. Further, it later made it possible, under the rubric of the mixed church, to justify the woefully slow progress made by some of the evangelical churches. Despite their lack of discipline and holiness, they too were to be counted as true churches of God. The church owed its existence to an act of God. That is Calvin's point.¹³⁰

Calvyn se onderskeid tussen die sigbare en die onsigbare kerk word ook verder in Boek IV uitgelê. Hy skryf dat, alhoewel die sigbare kerk uit beide die uitverkorenes en die ongeskiktes bestaan, die mens nie oor die vermoë beskik om te bepaal wie aan die onsigbare kerk deel het nie.¹³¹ Dit is daarom vir hom noodsaaklik om te vra op watter wyse sigbare kerke met die onsigbare kerk ooreenstem, en dat daar objektiewe kriteria moet wees waaraan die sigbare kerk gemeet kan word. Hy dui in hierdie verband twee maatstawwe aan: “[W]aar die Woord van God ook al suiwer verkondig word en aangehoor word”, en waar ons “merk dat die sakramente volgens die instelling van Christus bedien word [...] daar is ’n kerk van God.”¹³²

¹²⁹ Die onderskeid wat Calvyn tussen die sigbare en onsigbare kerk tref, is ’n onderskeid wat reeds deur die kerkvader Augustinus getref is. Sien in hierdie verband “Conclusion” in die boek: James K. Lee, *Augustine and the Mystery of the Church* (Augsburg: Fortress Press, 2017), 123-128.

¹³⁰ David N. Wiley, “The Church as the Elect,” in *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, red. Timothy George (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1990), 112.

¹³¹ Calvyn se onderskeid tussen die sigbare en die onsigbare kerk is, soos ek in voetnota 132 genoem het, afkomstig van die kerkvader Augustinus wat aanvanklik hierdie onderskeid as deel van sy argument teen die Donatiste getref het. Hy het dit gedoen deur gebruik te maak van die gelykenis van die onkruid in Matteus 13:24-31. Kristine A. Culp skryf hieroor: “Augustine turned to the distinction [between the visible and the invisible church] in order to preserve the sovereignty of God's grace and the unity of the church while yet responding to the concerns about the church's perfection.” Kristine A. Culp, *Vulnerability and Glory: A Theological Account* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), 49.

¹³² *Inst. 1559 IV.i.9.*

In die lig hiervan, keer Calvyn na die *notae ecclesiae*, oftewel die “kenmerke van die [ware] kerk”, en fokus hy dan spesifiek op die bediening van die sakramente in gedeeltes xiv-xix van Boek IV. Die Middeleeuse kerk het sewe sakramente (doop, nagmaal, ordening, boetedoening, aanneming, huwelik en salwing) geïdentifiseer, maar die hervormers het dit tot twee, naamlik die doop en die nagmaal, verminder. Hulle het daarop aangedring dat hierdie twee sakramente die enigste ware sakramente is, omdat dit volgens die evangelies deur Christus self ingestel is. Calvyn eggo hierdie interpretasie in IV.xix.5 wanneer hy skryf dat ’n sakrament op ’n belofte en opdrag van God berus en dat hy daarom slegs twee sakramente (die doop en die nagmaal) erken.¹³³

Aangaande die sakrament van die doop, neem Calvyn ’n standpunt tussen dié van Luther en Zwingli se onderskeie oortuigings in. Calvyn stem saam met Zwingli dat die doop ’n publieke vertoning van ons verbondenheid met God is en skryf:

Die doop is ’n teken van inwyding waardeur ons in die gemeenskap van die kerk opgeneem word om as mense wat in Christus ingelyf is, onder God se kinders gereken te word. En dit is met hierdie doel deur God aan ons gegee – en dit is iets wat ek geleer het, aan al die sakramente gemeenskaplik is – in die eerste plek om ons geloof voor Hom, en ten tweede, om ons belydenis voor die mense te dien.¹³⁴

In teenstelling met Zwingli wat die sakramente beskou het as kerklike gebeure wat die lojaliteit van die gemeentelede bevestig, is die sakramente vir Calvyn ’n bevestiging van die gemeentelede se geloof.¹³⁵ Verder het Calvyn ook Luther se

Dit is opmerklik dat Calvyn nie in hierdie verband vir Martin Bucer volg nie. Bucer het aangedui dat dissipline ook ’n kenmerk van die ware kerk is en alhoewel Calvyn dikwels klem gelê het op die belang van dissipline onder lidmate (*Inst. 1559* IV.xii.1), het hy dit nie as teken van die ware kerk beskou nie. Calvyn verskil in hierdie verband ook van Luther. In teenstelling met Luther, was dit vir Calvyn van besondere belang dat die sigbare kerk volgens die Skrif regeer, bestuur en gelei moet word. Die kerk beskik, volgens Calvyn, oor ’n geestelike mag (*Inst. 1559* IV.viii.1), alhoewel dit nie op dieselfde vlak verstaan moet word as wat in die kanoniese wet voorgehou of deur die Middeleeuse kerk verstaan is nie. Verder maak hierdie mag ook nie inbreuk op siviele outoriteit nie en vul die mag van die godsdienstige en die mag van die sekulêre mekaar aan (alhoewel dit nie in die praktyk altyd ’n eenvoudige verhouding is om te handhaaf nie). McGrath, *A Life of John Calvin*, 171.

¹³³ *Inst. 1559* IV.xix.1; McGrath, *A Life of John Calvin*, 172.

¹³⁴ *Inst. 1559* IV.xv.1.

¹³⁵ Vir ’n insiggewende opsomming aangaande Calvyn en Zwingli se beskouing van die nagmaal, sien die hoofstuk van Tracey Mark Stout: “Calvin and Zwingli on Baptism,” in *A Fellowship of Baptism: Karl Barth’s Ecclesiology in Light of His Understanding of Baptism* (Eugene OR: Pickwick Publications, 2010), 4-8.

siening van die doop as 'n teken van die aflê van sonde en die nuwe lewe van gelowiges in Christus, geïnkorporeer en bevestig. Hy skryf:

Die doop lewer egter ook 'n tweede vrug op omdat dit ons afsterwe in Christus en 'n nuwe lewe in Hom aan ons toon. Want ons is, soos die apostel sê, in sy dood gedoop en met Hom in die dood begrawe sodat ons in 'n nuwe lewe kan wandel.¹³⁶

Calvyn was, soos die meeste destydse hervormers, 'n voorstander van die kinderdoop. Volgens hom is die doop van kinders 'n instelling wat deur die Vroeë Kerk oorgedra is. Die groeiende invloed van die anabaptiste wat Calvyn in Strassburg waargeneem het, het hom genoodsaak om die belang van die kinderdoop te bevestig. Hy skryf dat die “kinderdoop uiters goed met die instelling van Christus ooreenstem”,¹³⁷ en dat “die kinderdoop hoegenaamd nie 'n versinsel van die mense was nie omdat dit deur so 'n belangrike Skrifbewys gesteun word.”¹³⁸ Hy sluit in hierdie verband ook by Zwingli aan wat die kinderdoop in die lig van die Joodse besnydenis as teken van die insluiting by die verbond gesien het, maar brei hierdie interpretasie soos volg uit: Indien Christelike kinders nie gedoop kan word nie, word hulle in 'n benadeelde posisie teenoor Joodse kinders geplaas. Joodse kinders het, volgens Calvyn, deur die besnydenis 'n publieke en uiterlike seël van die verbondsvolk waarvan hulle deel is.¹³⁹ Hy meen dus dat kinders gedoop moet word en nie van die voordele van die doop uitgesluit moet word nie.¹⁴⁰ Calvyn se benadering tot die kinderdoop het ook 'n besondere pastorale element bevat, naamlik dat die doop gelowiges en hul gesinne deel van 'n nuwe gemeenskap maak. In Strassburg en Genève, waar hy veral vlugteling bedien het, was die goddelike belofte van 'n gemeenskap 'n uiters vertroostende boodskap.¹⁴¹

¹³⁶ *Inst. 1559* IV.xv.5.

Sien ook: Charlotte Methuen, *Luther and Calvin: Religious Revolutionaries* (Oxford: Lion Hudson, 2011), 88.

¹³⁷ *Inst. 1559* IV.xvi.1.

¹³⁸ *Inst. 1559* IV.xvi.8.

¹³⁹ *Inst. 1559* IV.xvi.6.

¹⁴⁰ McGrath, *A Life of Calvin*, 174.

¹⁴¹ Sien in hierdie verband veral die eerste hoofstuk “Introduction: Infant Baptism and the Definition of Community” van die boek van Karen E. Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of Community 1536-1564* (New York, NY: Routledge, 2016), 1-30.

Die res van Boek IV, waarin Calvyn se beskouing van die aard van die sakramente, en in die besonder sy beskouing van die nagmaal, uiteengesit word, sal in afdeling 3 van hierdie hoofstuk bespreek word. Aangesien hierdie studie spesifiek op Calvyn se nagmaalsteologie fokus, word 'n aparte afdeling (afdeling 3.3) ook hieraan gewy.

3. Die sakramentologie en nagmaalsteologie van Johannes Calvyn

Johannes Calvyn se lering aangaande die nagmaal is nie bloot 'n hoofstuk van die *Institusie* nie. Inteendeel, wanneer sy nagmaalsteologie onder die loep geneem word, word dit duidelik dat dit op die kern van sy teologiese denke betrekking het. Sy nadenke oor die nagmaal raak ten nouste sy leringe aangaande God, sy Christologie, pneumatologie en ekklesiologie. Dit is ook hier in Calvyn se sakramentologie, in die besonder sy nagmaalsteologie, waar Calvyn se humanistiese ingesteldheid die duidelikste sigbaar is. Dit is nie vreemd dat hierdie gedeelte van sy teologie so prominent is nie. Dit is immers in die sakramentologie van die 16de-eeuse teoloë (beide protestants en Katolieke) waar die hooflyne van hul argumente saamvloei en tot uiting kom. Die nagmaal was, as kwessie wat sentraal tot Hervormingsteologie staan, by uitstek die punt waar Hervormingsteoloë van die Katolieke siening wegbeweeg het, asook die kwessie wat 'n onderskeid tussen protestantse denominasies gemaak het.¹⁴²

Calvyn se leerstelling rakende die nagmaal is “ryk, kompleks en dikwels verrassend”, en sy tekste aangaande hierdie onderwerp strek oor die verloop van sy lewe en werk as hervormer. Dit is sigbaar in sy preke, traktate, kommentare en teologiese verhandelings waar hy nie net met die Rooms-Katolieke nie, maar ook met die Lutherane en die Zwingliane in gesprek getree het. Ten einde Calvyn se argumente aangaande hierdie sakrament te verstaan, is dit daarom belangrik om die historiese konteks van die 16de-eeuse debat oor die nagmaal vlugtig toe te lig.¹⁴³

¹⁴² Wim Janse, “Calvin’s Doctrine on the Lord’s Supper,” *Perichoresis* 10, no. 2 (September 2012):137.

Keith A. Mathison skryf die volgende oor die Hervormingsteoloë se besondere fokus op die nagmaal: “One of the most interesting phenomena that one encounters when comparing the writings of the sixteenth-century Reformers with the writings of their twentieth-century heirs is the different amount of attention devoted to the Lord’s Supper. The Reformers devoted volumes of books, letters, tracts, and sermons to the subject [...] [T]he doctrine [of the Lord’s supper] was discussed more often than any other.” Keith A. Mathison, *Given for You. Reclaiming Calvin’s Doctrine of the Lord’s Supper* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002), xv.

¹⁴³ Mathison, *Given for You*, 3.

3.1. Agtergrond

Die polemie oor die nagmaal was reeds 'n paar jaar aan die gang toe Calvyn tot die gesprek toegetree het.¹⁴⁴ In 1520 het Martin Luther die Rooms-Katolieke opvatting van die sakramente in sy boek *Die Babiloniese Gevangenskap van die Kerk* gekritiseer deur aan te voer dat Jesus Christus slegs twee sakramente ingestel het. Hy het ook geargumenteer dat die Rooms-Katolieke Kerk 'n té groot klem op die rol van die priester in die bediening van die sakramente lê. Hy het vervolgens drie foute van die Rooms-Katolieke kerke uitgewys wat hy as onbybels beskou het, naamlik die weerhouding van die beker aan die leke, die doktrine van transsubstansiasie, en die idee dat die priester tydens die nagmaal die offer ter wille van die mense aan God bring. Luther het egter nie die idee dat die ingewyde brood en wyn op een of ander wyse die liggaam en bloed van Christus is, teengestaan nie.¹⁴⁵

Hierdie siening van Luther het hewige reaksie van die volgelinge van die invloedryke hervormer Ulrich Zwingli ontlok. Vir Zwingli was die viering van die sakramente bloot 'n middel waardeur Christene hul getrouheid aan die kerk beloof en bewys het, en was die nagmaal eerder 'n herdenking van Christus se dood.¹⁴⁶ Hy het sy siening op 'n ander interpretasie van Christus se woorde met die instelling van die nagmaal ("Dit is my liggaam") gebaseer en het aangevoer dat die woord *is* in hierdie verband eerder "verteenwoordig" beteken. Hierdie interpretasie van die sakrament en Jesus se instellingswoorde het op sy beurt weer 'n driftige respons van Luther ontlok.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vir 'n uitgebreide oorsig oor die historiese konteks waarbinne die debatte aangaande die nagmaal gevoer is, sien: Philip Schaff, *History of the Christian Church Volume 7* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1910), 603-682.

¹⁴⁵ Mathison, *Given for You*, 4.

Vir 'n oorsig oor Luther se leerstelling oor die nagmaal, sien die volgende boeke: Herman Sasse, *This is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1959); Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systemic Development*, vert. en red. Roy A. Harrisville (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 127-136, 169-177, 306-313.

¹⁴⁶ Daar word bespiegel dat Zwingli moontlik die nagmaal as meer as bloot 'n herinneringsmaal beskou het. In hierdie verband word aangevoer dat die sterk klem op herinnering en denke eers later vanuit sy werke ontwikkel is. Vir meer oor hierdie siening, sowel as Ulrich Zwingli se teologie, sien: W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986).

¹⁴⁷ Lohse, *Martin Luther's Theology*, 169-177.

Die woordewisseling wat in die 1520's tussen die twee eerstegenerasieherformers Martin Luther en Ulrich Zwingli oor die aard van sakramente plaasgevind het, kan beskryf word as die totstandkoming van die twee uiterste posisies oor die aard van die nagmaal. Luther het volgehou dat die nagmaalsbrood en -wyn waarlik die

Dit is hierdie uiteenlopende sienings van die sakramente, en veral die nagmaal, wat tot 'n langdurige dispuut tussen die Duitse en die Switserse hervormers gelei het. Tydens die Colloquium van Marburg in 1529 is daar gepoog om tot 'n vergelyk te kom, maar ongelukkig kon daar nie oor die liggaamlike teenwoordigheid van Christus in die brood en die wyn (as Sy vlees en bloed) konsensus bereik word nie.¹⁴⁸ Volgens Luther was Jesus Christus tydens die nagmaal op liggaamlike wyse teenwoordig, terwyl Zwingli Jesus Christus se teenwoordigheid met die nagmaalsviering beskou het as iets wat slegs in die harte van die gelowiges geleë is.¹⁴⁹

Dit was hierdie verskil van opinies en die mislukte samekoms in Marburg wat Calvyn gemotiveer het om 'n middeweg tussen die twee protestantse takke daar te stel. Calvyn het egter nie 'n posisie ingeneem wat presies in die middel van Zwingli en Luther se sienings was nie. Deur sy nagmaalsteologie het hy hom eerder nader aan Luther geïgnoreer en dit is duidelik dat hy nie Zwingli se nagmaalsopvatting met dieselfde entoesiasme bejeën het nie.¹⁵⁰ Dit is egter vermeldenswaardig dat latere Calviniste van sy siening af wegbeweeg het om eerder 'n posisie nader aan Zwingli se leerstelling in te neem.¹⁵¹

Martin Luther se standpunt oor die nagmaal het 'n belangrike invloed op Calvyn se opvatting oor dié sakrament gehad. Dit is egter nie net Luther wat Calvyn se denke

liggaam en bloed van Christus is, terwyl Zwingli aangevoer het dat die brood en wyn blote tekens is van dit wat die brood en die wyn simboliseer. McGrath, *A Life of John Calvin*, 182.

¹⁴⁸ Die twee groepe hervormers kon tydens die Colloquium in Marburg 14 artikels van ooreenstemming aangaande die nagmaal daarstel. Oor die 15de artikel wat oor die teenwoordigheid van Christus handel, kon daar egter nie eenstemmigheid bereik word nie. Mathison, *Given for You*, 4.

¹⁴⁹ Sien in hierdie verband: Alister E. McGrath, *Reformation Thought*, Second Edition (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 178-181.

¹⁵⁰ David Steinmetz skryf die volgende oor Calvyn se nagmaalsteologie: "Among the non-Lutheran theologians of the sixteenth century, none was more reluctant to disagree with Martin Luther or more eager to find common ground with him than John Calvin. At the colloquy between Roman Catholic and Protestant theologians held at Regensburg in 1541, Calvin, recently accredited as a delegate from Strasbourg, aligned himself with Philip Melancthon and the Lutheran party by signing the Augsburg Confession, an action that provoked unfavourable comment among some non-Lutheran theologians." David Steinmetz, *Calvin in Context* (New York, NY: Oxford University Press, 1995), 172.

¹⁵¹ Mathison, *Given for You*, 5.

Sien in hierdie verband ook die werk van Joseph N. Tylenda: "The Ecumenical Intention of Calvin's Early Eucharistic Teaching," in *Reformatio Perennis: Essays on Calvin and the Reformation in Honor of Ford Lewis Battles*, red. B.A. Gerrish (Pittsburgh, PA: Pickwick Press, 1981), 27-28.

aangaande die nagmaalsviering gevorm het nie. 'n Mens sou kon aanvoer dat die werk van Augustinus, die kerkvader van Noord-Afrika, in hierdie opsig moontlik die grootste invloed op Calvyn gehad het. Hierdie invloed is veral in die volgende basiese elemente van Calvyn se leerstelling oor die nagmaal sigbaar: die aard van simbole en die verhouding met dit wat gesimboliseer word; die figuurlike aard van die instellingswoorde van die nagmaal; die nuttelose aard van 'n onwaardige ontvangs van die tekens; die hemelse ligging van Christus se natuurlike liggaam; en die verhouding tussen die sakramente van die Ou en Nuwe Testament en Christus.¹⁵²

Keith A. Mathison noem in sy boek *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper* dat Augustinus se invloed op Calvyn se nagmaalsteologie in byna elke punt van die sakramentbespreking in die *Institusie* te bespeur is.¹⁵³ Die middeweg waarna Calvyn in sy nagmaalsteologie gestreef het, het op die Skrif, die werke van Augustinus, sowel as die tekste van ander gelowiges soos sy Strassburgse mentor Martin Bucer berus.

3.2. 'n Algemene begrip van Calvyn se sakramentologie

Voordat daar na Calvyn se leerstelling van die nagmaal gekeer kan word, is dit van belang om van die breër konteks van sy siening aangaande die aard van sakramente kennis te neem. Hierdie siening word breedvoerig in Boek IV uiteengesit en hy lei die hoofstuk oor die sakramente met die volgende woorde in:

Ten eerste moet ons aandag gee aan wat 'n sakrament is. Dit lyk vir my of dit 'n eenvoudige en egte definisie daarvan sal wees as ons sê dat dit 'n uitwendige teken is waarmee die Here sy beloftes van goedgunstigheids jeens ons aan ons gewetens beseël om die swakheid van ons geloof te onderskraag. Op ons beurt

¹⁵² Mathison, *Given for You*, 6.

Sien ook die volgende artikels oor Augustinus se invloed op Calvyn se nagmaalsteologie: Joseph Fitzer, "The Augustinian Roots of Calvin's Eucharistic Thought," en G.R. Evans, "Calvin on Signs: An Augustinian Dilemma," in *Articles on Calvin and Calvinism Vol. 10, Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, red. Richard C. Gamble (New York, NY: Garland, 1992), 165, 154.

¹⁵³ Mathison, *Given for You*, 6.

Ook Martin Bucer se invloed op Calvyn is in hierdie lering duidelik. François Wendel skryf hieroor: "The parallel that is drawn [by Calvin] between the receiving of the elements and the nourishment of the soul by the body of Christ is already found in Bucer's *Evangelical Commentary*." François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, vert. Philip Mairet (Durham: Labyrinth Press, 1963), 332.

betuig ons (daarmee) ons godsvrug sowel teenoor Hom en die engele as teenoor mense. Ons kan dit ook bondiger anders definieer, naamlik dat dit die getuienis van God se genade jeens ons genoem word wat deur 'n uitwendige teken bekragtig is en hand aan hand gaan met wedersydse getuienis van ons godsvrug jeens Hom. Watter een van die definisies jy ook al kies – in betekenis verskil dit niks van Augustinus s'n wat leer dat 'n sakrament 'n sigbare teken van 'n heilige saak is of 'n sigbare gestalte van (God se) onsigbare genade nie.¹⁵⁴

Calvyn volg Augustinus verder in die verduideliking van die aard van 'n sakrament en definieer sakramente as “sigbare woorde” van God.¹⁵⁵ Soos wat daar vanuit die bostaande aanhaling afgelei kan word, is 'n sakrament vir Calvyn 'n “teken” wat sekere beloftes van God beseël. Hy brei hierdie siening uit deur die betekenis en oorsprong van die woord *sakrament* uiteen te sit. In IV.xiv.2 skryf Calvyn dat “wanneer 'n vertaler van ouds die Griekse woord *misterie* (*mystērion*) in Latyn wou weergee, hy dit met *sakrament* vertaal veral wanneer dit oor die Goddelike sake handel”. Verder skryf hy ook dat “dit wat Latynsprekendes *sakramente* noem, onder Griekssprekendes as *misteries* bekendstaan”. Die sakramente was dus vir Calvyn, soos vir Augustinus, 'n “heilige misterie”.¹⁵⁶

Op hierdie punt beweeg Calvyn na die verhouding tussen die Woord en die sakramente en skryf hy dat “'n sakrament nooit sonder 'n belofte wat daaraan voorafgaan, is nie”, maar dat dit “as't ware as 'n aanhangsel daaraan toegevoeg word om juis die belofte te bekragtig en te beseël en dit vir ons sekerder, ja selfs vaster te maak”.¹⁵⁷ Vir hom is die Woord en die sakramente onlosmaaklik aan mekaar verbind en het dit dieselfde funksie, naamlik “om Christus, en in Hom die skatte van die hemelse genade, vir ons aan te bied en aan ons voor te hou”.¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Inst. 1559* IV.iv.1.

¹⁵⁵ B. A. Gerrish, “John Calvin and the Reformed Doctrine of the Lord’s Supper,” in *Articles on Calvin and Calvinism*, 232.

¹⁵⁶ *Inst. 1559* IV.xiv.2; Mathison, *Given for You*, 8.

Calvyn definieer sakramente as “'n uitwendige teken [...] waarmee die Here sy beloftes van goedgunstigheids jeens ons aan ons gewetens beseël om die swakheid van ons geloof te onderskraag” (*Inst. 1559* IV.xiv.1.1577) en later, na aanleiding van Augustinus se definisie, as “'n sigbare teken van 'n heilige saak [...] of 'n sigbare gestalte van (God se) onsigbare genade” (*Inst. 1559* IV.xiv.1.1577).

¹⁵⁷ *Inst. 1559* IV.xiv.3.

¹⁵⁸ *Inst. 1559* IV.xiv.17; Mathison, *Given for You*, 8.

Die verhouding tussen die Woord en sakramente is vir Calvyn onontbeerlik en daarom skryf hy in IV.xiv.3-4 dat die sakramente die Woord moet insluit om ten volle sakramente te wees. Hy versterk hierdie argument deur vir Augustinus aan te haal wanneer hy skryf: “Augustinus leer egter iets heeltemal anders van die woorde van die sakramente. Hy sê: ‘Laat die Woord by die element kom en dit sal ’n sakrament word...’.”¹⁵⁹ Verder skryf Calvyn dat die “sakramente sigbare verteenwoordigers van die onsigbare geestelike dinge waarna die Woord ons wys, is”.¹⁶⁰ Om hierdie verhouding tussen Woord en sakrament nog verder te beklemtoon, argumenteer Calvyn dat die sakramente nie sonder die Woord kan bestaan nie, maar, meer nog, dat die Woord alleen nie die bedoelde effek op die mens sonder die sakrament sal kan hê nie.¹⁶¹

Wanneer Calvyn in die volgende gedeelte van Boek IV oor die sakrament as seël skryf, plaas hy klem op die gedagte dat die sakramente, indien dit dieselfde funksie as die Woord het, nie oorbodig is nie. Hy skryf: “Die seëls wat aan staatsdokumente en ander staatsaktes geheg word, is, as hulle op sigself geneem word, van geen waarde nie aangesien sulke seëls verniet daaraan geheg sou wees as die papier niks het wat daarop geskryf is nie.” En tog “bekragtig en beseël sulke seëls dit wat geskryf is wanneer dit by die skrif gevoeg word”.¹⁶² Hy versterk hierdie siening wanneer hy die volgende byvoeg: “Die sakramente bring inderdaad die beloftes die duidelikste na vore en het in vergelyking met die Woord dit as besondere eienskap dat hulle die beloftes soos op ’n skildery lewendig vir ons uitbeeld.”¹⁶³

Calvyn verduidelik gevolglik dat die sakramente nie slegs die beloftes van God beseël nie, maar dat dit ook tekens van Sy verbond is:

En omdat die Here sy beloftes verbonde noem [Gen. 6:18; 9:9; 17:2], en die sakramente die tekens van sy verbonde, kan dit met die verbonde van die mense vergelyk word. Watter krag sou dit immers gehad het om ’n sog te slag

¹⁵⁹ *Inst. 1559* IV.xiv.4.

¹⁶⁰ Wallace, *Calvin's Doctrine*, 135-137.

¹⁶¹ Mathison, *Given for You*, 8.

Sien ook die gedeelte, “Word and Sacrament,” in Martha L. Moore-Keish, *Do This in Remembrance of Me, A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 22-32.

¹⁶² *Inst. 1559* IV.xiv.5.

¹⁶³ *Inst. 1559* IV.xiv.5.

as die woorde (van die verbond) nie bygekom, ja daaraan voorafgegaan het nie? Sôe word trouens baie dikwels geslag sonder dat daaraan 'n dieper of verhewener geheimenis geheg word. Wat sou dit beteken om die regterhand te gee terwyl hande dikwels uit vyandskap gegryp word? Maar wanneer woorde daaraan voorafgaan, word die bepalings van verbonde deur sulke tekens bekragtig hoewel die voorwaardes eers in die woorde uitgedruk, gemaak en besluit is. Sakramente is dus oefeninge wat ons geloof in die Woord van God sekerder maak [...] ¹⁶⁴

In dieselfde afdeling vergelyk Calvyn ook die sakramente met “pilare” en “spieëls waarin ons die rykdom van die genade van God wat Hy aan ons skenk, kan waarneem”. ¹⁶⁵

Na hierdie uiteensetting, verduidelik Calvyn dat sakramente as instrumente van die Heilige Gees ons geloof bevestig. Hy noem dat die sakramente vir alle mense aangebied word, maar dat dit slegs vir diegene wat dit met geloof ontvang, effektief is. Die sakramente moet dus, volgens Calvyn, in geloof ontvang word. ¹⁶⁶ Hieroor skryf hy:

Dit is derhalwe seker dat die Here sy barmhartigheid en die pand van sy genade sowel in sy Woord as in die sakramente vir ons aanbied. Dit word egter slegs aangegryp deur diegene wat sy Woord en die sakramente met 'n vaste geloof aanneem, net soos Christus deur die Vader vir alle mense tot hulle saligheid aangebied en voorgehou word, maar Hy nogtans nie deur almal erken en aanvaar is nie. ¹⁶⁷

Volgens Calvyn is een van die belangrikste funksies van die sakramente om geloof te bevestig en te vermeerder. Hy skryf in hierdie verband:

Daarom sou ek graag wou hê dat die leser oor die versterking en die toename in die geloof gewaarsku moet wees – en dit lyk vir my asof ek dit reeds in ondubbelsinnige woorde uitdruklik gestel het, ¹⁶⁸ dat ek nie so 'n diens aan die sakramente toeskryf asof ek reken dat daarin die een of ander geheime krag

¹⁶⁴ *Inst. 1559* IV.xiv.6.

¹⁶⁵ *Inst. 1559* IV.xiv.6; Mathison, *Given for You*, 9.

¹⁶⁶ Mathison, *Given for You*, 10.

¹⁶⁷ *Inst. 1559* IV.xiv.7.

¹⁶⁸ Vgl. *Inst. 1559* III.ii.3-5, asook afdelings 7 en 8 van IV.xvi.

ingesluit is waardeur dit op sigself by mate is om die geloof te bevorder of te versterk nie, maar omdat hulle deur die Here ingestel is om te dien om die geloof te versterk en laat toeneem.¹⁶⁹

Dit is opmerklik dat Calvyn baie versigtig is om 'n "magiese verstaan" van die sakramente weer te gee. Hy dring daarop aan dat daar geen bonatuurlike mag of krag in die elemente self is nie, maar dat hul krag van die werk van die Heilige Gees afkomstig is. Hy skryf:

Verder verrig hulle hulle taak eers dan na behore wanneer die innerlike Leermeester, naamlik die Gees, bykom. Deur sy krag alleen dring dit ons harte binne, word ons gevoelens ontroer en maak Hy vir die sakramente 'n toegang tot ons gemoedere oop. As die Gees ontbreek, kan die sakramente nie meer in ons harte doen as wanneer die son sy glans op die blinde oë van 'n blinde skyn nie, of wanneer 'n stem op die dowe ore van 'n dowe weerklink nie. Ek maak dus so onderskeid tussen die Gees en die sakramente dat die krag om te werk by die Gees is, en dat vir die sakramente slegs diens laat word wat sonder die werk van die Gees nutteloos is en ydel is, maar vol van baie krag is wanneer die Gees innerlik werk en sy krag uitoefen.¹⁷⁰

Die rol van die Heilige Gees in die bediening van die sakramente is vir Calvyn van kardinale belang en Calvyn vermaan daarom sy lesers om ag te slaan op die werk van die Heilige Gees in ons. Hy skryf:

Om immers te voorkom dat die Woord tevergeefs in ons ore weerklink, en om te voorkom dat die sakramente ons oë verniet tref, toon Hy dat dit God is wat daar met ons praat, en Hy versag die hardnekkigheid van ons hart en rig dit in vir die gehoorsaamheid wat aan die Woord van God verskuldig is.¹⁷¹

¹⁶⁹ *Inst. 1559* IV.xiv.9; Mathison, *Given for You*, 10.

Sien die gedeelte van Sue A. Rozeboom, "Doctrine of the Lord's Supper: Calvin's Theology and Its Early Reception," in *Calvin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments and New Possibilities*, reds. J. Todd Billings en I. John Hesselink (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012), 143-165. In die gedeelte met die opskrif "Received by Faith" (p. 155), skryf Rozeboom die volgende: "To Calvin, faith is not static, but 'grows' and 'increases' throughout life, and Christ, who dwells in us by faith, 'in a manner grows up in us in proportion to increase faith.' So, the larger your faith, the larger your vessel; the larger your vessel, the larger your capacity for, literally, 'possessing Christ,' even in the sacrament. This comes full circle in Calvin's thought, given that for Calvin the sacrament itself is an instrument by which the Spirit 'increases faith'."

¹⁷⁰ *Inst. 1559* IV.xiv.9.

¹⁷¹ *Inst. 1559* IV.xiv.10.

Calvyn sê dus dat die sakramente buite die Gees se werk waardeloos is. Dit is wanneer die Gees werk dat Hy “die uiterlike woorde as die sakramente deur ons ore tot in ons siele [voer]”.¹⁷²

Calvyn waarsku egter dat hierdie noemenswaardige manier waarop die Here die sakramente gebruik nie moet veroorsaak dat die mens sy vertroue in die sakramente alleen moet plaas nie. Hy beklemtoon dat dit instrumente is wat net waarde het solank as wat God dit gebruik. “Ons sê slegs dat God middele en instrumente gebruik wat Hy voorsien en doelmatig is sodat alles sy heerlijkheid kan dien omdat Hy die Here en Regter van alle dinge is”, skryf hy.¹⁷³ Hy vermaan dat mense nie hul vertroue in enige skepsel wat deur God aan ons gegee is, moet plaas nie:

En soos ons in ander skepsels wat deur die milddadigheid en goedertierenheid van God bestem is om deur ons gebruik te word, en deur die diens waarvan Hy ons die gawes van sy goedertierenheid skenk, geen vertroue moet stel en hulle as oorsake van ons eiendom moet bewonder en verhef nie, so moet ons ook geen vertroue op die sakramente stel en die heerlijkheid van God op hulle oordra nie.¹⁷⁴

Calvyn beklemtoon dat, soos met alle dinge wat aan die mens gegee word, God alleenlik deur die gebruik van die sakramente vereer moet word.¹⁷⁵

Verder skryf Calvyn dat die sakramente nie op sigself genade aan die mens oordra nie, maar dat dit ons, soos die Woord van God, na Christus wys. In hierdie verband kritiseer Calvyn die Middeleeuse Rooms-Katolieke kerk wat “een of ander geheime mag aan die sakramente toedig waarvan ons nêrens lees dat dit deur God aan die

Victor A. Shepherd skryf die volgende oor Calvyn se beskouing van die verhouding tussen die Heilige Gees en die sakramente: “[T]he Spirit of God is the sole author of the confirmation and increase of faith. Obviously, then, the sacraments and the Holy Spirit cannot be a seal in precisely the same sense; the elements are of the creaturely order while the Holy Spirit is God himself, the effectual action of the exalted Christ. [...] The Spirit, who alone can penetrate hearts, move affections and open souls, is he who makes actual the confirmation of the sacraments [...]. The sacraments strengthen weak faith, then, only as the Holy Spirit enables believers to ‘see’ the Word engraven upon them.” Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in The Theology of John Calvin*, NABPR Dissertation Series, Number 2 (Vancouver: Regent College Publishing, 1983), 210.

¹⁷² *Inst. 1559* IV.xiv.10; Mathison, *Given for You*, 11.

¹⁷³ *Inst. 1559* IV.xiv.12.

¹⁷⁴ *Inst. 1559* IV.xiv.12.

¹⁷⁵ Mathison, *Given for You*, 11.

sakramente gegee is nie”.¹⁷⁶ Hy skryf dat hulle “geleer het dat die sakramente van die nuwe wet, dit is die sakramente wat tans in die Christelike kerk in gebruik is, ons regverdig kan maak” en dan aan ons “genade kan gee mits ons nie ’n versperring in die weg daarvan plaas deur ’n doodsonde te begaan nie”.¹⁷⁷ Volgens Calvyn sal enige lering wat geregtigheid sonder geloof beloof “ons siele halsoorkop in die verderf [dryf]”. Om hierdie punt te versterk, haal hy vir Augustinus aan wat sê dat “die onsigbare heiligmaking sonder die sigbare teken kan bestaan, en die sigbare teken op sy beurt sonder die heiligmaking”.¹⁷⁸

Augustinus se siening van die onderskeid tussen ’n sakrament en die betekenis van die sakrament staan sentraal tot Calvyn se denke. Hy skryf:

As ons dit na behore begryp, ontstaan hieruit die onderskeid tussen ’n sakrament en die saak van die sakrament wat baie dikwels deur dieselfde Augustinus gemaak word. Hy gee immers te kenne nie alleen dat die beeld en die werklike inhoud in die sakrament saamgevat word nie, maar ook dat hulle so met mekaar saamhang dat hulle nie geskei kan word nie. Hy sê egter dat juis in die samevoeging daarvan altyd tussen die saak en die teken onderskei moet word om te voorkom dat ons iets wat die een toekom, aan die ander een toeskryf.¹⁷⁹

Hy haal ook vir Augustinus aan wanneer hy skryf dat “die sakramente slegs in die uitverkorenes verrig wat hulle beteken”.¹⁸⁰

Vervolgens skryf Calvyn ook oor die stof of substansie van die sakramente. Hy voer aan dat “Christus die stof, of as jy liever wil, die wese van die sakramente is omdat hulle in Hom volle bestendigheid het en omdat hulle sonder Hom niks beloof nie.”¹⁸¹ Hy verduidelik verder hoe die sakramente werk wanneer hy skryf dat ons “deur hulle diens soveel gehelp om enersyds die ware kennis van Christus in ons te koester, te versterk en laat toeneem, en Hom andersyds vollediger in besit te neem en sy

¹⁷⁶ *Inst. 1559 IV.xiv.14.*

Sien ook die gedeelte, “Faith,” in Moore-Keish, *Do This in Remembrance of Me*, 32-36.

¹⁷⁷ *Inst. 1559 IV.xiv.14.*

¹⁷⁸ *Inst. 1559 IV.xiv.14; Mathison, Given for You*, 11.

¹⁷⁹ *Inst. 1559 IV.xiv.15.*

¹⁸⁰ *Inst. 1559 IV.xiv.15; Mathison, Given for You*, 12.

¹⁸¹ *Inst. 1559 IV.xiv.16.*

rykdom te geniet as wat hulle krag onder ons het”.¹⁸² Volgens Calvyn gebeur dit egter net wanneer ons dit wat die sakramente aangebied word, “met waaragtige geloof aanneem.”¹⁸³

In die lig van die bogenoemde gaan Calvyn voort om moontlike kritiek (soos dat die goddelose wat die sakramente ontvang dit ongeldig maak) af te weer:

[W]at ek gesê het, [moet] nie so verstaan word asof die krag en die waarheid van die sakrament van die toestand of die oordeel van die een wat dit ontvang, afhang nie. Wat God trouens ingestel het, bly vas staan en behou sy aard al sou mense ook hoe verander. Aangesien dit egter een ding is om aan te bied en 'n ander ding om dit te ontvang, verhinder niks dat die teken wat deur die Woord van God geheilig is, in werklikheid is wat dit genoem word en sy krag handhaaf nie, maar dat geen voordeel daarvan 'n misdadiger en goddelose mens bereik nie. Maar Augustinus los hierdie vraagstuk goed op met 'n paar woorde. Hy sê: “As jy dit vleeslik ontvang, hou dit nie op om geestelik te wees nie. Maar dit is nie vir jou geestelik nie.”¹⁸⁴

Calvyn tref 'n besondere onderskeid tussen 'n teken en dít wat daardeur aangedui word; 'n onderskeid wat voortdurend in sy denke oor die sakramente herhaal word. Hierdie onderskeid is veral belangrik wanneer hy oor die nagmaal skryf. Volgens hom is daar 'n noue verbintenis tussen die sakramentele simbool en die geestelike gawe wat daardeur gesimboliseer word. Calvyn sê dat die teken 'n fisiese, sigbare teken is, terwyl die geestelike gawe wat gesimboliseer word, onsigbaar en geestelik is. Die teken en dít wat dit simboliseer, staan egter in só 'n intieme verhouding tot mekaar, dat dit amper toelaatbaar is om die een aan die ander toe te skryf.¹⁸⁵

¹⁸² *Inst. 1559* IV.xiv.16; Mathison, *Given for You*, 12.

¹⁸³ *Inst. 1559* IV.xiv.16; Mathison, *Given for You*, 12.

James F. White skryf die volgende in hierdie verband: “In language that sounds curiously contemporary, Calvin declares ‘that Christ is the matter or (if you prefer) the substance of all the sacraments. The sacraments, then, ‘offer and set forth Christ in us’ and this is possible only through the Holy Spirit. Hence we must not focus on the signs themselves but on God’s use of them for salvation.” James F. White, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith* (Nashville, TN: Abington Press, 1999), 21.

¹⁸⁴ *Inst. 1559* IV.xiv.16.

¹⁸⁵ *Inst. 1559* IV.xvii.21; Mathison, *Given for You*, 13.

Dit is interessant dat Calvyn se siening rakende sakramente met sy beskouing van prediking in verband gebring word. Sien: Dawn DeVries, “Calvin’s Preaching,” in *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 106-124 (veral p. 109).

Hy voer aan dat dít wat aangedui word deur die teken bewerkstellig word. Hy skryf byvoorbeeld in *Inst. 1559 IV.xvii.3* die volgende:

Wanneer die brood as teken van die liggaam van Christus aan ons gegee word, moet ons dadelik aan die ooreenkoms dink: Soos die brood die lewe van ons liggaam voed, onderhou en beskerm, so is die liggaam van Christus die enigste voedsel om ons siele te voed en lewendig te maak. Wanneer ons sien dat wyn as 'n teken van sy bloed aan ons voorgesit word, moet ons nadink oor die voordele wat die wyn aan die liggaam verleen sodat ons daaruit kan aflei dat die dieselfde voordele geestelik deur die bloed van Christus aan ons verleen word, naamlik om ons te koester, te verkwik, te versterk en blymoedig te stem. Want as ons voldoende aandag skenk aan watter voordeel die oorlewering van hierdie heilige liggaam en watter voordeel die vergieting van sy bloed vir ons teweeggebring het, sal ons duidelik kan raaksien dat hierdie eienskappe van die brood en die wyn volgens hierdie vergelyking uiters goed ooreenstem met die liggaam en die bloed van Christus wanneer dit aan ons uitgedeel word.¹⁸⁶

Calvyn benadruk dat daar 'n ooreenkoms bestaan tussen die teken en dít wat dit simboliseer, maar dat die teken nie die identiteit van dít wat dit simboliseer, bevat nie. Die Middeleeuse Katolieke kerk, van wie hy verskil het, het immers hierop aanspraak gemaak. Die ooreenkoms waarna Calvyn verwys, berus op die ontleding van die mag van simbole en sy beskouing van goddelike wysheid. Hy voer aan dat God “weliswaar nie [...] 'n sinlose leë teken aan ons [sal voorhou] nie”.¹⁸⁷ Die teken en dít wat gesimboliseer word, is volgens Calvyn dus ten nouste verbind. Dit kan met ander woorde van mekaar onderskei word, maar nie van mekaar geskei word nie.¹⁸⁸

In hierdie verband benadruk Calvyn weereens die werk van die Heilige Gees waarsonder die sakramente nutteloos sou wees. Hy skryf dat, alhoewel die

¹⁸⁶ *Inst. 1559 IV.xvii.3*; McGrath, *A Life of John Calvin*, 173.

¹⁸⁷ *Inst. 1559 IV.xvii.10*.

¹⁸⁸ McGrath, *A Life of John Calvin*, 173.

William R. Crockett skryf in sy bekende werk *Eucharist: Symbol of Transformation* die volgende oor Calvyn se siening oor simbole en dít wat daardeur gesimboliseer word: “For Calvin, there is a dialectical relationship between the sacramental signs and the reality signified by them rather than the causal relationship characteristic of a sacramental theology that is developed under the influence of Aristotelian categories [...]. Through the visible signs, the Christian believer participates in an invisible and spiritual reality. Unlike Zwingli, Calvin maintained both the distinction and the unity between the sacramental signs and the reality signified by them.” William R. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation* (New York, NY: Pueblo Publishing, 1989), 149.

sakramente inderdaad “nie op sigself iets van die genade van God aan ons skenk nie, maar die boodskap daarvan bring en aantoon”, en hulle “die borge en pande daarvan is”, maak hulle die “dinge wat deur God se milddadigheid aan ons gegee is, by ons vas en seker”. Volgens Calvyn is dit die Heilige Gees “wat die Here besonderlik” aan dié wat “aan Hom behoort, gee” en “veroorzaak dat hulle vrug dra.”¹⁸⁹

Hierdie punt wat Calvyn maak, is van besondere belang vir die volgende gedeelte van sy sakramentologie. Hy verduidelik dit eerstens deur te sê:

Ons ontken nogtans nie dat God self met die uiterste nabyheid van die krag van sy Gees by sy instelling aanwesig is nie. Om egter te voorkom dat die bediening van die sakramente wat Hy daarvoor bestem het, nie vrugteloos en leeg sou wees nie, verklaar ons nogtans dat ons die innerlike genade van die Gees afsonderlik moet oordink en oorweeg. God volbring dus werklik alles wat Hy met tekens belooft en uitbeeld. Hierdie tekens is ook nie sonder gevolg nie sodat dit bewys dat Hy die waaragtige en getroue Insteller daarvan is.¹⁹⁰

Nog ’n belangrike aspek van Calvyn se leerstelling aangaande die sakramente, is dat God werklik doen wat Hy in die tekens verteenwoordig. Daar is dus ’n verbintenis tussen die handeling met die bediening van die sakramente en die handeling van God self. Hy skryf: “Hier moet ons ook daarop let dat God inwendig volbring wat sy dienaar deur ’n uitwendige handeling uitbeeld en getuig.”¹⁹¹ Volgens Calvyn se interpretasie word dít wat deur die sakramente belooft word, regtig en waaragtig gegee.¹⁹²

¹⁸⁹ *Inst. 1559* IV.xiv.17; Mathison, *Given for You*, 13.

¹⁹⁰ *Inst. 1559* IV.xiv.17.

¹⁹¹ *Inst. 1559* IV.xiv.17.

¹⁹² François Wendel (*Calvin*, 344-345) skryf dat daar ’n interessante ooreenkoms tussen Calvyn se siening en die parallelisme van die Franciskaanse siening bestaan: “[According to both] there was a parallelism between the reception of the elements in the Supper and the action of the Spirit of Christ, but the elements and the Spirit remained distinct.” Keith Mathison (*Given for You*, 14) skryf die volgende: “It is important for Calvin to note, however, that although God ordinarily gives the reality at the same time that the signs are presented by the minister, there are exceptions to this rule.” Hy haal dan vir Calvyn aan wat die volgende skryf: “The nature of Baptism or the Supper must not be tied down to an instant of time. God, whenever he sees meet, fulfills and exhibits in immediate effect that which he figures in the sacrament. But no necessity must be imagined so as to prevent his grace from sometimes preceding, sometimes following, the use of the sign.”

3.3. Die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn

Vanuit afdeling 3.2, wat as 'n algemene inleiding tot Johannes Calvyn se siening van die sakramente gedien het, word daar nou na sy nagmaalsteologie gekeer. Calvyn se nagmaalsteologie kan as die kulminasie van sy studies van die Skrif, die geskrifte van die kerkvaders, en die werke van sy tydgenote beskou word. Dit is 'n leerstelling wat deur baie as een van Calvyn se merkwaardigste bydraes tot die Gereformeerde teologie beskryf word.¹⁹³

Wanneer Calvyn se nagmaalsteologie onder die loep geneem word, is dit insiggewend dat Calvyn op twee dimensies van die nagmaal fokus. Die eerste kan as die sogenaamde “vertikale dimensie” beskryf word, waarin hy aan God Drie-enig se betrokkenheid by die sakrament en die mens se verhouding met God aandag skenk. In hierdie verband verduidelik hy sy beskouing van die vereniging met Christus, die teenwoordigheid van Christus, die deelname aan die liggaam en die bloed van Christus, en die nagmaal as offer. Hy beweeg dan na 'n tweede dimensie, 'n sogenaamde “horisontale dimensie”,¹⁹⁴ waarin hy sy denke oor die sakrament se rol in gelowiges se verhouding met mekaar bespreek. In die volgende afdelings sal daar op albei hierdie dimensies en die onderskeie temas wat elkeen behels, gefokus word.

In 1540 het Calvyn die Franse boekie getiteld *'n Kort verhandeling oor die heilige nagmaal van ons Here Jesus Christus* vir lidmate in sy gemeente geskryf met die doel om 'n duidelike middeweg tussen die Lutherane en Zwingliane se nagmaalsbeskouing daar te stel. Hierin beskryf hy op klinkklare wyse waarom die nagmaal ingestel is, en ek haal dié gedeelte in Engels aan:

For this reason, the Lord instituted for us his Supper, in order to sign and seal in our consciences the promises contained in his gospel concerning our being made partakers of his body and blood; and to give us certainty and assurance that this consists our true spiritual nourishment; so that, having such an earnest, we might entertain a right assurance about salvation. Second, for the purpose of

¹⁹³ Sien: J. Todd Billings, *Remembrance, Communion, and Hope, Rediscovering the Gospel at the Lord's Table* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018), 61; Moore-Keish, *Do This in Remembrance of Me*, 21; Christopher Elwood, *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 76.

¹⁹⁴ Mathison, *Given for You*, 41.

inciting us to recognize his great goodness towards us, so that we praise and magnify it more fully. Third, to exhort us to all sanctity and innocence, seeing that we are members of Jesus Christ, and particularity to unity and brotherly charity, as is specially recommended to us.¹⁹⁵

Calvyn sê vervolgens dat die nagmaal die belofte beseël dat gelowiges wat daaraan deelneem, aan die liggaam en bloed van Jesus Christus deelneem. Verder sê hy dat hierdie sakrament God se wonderlike genade aan ons bekendmaak en ons tot 'n heilige lewe oproep. Hy verduidelik dit in *Inst. 1559 IV.xvii.4* soos volg: “Dit is eerder om daardie belofte waarvolgens Hy getuig dat sy vlees waarlik voedsel en sy bloed waarlik drank is,¹⁹⁶ waardeur ons tot die ewige lewe gevoed word,¹⁹⁷ te beseël en te bekragtig.” Hierdie stelling kan as een van die sentrale elemente van Calvyn se nagmaalsteologie beskou word, en volgens Keith A. Mathison “kan dit nie volledig verstaan word sonder die belangrike konsep van die vereniging met Christus nie”.¹⁹⁸

3.3.1. Eenwording met Christus

Hierdie konsep van die gelowige se eenwording met Christus kan as die kruks van Calvyn se nagmaalsteologie beskryf word. 'n Mens sou selfs kon aanvoer dat dit Calvyn se nagmaalsteologie ontsluit.¹⁹⁹

Volgens Calvyn kan ons net die deugde van Christus ontvang deur met Hom verenig te word, en kan ons net met Hom verenig word omdat Hy self deur die inkarnasie mens (vlees en bloed) geword het.²⁰⁰ Dit is daarom belangrik om van Calvyn se

¹⁹⁵ John Calvin, “A Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord and Only Saviour Jesus Christ,” in *Calvin: Theological Treatises*, red. John K. S. Reid (Philadelphia, PA: Westminster, 1954), 144.

¹⁹⁶ Vgl. Joh. 6:56.

¹⁹⁷ Vgl. Joh. 6:55.

¹⁹⁸ Mathison, *Given for You*, 16.

¹⁹⁹ Brian A. Gerrish skryf die volgende oor gelowiges se eenheid met Christus in sy bekende werk aangaande Calvyn se nagmaalsteologie: “Again and again, Calvin tells us not to think of Christ as standing far off. He dwells within us, makes us participate not only in the good things that are his but in his very self, so that his righteousness overwhelms our sins, and by wonderful communion that is more than just fellowship (*societas*) he grows into a single body with ourselves.” Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 73-74. Martha L. Moore-Keish skryf ook die volgende hieroor: “As many other points, Calvin lifts up union with God in Christ as the point of the eucharist [...]” Moore-Keish, *Do this in Remembrance of Me*, 37.

²⁰⁰ Francois Wendel skryf die volgende hieroor: “Our contact with God can be made only by the intermediation of the incarnate Christ.” Wendel, *Calvin*, 340. Gerrish skryf ook die volgende hieroor: “‘Believers,’ he says, ‘come into this communion in the first day of their calling. But insofar Christ’s life grows in them, he offers

beskouing van die inkarnasie, asook die implikasies daarvan vir die mens se eenwording met Christus, kennis te neem. Hy skryf:

We must hold therefore that Christ, being the eternal Son of God, and of the same essence and glory with the Father, assumed our flesh, to communicate to us by right of adoption that which he possessed by nature, namely, to make us sons of God. This is done when ingrafted by faith into the body of Christ [...]. Moreover, that Christ may thus exhibit himself to us and produce these effects [expiation, imputation, and intercession] in us, he must be made one with us and we must be ingrafted into his body. He does not infuse his life into us unless he is our head, and from him the whole body, fitly joined together through every joint of supply, according to his working, maketh increase of the body in the proportion of each member.²⁰¹

Die nagmaalsteologie van Calvyn is ten diepste met hierdie konsep van 'n "mistieke eenwording met Christus" verbind en volgens Calvyn is die nagmaal "n geestelike eetmaal waar Christus getuig dat Hy die lewendmakende brood is waardeur ons siele tot die ware en geluksalige onsterflikheid gevoed word". Vir Calvyn is "*brood en wyn* die tekens wat die onsienlike voedsel wat ons uit die vlees en bloed van Christus ontvang, vir ons verteenwoordig".²⁰² Die misterieuse eenheid en gemeenskap met Christus word dus deur die sigbare tekens aan ons gewys omdat die realiteit van hierdie gebeure te verhewe vir die menslike verstand is. Hy skryf:

Omdat hierdie geheimenis van Christus se verborge eenwording met die godvrugtiges egter van nature onbegryplik is, gee Hy in sigbare tekens wat uiters gepas is vir die geringe maat van ons begrip, aan ons gestalte en 'n beeld daarvan [...].²⁰³

himself every day to be enjoyed by them.' Calvin then adds: 'This is the communion that they receive in the Holy Supper.'" Gerrish, *Grace and Gratitude*, 129.

²⁰¹ Calvin, "Mutual Consent in Regard to the Sacraments," in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters Volume 2*, eds. Henry Beveridge en Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983), 213-214.

²⁰² *Inst. 1559* IV.xvii.1; Vgl. Johannes 6:51.

²⁰³ *Inst. 1559* IV.xvii.1.

In afdeling 32 van IV.xvii skryf A. Duvenhage (die vertaler van dié spesifieke weergawe van *Inst. 1559*) die volgende hieroor: "Calvyn dui in sober nederigheid sy eie onvermoë om iets van hierdie *geheimenis* te begryp aan. Hy aanvaar die waarheid daarvan egter ongekwalifiseerd omdat hy vas oortuig is dat Christus één word met die gelowige en hy poog nie om die eenwording te ontfafel asof dit 'n blokkiesraaisel is nie." A. Duvenhage, vert., *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559* (Kaapstad: N. G. Kerkboekhandel, 1978), 1675.

Hy skryf ook verder oor hierdie eenwording in sy kommentaar op hoofstuk 5 vers 30 van Paulus se Efesiërs-brief: “For we are members of His body, of His flesh and His Bones.”²⁰⁴ In sy reaksie op die Lutheraan Heshusius, is Calvin aangaande die mistieke eenwording met Christus selfs meer eksplisiet:

I do not restrict this union to the divine essence, but affirm that it belongs to the flesh and blood, inasmuch as it was not simply said, My Spirit, but, My flesh is meat indeed; nor was it simply said, My Divinity, but My blood is drink indeed. Moreover, I do not interpret this communion of flesh and blood applying only to the common nature, in respect that Christ, by becoming man, made us sons of God with himself by virtue of fraternal fellowship; but I distinctly affirm, that our flesh which he assumed is vivifying by becoming the material of spiritual life to us. And I willingly embrace the saying of Augustine. As Eve was formed out of the rib of Adam, so the origin and beginning of life to us flowed from the side of Christ. And although I distinguish between the sign and the thing signified, I do not teach that here is only a bare and shadowy figure, but distinctly declare that the bread is a sure pledge of that communion with the flesh and blood of Christ which it figures.²⁰⁵

Vir Calvin is die Heilige Gees die band wat die mistieke eenwording tussen die gelowige en Christus bewerkstellig. Hy verklaar dit deur te skryf: “[D]ie Here skenk ons hierdie weldaad deur Sy Gees sodat ons na liggaam, gees en siel een met Hom kan word.” Volgens Calvin is die “Gees van Christus dus die band waardeur ons aan mekaar verbind word – en wel soos ’n kanaal waardeur alles wat Christus is en het, na ons gelei word.”²⁰⁶ Na Calvin se mening is dit hierdie belofte van eenwording met Christus wat die sakrament van die nagmaal verteenwoordig en aan elke gelowige voorhou.²⁰⁷ Ronald Wallace verduidelik hierdie interpretasie van Calvin soos volg:

Calvin teaches faithfully that Jesus Christ through His life and especially His death and resurrection performed in His human nature, and indeed in His human

²⁰⁴ Efesiërs 5:30 lui: “omdat dit sy liggaam is, waarvan ons lede is” (1983-vertaling).

²⁰⁵ Calvin, “Clear Explanation of Sound Doctrine Concerning the True Partaking of the Flesh and Blood of Christ in the Holy Supper, in Order to Dispute the Mists of Tileman Heshusius,” in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters Volume 2*, reds. Henry Beveridge en Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983), 507.

²⁰⁶ *Inst.* 1559 IV.xvii.12.

²⁰⁷ Wallace, *Calvin's Doctrine*, 143; Gerrish, “John Calvin,” 229.

body, all that was necessary for the salvation of mankind [...]. Since Christ has thus worked out our salvation in and through His human body and human nature, it follows that the benefits of His work are not available for us, unless we ourselves are brought into some kind of communion with the human nature and indeed with the body, in which all the work of our salvation was performed [...]. Participation in the blessings which Christ died and rose to win for us is inseparable from communion with His person, and Calvin insists that this union can be attained only through participation in the 'flesh' of Christ [...]. In this union there takes place what Calvin calls a 'wondrous exchange' made by the boundless goodness of God, whereby Christ takes upon Himself what is ours, and transfers to us what is His own.²⁰⁸

Calvyn verbind dus die sakrament van die nagmaal, sowel as die doop, aan die gelowige se eenwording met Christus. Die doop is, volgens hom, die gelowige se inwyding tot hierdie mistieke eenheid met Christus, terwyl die nagmaal die gelowige se voortgaande verbintenis in hierdie eenheid bevestig.²⁰⁹ Volgens hom is dit deur die nagmaal wat die gelowige se verbintenis met Christus gevoed, onderhou en verdiep word.²¹⁰ Christus is inderdaad, aldus Calvyn, tydens die nagmaal die gelowige se lewensbrood en geestelike voeding.²¹¹ Hy skryf die volgende:

Wanneer die Bron van die lewe egter in ons vlees begin woon, is Hy nou nie meer van ons af verborge en verskuil nie, maar Hy openbaar Homself openlik

²⁰⁸ Wallace, *Calvin's Doctrine*, 145-147.

²⁰⁹ J. Todd Billings wy 'n belangrike gedeelte van sy boek oor die gelowige se deelname aan Christus aan die verhouding tussen die doop, die nagmaal en eenwording met Christus. Sien gerus die hoofstuk getiteld "'True Participation' in Christ: Baptism and the Lord's Supper as Participation," in *Calvin, Participation and the Gift*, 116-140.

²¹⁰ B. A. Gerrish, "John Calvin," 234.

Gerrish skryf die volgende oor die verbintenis in die nagmaal: "The role of the Eucharist in the life of the Church is traced by Calvin to the fact that our communion with Christ is not whole and perfect from the very first, but subject to growth, vicissitudes, impediments [...]. The very nature of the symbolism suggests to Calvin that the Lord's Supper is a matter of nourishing, sustaining, and increasing a communion with Christ to which the word and baptism initiated us."

²¹¹ Mathison, *Given for You*, 19.

In sy kommentaar van Johannes 6:51, verduidelik Calvyn hoe Christus as middelaar vir die geestelike lewe van die gelowiges optree. Hy skryf: "Though this power [to quicken souls] comes from another source than from the flesh, still this is no reason why the designation may not be accurately apply to it [the flesh of Christ]; for as the eternal Word of God is the foundation of life, (John i.4), so his flesh, as a channel, conveys to us that life which dwells intrinsically, as we say, in his Divinity. And in thus sense it is called life-giving, because it conveys to us that life which it borrows for us from another quarter." John Calvin, *Commentaries Volume 19* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979), 262.

sodat ons aan Hom kan deel hê. Ja, Hy het juis die vlees waarin Hy woon vir ons lewendmakende vlees laat word sodat ons tot die onsterflikheid gevoed kan word deur deelname aan Hom. Hy sê: 'Ek is die brood van die lewe wat van die hemel af neergedaal het. En die brood wat Ek sal gee, is my vlees wat Ek sal gee vir die lewe van die wêreld.' Met hierdie woorde leer Hy ons, nie alleen dat Hy die lewe is in soverre Hy die ewige Woord van God is wat uit die hemel na ons neergedaal het nie, maar dat Hy deur na ons neer te daal daardie krag in die vlees waarmee Hy Hom bekleed het, uitgestort het sodat die deelname aan die lewe ook daaruit na ons toe sou oorvloei. Hieruit volg nou ook die volgende: dat sy vlees waarlik voedsel is en sy bloed waarlik drank²¹² – voedsel waardeur gelowiges tot die ewige lewe gelei word [...]. Hoewel Christus se vlees op sigself nie so 'n groot krag het dat dit ons lewendig kan maak nie omdat sy vlees in sy eerste toestand ook aan die sterflikheid onderworpe was, en nou dat dit onsterflikheid verkry het, nie opsigself lewe nie [...]. So toon Hy dat die volheid van die lewe ook in sy mensheid ingewoon het, sodat elkeen wat in sy vlees en bloed gedeel het, tegelyk deelname aan die lewe kon geniet [...]. [S]o is die vlees van Christus soos 'n ryk en onuitputlike fontein wat die lewe wat uit sy Goddelikheid uitborrel, na ons toe oorgiet.²¹³ Wie kan nou nog nie sien dat gemeenskap in die vlees en bloed van Christus noodsaaklik is vir almal wat na die hemelse lewe streef nie?²¹⁴

3.3.2. Die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal

Die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal is 'n onderwerp wat Calvyn ten nouste met sy interpretasie van die verhouding tussen simbole en dít wat daardeur gesimboliseer word, verbind. Daar is in afdeling 3.2 van hierdie hoofstuk oor Calvyn se beskouing in hierdie verband geskryf, maar omdat dit so sentraal tot sy lering

²¹² Vgl. Johannes 6:55-56.

²¹³ A. Duvenhage skryf die volgende in sy vertaling van *Inst. 1559 IV*: "Nadat Calvyn in sy kommentaar oor Joh. 6:51 gewys het op God se wonderbare raadsplan om ons te voed met die vlees waarin daar eens net die dood was, sê hy: 'Maar die beswaar kan daarteen geopper word dat Christus se vlees nie die lewe kan gee nie omdat sy vlees enersyds aan die dood blootgestel was en andersyds nou op sigself nie onsterflik is nie. Verder ook dat dit glad nie by die aard van vlees pas dat dit siele lewend kan maak nie. Ek antwoord dat, hoewel hierdie krag uit 'n ander bron as die vlees kom, niks nogtans verhinder dat hierdie eienskap (*titulus*) paslik daarby hoort nie. Want soos die ewige Woord van God die Bron van die lewe is, so giet sy vlees soos 'n kanaal die lewe wat, soos hulle sê, intrinsiek in die Godheid gevestig is, in ons oor (OC 47: 152).'" A. Duvenhage, *Institusie*, 1685.

²¹⁴ *Inst. 1559 IV*. xvii.8-9.

aangaande die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal staan, is dit van belang om hierdie siening van Calvyn weer toe te lig.²¹⁵

Wanneer Calvyn oor tekens skryf, lê hy klem op die gedagte dat tekens en dít wat daardeur gesimboliseer word, van mekaar onderskei kan word, maar nie van mekaar geskei kan word nie. Hy skryf byvoorbeeld die volgende hieroor:

Wherefore, though we distinguish, as we ought, between the signs and things signified, yet we do not disjoin the reality from the signs, but acknowledge that all who in faith embrace the promises there offered receive Christ spiritually, with his spiritual gifts, while those who had long been made partakers of Christ continue and renew that communion.²¹⁶

Calvyn beskryf die sakramentele verhouding tussen tekens en dít wat daardeur gesimboliseer word as 'n unieke misterie wat geen gelyke in die natuurlike wêreld het nie. Hierdie misterie reflekteer, volgens hom, die misterieuse eenheid tussen God en die mens in Jesus Christus.²¹⁷ Hy sien dus 'n ooreenkoms tussen die eenheid van God en die mens Jesus Christus, en die eenheid van 'n teken en die realiteit in die sakrament. Hierdie siening van Calvyn stem ooreen met 'n ortodokse Christologie en word deur Paul Rorem as "'n Calcedoniese balanseertoertjie"²¹⁸ beskryf: Net soos wat die goddelike en menslike natuur van Christus van mekaar onderskei maar nie geskei kan word nie, so ook kan die teken en die realiteit wat daardeur aangedui word van mekaar onderskei maar nie geskei word nie.²¹⁹

²¹⁵ Brian A. Gerrish skryf die volgende oor Calvyn se beskouing van simbole: "It is hardly too much to say that Calvin's entire sacramental theology life implicit in his doctrine of signs (which, of course, he borrowed from St. Augustine)." Gerrish, "John Calvin," 233.

²¹⁶ Calvin, "Mutual Consent," 215.

Hy stel ook in sy inleidingsbrief tot hierdie werk die volgende vraag: "Who is there amongst us who labours not to show that the Sacraments are conjoined with their reality and effect?" Calvin, "Mutual Consent," 207. Verder skryf hy in sy kommentaar oor Johannes 6 die volgende: "It must be acknowledged, that a sacrament consists of a visible sign, with which is connected the thing signified, which is the reality of it." Calvin, *Commentaries Volume 17*, 207.

²¹⁷ Wallace, *Calvin's Doctrine*, 167.

²¹⁸ Paul E. Rorem, "The Consensus Tigurinus (1549): Did Calvin Compromise?" in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, red. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 73.

²¹⁹ Mathison, *Given for You*, 23.

Hierdie siening van Calvyn aangaande tekens en wat daardeur gesimboliseer word, steun sy beskouing van die nagmaal. Vir Calvyn is die brood en die wyn nie bloot leë tekens nie, maar verteenwoordig dit iets wat ook in die tekens teenwoordig is. Hy gebruik die woord *exhibere* wanneer hy oor die nagmaalstekens skryf – 'n woord wat “n teenwoordigheid voorveronderstel en dit manifesteer”.²²⁰ Calvyn benadruk dat sakramentele tekens nie inhoudloos en kaal is nie; dat die brood en wyn nie blote aanwysings tot Christus se liggaam en bloed is nie.²²¹ Brian A. Gerrish skryf die volgende oor Calvyn se denke in hierdie verband:

Only the most perverse misreading of the sources could conclude that the sacraments for Calvin have a purely symbolic and pedagogical function [...]. The sacraments do instruct by means of graphic symbols, but they are real means of grace by which the thing symbolized is communicated. If this were not already clear enough from the entire progress of thought in the Institutes, it should have been removed beyond all doubt by Calvin's careful and explicit statements about the nature of signs. To the relation of sign and thing signified he applies the language of the Christological formula, “distinction without division.” We must distinguish the sign from the thing signified, but we cannot separate them. Where the sign is, there is the reality also. And since Christ himself is the reality – the “matter” or the “substance” of the sacraments – the signs are nothing less than pledges of the real presence. Indeed, they are the media through which Christ effects his presence to his people. The sign cannot be or become the reality, but it is not the symbol of an absent reality either.²²²

Calvyn lê ook klem op Jesus se instellingswoorde van die nagmaalstekens. In sy kommentaar op 1 Korintiërs 11:24 verduidelik hy dat Jesus se woorde “dit is my liggaam” beteken dat die brood nie bloot Jesus se liggaam verteenwoordig nie, maar dat die simbool ook die realiteit wat dit simboliseer, aan ons bied. Hy skryf: “Hence, the *bread* is *Christ's body*, because it assuredly testifies that the body which it represents is held forth to us, or because the Lord, by holding out to us that symbol,

²²⁰ Tylenda, “Ecumenical Intention,” 31-32.

²²¹ I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997), 146.

Sien ook in hierdie verband die hoofstuk “Not ‘Hidden and Far Off’: The Bodily Aspect of Salvation and Its Implications for Understanding the Body in Calvin's Theology” in Thomas J. Davis, *This is My Body. The Presence of Christ in Reformation Thought* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 79-90.

²²² Gerrish, “John Calvin,” 233.

gives us at the same time his own body [...].”²²³ Wanneer Calvyn die instellingswoorde beskryf, gebruik hy dikwels die woord “figuurlik” met die doel om die interpreteerders wat die woorde te letterlik verstaan, teen te gaan. Net soos wat hy egter ’n letterlike interpretasie teenstaan, staan hy ook enige interpretasie teen wat die sakrament tot ’n leë simbool reduseer.²²⁴

Dit is met dié beskouing van die sakrament as agtergrond wat Calvyn Christus se ware teenwoordigheid in die nagmaal beklemtoon. In *Inst. 1559 IV.xvii.10* skryf hy die volgende daaroor:

Hoewel dit egter ongelooflik lyk dat Christus se vlees oor so ’n groot afstand na ons kan deurdring, moet ons daaraan gedagtig wees hoeveel die verborge krag van die Heilige Gees bo al ons sintuie uitstaan en hoe dwaas dit is om sy onmeetlikheid aan ons maat te wil meet. Die geloof moet derhalwe begryp wat ons verstand nie begryp nie, naamlik dat die Gees waarlik dinge verenig wat ver van mekaar verwyder is. Nou betuig en beseël Hy ook die heilige gemeenskap van sy vlees en sy bloed waardeur Christus sy lewe in die nagmaal in ons oorgiet asof dit in murg en been indring. Dit doen Hy weliswaar nie deur ’n sinlose leë teken aan ons voor te hou nie, maar Hy bewys daar die krag van sy Gees waardeur Hy volbring wat Hy beloof [...]. Ek erken in elk geval dat die breek van die brood ’n teken is en nie die saak self nie. Maar wanneer ons dit geponeer het, sal ons met reg uit die aanbieding van die tekens die afleiding maak dat die saak self aangebied word. Niemand sou immers waag om te sê dat ’n ydel teken deur God aan ons voorgesit word behalwe as hy God bedrieglik wil noem nie [...]. En godvrugtige mense moet beslis hierdie reël onthou om, so dikwels hulle die tekens sien wat deur die Here ingestel is, daarvoor na te dink en by hulleself oortuig te wees dat die waarheid van die betekende saak daar aanwesig is. Met watter doel sou die Here trouens die teken van sy liggaam in jou hand plaas as dit nie was om jou daarvan te verseker dat jy waarlik in Hom deel nie? As dit waar is dat ’n sienlike teken aan ons gegee word om die gee van ’n onsienlike saak te beseël, moet ons met vaste vertrouwe aanvaar dat, wanneer ons die teken van sy liggaam ontvang, sy liggaam net so aan ons gegee word.

²²³ Calvin, *Commentaries*, 20:367-378.

²²⁴ Mathison, *Given for You*, 25.

Sien ook in hierdie verband die hoofstuk “‘An Intermediate Brilliance’: The Words of the Institution and the Gift of Knowledge in Calvin’s Eucharistic Theology,” in Davis, *This is My Body*, 65-78.

Hy skryf ook later in *Inst. 1559 IV.xvii.32*:

Hy gebied my om in sy heilige nagmaal onder die tekens van brood en wyn sy liggaam en sy bloed te neem, te eet en te drink [...]. [E]k het geen twyfel daaroor dat Hy self dit waarlik vir my aanbied en dat ek dit van hom ontvang nie.

Hy bevestig hierdie siening ook in sy kommentaar op 1 Korintiërs 11:24 as hy skryf:

I conclude, that Christ's body is really, (as the common expression is,) – that is, truly given to us in the Supper, to be wholesome food for our souls.²²⁵

Calvyn skroom dus nie om van die “ware teenwoordigheid van Christus” te praat nie, alhoewel hy hierdie woorde met groot omsigtigheid gebruik. In teenstelling met die Katolieke en Lutherane, voer Calvyn aan dat die liggaam van Christus nie letterlik in die tekens opgesluit is nie.²²⁶ In hierdie verband het Calvyn op 'n Chalcedoniese, ortodokse Christologie gesteun en het hy aangevoer dat die menslike en goddelike aard van Christus nie verwar en vermeng moet word nie. Volgens hom is daar geen dubbelsinnigheid aan die vlees van Christus nie en is die fisiese liggaam van Christus tot met sy wederkoms in die hemel. Hy skryf in *Inst. 1559 IV.xvii.26*:

Dit is nie Aristoteles nie, maar die Heilige Gees wat leer dat die liggaam van Christus, waarmee Hy opgestaan het, eindig is en tot die laaste dag in die hemel ingesluit word.

Hy sê egter dat die Heilige Gees, wat die struikelblok van afstand en ruimte kan oorkom, ons met Christus se liggaam verenig. Calvyn stem met die Lutherane en

²²⁵ Calvin, *Commentaries*, 20:3679.

Nathan Kerr skryf die volgende oor Calvyn se siening van die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal: “For Calvin the primary purpose of the Eucharist is the strengthening of genuine faith in the life of the believer, and Calvin’s concern with the real presence of Christ’s body in the Eucharist is derivative of and dependent upon this primary purpose [...]. Calvin seems to suggest that the affirmation of the reality of Christ’s presence in the Eucharist has much to do with an experimental ‘way of being’ toward the mystery (in faith) as it does with the actual manner (*de modo*) of this presence.” Nathan R. Kerr, “*Corpus Verum*: On the Ecclesial Recovery of Real Presence in John Calvin’s Doctrine of the Eucharist,” in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition, Creation, Covenant, and Participation*, reds. James K. A. Smith en James H. Olthuis (Grand Rapids, MI: Baker Academic), 239.

²²⁶ Wendel, *Calvin*, 343.

Dit was veral Calvyn se vrees vir afgodery wat verhoed het dat hy die term “ware teenwoordigheid” vryelik gebruik. Paul Rorem skryf verder oor die redes vir Calvyn se afkeur van die gedagte dat Christus op liggaamlike wyse in die nagmaal teenwoordig is. Sien in hierdie verband: Rorem, “*The Consensus Tigurinus*,” 74.

Katolieke saam dat die vlees van Christus, as “’n kanaal van lewe wat aan die goddelike behoort”, in die sakrament gegee word, maar hy verskil van hulle oor die wyse waarop Christus in die nagmaal teenwoordig is.²²⁷ Vir hom word die gelowige deur die Gees aan Christus se liggaam verbind.

Calvyn se siening oor die nagmaal en Christus se teenwoordigheid kan dus soos volg opgesom word: 1. Die liggaam van Christus (waardeur Hy ons redding bewerkstellig het en waarsonder ons nie gered kan word nie) word deur die sakrament aan ons gegee en is in die hemel waar dit oor alle liggaamlike eienskappe beskik. 2. Gemeenskap met die liggaam van Christus word deur die Heilige Gees, wat ons siele ophef na die hemel, bewerkstellig sodat ons kan deelneem aan ’n lewe wat deur die vlees van Christus in ons oorgegiet is. 3. Deelname aan die vlees van Christus in die nagmaal is ’n hemelse aksie waardeur die sy vlees op ’n geestelike wyse geëet word. 4. Die ware teenwoordigheid van die liggaam van Christus in die nagmaal is hemels van aard en word deur die Gees in die tyd en plek van die viering tot stand gebring. Die elemente van die nagmaal bevat daarom nie Christus se fisiese liggaam nie en die liggaam van Christus word ook nie aan die elemente verbind nie.²²⁸

3.3.3. Die wyse waarop daar aan die liggaam en die bloed deelgeneem word

Die gelowige se deelname aan Christus in die sakrament van die nagmaal was ’n verdere onderwerp van hewige debattering, en daarom het Calvyn ook verskeie tekste aan hierdie tema gewy. In die *Institusie* lei hy sy bespreking oor hierdie saak soos volg in: “Dit gebeur enersyds deur die evangelie, en andersyds duideliker deur die heilige nagmaal waar Hy Hom met al sy seëninge ons aanbied en ons Hom deur die geloof ontvang.” Calvyn verduidelik hierdie stelling wanneer hy skryf:

²²⁷ Mathison, *Given for You*, 28.

²²⁸ Die opsomming is deur Ronald Wallace (*Calvin’s Doctrine*, 203-210), soos verwoord in Mathison, *Given for You*, 29.

Sien ook in hierdie verband die insiggewende artikel van Dirk J. Smit, “Oor Calvyn se siening van die nagmaal,” in *Opstelle oor Gereformeerde-wees Vandag. Versamelde Opstelle 4*, red. Len Hansen (Stellenbosch: SUN MeDIA, 2013), 193-210. Smit som Calvyn se siening aangaande die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal onder die volgende hofies op: Christus se lewende teenwoordigheid, Christus se geestelike teenwoordigheid, Christus se sakramentele teenwoordigheid, Christus se eucharistiese teenwoordigheid, en Christus se ekklesiologiese teenwoordigheid.

Niemand behalwe een wat heeltemaal oneerbiedig is, sou erken dat Christus die brood van die lewe is waardeur gelowiges tot die ewige saligheid gevoed word nie. Maar oor die wyse waarop ons deelgenote in Hom word, stem almal nie so goed ooreen nie. Party verklaar kort en klaar dat om Christus se vlees te eet en sy bloed te drink niks ander is as om in Christus se glo nie. Maar dit lyk vir my asof Christus dit ietwat uitdrukliker en meer verhewe wou leer in die voortrefflike rede waarin Hy ons opdra om sy vlees te eet, naamlik dat ons deur waaragtige deelname aan Hom lewend gemaak word en dat Hy hierdie deelname ook met die woorde *eet* en *drink* beskryf het sodat niemand moes dink dat die lewe wat ons van Hom verkry, deur eenvoudige kennis verkry word nie [...]. Intussen erken ons dat hierdie eet nie anders is as die eet van die geloof nie – soos geen ander eet versin kan word nie. Tussen my woorde en hulle s'n is daar inderdaad dié verskil dat *om te eet* vir hulle slegs beteken *om te glo*; ek sê egter dat ons Christus se vlees eet deur te glo [...]. Of, as jy dit nog duideliker wil hê, vir hulle is hierdie eet die geloof, maar ek meen dat dit eerder 'n gevolg van die geloof is [...]. So was die wil van die Here om, deur Homself die *brood van die lewe* te noem, en nie slegs te leer dat die saligheid deur die geloof in dy dood en opstanding vir ons weggebêre is nie, maar ook dat dit deur die ware deelname aan Hom gebeur dat sy lewe na ons oorkom en ons eie word – soos in die geval van die brood wat krag aan die liggaam voorsien wanneer dit as voedsel geneem word.²²⁹

Hierdie meningsverskille waarna Calvyn verwys, is subtiel maar van noemenswaardige belang. Sommige het aangevoer dat Christus se opdrag om sy vlees te eet en sy bloed te drink bloot 'n uitnodiging tot geloof was, met ander woorde dat die eet en die drink gelyk aan geloof is. Calvyn verwerp egter hierdie siening en voer aan dat die eet en drink nie geloof is nie, maar eerder 'n gevolg van geloof is, met ander woorde dat geloof die instrument is waardeur ons waarlik kan eet en aan die liggaam en bloed van Christus kan deelneem. God belooft dat diegene

²²⁹ *Inst.* 1559 IV.xvii.5.

Calvyn beskryf ook die verskille tussen “om van die liggaam van Christus te eet” en “om in Christus te glo” in sy kommentaar op Johannes 6:35. Hy skryf: “Those who infer from this passage that *to eat* Christ is *faith*, and nothing else, reason inconclusively. I readily acknowledge that there is no other way in which we *eat* Christ than by *believing*; but the *eating* is the effect and fruit of faith rather than faith itself. For *faith* does not look at Christ only at a distance, but embraces him, that he may become ours and may dwell in us. It causes us to be incorporated with him, to have life in common with him, and, in short, *to become one with him*, (John xvii, 21). It is therefore true that by faith alone we eat Christ, provided we also understand in what manner faith unites us to him.” Calvin, *Commentaries*, 17:250.

wat van die brood eet en van die wyn drink, waarlik aan die lewe-gewende vlees en bloed van Christus sal deelneem. Daarom is “diegene wat hierdie belofte deur geloof ontvang, waarlik deelnemers van sy vlees en bloed gemaak”, aldus Calvyn.²³⁰

Calvyn lê ook klem daarop dat hierdie deelname aan Christus se liggaam en bloed nie slegs ’n deelname aan die Gees is nie (wat die vlees en bloed dan sal uitlaat nie). Al is Christus nie op aarde aanwesig nie, word daar in die nagmaal, deur die misterieuse werking van die Gees, waarlik van sy liggaam en bloed geëet. Hy versterk ook hierdie punt in sy *Kort verhandeling oor die heilige nagmaal* wanneer hy skryf: “[I]t is not only a matter of being partakers in his Spirit; it is necessary also to partake of his humanity, in which he rendered complete obedience to God.”²³¹ Wanneer Calvyn dus na die “geestelike voeding” van die nagmaal praat, verwys hy na die “verborge krag van die Gees” wat die “band van ons vereniging met Christus” is. Hy beklemtoon dat, wanneer die sakrament gevier word, gelowiges deur die krag van die Heilige Gees aan Christus se vlees en bloed deelneem.²³²

Die Heilige Gees se rol in Calvyn se beskouing van die nagmaal is dus van sentrale belang omdat dit die Gees is wat die lewe van die vlees van Christus na die gelowige laat oorvloeï. Dit is deur die krag van die Gees wat gelowiges aan die vlees en bloed van Christus kan deelneem terwyl Christus se liggaam in die hemel is. Die fisiese, liggaamlike teenwoordigheid van Christus in die brood en die wyn is dus,

²³⁰ Mathison, *Given for You*, 31; Calvin, *Commentaries*, 17:250.

Die hoofstuk getiteld “Calvin’s Doctrine of Participation: Contexts and Continuities” in die boek *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union with Christ* van J. Todd Billings, bied ’n uitvoerige agtergrond tot die bespreking van Calvyn se beskouing van die gelowige se deelname aan Christus.

²³¹ Calvin, “A Short Treatise on the Holy Supper,” 146.

²³² *Inst.* 1559 IV.xvii.22.

Calvyn bespreek ook dié kwessie in “The Best Method of Obtaining Concord”. Hy skryf: “Another point relates to the term *spiritually*, to which many are averse, because they think something vain or imaginary is denoted. Definition must therefore here come to our aid. Spiritual is then opposed to carnal eating. By carnal is meant that by which some suppose that the very substance of Christ is transfused into us in the same way as bread is eaten. In opposition to this it is said, that the body of Christ is given to us in the Supper spiritually, because the secret virtue of the spirit makes things which are widely separated by space to be united with each other, and accordingly causes life from the flesh of Christ to reach us from heaven.” John Calvin, “The Best Method of Obtaining Concord,” in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters Volume 2*, reds. Henry Beveridge en Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983), 577-578. Aangehaal deur Mathison in *Given for You*, 32.

volgens Calvyn, nie noodsaaklik vir gelowiges om waarlik aan die vlees en bloed van Christus deel te neem nie.²³³

Hierdie interpretasie gee gevolglik aanleiding tot die vraag: “Op watter wyse word daar dan aan Christus se vlees en bloed deelgeneem?” Calvyn beantwoord hierdie vraag deur op figuurlike wyse na die liggaam van Christus te verwys wat “neerdaal” of wat, deur die agentskap van die Heilige Gees, die krag van sy vlees vanuit die hemel “afstuur”.²³⁴ In *Inst. 1559 IV.xvii.24* skryf hy in hierdie verband die volgende: “Ons sê dat Christus sowel deur die uiterlike teken as deur sy Gees na ons neerdaal om ons siele waarlik deur die wese van sy vlees en van sy bloed lewendig te maak.” Volgens Calvyn is dit deur die Heilige Gees dat ons ons harte na Christus in die hemel kan verhef en dat ons aan Christus se vlees kan deelneem. Ten einde aan die vlees en bloed van Christus deel te neem, is beide geloof en die werk van die Heilige Gees dus noodsaaklik.²³⁵

Hierdie siening van Johannes Calvyn het hom van sowel die Rooms-Katolieke as Lutherse beskouing van die sakrament gedistansieer. Terwyl die Rooms-Katolieke en Lutherane Christus se liggaam met die elemente verbind het en daarom aangevoer het dat ongelowiges ook aan die vlees van Christus deelneem, het Calvyn ’n ander perspektief gehad. Calvyn het bevestig dat die liggaam van Christus aan beide gelowiges en ongelowiges gegee word, maar dat slegs diegene wat met geloof daaraan deelneem, dit waarlik ontvang. In *Inst. 1559 IV.xvii.33* skryf hy die volgende hieroor:

[D]ie egtheid van die sakrament wat die hele wêreld nie geweld kan aandoen nie, is daarin geleë dat die vlees en die bloed van Christus aan die mense wat dit onwaardig is, eweveel as aan die uitverkore gelowiges van God gegee word. Tegelyk is dit egter ook waar dat net soos reën wat op harde rots val, wegvloei

²³³ Canlis, *Calvin's Ladder*, 138.

²³⁴ Calvyn se kommentaar op 1 Korintiërs 11:24, soos aangehaal in Hesselink, *Calvin's First Catechism*, 147. Sien ook Canlis, “Sacraments, Spirit, and Participation,” in *Calvin's Ladder*, 160-164.

²³⁵ In sy reaksie op die Lutheraan Heshusius skryf Calvyn: “But if we refuse not to raise our hearts upwards, we shall feed in Christ entire, as well as expressly on his flesh and blood. And indeed when Christ invites us to eat his body, and to drink his blood, there is no necessity to bring him down from heaven, or to require his actual presence in several places, in order to put his body and his blood within our lips. Amply sufficient for this purpose is the sacred bond of union with him, when we are united into one body by the secret agency of the Spirit.” Calvin, “Clear Explanation of Sound Doctrine,” 156. Sien ook: Canlis, “The Eucharist Ascent,” in *Calvin's Ladder*, 159-172.

omdat dit nie in die klip indring nie, goddelose mense eweneens vanweë hulle hardnekkigheid die genade van God verwerp sodat dit hulle nie kan binnedring nie.²³⁶

Soos wat dit op alle plante en rotse reën, so word die liggaam van Christus aan almal wat die nagmaalstafel nader, aangebied, maar net soos wat water slegs deur die skepsels met die kapasiteit om dit te ontvang, opgeneem word, so word die liggaam van Christus slegs deur diegene met geloof ontvang.²³⁷

Oor hierdie punt is Calvyn baie beslis en hy brei verder in *Inst. 1559 IV.xvii.33* daarop uit:

[T]og is die vlees van Christus in die sakrament van die nagmaal net so 'n geestelike saak as die ewige saligheid. Hieruit lei ons af dat almal wat sonder die Gees van Christus is, net so min die vlees van Christus kan eet as wat hulle wyn kan drink wat sonder smaak is. Christus word beslis uitermatig onwaardig verskeur wanneer sy dooie en kragtlose liggaam aan die ongelowiges verkwansel word, en dit is ook openlik strydig met sy woorde: “Wie my vlees eet en my bloed drink, bly in My en Ek in hom.”²³⁸

Volgens Calvyn word slegs die “sienlike voedsel” dus aan ongelowiges gekommunikeer, terwyl gelowiges die “sienlike voedsel geestelik verstaan”. Hy haal vir Augustinus in hierdie verband aan wanneer hy die volgende skryf: “[I]emand wat daarom nie in Christus bly nie en in wie Christus nie bly nie, eet sy vlees en drink sy bloed ongetwyfeld nie geestelik nie, ofskoon hy vleeslik en sienlik sy tande aan die teken van sy liggaam en bloed byt.” Daarom kan slegs gelowiges aan die vlees en

²³⁶ In sy kommentaar op 1 Korintiërs 11:27 skryf Calvyn die volgende oor die goddelose wat aan die nagmaal deelneem: “Christ’s body is presented to the wicked no less than to the good, and this is enough so far concerns the efficacy of the sacrament and the faithfulness of God. For God does not there represent in a delusive manner, to the wicked, the body of his Son, but presents it in reality; nor is the bread a bare sign to them, but a faithful pledge. As to their rejection of it, that does not impair or alter anything as to the nature of the sacrament.” John Calvin, *Commentaries Volume 20* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979), 387.

²³⁷ Mathison, *Given for You*, 37.

²³⁸ *Inst. 1559 IV.xvii.33*.

bloed van Christus deelneem, omdat dit net gelowiges is wat met Christus verenig is en in Hom woon.²³⁹

Hierdie deelname aan die tekens en die wyse waarop God in die sakrament werksaam is, word deur Calvyn as 'n "misterie" beskryf. Hy skryf in *Inst. 1559* IV.xvii.7 die volgende daaroor:

Hoewel my verstand meer vermag wanneer ek daaroor nadink as my tong wanneer ek dit tot uitdrukking probeer bring, word my verstand nogtans deur die gewigtigheid van die onderwerp oorweldig en oorstelp. Gevolglik bly daar vir my uiteindelik niks anders oor as om in bewondering vir hierdie misterie uit te bars nie omdat my verstand nòg by magte is om dit te deurdink nòg my tong om dit te verduidelik.

Die wyse waarop Christus in die sakrament teenwoordig is en die wyse waarop ons aan sy liggaam en bloed deelneem, is inderdaad 'n groot misterie. Wanneer Calvyn daaroor nadink, het hy die volgende te sê: "As iemand my verder oor die manier [waarop sy liggaam in die nagmaal] teenwoordig is, sou ondervra, sal ek my nie skaam om te erken dat hierdie geheimenis te verhewe is òf om deur my verstand te begryp, òf in woorde weergegee te kan word, en om dit nou maar openlik te sê, ek ervaar dit eerder as wat ek dit begryp."²⁴⁰

3.3.4. Die nagmaal as offerande en offer

Sedert die Vroeë Kerk word "offertaal" ingespan wanneer daar oor die nagmaal gepraat word. Die nagmaal is as 'n offer van danksegging en lof beskou en was 'n samekoms waar heiliges op publieke wyse aan God dank betuig het.²⁴¹ Daar is egter in die daaropvolgende eeue stelselmatig van hierdie siening af wegbeweeg na 'n beskouing wat die nagmaal nouer met Jesus se kruisdood as sonde-offer vir die deelnemers aan die sakrament verbind het.²⁴²

²³⁹ *Inst. 1559* IV.xvii.34; Killian McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), 180, asook die hele hoofstuk getiteld "Union with Christ as a Sacramental and Eucharistic Concern: Calvin's Eucharistic Preoccupations II," 177-205.

²⁴⁰ *Inst. 1559* IV.xvii.32.

²⁴¹ Die woord *eucharistie* is afkomstig van die Griekse woord *eucharosteō* wat "om dank te betuig" beteken.

²⁴² Mathison, *Given for You*, 39.

Calvyn het hom van só 'n beskouing van die nagmaal gedistansieer en het ontken dat die nagmaal op enige wyse as 'n offer of opoffering vir die vergifnis van ons sondes benader kan word.²⁴³ Hy skryf die volgende oor die siening van die nagmaal in die 16de-eeuse Rooms-Katolieke kerk in Sorbonne:

[Dit is] die uiterste verderflike dwaling dat die mense moet glo dat die Mis 'n offerande en offer is om vergiffenis van sondes te bekom [...]. [Deur hierdie beskouing is] die Mis nodig sodat die priester wat Christus offer, asook ander mense wat aan die offerande deelneem, verdienstelik kan wees voor God, of dat die Mis 'n soenoffer is waardeur hulle hulle met God versoen.²⁴⁴

Hy voeg ook in hierdie verband by:

So groot as wat die verskil tussen gee en ontvang is, so groot is die verskil tussen die Misoffer en die sakrament van die nagmaal.²⁴⁵

Om sy punt verder te ondersteun, het hy die verhouding tussen Ou Testamentiese offerandes en Christus se offer aan die kruis, asook die verhouding tussen Christus se offer en die nagmaal ondersoek.²⁴⁶ In hierdie ondersoek het hy tot die volgende gevolgtrekking gekom:

Omdat hierdie [die Ou Testamentiese] offer volbring is, het die Here 'n ander wyse van offerande vir ons ingestel, naamlik om die vrug van die offer wat deur sy Seun aan hom gebring is, op die gelowiges oor te dra. Hy het dus 'n tafel aan ons gegee waarby ons hierdie ete kon nuttig, en nie 'n altaar waarop ons 'n

²⁴³ Sien Nicholas Wolterstorff se afdeling "The Central Sacramental Actions: Christ Offering His Body and Blood and Our Partaking Thereof," in die hoofstuk "John Calvin," in *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, redigeerder Lee Palmer Wandel (Leiden: Brill, 2014), 97-114.

²⁴⁴ *Inst. 1559* IV.xviii.1.

²⁴⁵ *Inst. 1559* IV.xviii.7.

²⁴⁶ Oor die Ou Testamentiese offerande skryf hy in *Inst. 1559* IV.xviii.12: "As iemand noukeurig daaraan oorweging skenk, sal hy bemerk dat daar die volgende onderskeid tussen die Mosaïese offers en ons nagmaal na aanleiding van die Woord van die Here vasgestel kan word. Hoewel die offers van die wet dieselfde kragtige uitwerking van die dood vir die Jode uitgebeeld het as wat vandag nog in die nagmaal aan ons getoon word, was die aard van die weergawe van Christus nogtans verskillend. Want die Levitiese priesters is beveel om daarin die offer uit te beeld wat Christus sou volbring; daar moes offerdiere aanwesig wees om in Christus se plek te kom; daar was 'n altaar waarop geoffer is; kortom: alles het so verloop dat 'n beeld van die offer wat tot versoening aan God geoffer moes word, daarin vertoon is."

offerdier offer nie. Hy het nie priesters geheilig om die offerande te bring nie, maar bedienaars om die heilige eetmaal uit te deel.²⁴⁷

Calvyn voer dus aan dat gelowiges nie tydens die nagmaal 'n offer bring nie, maar dat daar tydens die nagmaal eerder aan die Een wat geoffer is, deelgeneem word.

Hy gaan verder deur die onderskeie soorte offerandes in die Ou Testament uit te wys, naamlik 'n offer van versoening en 'n dankoffer. Die nagmaal is volgens hom nie 'n versoeningsoffer nie omdat dit nie vir God kan paai nie, en dit kan ook nie gelowiges regverdig nie; net Jesus Christus, die Lam van God, kon dit vir eens en altyd vir almal aan die kruis bewerkstellig.²⁴⁸ Calvyn noem egter dat dankoffers nog altyd deel van die kerk was en daarom is dit die enigste offerande wat die nagmaal behels. Hy skryf: “Die nagmaal van die Here kan nie sonder sulke soort offers wees nie want wanneer ons sy dood verkondig (vgl. 1 Kor. 11:26) en aan Hom dank betuig, doen ons niks anders as om 'n offer van lof vir Hom te bring nie.” Vir Calvyn is die nagmaal dus 'n dankoffer.²⁴⁹

3.3.5. Die nagmaal as die band van liefde

Vir Calvyn het die nagmaal 'n belangrike vertikale dimensie vir die geloofsgemeenskap bevat, naamlik die versterking van hul geloof deur die vereniging met en deelname aan Christus. Die nagmaal het egter ook vir hom 'n besonderse horisontale dimensie ingehou: Dit moes gelowiges se verhouding met mekaar beïnvloed. Hesselink skryf die volgende oor Calvyn se siening van die nagmaal: “[It] implies mutual love and oneness among the faithful and evokes a spirit of gratitude.”²⁵⁰ Calvyn beskryf hierdie dimensie in sy eerste kategismus van 1538 soos volg:

Now this mystery, as it is a proof of God's very great bounty toward us, so at the same time it ought to admonish us not to be ungrateful for such lavish kindness, but rather to proclaim it with fitting praises and to celebrate it with thanksgiving. Then we should embrace one another in that unity, with which the members of this same body bound among themselves are connected. For there could be no

²⁴⁷ *Inst. 1559* IV.xviii.12.

²⁴⁸ Sien *Inst. 1559* IV.xviii.13-14.

²⁴⁹ *Inst. 1559* IV.xviii.17; Mathison, *Given for You*, 41.

²⁵⁰ Hesselink, *Calvin's First Catechism*, 151.

stronger goad to arouse mutual love among us than when Christ, giving himself to us, not only invites us by his example to pledge and give ourselves to one another, but as he makes himself common to all, so also make all one in himself.²⁵¹

In die 1559-*Institusie* skryf Calvyn op aangrypende wyse oor die nagmaal se rol in die geloofsgemeenskap se verhouding met mekaar, en om elkeen tot 'n rein en heilige lewe van liefde aan te spoor:

[D]it was ook die Here se wil dat dit vir ons as aansporing moet dien, en geen ander aansporing kon ons heftiger opwek en aanvuur tot sowel reinheid en 'n heilige lewe as liefde, vrede en eensgesindheid nie. Want die Here deel sy liggaam in hierdie sakrament op so 'n wyse met ons dat Hy volkome met ons een word en ons met Hom. Aangesien Hy voorts net een liggaam het waarin Hy ons almal deelgenote maak, moet ons noodwendig almal saam deur so 'n deelagtigheid (in sy liggaam) een liggaam word. Die brood beeld hierdie eenheid uit; dit word in die nagmaal bedien en is saamgestel uit baie korrels en so met mekaar vermeng dat die een nie van die ander onderskei kan word nie. Dit betaam ons om net so in so 'n groot geestesgesindheid aan mekaar verbind en verbonde te wees dat daar geen tweedrag of skeiding onder ons mag voorkom nie.²⁵²

Hy gaan ook verder as hy oor die eenheid van gelowiges as die liggaam van Christus skryf, waar hy veral daarop klem lê dat geen lid van die liggaam kan swaarkry sonder dat die ganse liggaam nie ly nie. Hierdie siening word soos volg in sy nagmaalsbeskouing beklemtoon:

Ek wil dit liever aan die hand van Paulus se woorde verklaar. Hy sê: “Die drinkbeker van danksegging wat ons seën, is die gemeenskap met die bloed van Christus; en die brood van danksegging wat ons breek, is die gemeenskap met die liggaam van Christus. Ons is dus almal saam een liggaam omdat ons almal deel in een brood. Ons het dus 'n pragtige voordeel uit die sakrament gehaal as

²⁵¹ Soos aangehaal in Hesselink, *Calvin's First Catechism*, 151.

²⁵² *Inst. 1559* IV.xvii.38.

Vir meer oor die nagmaal as band van liefde, sien die hoofstuk getiteld “‘This is My Body’: A Reformed Eucharistic Theology,” in die boek: Michael S. Horton, *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008), 124-153 (veral pp. 140-142). Horton skryf: “Calvin insists, no believer [possesses] any greater or lesser participation in Christ or any of his benefits than others.” (p. 140)

hierdie gedagte in ons gemoedere afgedruk en ingegrif is dat ons geeneen van ons broers leed kan aandoen, verag, en met ons onregte skend nie; dat ons nie met ons broers onenig kan wees sonder om tegelyk met Christus onenig te wees nie; dat ons net so besorg moet wees oor ons broers se liggame as oor ons s'n omdat hulle ledemate van ons liggaam is; soos geen deel van ons liggaam deur 'n gevoel van pyn geraak word sonder dat dit oor al die ander dele daarvan versprei nie, so moet ons nie toelaat dat 'n medebroer deur enige kwaad getref word sonder dat ons uit medelye vir hom ontroer word nie.²⁵³

Hierdie beskouing is volgens Calvyn die “band van liefde” – 'n term wat sowel 'n beskrywing van die verhouding tussen gelowiges is as 'n oproep tot gelowiges wat aan die sakrament deelneem, om in só 'n band teenoor mekaar op te tree. Hy beskryf hierdie band van liefde as 'n lewenswyse in die voetspore van Christus:

Augustinus [noem] hierdie sakrament nie sonder rede nie so dikwels *die band van liefde*. Watter skerper prikkel kan trouens toegepas word om ons tot wedersydse liefde op te wek as wanneer Christus Homself aan ons gee en ons nie alleen deur sy voorbeeld uitnoui om ons onderling die een aan die ander te wy en oor te gee nie, maar in soverre as wat Hy Hom aan ons almal gemeenskaplik maak, maak Hy ons ook almal saam een in Hom.²⁵⁴

Calvyn het verder daarop gewys dat diegene wat nie 'n lewe van liefde teenoor ander lei nie, die sakrament op onwaardige wyse eet en drink. Hy het baie harde woorde vir diegene wat aan die nagmaal deelneem maar nie in liefde teenoor ander leef nie:

Ons sien verder dat die heilige brood van die nagmaal van die Here geestelik voedsel is wat soet, heerlik en heilsaam vir die godvrugtige dienaars van God is omdat hulle deur die smaak daarvan ervaar dat Christus vir hulle die lewe is, en dit hulle opwek tot dankbetuigings waardeur hulle aangespoor word om wedersyds aan mekaar liefde te bewys. Aan die ander kant verander dit net so

²⁵³ *Inst. 1559 IV.xvii.38.*

Byron D. Stuhlman skryf soos volg oor Calvyn se siening van die eenheid van gelowiges en die nagmaal: “Calvin’s eucharistic theology had a strong ecclesial dimension. He lists union with Christ as the first fruit of the Lord’s Supper, and understands that union in a corporate sense [...]” Byron D. Stuhlman, *A Good and Joyful Thing. The Evolution of the Eucharistic Prayer* (New York, NY: Church Publishing Incorporated, 2000), 96.

²⁵⁴ *Inst. 1559 IV.xvii.38.*

Sien in hierdie verband: Randall C. Zachman, *Reconsidering John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 46.

vir almal wie se geloof dit nie voed en versterk nie en vir wie dit nie tot belydenis van hulle lof en die liefde opwek nie, in 'n uiterse skadelike gif [...].²⁵⁵

Hy het selfs nog verder gegaan om sy misnoeë teenoor sulke persone wat aan die sakrament van die nagmaal deelneem terwyl hulle hul medemens nie in liefde ag of eer nie, uit te spreek. So 'n deelname aan die nagmaal sal volgens hom 'n verdoemenis of 'n oordeel vir die deelnemer op die hals haal:

Soos Paulus immers sê: “Wie op onwaardige wyse daarvan eet en drink is skuldig aan die liggaam en die bloed van die Here en hulle eet en drink 'n oordeel oor hulleself omdat hulle nie die liggaam van die Here onderskei nie. Sulke soort mense wat sonder 'n vonkie van die geloof en sonder liefdesywer is, en soos varke storm om die nagmaal van die Here te gebruik, onderskei trouens glad nie die liggaam van die Here nie. Want in soverre hulle nie glo dat sy liggaam hulle lewe is nie, beledig hulle sy liggaam sover dit binne hulle vermoë is deur dit van alle waarde te beroof. En deur dit so te ontvang, onheiligh en besoedel hulle dit. In soverre hulle van hulle medebroers vervreemd is en van hulle verskil, en waag om die heilige teken van Christus se liggaam met hulle getwis te vermeng, skeel dit weinig of hulle verskeur die liggaam van Christus en ruk dit ledemaat vir ledemaat uitmekaar. Hulle is dus tereg skuldig aan die liggaam en die bloed van die Here omdat hulle dit met heiligskennige goddeloosheid so skandelik verontreinig. Deur dit dus op onwaardige wyse te eet, haal hulle hulle eie verdoemenis hulle op die hals. Ten spyte daarvan dat hulle immers geen vertroue in Christus het nie, bely hulle deur die sakrament te ontvang dat hulle saligheid nie elders as in Hom lê nie, en (daarmee) sweer hulle alle vertroue op iets anders af. Daarom kla hulle hulleself aan, lewer getuienis teen hulleself en hulle beseël daarmee hulle eie verdoemenis.”²⁵⁶

In aansluiting hierby voer Calvyn aan dat diegene wat van hul broers en susters (as lede van die liggaam van Christus) geskei is en in onenigheid leef, nie aan Christus deel het nie. Hy skryf soos volg hieroor:

Hoewel hulle vervolgens deur afguns en kwaadwilligheid van hulle medebroers geskei en weggetrek is – dit is van die ledemate van Christus - en hulle geen

²⁵⁵ *Inst. 1559 IV.xvii.40.*

²⁵⁶ *Inst. 1559 IV.xvii.40.*

Sien in hierdie verband die artikel van Dirk J. Smit, “Calvin on the sacraments and church unity,” in *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, redigeerder Robert R. Vosloo (Stellenbosch: SUN MeDIA, 2009), 165-184.

deel in Christus het nie, getuig hulle nogtans dat dit hulle enigste saligheid is om in Christus te deel en met Hom verenig te wees. Om hierdie rede beveel Paulus dat elkeen homself moet ondersoek voordat hy van die brood eet of uit hierdie beker drink. Soos ek dit vertolk, bedoel hy daarmee dat elkeen in homself moet neerdaal en by homself moet oordink of hy met die innerlike vertrouwe van sy hart op die saligheid wat deur Christus verwerf is, berus; of hy dit met sy belydenis van sy mond erken; en verder of hy deur hom te beywer vir onskuld en heiligheid daarna streef om Christus na te volg; of hy volgens Christus se voorbeeld bereid is om hom aan sy medebroers oor te gee en hom met diegene te deel met wie hy Christus deel; of hy soos hy deur Christus gereken word, op sy beurt al sy broers as medeledemate van sy liggaam te beskou en of hy soos sy ledemate begeer om hulle te koester, te beskerm en te help.²⁵⁷

Dit is egter vermeldenswaardig dat Calvyn nie 'n lewe van volmaakte liefde vir die medemens as voorvereiste daarstel om aan die nagmaal deel te neem nie. Hy het eerder die nagmaal gesien as 'n sakrament wat gelowiges moet aanmoedig om in liefde vir mekaar te groei. Hy skryf:

Dit beteken nie dat hierdie geloofs- en liefdespligte reeds nou volmaak in ons aanwesig kan wees nie maar dat ons ons hiervoor moet inspan en met al ons begeertes daarna moet streef om die geloof wat by ons begin het, dag vir dag meer en meer te laat groei.²⁵⁸

Hy skryf ook dat hierdie liefde en 'n lewe van medemenslikheid slegs deur God se liefde aangespoor kan word. Hierdie liefde, sowel as die mens se afhanklikheid van God, word juis in die sakrament van die nagmaal bevestig. Hy skryf:

Daarom is die enigste en beste waardigheid wat ons God kan aanbied dit, naamlik as ons ons eie geringe waarde en om dit so te stel, ons eie

²⁵⁷ *Inst. 1559 IV.xvii.40.*

Thomas H. L. Parker skryf die volgende oor Calvyn se siening aangaande die eenheid van gelowiges: "The concept of unity is at the very heart of Calvin's doctrine of the church. It has been said that Calvin's thinking is collectivist throughout. Better to say unitive. We think of his insistence on the unity of God, on the unity of Christ, on the initial unity of creation, on unity with Christ and therefore on unity in Christ. He regarded nothing so unchristian, ungodly, and against the true order of things as disunity [...]" Parker, *John Calvin*, 166.

²⁵⁸ *Inst. 1559 IV.xvii.40.*

Joel R. Beeke skryf die volgende: "[For Calvin] The Eucharist is an *agape* feast in which communicants cherish each other and testify to the bond that they enjoy with fellow believers in the unity of the body of Christ." Joel R. Beeke, "Calvin on Piety," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 136.

onwaardigheid Hom aanbied sodat Hy ons deur sy barmhartigheid waardig kan maak; as ons alle hoop onself laat vaar sodat ons in Hom vertroos kan word; as onself verneder sodat ons deur Hom verhoog kan word; as onself kan aankla sodat ons deur Hom regverdig kan gemaak kan word; hierbenewens ook as ons na die eenheid wat Hy ons in sy nagmaal aanbeveel, streef; en, soos Hy ons almal saam in Hom een maak, dat ons ook so die begeerte moet koester om een siel, een hart en een tong te hê [...]. Dit is immer nie vir volmaakte mense ingestel nie maar vir siek en swak mense om hulle gevoel van geloof en liefde te prikkel, op te wek, aan te por, en te oefen; trouens die gebrek van beide geloof en liefde te verbeter.²⁵⁹

Dit is duidelik, aldus Calvyn, dat gemeenskap met Christus nie van die gemeenskap van die heiliges geskei word nie. Hierdie eenheid met Christus en die ooreenstemmende eenheid met die broers en susters moet, volgens Calvyn, “in ons gemoedere afgedruk en ingegrif” word.²⁶⁰

3.3.6. Die behoorlike viering van die nagmaal

Calvyn was nie net geïnteresseerd in die lering van die nagmaal nie, maar ook in die manier waarop dit gevier word. Die nagmaal was nie bloot ’n doktrine vir Calvyn nie, maar hy het dit as die hart van Christelike aanbidding beskou. Daarom het hy, veral in die *Institusie*, verduidelik waarom en hoe die nagmaal gevier moet word. In hierdie opsig het hy eerstens daarop klem gelê dat die Here self die sakramente ingestel het en dat dit die rede vir die viering is – niks wat God beveel is immers oorbodig nie. Die viering van die sakramente is om hierdie rede ’n noodsaaklikheid. Dit is ’n onontbeerlike deel van die Christelike lewe en kan, volgens Calvyn, nie sonder meer geïgnoreer word nie.²⁶¹

²⁵⁹ *Inst. 1559 IV.xvii.42.*

²⁶⁰ *Inst. 1559 IV.xvii.38.*

²⁶¹ In sy kommentaar op Jesaja 7:12 skryf Calvyn soos volg hieroor: “If God chooses to add anything to His Word, it ought not to be regarded as a virtue to reject this addition as superfluous. It is no small insult offered to God, when His goodness is despised in such a manner as if His proceeding towards us were of no advantage, and as if He did not know what it is that we chiefly need [...]. Let us, therefore, learn to embrace the signs along with the Word, since it is not in the power of man to separate them [...]. Fanatics of the present day disregarded Baptism and the Lord’s Supper and consider them childish elements. They can not do so without at the same time neglecting the whole Gospel; for we must not separate those things which the Lord has commanded us to join.” Soos aangehaal in Wallace, *Calvin’s Doctrine*, 239.

In die lig van Calvyn se lering aangaande die behoorlike viering van die nagmaal, is dit belangrik om van etlike van sy hoofpunte in hierdie verband kennis te neem. Calvyn beklemtoon eerstens dat die sakramente en die Woord op onlosmaaklike wyse aan mekaar verbind is en daarom beide noodsaaklik is. Hy skryf:

Na aanleiding hiervan word die beste bevestiging verleen aan dit wat ek elders gesê het, naamlik dat die regte bediening van die sakramente nie sonder die Woord bestaan nie. Want al die voordeel wat ons uit die nagmaal put, vereis die Woord. Of ons in ons geloof versterk, of in die belydenis geoefen, of tot ons plig opgewek moet word – ons het die verkondiging van die Woord nodig. Gevolglik kan daar niks verkeerder in die nagmaal gebeur as wanneer dit in 'n stom handeling verander word nie. Dit het wel onder die tirannie van die pous gebeur [...]. Om dit te verswyg bring misbruik en sonde mee. As die beloftes voorgedra word en die geheimenis verduidelik word sodat diegene wat dit gaan neem, dit met vrug kan ontvang, is daar geen rede waarom ons hoef te twyfel dat dit die ware wyding van die nagmaal is nie.²⁶²

Tweedens het Calvyn gesê dat die nagmaal op 'n eenvoudige manier, so na as moontlik aan die oorspronklike instellingswoorde, moet geskied. Dit was vir hom belangrik om die antieke liturgiese struktuur van die viering deur die eeue te behou en hy bied 'n uiteensetting daarvoor in *Inst. 1559 IV.xvii.43*:

Dit moet begin met gesamentlik gebede; daarna volg die preek; dan moet die bedienaar die instelling van die nagmaal weergee terwyl die brood en die wyn op die tafel staan; daarna moet hy die beloftes voordra wat daarin vir ons nagelaat is en tegelyk ook almal daarvan uitsonder wat volgens die gebod van die Here daarvan weerhou moet word; daarna moet ons bid dat die Here met dieselfde milddadigheid waarmee Hy hierdie heilige voedsel aan ons geskenk het, ons ook mag leer en vorm om dit uit die geloof en dit van harte uit dankbaarheid te ontvang. En aangesien ons uit onself dit onwaardig is, dat Hy deur sy barmhartigheid ons so 'n eetmaal waardig moet ag; hierna moet psalms gesing

²⁶² *Inst. 1559 IV.xviii.39.*

Joshua Ralston skryf die volgende oor Calvyn se beskouing van die verhouding tussen die sakramente en die Woord: "Calvin's understanding of the sacraments grants priority to the work of the Word, not vice versa. The Sacraments are always preceded by the promise of God given through the Word in the Spirit." Joshua Ralston, "Preaching Makes the Church: Recovering a Missing Ecclesial Mark," in *John Calvin's Ecclesiology, Ecumenical Perspectives*, reds. Gerard Mannion en Eduardus van der Borgh (New York, NY: T&T Clark International, 2011), 134.

of iets geles word en nadat die bedienaars die brood gebreek en die beker aan hulle oorhandig het, moet die gelowiges in betaamlike orde in die heilige eetmaal deel. Wanneer die nagmaal afgehandel is, moet die gelowiges aangespoor word tot opregte geloof en geloofsbelydenis, liefde en sedes wat die Christene waardig is. Ten slotte moet daar dankbetuigings wees en lofliedere moet vir God gesing word. Wanneer dit alles beëindig is, moet die gemeente in vrede uiteengaan.²⁶³

Calvyn het derdens gewaarsku dat die sakramente nie deur ander vieringe of rituele oorskadu moet word nie, omdat sigbare tekens in die nagmaal voldoende is. Sulke vieringe en rituele wat nie met die nagmaal verband hou nie, het Calvyn aan die Ou Testamentiese vieringe herinner – vieringe wat nie van die volheid en vryheid van die Nuwe Testament getuig nie.²⁶⁴

Laastens was dit vir Calvyn van besonderse belang dat die nagmaal so gereeld moontlik gevier moes word. In sy beskouing van die sakrament en die deugde wat dit vir gelowiges inhou, was dit vir hom belangrik dat gelowiges aangemoedig moet

²⁶³ Hy het in 1542, in samewerking met ander skrywers, 'n gebedeboek vir die kerk in Genève gepubliseer. Hierin was onder andere 'n afdeling getiteld "La maniere d'administrer les Sacraments selon la coutume de l'église ancienne" wat as "Die wyse van sakramentbediening volgens die gebruik van die antieke kerk" vertaal kan word. Ronald Wallace skryf die volgende oor die afdeling aangaande die sakramentbediening: "This title indicates that Calvin, in drawing up his order of service, had in mind the pattern set by ancient liturgies and it has been pointed out that if this order for the Supper is taken in conjunction with the ordinary morning service which it was designed to follow, then the whole form corresponds in general outline, and in many details, to the form always followed in the Church for the celebration of the mystery. The approach begins with invocation, confession of sin, singing of Psalm, prayer for illumination, sermon, prayer for intercession, closing with a prayer based on the Lord's Prayer. This is followed by a repetition of the Apostles Creed, and a prayer of approach especially relevant to Communion. Then come the words of institution followed by solemn warnings against unworthy participation, and an exhortation to communicants to examine themselves and seek salvation in Christ alone, this part corresponding to the 'Sactasancitis'. Then follows a paragraph beginning with an exhortation to the people to 'raise their hearts and minds on high where Jesus Christ is, in the glory of His Father, and whence we look for Him at our redemption', certain doctrinal considerations being added to this end. This latter part corresponds to the 'Sursum Corda'. This distribution of the elements immediately follows. The post-communication takes the normal form of thanksgiving, dedication and blessing." Wallace, *Calvin's Doctrine*, 243.

²⁶⁴ Hy belig hierdie punt in sy kommentaar op Johannes 4:23 wanneer hy skryf: "We may justly say that the worship of the law was spiritual in its substance, but in respect of its form, it was somewhat earthly and carnal; for the whole of that economy, the reality of which is now fully manifested, consisted of shadows [...]. Whereas now the veil of the temple has been rent, nothing is hidden or obscure. There are indeed among us at the present day, some outward exercise of godliness, which our weakness renders necessary, but such is the moderation and sobriety of them that they do not obscure the plain truth of Christ." Soos aangehaal in Wallace, *Calvin's Doctrine*, 243.

word om daaraan deel te neem.²⁶⁵ Hy skryf dat “dit baie dikwels, en ten minste een keer per week aan die gemeente voorgesit moet word”.²⁶⁶ Verder is hy ook van mening dat “[n]iemand [...] weliswaar onder dwang verplig [moet] word om daaraan deel te neem nie, maar [dat] almal [...] aangespoor en aangepor [moet] word om dit wel te doen [...]. Almal moet tesame soos honger mense by sulke genietinge byeenkom.”²⁶⁷ Hy verwys ook na die vieringe van die apostoliese kerk in Handelingte waartydens “geen vergaderings van die kerk mag plaasvind sonder die Woord, gebede, deelname aan die nagmaal en aalmoese nie”.²⁶⁸

3.3.7. Opsommend

Wanneer al die voorafgaande aspekte van Calvyn se nagmaalsbeskouing in oënskou geneem word, kan dit soos volg opgesom word: Die nagmaal is ’n geskenk van God aan gelowiges. Dit is nie ’n leë teken of bloot ’n “herinnering aan ’n geskenk” (soos Brian A. Gerrish dit stel)²⁶⁹ nie, maar is ’n geskenk wat deur Christus self gegee is. Hy gee in die sakrament Homself ten volle, nie gedeeltelik nie.

Hierdie geskenk word deur die tekens van die brood en die wyn aan die gelowiges wat aan die nagmaal deelneem, gegee. Dit is tekens wat op só ’n intieme wyse aan die realiteit wat hulle simboliseer, verbind is, dat dit nie van mekaar geskei kan word nie, en daarom waarborg dit die teenwoordigheid van daardie realiteit. Verder word hierdie gawe of geskenk deur die Heilige Gees gegee. Wanneer Calvyn sê dat Christus op “geestelike wyse” teenwoordig is, bedoel hy dat die liggaam en die bloed van Christus deur die misterieuse werking van die Heilige Gees teenwoordig gemaak word.

Die gawe van die nagmaal is iets wat aan almal wat aan die nagmaal deelneem, vrylik gegee word, maar dit word net deur geloof ontvang. Die nagmaal as geskenk

²⁶⁵ Horton, *People and Place*, 140.

²⁶⁶ *Inst. 1559* IV.xvii.43.

²⁶⁷ *Inst. 1559* IV.xvii.46.

²⁶⁸ *Inst. 1559* IV.xvii.44.

Killian McDonnell skryf die volgende hieroor: “[For Calvin] The Eucharist is the food of fraternal love. And to nourish this fraternal love we should frequently, not just once a year, receive the body of Christ.” McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, 196.

²⁶⁹ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 135.

aan gelowiges wek dankbaarheid by diegene wat daaraan deelneem. Dit is daarom 'n offer van dank en lof.

Laastens is die nagmaal 'n gawe of geskenk van God wat so veel as moontlik deur die gemeente gevier moet word. Dit is 'n geskenk wat die eenheid van die liggaam van Christus bevestig, versterk en vier.²⁷⁰

4. Slot: Calvyn se teologie, nagmaalsteologie en menswaardigheid

In hierdie hoofstuk is daar gepoog om Calvyn se teologie, in die besonder sy nagmaalsteologie, in die lig van sy ervarings as vlugteling en agtergrond as Christelike humanis, weer te gee. Dit is opmerklik dat hierdie eienskappe van Calvyn oral in sy *Institusie*, in die besonder in die gedeelte aangaande die nagmaal, te bespeur is.

Dit is nie net die inhoud van die *Institusie* wat van Calvyn se besondere fokus op die mens getuig nie; selfs in die styl en karakter van die *Institusie* word dié fokus duidelik. Die *Institusie* is, soos wat Calvyn self beklemtoon, op die opvoeding van nuwe protestantse gelowiges, in die besonder studente, gerig en sy bemoeienis met sy gehoor en hul omstandighede is telkens sigbaar. Die wyse waarop hy sy omvattende teologie op verstaanbare en direkte wyse oordra, getuig inderdaad van só 'n mensgesentreerde fokus. Sy unieke humanistiese uitkyk as 'n beskouing wat telkens na die fontein van kennis vanuit veral die Vroeë Kerk terugkeer, is ook opvallend. Die verskillende uitgawes van die *Institusie* en elkeen se aangepaste bewoording en volgorde bevestig verder dat hy sy leringe vir die lesers en die gemeenskap wat hy bedien het, bedoel het. Hierdie bemoeienis word in sy onderskeie teologiese foci van die verskillende boeke (*libras*) waaruit die *Institusie* bestaan, uiteengesit en geaksentueer.

In Boek I, waarin Calvyn sy lering aangaande God die Skepper weergee, is dit opmerklik dat hy die mens en die toestand en aard van die mens by sy bespreking insluit. Sy teologie oor die skepping is "wêreldbevestigend" en hy wy groot gedeeltes aan die dialektiek wat tussen God en die wêreld, tussen die Skepper en sy skepping,

²⁷⁰ Sien Brian A. Gerrish se opsomming in: "John Calvin and the Reformed Doctrine of the Lord's Supper," in *Articles on Calvin and Calvinism Volume 10. Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, red. Richard C. Gamble (New York, NY: Garland, 1992) 234-236. Dit word ook verwoord in Mathison, *Given for You*, 47.

bestaan. Calvyn se beskrywing van God se voorsienigheid en versorging van die skepping, asook sy beskrywing van die mens as geskape na die beeld van God en as spieëlbeeld van God se heerlijkheid, beaam dié besondere fokus.

Boek II brei verder op Calvyn se klem op die mens uit. In hierdie gedeelte is dit veral die mens se primordiale sonde en Jesus se inkarnasie, sy vleeswording, ter wille van die mens se benarde posisie op aarde wat sentraal tot sy teologie staan. Calvyn bevestig hier die eensgesindheid van die mensdom en lei sy Christologie in. Christus se reddingsverhaal, waarin Hy waarlik God en waarlik mens is, is die mens se enigste bron van vryheid, hoop en nuwe lewe.

Dit is opmerklik dat Boek III 'n verdere besondere klem op die mens, ons verhouding met God en ons verhouding met mekaar plaas. Calvyn het hier interessante vertikale en horisontale dimensies wat hy ten opsigte van regverdiging en heiligmaking daarstel. Vir Calvyn is die eenheid en deelname van gelowiges aan Christus altyd verbind tot 'n lewe van dankbaarheid wat in liefde vir mekaar uitvloei. Sy teologie in Boek III verbind dus menslike liefde en heiligmaking met deelname aan die Gees. Sy uitverkiesingsleer, wat ook in hierdie boek te vinde is, getuig verder van vertroosting vir en bemoediging van die gemeenskap van vlugteling wat hy bedien het. Hierdie kontroversiële lering kan dus ook met sy bemoeienis met die mens en die toestand van die mens in verband gebring word.

Calvyn se teologie wat die mens en die mens se verhouding met mekaar op die voorgrond skuif, is dus reeds in die eerste drie boeke van die *Institusie* sigbaar. Dit is egter die duidelikste sigbaar in Boek IV, in die besonder in sy nagmaalsteologie. Dit is reeds in die beskrywing van sy sakramentologie, wat as 'n middeweg tussen dié van Luther en Zwingli beskryf kan word, waar sy pastorale inslag deurskemer. Die nagmaal, as sakrament waardeur Christus deur die Heilige Gees werklik teenwoordig is en waardeur gelowiges met Christus een word en aan Hom deelneem, word deur Calvyn as 'n allerbelangrike gebeurtenis in 'n gelowige se verhouding met God beskryf.²⁷¹

²⁷¹ Hierdie inslag word ook in sy lering oor die kinderdoop bevestig, as sakrament waartydens gesinne (in die besonder vlugtelinggesinne) deel van die groter geloofsgemeenskap gemaak word.

Sy diepe verbintenis tot die eenheid van die kerk, dit wil sê tot die mens se verhouding met mekaar, word ook in Boek IV van sy *Institusie* opgemerk wanneer hy die eenheid van gelowiges en die sakrament van die nagmaal met mekaar in verband bring. Dirk J. Smit merk die volgende hieroor op:

For Calvin the Church is one because Christ is one. Believers have fellowship with Christ and therefore with one another. They belong to one another because they belong to Christ – not the other way around. They are not one because they accept one another, but they accept one another because they are one. They are not one because whatever natural or biological or cultural or political bond already binds them together but because they are engrafted into Christ, partake of Christ, share in Christ, have communion with Christ. They belong to Christ and therefore to one another in a spiritual communion called Koinonia. And for him the celebration of the Lord’s supper is central to this unity – with Christ and with one another.²⁷²

Dit is veral in *Inst. 1559 IV.vxii.38*, waarin Calvyn sy teologiese uiteensetting van die nagmaal weergee, wat dié verbintenis bevestig. Hy skryf hier dat Christus se eenheid met gelowiges in hul eenheid met mekaar gereflekteer moet word; dat gelowiges deur Christus se liggaam en hul deelname aan die nagmaal ook een liggaam moet word; dat die brood van die nagmaal eenheid verteenwoordig; en dat gelowiges soos die graanvesels in die brood aan mekaar tot ’n onlosmaaklike verbondenheid verbind moet wees. Hierdie eenheid wat uit Christus se eenheid in die sakrament vloei, moet volgens Calvyn van só ’n aard wees dat geen verskil, geskil of skeiding ’n invloed daarop kan of moet hê nie. Om hierdie punt verder te staaf, haal hy Paulus se woorde in 1 Korintiërs 10:16-17 aan as hy skryf:

Die beker van danksegging wat ons seën, is die gemeenskap met die bloed van Christus; en die brood van danksegging wat ons breek is die gemeenskap met die liggaam van Christus. Ons is dus almal saam een liggaam omdat ons almal deel in die een brood.²⁷³

Calvyn skryf dan ook in punt 38 op hartroerende wyse dat geen lid van die liggaam van Christus skade berokken kan word, uitgesluit kan word, pyn toegedien kan word,

²⁷² Dirk J. Smit, “‘When You Come Together?’ – Discerning the Body,” Lesing, 2018 Annie Kinkead Warfield Lectures, Princeton Seminarium, Princeton, NJ, VSA, 22 Maart 2018.

²⁷³ *Inst. 1559 IV.xvii.38*.

of kan ly sonder dat die ganse liggaam wat in die nagmaal verenig word, ook ten diepste ly nie. Volgens hom word dieselfde lyding of pyn of uitsluiting wat die lede van die liggaam beleef, ook aan Christus oorgedra. Op soortgelyke wyse is liefde wat teenoor ander bewys word, liefde vir Christus. Calvyn noem hierdie sakramentele verhouding die “band van liefde”. Die nagmaal is daarom ook ’n aanmoediging tot liefde vir mekaar – ’n aanmoediging om ons aan mekaar te gee soos wat Christus Homself aan ons gee.²⁷⁴

Hy waarsku egter later dat enige persoon wat aan die sakrament van die nagmaal deelneem en nié deernis, gasvryheid, vrygewigheid of eenheid nastreef en uitleef nie, en wat in afsondering van hul broers en susters leef, nié die liggaam van Christus onderskei nie. Hulle bely dalk met hul monde die eenheid met Christus, maar hul deelname aan die nagmaal is ’n aanklag teen hulself. Calvyn skryf dat sulke mense geen deel aan Christus het nie.²⁷⁵

Wanneer Calvyn se nagmaalsteologie en sy verband tussen die sakrament en die eenheid van die liggaam van Christus ondersoek word, word twee aspekte duidelik. Die eerste is dat, wanneer die liggaam van Christus (die kerk) aan die liggaam van Christus (die brood en die wyn) as sakrament deelneem, gelowiges nie net met Christus verenig word nie, maar ook aan mekaar verbind word. Die viering van die sakrament van die nagmaal het dus, volgens Calvyn, nie net ’n individuele fokus (op ’n gelowige se verhouding met God deur die misterieuse werk van die Heilige Gees) nie, maar ook ’n diepgaande gemeenskaplike fokus. Gelowiges word deur hul deelname aan die sakrament saamgebind en hul diversiteit word hul eenheid in Christus; verskillende ledemate onder een Hoof. Tydens die deelname aan die nagmaal bevestig die teenwoordigheid van Christus nie net elke persoon se individuele verlossing nie, maar ook die samebinding van elkeen wat aan die sakrament deelneem. Hy skryf dat “in soverre as wat Hy hom aan ons almal gemeenskaplik maak, maak Hy ons ook almal saam een in Hom” en dat hierdie eenheid deur die werking van die Gees van só ’n aard is, dat geen “tweedrag of skeiding onder ons mag voorkom nie”.²⁷⁶

²⁷⁴ *Inst. 1559* IV.xvii.38.

²⁷⁵ *Inst. 1559* IV.xvii.38; Smit, “When You Come Together?,” 22 Maart 2018.

²⁷⁶ *Inst. 1559* IV.xvii.38.

Die tweede aspek van Calvyn se nagmaalsteologie wat duidelik word, is dat die hele liggaam ly indien een lidmaat ly. Indien een deel van die liggaam swaarkry, enige vorm van beproewing beleef, of uitgesluit word, is dit 'n probleem vir alle gelowiges wat deel vorm van die liggaam van Christus. Die sakrament van die nagmaal kan nie in só 'n geval ten volle op gepaste wyse gevier word nie. Calvyn beklemtoon dat, wanneer gelowiges aan die nagmaal deelneem, hulle nie blote individue is wat in die teenwoordigheid van Christus versamel nie. Nee, hulle eet die brood en drink die wyn sáám met ander, sáám met mekaar. In so 'n nagmaalsbeskouing is Christus nie net werkzaam in en vir die individu (*pro me*) nie, maar is Hy terselfdertyd werkzaam in en vir almal (*pro nobis*). Volgens Calvyn verklaar die sakrament van die nagmaal die eenheid van die liggaam, bind dit die liggaam saam, en kan dit daarom nie gevier word as sommige dele van die liggaam afwesig is of uitgesluit word nie.

Dit is hierdie twee aspekte van Calvyn se nagmaalsbeskouing en die manier waarop hy die nagmaal en die liggaam van Christus aan mekaar verbind, wat op insiggewende wyse met die Christelike beskouing van menswaardigheid korreleer. Die Christelike beskouing van menswaardigheid wat in hoofstuk 2 bespreek is, onderskei tussen 'n vertikale en horisontale dimensie van menswaardigheid: Dit is eerstens 'n vertikale, individuele konsep waarbinne elke mens oor 'n inherente waardigheid as skepping na God se beeld beskik, en tweedens 'n horisontale, relasionele, gemeenskaplike konsep waarbinne die omarming van die ander as skepping na die beeld van God en as lid van die liggaam van Christus die medemens se waardigheid bevestig.

Calvyn se nagmaalsteologie kan ook ten opsigte van 'n vertikale en horisontale dimensie verstaan word. Wanneer gelowiges aan die sakrament van die nagmaal deelneem, word hul vertikale, individuele verhouding met God deur Christus se teenwoordigheid bevestig. Met betrekking hiertoe kan daarom ook aangevoer word dat elkeen se vertikale, Godgegewe waardigheid as skepping na sy beeld, deur die viering van die nagmaal bevestig word. Calvyn se beskouing van die nagmaal lê ook klem op 'n horisontale dimensie van die sakrament. Die nagmaal is volgens hom nie slegs 'n individuele viering of 'n individuele geskenk wat aan elke deelnemer alleen gegee word nie. Dit is 'n horisontale, gemeenskaplike gawe wat die liggaam van Christus deur die werking van die Gees aan God én aan mekaar bind; dit is 'n

relasionele geskenk wat die deelnemers in 'n verhouding aan mekaar verbind. Die viering van die nagmaal as relasionele gebeurtenis kan daarom ook as die bevestiging van elke deelnemer se horisontale waardigheid beskryf word. Dit is in hierdie viering en verbintenis waarbinne die ander omarm word en waarbinne elkeen se waardigheid as skepping na die beeld van God erken en bevestig word.

Dit is hierdie waardigheid van die liggaam van Christus wat op die spel is wanneer die nagmaalstafel geskei is; wanneer sommige lede van die liggaam van Christus uitgesluit word of afwesig is. Wanneer sommige lede van die liggaam van Christus nie teenwoordig is tydens die viering van die nagmaal nie, wanneer hulle uitgesluit word, word hulle waardigheid misken. In hulle afwesigheid word die waardigheid van diegene wat wél by die nagmaalstafel aanwesig is, se waardigheid ook ontken omdat ons eie, godgegewe waardigheid in ons medemens en ons gemeenskaplike menslikheid te vinde is.

In die lig hiervan, sal ek in die volgende hoofstuk na die Suid-Afrikaanse konteks keer, waarin ek aan die hand van Calvyn se teologie en in die besonder sy nagmaalsbeskouing sal poog om 'n voorstel te maak hoe die viering van die nagmaal 'n rol kan speel om skeidings tussen Suid-Afrikaners te oorbrug en om die menswaardigheid van alle deelnemers te herstel en te bevestig.

Hoofstuk 6

Om te word wat ons sien, en te ontvang wat ons is¹

Hierdie studie is 'n sistematies-prakties teologiese studie van die verhouding tussen die *nagmaal* en *menswaardigheid*. In hierdie navorsingstuk het ek gepoog om die godsdienstige praktyk van die nagmaal in die NGK te ondersoek met die doel om vas te stel op watter wyse die teologiese teorie en vervolgens die teologiese praktyk van die viering van nagmaal verander en verbeter kan word om die menswaardigheid van alle deelnemers aan die sakrament te bevestig.

Die probleemstelling, soos ek dit in die inleidende hoofstuk toegelig het, hou verband met die wyse waarop die sakramentele praxis van die nagmaal – as sakrament wat veronderstel is om ten diepste die eenheid van die liggaam van Christus te bevestig – in die 19de eeuse Suid-Afrikaanse konteks misbruik is om sekere mense op grond van ras uit te sluit en hulle dus van hul godgegewe waardigheid te ontnem. Ek voer aan dat hierdie gebeurtenis verreikende gevolge vir rasseverhoudinge in Suid-Afrika gehad het en dat dit uiteindelik die weg vir geïnstusionaliseerde rassisme in die vorm van apartheid gebaan het. Verder wys ek daarop dat die afskaffing van die apartheidsregime nie die effek van hierdie misbruik van die sakrament en die invloed daarvan op die menswaardigheid van Suid-Afrikaners herstel het nie en dat 'n “siklus van onmenswaardigheid” vervolgens steeds in die land en veral in die kerk sigbaar is. Die navorsingsvraag wat vanuit hierdie probleemstelling voortgespruit het, was dus die volgende: “Op watter wyse kan die nagmaal in die NGK, wat histories misbruik is om *ander* uit te sluit en van hul waardigheid te ontnem, bydra om herstel aan die waardigheid van *alle* lede van die liggaam van Christus te bring?”

¹ Die oorspronklike sin is afkomstig van Augustinus se Preek 272 'Op die Dag van die Uitstorting – aan die Katkisanse, Rakende die Sakrament'. Augustinus, “Sermons,” in *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, red. John E. Rotelle, vert. Edmund Hill (New York, NY: New City Press, 1993), III/7 (230-272B) on Liturgical Seasons.

1. Inleiding

1.1. Die vier sleuteltake van praktiese teologie en hierdie studie

Ek het gepoog om die navorsingsvraag (sowel as die subvrae wat hierby aansluit) van hierdie studie aan die hand van die vier sleuteltake van praktiese teologie te beantwoord, naamlik die beskrywend-empiriese taak, die interpretatiewe taak, die normatiewe taak, en die pragmatiese taak. Die studie het, tot en met hierdie hoofstuk, die eerste drie take ingespan om sodoende in die slotgedeelte wat volg, praktiese voorstelle te maak vir 'n viering van die nagmaal wat die waardigheid van alle deelnemers aan die nagmaal erken. Die vier take word nie deurlopend in dieselfde volgorde ingespan nie, maar ondersteun die oorhoofse normatiewe fokus van die projek.

1.2. Die pragmatiese taak

Die normatiewe taak van die projek, soos uiteengesit in hoofstuk 4 en 5, maak dit, in samehang met die voorafgaande beskrywend-empiriese en interpretatiewe take van hoofstukke 2 en 3, moontlik om in hierdie hoofstuk na die pragmatiese taak van die navorsingsprojek te keer. Die pragmatiese taak poog om na aanleiding van die drie voorafgaande take die vraag “Hoe reageer ons?” of “Hoe kan dit verander?” te beantwoord. Johan Cilliers beskryf die pragmatiese taak as die nodige “transformasie” wat kan en moet plaasvind wanneer die voorafgaande drie take afgehandel is. Cilliers skryf soos volg hieroor:

Observation without interpretation is meaningless. Interpretation without anticipation can lead to hopelessness. By the same token, however, anticipation must lead to transformation – otherwise the [...] process remains floating in the esoteric.²

Die pragmatiese taak (soos die naam van die taak inderdaad verklap) het praktiese voorstelle vir die hantering van die probleemstelling en beantwoording van die navorsingsvraag ten doel. In die volgende en finale afdeling van hierdie studie sal daar dus aan praktiese voorstelle vir 'n alternatiewe nagmaalspraxis vir die NGK van vandag aandag gegee word. In hierdie verband sal daar ondersoek ingestel word na

² Cilliers, *Dancing with Deity*, 206.

hoe 'n verantwoordelike interpretasie en gebruik van die nagmaal in die lig van Johannes Calvyn se teologie die menswaardigheid van *alle* lede van die liggaam van Christus kan herstel en genees.

2. Die bestaande gebruik in die NGK

Ek het dit goed gedink om as inleiding tot die pragmatiese taak van hierdie studie eers kortliks 'n oorsig te gee van die wyse waarop die sakrament van die nagmaal tans in die NGK gevier word. Om die volledige nagmaalspraktyk in die NGK te beskryf, sal 'n onmoontlike taak wees omdat daar verskeie variasies op die nagmaalsliturgie bestaan.³ Die enkele punte wat ek in hierdie verband sal uitlig, is dus nie 'n weerspieëling van *alle* gemeentes binne die NGK nie, maar bevat eerder kernobservasies van die viering van hierdie sakrament in die konteks waarin ek myself bevind. In hierdie opsig bespreek ek ook nie die nagmaalsliturgie in die geheel nie, maar lig ek slegs enkele belangrike punte aangaande die vorm van die viering vir hierdie studie uit.

2.1. Die frekwensie van die viering van die sakrament

Eerstens kan genoem word dat die gebruik van die nagmaal nie 'n gereelde gebeurtenis tydens eredienste in die NGK is nie. Alhoewel Johannes Calvyn van mening was dat die nagmaal so gereeld as moontlik gevier moet word en hyself die weeklikse viering van die sakrament voorgestel het, is die Zwingliaanse gebruik om die sakrament slegs vier of vyf keer per jaar te gebruik, eerder in die meeste gemeentes die aanvaarde praktyk.⁴ Die afgelope dekades is daar deur die

³ Cas Wepener skryf die volgende oor die verskeidenheid nagmaalspraktyke in die NGK: "In die NG Kerk in Suid-Afrika kry 'n mens vandag klassiek-gereformeerde nagmaalsdienste, met volledige formulier en die tradisionele voorbereidings- en dankseggingsdienste; daar bestaan ook liturgiese vieringe met litanieë, bykomende simbole, elemente uit die nagmaalsliturgie van die Vroeë Kerk en ander variasies op die tradisionele; asook vryer meer ongestruktureerde charismaties inkledings van die nagmaal." Cas Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing. Deel 1," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43, nr. 3-4 (2002): 642.

⁴ Wepener skryf die volgende oor Ulrich Zwingli en die viering van die nagmaal: "Zwingli [het] vanweë bygeloof rondom die mis, en die feit dat die mis daagliks bedien is, daartoe gekom dat die nagmaal slegs viermaal [sic.] per jaar bedien is, en in Bern slegs drie maal. Hierdie verklaring vir Zwingli se viermaal [...] is egter nie heeltemal korrek nie, al het 'n daaglikse misviering in die Rooms Katolieke kerk voorgekom. Die vernaamste stimulus ten grondslag van Zwingli se kwartaallikse viering, was nie te veel nagmaal nie, maar eerder te min [...] [I]n Zwingli se gemeente [was] die eeouwe gewoonte aanwesig om slegs eenmaal [sic.] per jaar die

Algemene Sinode van die NGK gepoog om gemeentes aan te moedig om die sakrament meer gereeld te vier.⁵ Ook die Kerkorde van die NGK bevat byvoorbeeld die volgende woorde:

Die Algemene Sinode bevestig 'n vorige besluit dat die volledige Christelike erediens beide Woordbediening en Nagmaalsviering insluit. Die Algemene Sinode moedig gemeentes weer eens aan om nader te beweeg aan die rigting van 'n weeklikse viering van die nagmaal. Die Algemene Sinode doen dit met die oortuiging dat dit die beste Bybelse praktyk is, dat die sakramente maniere is waarop God na ons kom en dat dit ook die Woordbediening kan versterk. Die Algemene Sinode is daarvan oortuig dat die meer gereelde viering van die nagmaal 'n onbereikbare ideaal sal bly indien die gemeente nie die geloofsversterkende nut daarvan beleef nie. Gemeentes en liturje word

nagmaal te gebruik [...]. Wat die frekwensie betref het Zwingli dus met sy radikale hervorming gepoog om die frekwensie van nagmaalviering te verhoog, maar het hy die teenoorgestelde tradisie gevestig [...].” Wepener, “Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 1,” 645. Hy skryf ook: “Met verloop van tyd het die frekwensie van die nagmaal [...] gedaal, en is Calvyn se ideaal so vaarwel toegeroep en ongemerk 'n keuse vir Zwingli se kwartaallikse viering gemaak.” (p. 651)

Nicholas Wolterstorff wys daarop dat die meeste mense in die gereformeerde kerke Zwingli se stap nie as 'n tydelike oplossing gesien het waarmee weggedoen moet word na afloop van die noodtoestand nie, maar as die normale wyse waarop die gereformeerde liturgie ingerig moet word. Nicholas Wolterstorff, “The Reformed Liturgy,” in *Major Themes in the Reformed Tradition*, red. David K. McKim (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1992), 295.

Vir verdere inligting rakende Zwingli se rol in die vestiging van die gereformeerde nagmaalspraktyk, sien: Carrie Euler, “Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger,” in *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, red. Lee Palmer Wendel (Leiden: Brill, 2013), 57-74.

⁵ Coenraad W. Burger skryf die volgende oor sommige noemenswaardige besluite van die NGK rakende die nagmaalsviering: “Die volgende besluite oor die nagmaal is reeds geneem deur die Algemene Sinode: Erken die ideaal van 'n meer gereelde nagmaalviering (1982, 1986); Aanvaar dat die normale diens (“volledige diens”) in die Christelike kerk 'n diens is wat die nagmaal insluit (1982) (vgl. Handboek 1988:1); Erken dat die erediens plaasvind rondom die ellips van Woord en Maaltyd; Erken die rykdom van die betekenis van die nagmaal; Aanvaar die beginsel en praktyk van kinderkommunie; Erken dat die presiese wyse van die viering van die nagmaal (bv. die bediening in die banke of wandelende kommunie) 'n middelmatige saak is; Aanvaar dat die formuliere nie altyd gelees hoef te word nie; Aanvaar katolieke Christelike euchariste gebed as substituuat vir die formulier; Beklemtoon die voorbereiding van die gemeente vir 'n meer gereelde nagmaalviering.” Coenraad W. Burger, “Nagmaalviering in die NG Kerk - tussen tradisie en vernuwing. Deel 3,” *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43 nrs. 3 & 4 (2002), 662.

Sien ook in hierdie verband die resente proefskrif van Dieter de Bruin, “Die Weeklikse Viering van die Eucharistie en die Volheid van die Lewe” (PhD-proefskrif, Universiteit van Pretoria, 2016), 65-69; asook: *Handelinge: Raad van Kerke* (1959), 81-82; *Handelinge van die Sinode van die NGK* (1978), 862-863; en (1986), 500, 544; en *Agenda van die Algemene Sinode van die NGK* (1998), 252.

aangemoedig om die volgende paar jaar besondere erns te maak met die inkleding van die nagmaal.⁶

Die gereelde viering van die nagmaal het egter vandag steeds nog nie onder die meeste NGK gemeentes inslag gevind nie en word meestal vier of vyf keer per jaar gebruik.⁷

2.2. Die formulier van die nagmaal

Die viering van die sakrament word deur die lees van die formulier van die bediening van die nagmaal voorafgegaan. Hierdie lees van die formulier is dikwels 'n omslagtige gebeurtenis waartydens die gebeure en betekenis van die nagmaal aan die gemeente verduidelik word. Daar kan aangevoer word dat hierdie gebeurtenis ooreenstem met die interpretasie van die Gereformeerde tradisie as 'n tradisie wat erns maak met die "suiwere leer". Hierdie (oor)verduideliking kan egter moontlik daartoe bydra dat die nagmaalsritueel "sy vanselfsprekendheid verloor".⁸

John de Gruchy skryf verder dat hierdie klem op suiwer leer as eienskap van Gereformeerde aanbidding (en spesifiek van aanbidding in die NGK) daartoe gelei het dat die sakrament van die nagmaal eerder "didakties" in plaas van "vierend"

⁶ Nederduitse Gereformeerde Kerk: Algemene Taakspan Regte van die Algemene Sinode, *Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk met Reglemente, Beleid, Funksionele Besluite en Riglyne en Tussen-orde soos vasgestel deur die Algemene Sinode in Oktober 2015* (Pretoria: Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2015), 20.2.1-20.1.3, 156.

⁷ Cas Wepener het reeds in 2002 die volgende hieroor geskryf: [T]he DRC and the URC, of all Reformed Churches in South Africa, celebrate the Eucharist the least. This state of affairs is not according to Calvin's ideal, and should be reviewed with a view to the Eucharist's potential as a reconciliation ritual." Cas Wepener, "Still 'because of the weakness of some'? A descriptive exploration of the Lord's Supper in South Africa, 1948-2002," *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 18 (2002): 144. sien in hierdie verband ook die studie van Jean Jacques Bauswein en Lukas Vischer, reds., *The Reformed Family Worldwide: A Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1999), waar die frekwensie van die viering van die nagmaal in Gereformeerde Kerke wêreldwyd, maar ook in Suid-Afrika, onder andere bespreek word.

⁸ Cas Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing. Deel 2," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43, nr. 3-4 (2002): 655.

geword het.⁹ Volgens hom laat hierdie “didaktiese” gebruik van die nagmaal min ruimte vir die misterie van die teenwoordigheid van Christus.¹⁰

Verder kan so ’n omslagtige oordrag van die formulier tot gevolg hê dat die sakrament minder deelnemend is. Dit word ’n eenrigtingoordrag van inligting eerder as die gesamentlike en gemeenskaplike opvoering van die heilsdrama deur die gemeentelede. Só ’n eenrigtinggebeurtenis ondersteun eerder ’n individualistiese, kognitiewe viering van die nagmaal as ’n gemeenskaplike *deelname* aan die sakrament.

In die laaste paar dekades is verskeie alternatiewe nagmaalsformuliere saamgestel, maar die tradisionele nagmaalsformulier, soos dit in die *Handleiding vir die Erediens* vervat word, is steeds in gereelde gebruik.¹¹

2.3. Die instel, uitdeel en gebruik van die tekens

Die tekens van die sakrament van die nagmaal word gewoonlik ná ’n dankgebed deur die liturg ingestel. Hy of sy sal by ’n gedekte tafel in die liturgiese ruimte staan en die brood tydens die instellingswoorde¹² breek. Daarna sal hy of sy die wyn skink terwyl die instellingswoorde¹³ van die wyn gesê word. Tydens die instellingsmoment staan die liturg óf alleen, óf saam met ouderlinge by die nagmaalstafel en word dit vanuit die banke op passiewe wyse deur die lidmate aanskou.¹⁴

⁹ John W. De Gruchy, “The Future of Reformed Churches in South Africa. Some Random Notes and Reflections,” *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics* 76, no. 1 (2001): 49.

¹⁰ John W. De Gruchy, “‘Real Presence’ and sacramental praxis – Reformed reflections on the Eucharist,” *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 54, nr. 3-4 (2013): 4.

De Gruchy skryf in hierdie verband die volgende: “Further bad practice derives from regarding the Holy Communion as a teaching opportunity deemed necessary in order to correct the false teaching of others. Thus, on much Reformed practice the service came to include lengthy rubrics on precisely what was taking place at the Lord’s Table and, more especially, what was not taking place. This didactic emphasis made Holy Communion more an occasion of ‘sound teaching’ than a joyous celebration of the risen, and, therefore, real presence through the Word and Spirit of Christ whose life we share in the bread and wine.”

¹¹ Sien byvoorbeeld: *Handleiding vir die Erediens* (Wellington: Bybel-Media, 2010), 87-120.

¹² Die brood wat ons breek, is die gemeenskap met die liggaam van ons Here Jesus Christus. Neem, eet, dink daaraan en glo dat sy liggaam gebreek is tot ’n volkome versoening vir al ons sondes.

¹³ Die beker van danksegging is die gemeenskap met die bloed van die Here Jesus Christus. Neem, drink, dink daaraan en glo dat sy bloed vergiet is tot ’n volkome versoening vir al ons sondes.

¹⁴ *Handleiding vir die Erediens*, 92.

In die algemeen word die sakrament van die nagmaal in die NGK sittend in die banke van die kerk ontvang. Die brood en die wyn word gewoonlik vanaf 'n tafel in die liturgiese ruimte voor die preekstoel deur diakens na die sittende lidmate in die kerkbanke gedra.¹⁵ Die brood word vooraf in klein blokkies gesny en gedurende die viering van die sakrament word dit saam met klein kelkies wyn of sap aan elke lidmaat individueel uitgedeel. Gedurende die uitdeel van die tekens ontvang die lidmate slegs die tekens by die betrokke diaken en gee dit soms aan vir die lidmate wat langsaan sit. Daar is byna geen interaksie tussen gemeentedele tydens die viering van die sakrament nie. Lidmate gebruik gewoonlik die tekens óf met geslote oë, óf terwyl hulle strak vorentoe kyk.¹⁶

Dit gebeur soms dat daar enkele lidmate aan die tafel voor in die liturgiese ruimte sit en tydens die instelling van die brood en die wyn sal die liturg die tekens aan hulle bedien. Hierdie gebruik sou as twee verskillende vieringe van die nagmaal in dieselfde erediens beskryf kon word: die (aktiewe) gebruik van die tekens om die tafel ten aanskoue van die lidmate in die banke; en die (passiewe) gebruik van die tekens in die kerkbanke.

Dit is noemenswaardig dat daar nie baie fisiese betrokkenheid deur die lidmate gedurende die deelname aan die nagmaal is nie. Cas Wepener skryf die volgende hieroor:

[I]n the DRC, movement and physicality was limited traditionally to the minimum in the entire liturgy. This was partly for the sake of good order in the church, partly as a result of her cognitive-celebral liturgical legacy, and partly, because

¹⁵ Adriaan C. Barnard skryf dat die nagmaal in die NGK wel aanvanklik sittende om 'n tafel gevier is. Hy skryf: "Op 8 Jan. 1888 het ds. J.R. Albertyn te Riversdal vir die eerste keer die tafel uitgebrei na die banke deur lakens daarop te plaas. Die brood en wyn is dan deur die diakens na die lidmate gedra." Adriaan C. Barnard, *Die Erediens* (Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal, 1981), 380.

¹⁶ Wepener skryf die volgende oor die gebruik van kelkies vir die bediening van die nagmaalwyn: "Dertig jaar na ds. Albertyn se proefneming, nadat gemeentes op die gevaar van die aansteeklike griep via die gemeenskaplike bekere gewys is, het dr. W.M. Nicol en sy kerkraad in 1918 in Johannesburg-Oos 'n servies met kelkies by 'n ander kerk geleen om daarmee te eksperimenteer. Die eksperiment was so suksesvol dat daar besluit is om daarmee voort te gaan. Beide die gebruik van kelkies en om sittend nagmaal te voer in die banke, het wyd ingang gevind in die NG Kerk en is tot vandag feitlik deurgaans die algemene gebruik." Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 2," 654.

Vir 'n geskiedkundige oorsig van die gebruik van kelkies vir die nagmaalsviering in die NG Kerk, sien die artikel van Jan H. Van Wyk, "Besinning oor die viering van die heilige nagmaal," *In die Skriflig* 25, no. 2 (1991): 245-264.

the view of the Eucharist is a very personal matter between the partaker of the Lord's Supper and the Lord Jesus.¹⁷

Julian Müller merk ook die volgende oor die viering van die Nagmaal op:

[O]ur cold, formal and reserved celebration of the Eucharist. You go and sit in your pew, you do not look left or right, you receive and use the elements and, for you, it is a mere issue between yourself and God.¹⁸

2.4. Die karakter van die nagmaal

Tydens die Hervorming is die nagmaal as 'n vreugdevolle viering beskou. Calvyn het juis as deel van sy betoog om die nagmaal weekliks te vier, hierdie element van vreugdevolle viering en voeding beklemtoon. Die afname in die frekwensie van die nagmaalsviering het egter met die verloop van tyd ook hierdie "vreugdekarakter" van die sakrament beïnvloed.¹⁹

Dit is ook die geval in die NGK en die viering van die nagmaal kan soms eerder as 'n somber "herdenking van Christus se dood vol rou en droefheid" beskryf word. Hierdie karakter van die nagmaal het tot gevolg dat die sakrament dikwels *net* as herinneringsmaal of gedagtenismaaltyd gevier word waartydens gemeentelede aangemoedig word om aan die betekenis van Christus se lyding en dood vir hul persoonlike redding en vergifnis van sondes te dink.²⁰

2.5. Die Woord en die sakrament

Johannes Calvyn het daarop aangedring dat die verkondiging van die Woord en die viering van die sakramente saam hoort. Die afname in die frekwensie van die

¹⁷ Wepener, "Still 'because of the weakness of some'?", 150.

¹⁸ Julian Müller, *Die Erediens as Fees* (Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988) 86, soos aangehaal in Wepener, "Still 'because of the weakness of some'?", 149.

¹⁹ Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 1," 643.

²⁰ Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 1," 650.

Coenraad (Coenie) W. Burger skryf die volgende hieroor: "[Daar is 'n] besonder gewyde en somber atmosfeer wat meestal by ons nagmaalsvierings heers [...]. Iemand het die skeptiese opmerking hieroor gemaak dat min mense lus het om elke week 'n begrafnis by te woon." Coenraad W. Burger, "Nagmaalviering in die NG Kerk – tussen tradisie en vernuwing. Deel 3," *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43, nr. 3-4 (2002): 664. Sien ook: R.A. Bosch, "Rouwsluier over de Tafel van de Heer? Over de herkomst van de avondmaalviering op de Goede Vrijdag," *Eredienstvaardig* 15, no. 1 (1999): 7-11; asook Adriaan C. Barnard, *Die Erediens*, 372.

nagmaalsviering het egter ook daartoe gelei dat daar 'n onvermydelike skeiding tussen die verkondiging van die Woord en die bediening van die sakramente plaasgevind het.²¹

Hierdie skeiding tussen Woordverkondiging en die sakramente is 'n algemene verskynsel in Gereformeerde kerke dwarsoor die wêreld, sowel as in die NGK. In die eredienste van die NGK word groot klem op Woordverkondiging geplaas, terwyl die viering van die sakramente slegs as 'n gedeelte van die erediens gesien word. Die preek word dus as die éintlike erediens beskou en dit is nie ongewoon om die nagmaal slegs as 'n bykomende element tot die prediking te beleef nie.²²

2.6. Die deelnemers aan die sakrament

In my konteks en belewenis van die nagmaalsviering in NGK word die nagmaal aan die dooplidmate (volwassenes en kinders) van die gemeente bedien. Die tekens van die nagmaal word verder ook aan nielidmate of besoekers sonder onderskeid uitgedeel.

Dit is egter vermeldenswaardig dat die lidmate wat op 'n Sondag die erediens bywoon meestal wit, Afrikaanssprekende persone is en alhoewel die formulier van die nagmaal in verskeie tale vertaal is (en in Engels in die *Handleiding vir die Erediens* beskikbaar is), geskied sowel die prediking as die bediening van die sakrament uitsluitlik in Afrikaans. Hierdie aspekte het dus tot gevolg dat persone van ander rasse of tale nie noodwendig toegang tot die nagmaal het nie of nie gemaklik voel om die erediens (en vervolgens die nagmaalsviering) by te woon nie.²³

²¹ John De Gruchy skryf in sy artikel "'Real Presence' and sacramental praxis – Reformed reflections on the Eucharist" die volgende: "[F]rom a Reformed perspective, the 'true church' is found where the Word is faithfully proclaimed *and* the sacraments are 'rightly administered' (p. 1); asook "[I]nfrequency of the Holy Communion inevitably meant that a separation occurred to the detriment of both Word and sacrament. For just as there should be no Holy Communion without first listening to the Word, by the same token, as Karl Barth observed, 'a service without sacraments is one which is outwardly incomplete.'" (p. 4)

²² Barnard, *Die Erediens*, 371.

²³ Sien in hierdie verband die gedeelte "Partaking and Accessibility" in die artikel van Wepener, "Still 'because of the weakness of some'?", 144-147. Wepener verduidelik kortliks die geskiedenis van 'n "oop" en "geslote" nagmaal in die NGK en skryf ook verder oor die taalgrense met betrekking tot die bediening van die nagmaal in die NGK.

2.7. Selfondersoek, skuldbelydenis en geloofsbelydenis

Dit is opmerklik dat die aanvanklike klem op selfondersoek en skuldbelydenis met betrekking tot die medemens van die deelnemer aan die sakrament wat veral in die nagmaalsformuliere van die vroeër en middel twintigste eeu vervat is,²⁴ nie so sentrale deel van die viering van die nagmaal in die NGK van vandag is nie. Die formulier wat in 1949 in die NGK gebruik is, het byvoorbeeld vereis dat deelnemers aan die sakrament hulself op 'n eerlike wyse moes ondersoek om te bepaal of hy/sy 'n ernstige voorneme het om in ware liefde en harmonie met sy/haar medemens te leef,²⁵ terwyl die formulier wat in die 2010-uitgawe van die *Handleiding vir die Erediens* vervat word, eerder lidmate aanmoedig om “opnuut te dink oor al ons sondes”. Daar word in hierdie formulier verwysing na die medemens gemaak, maar die aanvanklike klem op die welstand van die ander is aansienlik versag.²⁶

Die geleentheid vir selfondersoek en skuldbelydenis maak vandag dikwels deel uit van die prediking voor die nagmaal. Andersins word daar tyd afgesonder om skuldbelydenis vóór die viering van die sakrament te doen. Ná die vryspraak is daar ook geleentheid vir die deelnemers om hul geloof hardop (meestal aan die hand van die Apostoliese Geloofsbelydenis) te bely. Alhoewel daar aan hierdie elemente deur die hele gemeente deelgeneem word, is die fokus daarvan meestal op die individu en sy/haar verhouding met God.²⁷

2.8. Die bestaande gebruik in die NGK en die raamwerk van menswaardigheid

Cas Wepener skryf die volgende oor die bestaande gebruik of vorm van die nagmaalsviering in die NGK:

²⁴ Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 147.

Sien ook: NG Kerk, *Drie formuliere van enigheid* (Kaapstad: NG Kerkboekhandel, 1936), 150; NG Kerk, *Formuliereboek van die Gereformeerde Nederduitse Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika* (Kaapstad: NG Kerkboekhandel, 1950) 27.

²⁵ Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 147.

Dit is opmerklik dat hierdie spesifieke klem op die medemens slegs een jaar ná die instelling van die apartheidsregering in die *Handleiding vir die Erediens* vervat is. Die vraag wat dan gevra kan word is inderdaad wie dan as die “medemens” beskou sou word.

²⁶ *Handleiding vir die Erediens*, 90.

²⁷ *Handleiding vir die Erediens*, 90-91.

Sien ook Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 147-149, en die gedeelte “En die voorbereiding?” in die artikel van Wepener, “Nagmaalsviering in die NG Kerk. Deel 2,” 656.

It is important to see how the form of worship reveals much about the content of faith. The content of prayers as well as the form of the liturgy, more precisely the celebration of the Eucharist, reveals something of what was believed. Therefore this snippet of history is like a mirror for the DRC. For the road to reconciliation such a mirror is indispensable.²⁸

Wanneer die bogenoemde punte wat ek aangaande die bestaande gebruik in die NGK van my eie konteks uitgelig het binne die raamwerk van menswaardigheid evalueer word, is dit opmerklik dat die huidige praktyk veel groter klem op die vertikale dimensie van die raamwerk as op die horisontale dimensie van die raamwerk plaas. Die viering van die sakrament van die nagmaal in die NGK bevestig meestal die verhouding tussen die drie-enige God en die individu, en in hierdie verband ook die individu se waardigheid as *imago Dei*. Dit word byna in elkeen van die verskeie aspekte wat uitgelig is, beklemtoon, byvoorbeeld:

- Die omslagtige verduideliking van die nagmaalsgebeurtenis met die lees van die formulier lig grotendeels die individu se begrip van die gebeurtenis as belangrik vir sy/haar verhouding met God toe. In hierdie opsig verskuif dit die nagmaalsviering na 'n "kop"-gebeurtenis waar daar op intellek van die lidmate aanspraak gemaak word.
- Die enkele stukkie brood en die aparte kelkie wyn wat aan elke lidmaat in die bank uitgedeel word om alleen sonder enige interaksie met ander te gebruik, beklemtoon uitsluitlik die sakrament se belang vir die individu se verhouding met God. Die deelnemer se verhouding met die groter gemeenskap van gelowiges word nie met hierdie handeling in ag geneem, uitgewys of versterk nie.
- Die passiewe wyse waarop die simbole ontvang word – sonder enige fisiese beweging of interaksie met ander deelnemers – versterk hierdie individualistiese fokus van die nagmaal as iets wat grotendeels tussen die gelowige en God plaasvind.
- Die klem op die karakter van die nagmaal as herinneringsmaal of gedagtenismaal bevestig grotendeels die individuele, vertikale aspek van die raamwerk van menswaardigheid. In hierdie opsig word slegs *gedink* aan die betekenis van Christus se kruisdood en opstanding vir die vergewing van die individu se sondes. Dit word

²⁸ Wepener, "Still 'because of the weakness of some?'," 157.

ook versterk deur die somberheid van die viering wat alleen ervaar word, in plaas van 'n vreugdevolle viering wat dikwels eerder die ganse gemeenskap van gelowiges betrek.

- Die skeiding van die Woordverkondiging en die sakrament en die gevolglike groter klem op prediking, plaas die fokus eerder op die informering en opvoeding van die individu en nie op die geestelike voeding van die geloofsgemeenskap as liggaam van Christus nie.

- Die feit dat die nagmaal meestal net in Afrikaans en aan hoofsaaklik wit lidmate bedien word, sluit die breër gemeenskap van gelowiges in Suid-Afrika uit. Uiteraard is daar verdere komplekse redes vir hierdie wyse waarop eredienste in die NGK tans plaasvind, maar die taal- en rasgrense wat deur die ritueel opgestel word, is wel in hierdie studie van belang. In hierdie opsig word nie net die individu se vertikale dimensie van menswaardigheid alleenlik bevestig nie, maar word 'n sekere groepering se vertikale dimensie van menswaardigheid ook beklemtoon. Die horisontale dimensie van menswaardigheid word vervolgens, veral in die breër Suid-Afrikaanse samelewing, uitgelaat.

- Die klemverskuiwing van selfondersoek en skuldbelydenis gedurende die nagmaal van die verhouding met die medemens na die individu se sonde en die negatiewe invloed daarvan op sy/haar verhouding met God, getuig ook van die individuele, vertikale bevestiging van menswaardigheid. Die invloed van sonde op die menswaardigheid van die geloofsgemeenskap staan nie sentraal tot hierdie momente van die nagmaalsviering nie.

- Die ongereelde viering van die nagmaal het tot gevolg dat 'n meer gebalanseerde nagmaalsviering in terme van die raamwerk van menswaardigheid (waar klem op beide die vertikale én horisontale dimensie van menswaardigheid gelê word) nie somer inslag kan vind nie.

Dit is egter belangrik om te noem dat een of twee aspekte van die bestaande nagmaalspraktyk in die NGK wel tot die horisontale dimensie van menswaardigheid bydra:

- Die uitdeel van die simbole aan elkeen wat in die banke sit (sonder die uitsluiting van enige persoon) is bevestigend van die waardigheid van elkeen wat deel is van die groter liggaam van Christus.

- Die gesamentlike belydenis van geloof bind nie net die gemeente as een liggaam van Christus saam nie, maar voeg ook die stemme van die lidmate by diegene wat regoor die wêreld en regdeur die geskiedenis hul geloof bely. Hierdie geloofsbelydenis wat hardop gebeur, bevestig nie net die individu se menswaardigheid nie, maar deur dié aksie bevestig en erken persone ook mekaar se waardigheid as *imago Dei*.

Wanneer die bogenoemde aspekte van die bestaande nagmaalspraktyk in die NGK egter in die lig van die geskiedenis van die nagmaalsviering in die NGK benader word, kan daar aangevoer word dat die huidige vieringe nie noodwendig op 'n wyse gevier word wat die menswaardigheid van alle deelnemers bevestig nie. Inteendeel, daar kan selfs so ver gegaan word om te sê dat hierdie viering in sekere opsigte steeds die uitsluiting en skeiding van die verlede eggo omdat die klem grotendeels op die individuele, vertikale dimensie van menswaardigheid geplaas word in plaas daarvan om ook die breër gemeenskaplike, horisontale dimensie van menswaardigheid deur die viering in ag te neem.

In die voorafgaande hoofstukke het dit duidelik geword dat daar 'n betekenisvolle verband tussen Christelike aanbidding en etiek bestaan; dat aanbidding die manier waarop gelowiges die wêreld en ander sien vorm om sodoende hul lewens volgens hierdie "visie" te rig. Daar kan dus aangevoer word dat hierdie viering van die nagmaal steeds nie noodwendig lidmate van die NGK se lewens op só 'n wyse vorm en rig om die ander se menswaardigheid te herken, erken, en te bevestig nie. Só 'n viering van die nagmaal het gevolglik nie net 'n negatiewe effek op die menswaardigheid van diegene wat aan die sakrament deelneem nie, maar ook op die menswaardigheid van die breër gemeenskap van gelowiges.

3. Praktiese voorstelle vir die viering van die nagmaal in die NGK

Die bogenoemde kort agtergrond van die wyse waarop die nagmaal in die NGK gevier word, lei die pragmatiese of praktiese gedeelte van hierdie studie in. Dit is aan

die hand van Johannes Calvyn se lewe, teologie en spesifiek sy nagmaalsteologie dat ek in die volgende afdeling voorstelle sal maak vir die wyse waarop die praktyk van die nagmaal in die NGK aangepas kan word om sodoende 'n ruimte te skep waarbinne elkeen se menswaardigheid op sowel vertikale as horisontale vlak herken, erken en bevestig kan word.

3.1. Voorstelle vanuit die lewe van Johannes Calvyn as vlugteling en Christelike humanis

Alvorens ek na die teologie en, in die besonder, die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn kan keer om sodoende praktiese voorstelle vir die gebruik van die nagmaal te maak, is ek van mening dat sy lewe as vlugteling en Christelike humanis ook belangrike insigte vir die bevestiging van die menswaardigheid van *alle* mense in en deur die viering van die nagmaal kan bied. In hierdie verband is dit veral die volgende wat van belang is:

3.1.1. 'n Pastorale inslag

Johannes Calvyn se lewe en bediening as vlugteling en Christelike humanis is deur 'n pertinente pastorale inslag gekenmerk. Die mens en die welstand van die geloofsgemeenskap was vir Calvyn van besondere belang en sy menslike siening van teologie getuig daarvan: die inkarnasie of menswording van Christus was nie vir hom bloot 'n artikel in die geloofsbelofenis nie; intendeel, dit het sy ganse lewe op fundamentele wyse gevorm en aan sy teologie 'n wêreldse en sakramentele karakter verleen.

Calvyn se werk en opheffing van die Geneefse samelewing getuig ook van sy bemoënis met die toestand van die mens – veral met die lot van armes, siekes, en verstotenes. Hyself kan as't ware as 'n randfiguur beskryf word en hierdie realiteit is 'n realiteit wat sy verbondenheid met diegene wat hy bedien het, beklemtoon het. Sy leringe en teologie was dus nooit verwyderd van die samelewing waarin hy homself bevind het nie, maar was tot opvoeding en diens van die gemeenskap waarin hy homself bevind het.

Vir die nagmaalspraktyk in die NGK om 'n ruimte te wees waarbinne menswaardigheid van alle mense bevestig word, is dit eerstens van belang om nie

net 'n pastorale inslag teenoor die gemeente en die gemeentede te hê nie, maar veral teenoor die groter gemeenskap waarbinne die gemeente geleë is. Dit beteken dat die gemeente van die behoeftes van die groter gemeenskap bewus moet wees en dat die randfigure, verstotenes, armes en siekes by die erediens en nagmaalstafel verwelkom sal word.

Hierdie pastorale inslag beteken nie dat die gemeente 'n paternalistiese houding teenoor diegene in nood moet inneem nie. Dit behels nie 'n uitreikaksie nie, maar eerder 'n ingesteldheid en lewenswyse teenoor ander waar hul waardigheid as *imago Dei* altyd voor oë gehou word. Teologie en etiek hoort volgens Calvyn immers saam en vervolgens moet die lewe van 'n gelowige vir hom gekenmerk word deur naasteliefde en geregtigheid.

Vir so 'n ingesteldheid om in die harte van gemeentede wortel te skiet, is blootstelling aan die groter gemeenskap noodsaaklik. Johannes Calvyn kon sy invloedryke werk verrig juis omdat hy die gemeenskap en hul behoeftes geken het. Prakties gesproke beteken dit dat gemeentede begelei moet word om oor grense (veral klas- en rasgrense) te beweeg. Dit kan gebeur deur byvoorbeeld eredienste van omliggende areas by te woon, om gemeenskapsgespreksessies te fasiliteer, om die ander uit te nooi na eredienste, en om uiteindelik ook die nagmaal saam met ander in die groter gemeenskap te vier.

3.1.2. 'n Humanistiese fokus

'n Volgende eienskap van Johannes Calvyn wat in die lig van die studie van belang is, is sy humanistiese fokus. Die opvoeding van die "gewone mens" was vir dié hervormer van groot belang en dit is ook in sy menige werke sigbaar. Die inhoud van sy *Institusie* is op die destydse algemene gehoor gemik, en dit is duidelik uiteengesit, lewendig en aangrypend.

Hierdie eienskap is na my mening ook vir die NGK-konteks van vandag belangrik. Vir gemeentede om die viering van die nagmaal te verstaan as 'n gebeurtenis waartydens almal se menswaardigheid (in beide die vertikale én horisontale dimensies) bevestig word, is dit noodsaaklik dat hulle oor die betekenis van die sakrament opgevoed word. Hierdie opvoeding of lering moet op die vlak van die

gemeentelid gebeur en moet die waarde van die viering van die nagmaal vir die gemeente, maar ook die breër geloofsgemeenskap, benadruk.

Op 'n praktiese vlak sou dit beteken dat die formulier van die nagmaal aangepas kan word om telkens 'n ander aspek van die sakrament te belig of om op interaktiewe wyse deel te neem aan die nagmaal en om daarna tydens 'n oomblik van refleksie na te dink oor die betekenis van die sakrament ten opsigte van die menswaardigheid van die deelnemers.

Calvyn se humanistiese fokus behels ook veel meer as bloot die onderrigaksie. Dit is 'n ingesteldheid teenoor die gemeenskap wat hy bedien het. Dit is om bewus te wees van die vrae en selfs onkunde van die geloofsgemeenskap en om dit telkens, deur leer sowel as lewe, op boeiende wyse aan te pak. In die konteks van vandag, in die konteks van die nagmaalsviering in die NGK, sou dit kon beteken dat daar 'n groter bewustheid onder liturge geskep moet word oor die persepsies wat by die gemeentede oor die sakrament heers, en om dit deur sowel leergeleenthede as alternatiewe vieringe van die nagmaal aan te roer. Hierdie leergeleenthede kan kreatiewe, beliggaamde geleenthede wees, waar lidmate eerder deur aktiewe deelname as net deur die aanhoor van woorde tot 'n dieper begrip van die nagmaal gelei word (sodat dit nie weereens 'n kognitiewe oefening is nie).

3.1.3. 'n Terugkeer *ad fontes*

'n Laaste noemenswaardige aspek van Johannes Calvyn se lewe as vlugteling en Christelike humanis wat vir hierdie studie van belang is, is Calvyn se aandrang om terug te keer na die vroeë Christelike geskrifte. Dit is betekenisvol dat hy in sy *Institusie*, veral wanneer hy oor die sakrament van die nagmaal skryf, in 'n groot mate van die insigte van die kerkvaders soos Augustinus en Chrusostomos gebruik maak. Dit is interessant dat Calvyn in hierdie opsig daarop wys dat die kerkvaders en die vroeë kerklike tradisie van kardinale belang was vir die lewe van die kerk (in hierdie opsig die nuwe evangeliese, gereformeerde kerk). Calvyn het die Kerkvaders se leringe saam met die Bybel as die fondament vir die begrip van die Christelike geloof en doktrine beskou, en het dit daarom as akademiese sowel as historiese hulpmiddels ingespan om sy skrywes en sy werk in die kerk te steun.

Ek is van mening dat die patristiek steeds van besondere belang is vir die kerk en vir die NGK van vandag. Die Gereformeerde tradisie kan daarby baat vind om sy verhouding met die vroeë kerklike tradisie te herontdek om sodoende opnuut deur die rykdom van insigte oor eeue-oue vrae en dogmatiese kwessies geïnformeer te word. Dit is veral die skrywes oor die nagmaal (soos bv. Augustinus se verduideliking van die aard van 'n sakrament) wat nuwe ou insigte vir die viering van die nagmaal kan bied. Hierdie insigte kan die verduideliking van die nagmaal sowel as die viering van die sakrament verryk. Verder bied dit ook taal en belangrike konsepte waarmee die viering van die nagmaal en die bevestiging van die deelnemers se menswaardigheid aan gemeentelede oorgedra kan word.²⁹

3.2. Voorstelle vanuit die teologie van Johannes Calvyn

Voordat daar na die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn se werk – die hoofokus van hierdie studie – gekeer word, sal daar aandag aan sy teologie wat in die res van sy *Institusie* vervat is, gegee word. Dit is vermeldenswaardig dat nie net die lewe van Johannes Calvyn sekere praktiese insigte vir die viering van die nagmaal in die NGK kan bied nie, maar dat sy teologie inderdaad ook baie in hierdie verband te sê het. In die volgende gedeelte sal ek etlike punte vanuit Boek I, II, III en IV van sy *Institusie* uitlig en bespreek.

3.2.1. Insigte vanuit Boek I

'n Wêreldbevestigende erediens

Die heel eerste sin van Boek I van die *Institusie* bevat die kern van Calvyn se teologiese fokus: die kennis van God en die kennis van onself. Vanuit die

²⁹ Keith A. Mathison skryf in die boek *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002) die volgende oor sommige van die kerkvaders se werk rakende die nagmaal wat vandag vir die gereformeerde nagmaalsviering van belang kan wees: "The earliest extant Christian writings outside of the New Testament are those of the Apostolic Fathers. Written in the century following the death of Christ (ca. 70-135), they are extremely important primary sources of information on the early church [and the Eucharist] [...]. The seven letters of Ignatius, the bishop of Antioch [for example], were written early in the second century as he was being delivered to Rome to face martyrdom. Ignatius refers to the Eucharist very realistically, calling it 'the flesh of our Saviour Jesus Christ, which suffered for our sins and which the Father by his goodness raised up.' It is a bond between Christians that nullifies the power and destructiveness of Satan because it demonstrates 'the unanimity of your faith.' It is also 'the medicine of immortality, the antidote we take in order not to die but live forever in Jesus Christ.'" (pp. 326-327).

staanspoor beklemtoon Calvyn dat hy God se ontmoeting met mense, asook die mens self, as die middelpunt van sy werk beskou. Wanneer Boek I onder oë geneem word, is dit opmerklik dat hy ook die skepping (die materiële wêreld), tesame met die mens en die mens se verhouding met God met erns benader. Vir Calvyn kan die kennis van God nie van die mens se lewe in hierdie wêreld losgemaak word nie en bestaan daar 'n aanhoudende wisselwerking tussen God en die mens; tussen die Skepper en die skepping. Boek I maak dit dus duidelik dat Calvyn sowel 'n wêreldbevestigende as 'n mensbevestigende teologie bedryf waar die skepping en die wêreld waarbinne die mens homself/haarself bevind 'n onontbeerlike rol speel.

Johannes Calvyn word dikwels as sondebok voorgehou wanneer kritiek teenoor die NGK as kerk wat die mens en die wêreld as sondig (en daarom sleg) afmaak, uitgespreek word. In die lig van die bogenoemde insigte van Boek I is 'n ander aksent van Calvyn se teologie eerder vir die eredienste van die NGK van belang: die bevestigende klem op die skepping, die wêreld en die mens as deel van God se handewerk, reddingsplan en sy verhouding met die mens.

In die praktyk sou dit kon beteken dat daar tydens eredienste op positiewe wyse aan die skepping en die groter gemeenskap waarbinne die gemeente geleë is, aandag gegee word. Die skepping en die mens se verantwoordelikheid ten opsigte van die bewaring daarvan is toenemend 'n saak van belang binne die teologie en Calvyn se insigte van Boek I bied belangrike argumente ter ondersteuning vir hierdie eko-teologie. In hierdie verband kan Psalms oor die skepping as deel van die liturgie gelees, gebed en gesing word. Dank kan vir die skepping betuig word, skuldbelydenis kan gedoen word vir die gemeente se aandeel in die besoedeling van die aarde, en die goedheid van die skepping kan ook deur die prediking belig word. Op soortgelyke wyse kan kwessies wat die groter gemeenskap raak ook benader word.

In die lig van die raamwerk van menswaardigheid speel die skepping ook 'n belangrike rol: God versorg die mens as *imago Dei* in en deur die skepping (vertikale dimensie), en die mens ontmoet mekaar in spesifieke omgewings wat die bevestiging van hul eie waardigheid sowel as die menswaardigheid van ander moontlik maak (horisontale dimensie). In hierdie verband kan die nagmaal, as sakrament wat sowel die vertikale as die horisontale dimensie van menswaardigheid behels, ook op wêreldbevestigende wyse gevier word. God se goedheid wat deur die

skepping aan die mens bewys word, kan, wanneer die simbole van die nagmaal ingestel word, belig word deur daarop te wys dat die brood en die wyn simbole is wat van die aarde afkomstig is. Dit is hierdie aarde wat deur God tydens die Skepping as “goed” beskryf is en waarbinne ons mekaar as liggaam van Christus en as geloofsfamilie ontmoet.³⁰

Die gemeenskap van die Drie-eenheid

Die kennis van God word in Boek I deur Calvyn as een van die sentrale temas van die gedeelte, maar ook van die *Institusie* in die geheel, beskryf. Hy skryf dat hierdie kennis deur die skepping, as “teater van God se glorie”, verwerp kan word, maar dat God se Woord as die belangrikste hulpmiddel dien waardeur Hy geken kan word. Die Skrif, as Woord wat deur die Heilige Gees geïnspireer is, word deur Calvyn beskryf as die bron van kennis oor die drie-enige aard van God as Vader, Seun en Heilige Gees. In hierdie opsig volg Calvyn die ortodokse Triniteitsleer en beskryf hy die wisselwerking of die *perichoresis* van die Drie-eenheid op ’n wyse wat op ’n gemeenskaplike begrip van die Vader, Seun en Heilige Gees kan sinspeel.

Gemeenskap is inderdaad dan ook ’n tema wat baie belangrik is vir die bevestiging van die horisontale dimensie van menswaardigheid en die begrip van die Drie-eenheid wat in gemeenskap met mekaar funksioneer, kan ook ’n waardevolle bydrae in die erediens van die NGK maak om sodoende ’n ruimte te wees waarbinne die belang van die verhouding tussen die individu en die groter geloofsgemeenskap uitgelig kan word.

In die praktyk sou dit kon beteken dat daar tydens prediking vanuit die Skrif daarop gewys kan word dat God deur die Drie-eenheid ten diepste ’n God van gemeenskap is, en dat hierdie aard van God ook aan ons as *imago Dei* die oproep maak om self in gemeenskap met mekaar te staan. Verder kan die gebroke verhoudings tussen gemeenskappe uitgewys word as iets wat nie strook met hierdie oproep om as *imago Dei* in verhoudings en in gemeenskap te leef nie en kan skuldbelydenis en simboliese optredes van versoening ’n belangrike rol in die erediens speel.

³⁰ Vir verdere teologiese begroning vir ’n wêreldbevestigende bedieningspraktyk, sien veral die werke van Ernst M. Conradie oor eko-teologie en Johannes Calvyn: *An Ecological Christian Anthropology: At Home on Earth?* (Londen: Routledge, 2017), sowel as die bundel wat hy redigeer het: *T & T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, reds. Ernst M. Conradie en Hilda P. Koster (Londen: T&T Clark, 2020).

Hierdie belangrike insig van Boek I kan in die viering van die nagmaal gestalte kry deur die sakrament saam met die groter gemeenskap na 'n skuldbelydenis oor die gebroke verhoudings tussen gemeenskappe te gebruik. In hierdie opsig word die skade wat deur apartheid aan die verhoudings tussen gemeenskappe (en vervolgens die horisontale dimensie van menswaardigheid) aangerig is, erken en bekla, waarna die viering van die nagmaal saam met die ander, die gemeente, die “nuwe” gemeenskap met God én met die medemens bevestig.³¹

Die kennis van die lewe van Jesus Christus

Johannes Calvyn skryf in Boek I dat God net deur Jesus Christus ten volle geken kan word. Dit is om hierdie rede dat die Skrif se getuienis van die Seun van God wat mens geword het vir hom van uiterste belang is – deur die Skrif leer ons Jesus Christus ken en deur Jesus Christus leer ons God ken.

Wanneer die lewe van Jesus Christus deur die lens van menswaardigheid benader word, is dit opmerklik dat Hy voortdurend in sy bediening die menswaardigheid van ander as *Imago Dei* bevestig het. Die Skrif bevat talle voorbeelde van die besondere en spesifieke manier waarop Jesus die horisontale dimensie van menswaardigheid vergestalt deur aan diegene wat deur die groter samelewing (die status quo) as onmenswaardig beskou word, waardigheid verleen. Dit is hierdie skriftuurlike getuienisse van Jesus Christus wat deur die geskiedenis van die Christelike tradisie aan die Kerk as voorbeeld voorgehou is om na te volg. Die lewe

³¹ Ferdinand Deist het die volgende voorstel in hierdie verband gemaak: “A congregational meeting where wronged persons in and outside of the immediate environment of the congregation tell their stories [...]. Ultimately, after confession, reconciliation could be done in a visible and symbolic way for the church’s transgressions, and visible and audible forgiveness could be asked and granted. A meeting such as this could be closed with the Lord’s Supper, during which people could recall Christ’s conciliatory work and dedicate themselves anew to the truth and the Truth.” Ferdinand Deist, *Vergewe en vergeet? Oor waarheid en versoening in Christelike perspektief* (Pretoria: Van Schaik Uitgewers, 1997), 19-20, soos aangehaal en vertaal in Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 155.

J.N.J. (Klippies) Kritzinger het die volgende in hierdie verband geskryf: “[C]hurches must mobilise the full potential of their rituals and sacraments, especially the Eucharist for reconciliation [...]. The Lord’s table in congregations could become a TRT: a Truth and Reconciliation Table, which means that members get the opportunity to tell their stories of suffering or guilt at the table / altar, so that their needs could be addressed in a fitting way. Furthermore, Jesus also brings victims to the table, for which an empty chair could be placed at the table to represent those who, as victims, cannot attend.” J.N.J. (Klippies) Kritzinger, “Suggestions for a way forward,” in *Confessions and Reconciliation. A Challenge to the Churches in South Africa*, red. C.W. Du Toit (Pretoria: Unisa Research Institute for Theology and Religion, 1998), 153, soos aangehaal in Wepener, “Still ‘because of the weakness of some’?,” 155.

van Jesus word beskou as die voorbeeld van die wyse waarop die Kerk as liggaam van Christus en as verteenwoordigers van God teenoor ander moet leef: 'n lewe waarin elke persoon se menswaardigheid as *imago Dei* in woord en daad geëer word; 'n lewe waarin die vertikale dimensie van menswaardigheid in die horisontale dimensie herken, erken en bevestig word; 'n lewe wat as't ware in die voetspore van Jesus Christus geleef word.

Hierdie boodskap, naamlik "om in die voetspore van Jesus Christus te leef", is 'n boodskap wat dikwels deur prediking in die NGK oorgedra word, maar wat nie noodwendig deur die gemeentede beelggam word nie. 'n Alternatiewe viering van die nagmaal wat lidmate noop om interaksie met ander te hê, soos om die simbole in 'n sirkel te ontvang of aan mekaar uit te deel, kan in hierdie geval lidmate begelei om die verbintenis tussen die prediking en die lewe as gelowige te maak.³²

'n Fokus op die mens as skepping na die beeld en gelykenis van God

Boek I beweeg vanaf die kennis van God na 'n bespreking van die menslike natuur. Calvyn skryf in hierdie opsig dat die mens na die beeld en die gelykenis van God geskape is. Hy beskryf die menslike natuur as edel en aanskoulik, maar dat die mens die heerlikheid van God as gevolg van sonde op 'n onvolmaakte wyse reflekteer. Hy skryf verder dat die ware betekenis van die mens as beeld van God deur Christus vernuwe is en dat die mens se waardigheid as beelddraers van God deur Hom bevestig en tot vervulling gebring word. Dit is veral hierdie gedeelte in Boek I wat van Calvyn se fokus op die mens en sy teologie van menswaardigheid getuig.

Die fokus op die mens en menswaardigheid sou ook verder tydens eredienste in die NGK belig kon word. Alhoewel die individu se (vertikale) waardigheid as *imago Dei* dikwels deur eredienste bevestig word, is dit veral die herkenning en erkenning van ander se waardigheid as *imago Dei* wat in die konteks van die NGK van vandag van

³² Cas Wepener maak die volgende voorstel vir 'n meer interaktiewe nagmaalviering in kleiner gemeentes: "In kleiner gemeentes kan die gebruik om na vore te kom en 'n sirkel te vorm waarin lidmate die brood en wyn vir mekaar aangee met vrug geïmplementeer word. Die gebruik van intinksie kan, sonder dat die simboliek verlore gaan, geïmplementeer word. Al maak die gemeente van kommunie via intinksie gebruik, kan die voorganger steeds die sentrale simboliek van neem, dank, breek, en uitdeel, by die tafel behou en selfs uitbou." Wepener, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 2," 658.

belang is. Prakties gesproke sou dit kon beteken dat daar deur die liturgie van die erediens geleentheid geskep kan word vir lidmate om bewus te word van hulle teenwoordigheid as groter gemeenskap van gelowiges om sodoende weg te beweeg van die idee dat hulle bloot as individu, paar of gesin die erediens bywoon. Hierdie bewustheid kan ook aangevul word deur die boodskap dat elkeen, ook diegene wat nie tans in die banke sit nie, as beeldraer van God geskape is. Hierdie gedagte kan ook met 'n liturgiese handeling versterk word: genoegsame tyd kan vir die vredesgroet ingeruim word waartydens gemeentelede aangemoedig kan word om in die gebou rond te beweeg en mekaar die groet van vrede (met 'n handdruk en die woorde “vrede vir jou”) te gee. Gedurende hierdie gebeurtenis kan die liturg ook aankondig dat die vredesgroet 'n manier is waarop die lidmate op simboliese wyse mekaar se identiteit as *imago Dei* erken en bevestig. Emmanuel Katangole skryf die volgende oor die belang van die vredesgroet en versoening:

[T]he greeting, which Christians receive and offer to one another during worship, is a witness to the fact that Christians are drawn beyond themselves into the story of God's own life and self-sacrificing action in the world. It is by standing within this story that Christians learn to see themselves and others as gifts which, in their bodily differences, are called to be the visible Body of Christ. In the act of being greeted and of greeting one another in the name of the Trinity they bear witness to this story. Accordingly, when Christians take worship not as an occasional act but as a way of life, they acquire resources that enable them to see and relate to one another in ways far more interesting and truthful than any recommendations for racial reconciliation would ever be.³³

Daarna sou daar ook 'n tyd van refleksie, gebed of selfs skuldbelydenis ingeruim kon word waartydens die dae en woorde waardeur ander se menswaardigheid – veral gelowiges van ander ras of klas – misken en ontken is, bekla kan word en berou oor uitgespreek kan word.³⁴

³³ Emmanuel Katangole, “Greeting: Beyond Racial Reconciliation,” in *The Blackwell Companion to Ethics*, eds. Stanley Hauerwas en Samuel Wells (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 70.

³⁴ Robert Song skryf die volgende oor die vredesgroet en die nagmaal: “The Eucharist is the means of participation in the life of God and communion with one another, and the confession and sharing of the peace enables that participation. Robert Song, “Sharing Communion: Hunger, Food, and Genetically Modified Foods,” in *The Blackwell Companion to Ethics*, 596.

Die insig van Boek I aangaande die mens as beeldraer van God bied ook belangrike moontlikhede vir die viering van die nagmaal in die NGK. Hierdie moontlikhede sal in die afdeling aangaande Calvyn se nagmaalsteologie bespreek word.

3.2.2. Insigte vanuit Boek II

Sonde, die Wet en Jesus Christus

In Boek II van die *Institusie* bespreek Calvyn die kennis van God, die Verlosser in Christus. Hy doen dit deur eerstens die aard van sonde uiteen te sit as iets wat die mens se natuurlike gawes en geestesvermoëns verwing. Sonde, volgens Calvyn, het nie die mens van 'n vrye wil ontnem nie, maar eerder van 'n gesonde wil. Die sondige aard van die mens het dus beteken dat die mens nie homself/haarself kon red nie en dat redding en bevryding dus slegs van buite af, deur die wonderdaad van Jesus Christus as Verlosser en Redder, kon geskied. Calvyn skryf dat Christus se koms en reddingsdaad 'n bewys is dat God se wil vir die mensdom nooit verander het nie, en dat die persoon en werk van Jesus altyd sentraal in die lewe van gelowiges moet staan. Verder skryf hy ook dat Christus deur sy koms, reddingsdaad aan die kruis, en opstanding uit die dood die wet vervul het.

Volgens Calvyn is sonde nie net om God se hand in die skeppingsorde mis te kyk nie, maar 'n doelbewuste keuse om dit nie te onderskei nie en om God daarom nie te gehoorsaam nie. In die lig van die raamwerk van menswaardigheid kan sonde vervolgens ook beskryf word as die ontkenning en miskenning van die mens se eie sowel as ander se menswaardigheid as *imago Dei*; om nie die mens se waardigheid as beeldraer van God te herken, erken en te bevestig nie.

Hierdie insigte van Johannes Calvyn kan ook vir die erediens van die NGK van belang wees. Die lees van die wet of die Tien Geboeie kan ook vanuit die raamwerk van menswaardigheid verduidelik word as riglyne vir die wyse waarop die menswaardigheid van sowel die individu as die groter geloofsgemeenskap beskerm en gekoester moet word. Sonde is in hierdie opsig dan nie alleenlik iets wat die verhouding tussen God en die individu beïnvloed nie, maar eerder 'n gebeurtenis wat die menswaardigheid van die groter geloofsgemeenskap, en vervolgens ook die individu se eie waardigheid as *imago Dei*, aantast. Hierdie klem op die verduideliking

van sonde wat ook implikasies vir die menswaardigheid van alle betrokke partye het, sou 'n nuwe dimensie aan die liturgiese moment van skuldbelydenis en klag kon verleen.³⁵

Só 'n verduideliking en begrip van sonde en die wet sou ook aan die nagmaal 'n nuwe dimensie kon verleen. Die sakrament kan verduidelik word as die simbool van versoening tussen God en die mens, sowel as simbool van versoening tussen mense, en is vervolgens ook 'n viering waartydens die menswaardigheid van alle mense herstel word. Die nagmaalstafel as ruimte vir versoening word soos volg deur Cas Wepener beskryf:

The importance of the ritual of the Lord's Supper has come to the fore several times already. Here can just be added the importance of the practice of inclusion in and exclusion from the Lord's Supper. Individual and communal confession and remission of sins is important. There is a real need for confession. This will also have a healing effect in the therapeutic sense on people. And in all these actions it is important that none of these, for example enjoying a meal together, will be an individualistic action between only two persons, but will always incorporate the community (of faith).³⁶

³⁵ Cas Wepener skryf die volgende oor belydenis of "naming" as deel van die liturgie en ritueel van versoening: "With regards to language; an important initial step is that of naming. Firstly, the demons must be named. A ritual must name the sin, so that here is clarity with regards to what it is all about. Secondly, the promise of God's grace must also be named [...] in the Reformed tradition the confession and remission of sins and liturgical prayer should be highlighted in this regard." Cas Wepener, "Ritual Route-Markers for Reconciliation: Insights from a South African Exploration," *Theologia Viatorum* 36 (September 2012): 302.

Denise Ackerman skryf ook die volgende hieroor: "I am concerned that whites in this country should not miss out a crucial step in the process of reconciliation. This concern prompts me to suggest that we need to lament the injustice and pain of the past before we can hope for a meaningful reconciliation." Denise Ackerman, "On Hearing and Lamenting: Faith and Truth-Telling," in *To Remember and to Heal. Theological and Psychological Reflections in Truth and Reconciliation*, reds. H. Russel Botman en R.M. Petersen (Kaapstad: Human & Rousseau, 1996), 48. Sy skryf ook: "Here, within the body of believing people, space and time can be made in liturgies of engagement of the entire community in acts of lamentation, followed by acts of reconciliation (p. 55).

³⁶ Wepener, "Ritual Route-Markers for Reconciliation," 305.

Hy skryf ook: "The research has shown, in line with all these spatial factors that should be taken into account when working with reconciliation rituals, how important the 'space' of the table is in reconciliation rituals. So too the circle, the place where an atrocity was committed, neutral ground, hospitality in the liturgy, and lastly the liturgical space of the (often in South Africa) well-known Reformed ordo." (p. 302).

Die ampte van Jesus Christus

Aan die einde van Boek II keer Calvyn na die ampte van Jesus Christus, die *munus triplex Christi*, as profeet, priester en koning – die drie sentrale bedieningsampte van die Ou Testament. Dit is opmerklik dat wanneer al drie hierdie ampte deur die lens van menswaardigheid benader word, dit ook interessante insigte vir die praktyk van die nagmaal in die NGK kan bied. As profeet verkondig en getuig Christus van God se genade wat elkeen as waardige *imago Dei* geskape het, en wat aanhou om skade wat mense aan mekaar (in die horisontale dimensie van menswaardigheid) aanrig, te herstel. As priester is Christus die tussenganger tussen die mens en God wat die waardigheid wat die mens deur die sondeval verwing het, herstel en vernuwe. En as koning regeer Hy die skepping deur die werking van die Heilige Gees op 'n wyse wat die waardigheid van die mens voortdurend herstel en bevestig.

Hierdie alternatiewe klem van die drie ampte van Christus as ampte wat ook op die menswaardigheid van die mens betrekking het, kan in die viering van die nagmaal van waarde wees. Die nagmaal, as sakrament waarby die opgestane Christus teenwoordig is, kan 'n ruimte wees waarin lidmate en gelowiges herinner word aan die wyse waarop Christus (deur sy werk as profeet, priester en koning) deur die viering hul waardigheid as *imago Dei* bevestig.

Ná die viering kan gelowiges ook aan hul eie taak om soos Christus te leef herinner word om sodoende lidmate aan te moedig om deur hul alledaagse lewe en dagtake die Ander se menswaardigheid op profetiese, priesterlike en koninklike wyse (soos Christus) te bevestig.³⁷

³⁷ Coenraad W. Burger skryf die volgende oor nagmaal en die roeping van gelowiges om die evangelie (ook deur die navolging van die ampte van Christus) uit te leef: “Die nagmaal kan ons help om te verstaan dat die evangelie nie net gedagtes, idees, woorde en beloftes is nie, maar dat die Here self konkreet, fisiek na ons kom en Homself en sy gawes aan ons gee. Agter dit sit die oortuiging van die kerk en die gereformeerde vaders dat die sakramente een van die maniere is waarop God self onderneem het om na ons te kom.” Burger, “Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3,” 666.

3.2.3. Insigte vanuit Boek III

Regverdiging en Heiligmaking

In Boek III skryf Calvyn oor die manier waarop ons die genade van Christus ontvang, die voordeel wat dit vir ons inhou, en die resultaat daarvan. Hy skryf dat die Bybel nie die fokus van geloof is nie, maar dat die beloftes van onverdiende genade teenoor die mens wat daarin vervat is, die fokus van geloof moet wees.

Vir Calvyn lê die waarde van geloof ook in dít wat geloof oordra, naamlik dat dit die middel is wat tot die teenwoordigheid van die werklike en lewende Christus in die gelowige aanleiding gee. In Boek III benadruk hy dan die belang van 'n persoonlike verhouding met Jesus Christus waardeur die gelowige deur sy of haar geloof eenheid met Hom verkry. Deelname aan Christus is, volgens Calvyn, altyd verbind aan 'n lewe van horisontale liefde wat deur dankbaarheid tot uiting kom. Só 'n lewe van geloof en eenheid met Christus impliseer sowel die regverdiging as die heiligmaking van die gelowige, en Calvyn se opmerkings oor hierdie implikasies is na my mening veral van belang vir die erediens en die nagmaalspraktyk in die NGK.

Calvyn sit in hierdie verband interessante vertikale en horisontale dimensies ten opsigte van regverdiging en heiligmaking uiteen. Vir hom loop gelowiges se eenheid en deelname aan Christus altyd op 'n lewe van dankbaarheid en liefde vir mekaar uit. Hy verbind dus menslike liefde en heiligmaking met regverdiging en die deelname aan die Gees.

Binne die erediens kan hierdie verbintenis tussen heiligmaking en regverdiging, tussen die vertikale verhouding tussen die gelowige en God en die horisontale verhouding tussen gelowiges, beklemtoon word. Dit kan gedoen word deur die gemeente aan die einde van die erediens uit te stuur met die oproep om vanuit hul geregverdigde, herstelde verhouding met God Drie-enig 'n lewe van liefde en dankbaarheid teenoor die groter gemeenskap te leef. In hierdie opsig kan sekere projekte of samekomsgeleenthede aan die uitstuurwoorde gekoppel word, soos etes saam met gelowiges van die groter gemeenskap (van 'n ander ras/taal/kultuur) waartydens daar om 'n tafel gekuier word en 'n gepaste tema bespreek word. Hierdie projekte dien dan as geleentheid vir die erkenning en bevestiging van die

ander se menswaardigheid as *imago Dei* (en sodoende word die gemeente se eie menswaardigheid erken en bevestig).

Die verbintenis tussen regverdiging en heiligmaking en die implikasies daarvan vir die lewe van die gemeente is iets wat veral ook in die viering van die nagmaal op praktiese wyse tot uiting kan kom. Die formulier van die sakrament kan daarop wys dat die gemeentelid se persoonlike verhouding met God deur die verlossingsdaad van Christus herstel is, en dat die viering van die sakrament hierdie herstelde vertikale verhouding tussen die individu en God bevestig. Verder kan die klem dan na die horisontale verhoudings tussen gelowiges verskuif word om sodoende daarop te dui dat die herstelde vertikale verhouding tussen God en die individu implikasies het vir die gelowige se horisontale verhouding met ander gelowiges; dat die herstelde verhouding tussen God en die individu moet voortvloei in liefde vir mekaar. In hierdie opsig sal 'n viering van die nagmaal om 'n ronde tafel of staande in sirkel verkieslik wees omdat dit die gelowiges noop om die ander raak te sien. Hierdie voorstel sal in die volgende afdeling verder uitgebrei word.³⁸

3.2.4. Insigte vanuit Boek IV

Die kerk as geloofsgemeenskap

Boek IV kan as 'n praktiese benadering tot kerkwees beskryf word. In hierdie boek skryf Calvyn dat die kerk deel is van die heiligmakingsproses van gelowiges en dat dit juis binne die kerk gebeur omdat God aardse dinge soos die kerk gebruik om redding te bewerkstellig. Die ware kerk word deur Calvyn beskryf as die plek waar die Woord verkondig word en waar die twee sakramente (die doop en die nagmaal) gevier word.

Die eerste sakrament, die doop, word deur Calvyn beskryf 'n sigbare teken van die Goddelike belofte van gemeenskap. Die doop wy kinders en nuwe gelowiges by die gemeenskap van gelowiges in en deur die sakrament word die gemeentelid se geloof en verhouding met God bevestig.

³⁸ Coenraad W. Burger merk die volgende in hierdie verband op: "Groter variasie wat betref die wyse van kommunie kan heelwat help met 'n nuwe waardering van die sakrament [...]. Die ontstaan en opkoms na die tafel vertel iets van ons aktiewe, gelowige ontvangs van die tekens." Burger, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3," 667.

Dit is opmerklik dat Calvyn se opvatting van die doop met die raamwerk van menswaardigheid ooreenstem. Die vertikale dimensie van 'n individu se waardigheid as *imago Dei* word deur die doop bevestig as 'n sakrament wat van God se verbond en die redding van die individu getuig. Die horisontale dimensie van die individu se waardigheid as *imago Dei* word bevestig deur die doop wat ook van God se verbond met die ganse geloofsgemeenskap as verbondsvolk getuig.

Prakties gesproke kan hierdie twee dimensies van menswaardigheid wat deur die doop tot uiting kom, met die viering van hierdie sakrament benadruk word. Dit is egter noodsaaklik om nie die nosie van die kerk as geloofsgemeenskap in te span om die idee van die NGK as eksklusiewe enklawe vir wit, Afrikaanssprekende gelowiges te versterk nie, maar juis om lidmate van die NGK bewus te maak van die groter, diverse geloofsgemeenskap waarvan hulle deel is. In hierdie opsig kan daar met gemeentes in die groter gemeenskap geskakel word om een of twee keer per jaar 'n doopvieringserediens te hou waartydens God se verbintenis met sy mense (as individue sowel as geloofsgemeenskap) gevier kan word.

Die viering van die sakrament van die nagmaal as sakrament waartydens gelowiges in die groter geloofsgemeenskap aan mekaar gebind word, kan as toepaslike afsluiting by só 'n doopvieringsdiens gebruik word.

3.3. Voorstelle vanuit die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn

Tot op hierdie stadium van dié pragmatiese hoofstuk van die proefskrif het ek voorstelle vanuit die lewe en teologie van Johannes Calvyn vir die erediens en die viering van die nagmaal in die NGK gemaak. Die voorstelle vanuit die teologie van Calvyn het die verloop van die *Institusie* gevolg, waartydens ek noemenswaardige teologiese insigte rakende die raamwerk van menswaardigheid vanuit Boek I, II, III en die eerste gedeelte van Boek IV uitgelig het. Die volgende gedeelte van Boek IV, die nagmaalsteologie van Calvyn, dien as die hooffokus van hierdie proefskrif en ek sal vervolgens die belangrikste praktiese bydraes bespreek wat hierdie teologiese insigte tot die nagmaalspraktyk van die NGK kan maak om sodoende te poog om die navorsingsvraag aangaande die verhouding tussen die nagmaal en menswaardigheid in Suid-Afrika en die NGK te beantwoord.

In hierdie opsig sal ek die mees betekenisvolle aspekte van Calvyn se nagmaalsteologie uitlig wat by die raamwerk van menswaardigheid aansluit. Ek sal ná elke punt 'n praktiese, sinvolle voorstel vir die viering van die sakrament van die nagmaal in die NGK (op 'n wyse wat die menswaardigheid van alle deelnemers bevestig) gee, waarna ek ten slotte die praktiese voorstelle op samevattende wyse sal weergee, ook in die vorm van 'n nagmaalsliturgie.

3.3.1. Twee dimensies van die nagmaal

In die voorafgaande hoofstuk aangaande die teologie van Johannes Calvyn, het dit geblyk dat Calvyn se skrywes oor die nagmaal – veral Boek IV van die *Institusie* – aan die hand van twee dimensies beskryf en geïnterpreteer kan word. Die eerste is 'n vertikale dimensie waarin hy op God Drie-enig se betrokkenheid by die sakrament, sowel as die mens se individuele, persoonlike verhouding met God fokus. Die tweede dimensie van Calvyn se nagmaalsteologie kan as die horisontale dimensie beskryf word, omdat dit oor die sakrament se rol in die gelowiges se verhouding tot mekaar handel.

Hierdie beskrywing van Calvyn se nagmaalsteologie stem met die raamwerk van menswaardigheid ooreen – beide beskik oor soortgelyke vertikale en horisontale dimensies. Dit is egter opvallend dat daar met die viering van die nagmaal in die NGK dikwels net op die een dimensie klem gelê word, naamlik die vertikale dimensie, oftewel die verhouding tussen God Drie-enig en die individu. Hierdie fokus word versterk deur die afgesonderde en individualistiese wyse waarop die sakrament in die banke gevier word. Dit is ook opvallend dat 'n toeligting van die horisontale dimensie van die sakrament dikwels nie deel is van die erediens, liturgie of die viering van die sakrament nie.

In die voorstelle wat volg, sal ek daarom poog om dié tweedimensionele aard van Calvyn se nagmaalsintrepretasie op só 'n wyse weer te gee, dat dit die eendimensionele viering van die nagmaal in die NGK kan aanvul om sodoende 'n ruimte te word waar nie alleenlik die individu se verhouding met God gekoester word nie, maar waar die menswaardigheid van alle deelnemers aan die nagmaal herken, erken en bevestig kan word. Só 'n tweedimensionele viering behoort 'n lewensveranderende byeenkoms te wees wat nie net gelowiges se geloofslawe

verryk nie, maar hulle ook moreel vorm om te leef soos wat van hulle gevra word. Coenraad W. Burger skryf die volgende oor dergelike erediens waarin die nagmaalsviering sentraal staan:

Die erediens [en nagmaal] behoort 'n lewensveranderende byeenkoms te wees waar gelowiges God ontmoet en deur Hom geïnspireer, toegerus, en vernuwe word vir hulle werk in die wêreld. So is die erediens [en nagmaalsviering] nie alleen die primêre leerskool vir ons geloof nie, maar ook die plek waar ons moreel gevorm word vir die nuwe lewenstyl wat van ons gevra word. Die gesegde, *lex orandi*, *lex credendi* en *lex vivendi* gee op 'n besondere manier uitdrukking aan hierdie onlosmaaklike verband tussen erediens, geloof en lewe.³⁹

3.3.2. Eenwording met Christus

Calvyn se konsep van die gelowige se eenwording met Christus word deur baie as die sleutel gesien om Calvyn se nagmaalsteologie te ontsluit. Christus se inkarnasie het dit moontlik gemaak vir gelowiges om deur hul geloof met die liggaam van Christus verenig te word en die nagmaal is daarom vir Calvyn die “geestelike eetmaal” waarmee Christus aan gelowiges getuig dat Hy die lewendmakende brood is. Vir hom is die brood en die wyn die tekens wat die “onsienlike voedsel wat ons uit die vlees en bloed van Christus ontvang” vir ons verteenwoordig.⁴⁰

Die misterieuse eenheid en gemeenskap met Christus as die liggaam van Christus word volgens Calvyn deur die Heilige Gees bewerkstellig en word deur die fisiese en sigbare tekens aan ons gewys. Hierdie eenwording is deur die opoffering van die menslike liggaam van Christus moontlik gemaak en die fisiese tekens wat deur die liggaam opgeneem word, bevestig Christus se reddingsdaad aan en verbondenheid met ons menslike natuur. Die nagmaal voed, onderhou en verdiep hierdie verbintenis van die gelowige met Christus.

In die lig van die raamwerk van menswaardigheid, het hierdie beskouing van die nagmaal as die vernuwing van gelowiges se eenheid met Christus eerstens implikasies vir die vertikale dimensie van menswaardigheid. Die deelnemers aan die

³⁹ Burger, “Nagmaalsviering in die NG Kerk. Deel 3,” 663.

⁴⁰ *Inst. 1559* IV.xviii.1

sakrament se verhouding met Christus word bevestig en vernuwe, en vervolgens word ook hul identiteit as *imago Dei* herbevestig. Die horisontale dimensie van menswaardigheid is egter ook hier ter sprake: wanneer die eenheid van gelowiges met Christus vernuwe word, is dit 'n gebeurtenis wat die ganse liggaam van Christus (dus alle gelowiges) betrek. Dit is nie bloot die individu se verhouding met Christus wat bevestig word nie, maar die hele geloofsfamilie s'n. Gelowiges se identiteit en waardigheid as *imago Dei* word met ander woorde nie net deur hul individuele verhouding met God bevestig nie, maar hulle menswaardigheid as korporatiewe liggaam van Christus word ook erken en vernuwe.⁴¹

Hierdie beskouing van die nagmaal as 'n viering waartydens die verbintenis tussen Christus en sy gemeente telkens vernuwe word, is in die Handleiding vir die Erediens vervat, maar word nie gereeld in eredienste beklemtoon nie omdat die fokus dikwels eerder op die verlede, op die kruisiging van Jesus vir die vergifnis van ons sondes, geplaas word. Die klem op die nagmaal as gedagtenismaal het tot gevolg dat die sakrament dikwels as 'n passiewe gebeurtenis benader word met die doel om gelowiges voor te berei om "terug te dink". 'n Hernude aksent op die nagmaal as 'n vernuwing van die verbintenis tussen Christus en gelowiges kan egter daartoe bydra dat die sakrament eerder gesien word as 'n aktiewe gebeurtenis wat in die oomblik van deelname 'n invloed op die gelowiges se verhouding met die Here het. Verder sal hierdie aksentverskuiwing ook daartoe kan bydra dat die nagmaal beskou en benader word as 'n gebeurtenis waartydens *alle* deelnemers se eenheid met Christus, en vervolgens hul menswaardigheid, vernuwe en bevestig word.

Die gelowiges se eenheid met Christus en die belangrikheid daarvan vir die eenheid van die groter geloofsgemeenskap kan prakties gesproke dus tydens die toeligting van die nagmaal of tydens die lees van die formulier benadruk word. Daar kan veral klem gelê word op die gedagte dat die nagmaal gelowiges help "om te verstaan dat die evangelie nie net gedagtes, idees, woorde en beloftes is nie, maar dat die Here

⁴¹ Keith A. Mathison skryf die volgende oor die gelowiges se eenwording met Christus: "Calvin understood that Christ is the Christian [community's] source of life and nourishment and that for this reason believers must be united to Him [...]. The bond of our union with Christ, as Calvin explains, is the Holy Spirit [...]. The Holy Spirit bridges the gap between individual Christians and Christ by uniting them with him. By virtue of this mystical union with Christ, divine life (eternal life) is communicated to believers. Christ is the true Vine. We are the branches who abide in the true Vine." Mathison, *Given for You*, 275.

self konkreet, fisiek na ons kom en Homself en sy gawes aan ons gee.”⁴² Verder is dit ook belangrik om geleenthede te vind in liturgiese dienste, prediking, groepsbyeenkomste, deur die opstel van informatiewe dokumente en in gesprekke om ’n hoër waardering vir hierdie dimensie van die nagmaal te vestig.⁴³

3.3.3. Die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal

Die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal word deur Calvyn ten nouste met sy interpretasie van die verhouding tussen simbole en dít wat gesimboliseer word, verbind. In hierdie opsig sien Calvyn ’n ooreenkoms tussen die eenheid van God en die mens Jesus Christus, en die eenheid van ’n teken en die realiteit van die sakrament. Vir hom is die brood en die wyn nie bloot leë tekens nie, maar verteenwoordig dit iets wat ook *in* die tekens teenwoordig is. Die presiese wyse waarop Christus in die tekens teenwoordig is, word egter deur Calvyn as ’n misterie beskryf. Calvyn skroom dus nie om van die ware teenwoordigheid van Christus in die nagmaal te praat nie, maar in hierdie opsig bedoel hy nie dat die liggaam van Christus letterlik in die tekens opgesluit is nie. Hy sê egter dat Christus se teenwoordigheid as gasheer by die tafel hemels van aard is en dat dit deur die Heilige Gees tot stand gebring word.

Die ware teenwoordigheid van Christus in die nagmaal word nie tans met die viering van die sakrament in die NGK beklemtoon nie. Dit is opmerklik dat die viering van die nagmaal dikwels eerder aan ’n Zwingliaanse gebruik van die sakrament herinner, deurdat die brood en wyn as blote tekens beskou word waarmee Jesus se kruisdood herdenk word. Só ’n gebruik van die nagmaal kan volgens John de Gruchy beskryf word as ’n agapé-maal, maar nie as nagmaal soos Calvyn dit verstaan het nie.⁴⁴

⁴² Burger, “Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3,” 666.

⁴³ Burger, “Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3,” 667.

⁴⁴ De Gruchy, “‘Real Presence’ and sacramental praxis,” 8.

Coenraad W. Burger skryf die volgende in hierdie verband: “[D]ie gemiddelde lidmaat en predikant van die NG Kerk [waardeer] die sakramente veel laer as wat ons behoort te doen. Dit is ’n bekende feit dat die meeste gereformeerde kerke in hul sakramentsbeskouing meer Zwingliaans as Calvinisties is. Vir Zwingli was die sakramente blote tekens wat ten raak het om ons aan ’n hoër geestelike werklikheid te herinner. Vir Calvyn was die sakramente veel meer as dit. Die sakramente was, saam met Woordverkondiging, heilsmiddele waarin Christus op een of ander manier werklik teenwoordig was en waardeur Hy self tot by ons en in ons gekom het.” Burger, “Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3,” 664.

'n Begrip van Christus se teenwoordigheid in die nagmaal kan volgens De Gruchy 'n transformerende effek op die kerk se praktyk, die struktuur van die liturgie, die gebed van danksegging, en op die lewe van die Kerk as liggaam in diens van die wêreld hê. De Gruchy beklemtoon dat die besef van die misterie van Christus se teenwoordigheid met die viering van die nagmaal gelowiges in liefde vir hul medemens kan begelei, omdat dit ook op Christus se teenwoordigheid in die ander wys.⁴⁵ Coenraad W. Burger skryf die volgende hieroor:

Die lewende Christus is werklik teenwoordig by ons in en deur die nagmaal [...]. Hy hou met ons gemeenskap en deel die gawes van sy sterwe en opstanding aan ons uit. Hierdie beklemtoning van die opgestane Christus staan teenoor 'n nagmaal viering [sic.] waarin daar 'n té sterk en eensydige bewustheid van Christus se kruisdood en offer is [...]. Wanneer ons vervolgens pleit vir nagmaalherstel is dit gegrond in die oortuiging dat Christus self die nagmaal aangewys het as 'n fees waar Hy op 'n werklike en persoonlike by ons teenwoordig is, waar Hy deur die brood en wyn Homself opnuut met ons verenig en Homself en al sy gawes opnuut aan ons gee. Die nagmaal is natuurlik ook 'n teken. Maar ons glo dat dit veel meer is as net 'n teken. Ons glo dat in die nagmaal God self na en tot in sy kinders kom.⁴⁶

In die lig van die raamwerk van menswaardigheid kan 'n viering van die nagmaal waar die misterieuse teenwoordigheid van Christus duidelik gemaak word, 'n merkwaardige bydrae tot die bevestiging van die menswaardigheid van alle deelnemers lewer. Eerstens bevestig die teenwoordigheid van die opgestane en regerende Christus die deelnemers se waardigheid as *imago Dei*; as skepping na die beeld van God met wie Hy deur die Gees en die verlossingswerk van Christus 'n verhouding bewerkstellig het. Verder begelei Christus se teenwoordigheid die deelnemers om sy lewegewende teenwoordigheid in hulself en ook in ander raak te sien en sodoende die waardigheid van hulself en ander te erken en te bevestig.⁴⁷

⁴⁵ De Gruchy, "'Real Presence' and sacramental praxis," 8.

⁴⁶ Burger, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3," 663-664.

⁴⁷ De Gruchy haal vir Pous Johannes Paulus II aan wanneer hy die volgende in hierdie verband skryf: "In a letter to his fellow bishops in 1980 he [Pope John Paul II] wrote: 'The sense of the Eucharist Mystery leads us to love for our neighbour, to love for every human being.' That is the ultimate end of sacramental praxis, discovering the mystery of the real presence of Christ in the 'other'. To that Calvin would undoubtedly [sic.] have added a loud 'Amen'. So should we." De Gruchy, "'Real Presence' and sacramental praxis," 8.

'n Bewustheid van Christus se teenwoordigheid in die nagmaal het dus nie net 'n effek op die wyse waarop die nagmaal beskou en deur die deelnemers waardeur word nie, maar kan ook 'n belangrike transformerende invloed op die lewens van die deelnemers hê. Dit kweek 'n manier van "sien" waardeur die ander se menswaardigheid as *imago Dei* nie net tydens die viering van die sakrament erken en bevestig word nie, maar ook in die alledaagse lewens van gelowiges.

Prakties gesproke kan die ware, misterieuse teenwoordigheid van Christus in die sakrament van die nagmaal deur die formulier sowel as deur gebed duidelik gemaak word. John de Gruchy wys daarop dat gereformeerde kerke ook opnuut erns moet maak met die epiklese-gebed waartydens die Heilige Gees gevra word om die brood en die wyn te heilig om sodoende die liggaam en bloed van Christus vir die deelnemers aan die sakrament te wees. Só 'n nagmaalsviering kan vervolgens sowel 'n epiklese-gebed as 'n gebed van danksegging bevat wat albei betrekking het op die teenwoordigheid van Christus.⁴⁸

Daar kan ook tyd ingeruim word vir die gemeente om deur stilte, nadenke, sang en gebed van die teenwoordigheid van Christus by die nagmaal, in hulself, en in ander bewus te word. Verder sal dit ook van waarde wees as die nagmaal nie in die banke ontvang word nie, maar eerder rondom 'n tafel of in 'n sirkel om sodoende die gemeenskaplike (in plaas van 'n individualistiese) deelname aan die sakrament te bevestig.

3.3.4. Die deelname aan die tekens

Calvyn het in sy nadenke oor die nagmaal geskryf dat geloof die instrument is waardeur ons waarlik kan eet en aan die lewegewende liggaam en die bloed van Christus kan deelneem. Hierdie deelname is volgens hom nie slegs 'n deelname aan die Gees nie. Al is Christus nie op aarde aanwesig nie, word daar tydens die nagmaal, deur die misterieuse werking van die Gees, waarlik aan sy liggaam en bloed deelgeneem. Deur die uiterlike teken, sowel as deur die Gees, daal Christus tydens die nagmaal neer om ons siele waarlik deur die wese van sy vlees en bloed lewendig te maak. Hierdeur bedoel Calvyn nie 'n fisiese vermenging van die liggaam van Christus met ons liggame nie, maar eerder 'n geestelike voeding waardeur die

⁴⁸ De Gruchy, "Real Presence' and sacramental praxis," 4.

substansie van die vlees van Christus in gelowiges oorgegiet word. Hierdie geestelike voeding word slegs deur geloof ontvang, alhoewel dit vrylik aan sowel gelowiges as ongelowiges aangebied word.

Die deelname aan die tekens speel ook 'n rol in die bevestiging van die deelnemers se menswaardigheid. Die gelowige ontvangs van die tekens as geestelike voeding vir die individu se verhouding met God Drie-enig, bevestig en vernuwe die individu se verhouding met God, sowel as sy of haar identiteit en waardigheid as *imago Dei*; as skepping na die beeld van God met wie God deur die verlossing van Christus en die werking van die Heilige Gees 'n verhouding het. Indien die tekens beskou word as 'n uitnodiging van deelname aan alle mense, bevestig dit ook die gemeenskaplikheid van die viering van die nagmaal waartydens nie net die individu geestelik gevoed word deur die nagmaal nie, maar ook die geloofsgemeenskap in die geheel. Hierdeur word elke deelnemer se identiteit as *imago Dei* bevestig as kinders van God aan wie die deelname aan die vlees en bloed van Christus aangebied word.

Die gemeenskaplike beskouing van die nagmaal en die deelname aan Christus kan versterk word deur 'n groter variasie wat betref die wyse waarop die sakrament gevier word. Die opstaan en kom na die tafel kan iets van hierdie aktiewe deelname aan en ontvangs van die tekens weergee. Gemeentelede kan ook in een of meer groepe rondom die tafel staan en die tekens aan mekaar uitdeel.⁴⁹

3.3.5. Die nagmaal as offer en dankoffer

Calvyn het die nagmaal geensins as 'n offer vir die vergifnis van ons sondes beskou nie. Hy was ook sterk gekant teen die idee dat daar tydens die nagmaal 'n offer gebring word en het die nagmaal eerder gesien as die sakrament waartydens daar aan die Een wat geoffer is, deelgeneem word. Calvyn het die nagmaal egter as 'n dankoffer beskryf: die gelowiges se deelname aan die sakrament verkondig die evangelie, die dood en opstanding van Christus, en dit is die rede waarom daar aan

⁴⁹ Sien Burger, "Nagmaalviering in die NG Kerk. Deel 3," 667.

God dank betuig word. Hierdie aksie is, volgens hom, niks anders as om 'n offer van lof aan Hom te bring nie.⁵⁰

Die beskouing van die nagmaal as dankoffer kan ook deur die raamwerk van menswaardigheid benader word. Tydens die deelname aan die nagmaal verseker die Heilige Gees ons deur die brood en wyn van die heil waaraan ons in Christus deelagtig is. Hierdie versekering is 'n bron van dankbaarheid wat deur 'n lewe van liefde tot uiting kom. Die nagmaal as dankoffer kan dus gesien word as die geleentheid waartydens die vertikale dimensie van menswaardigheid bevestig word deur die versekering en vernuwing van ons verhouding met Christus wat terselfdertyd ons waardigheid as skepping na die beeld van God bevestig. Hierdie versekering en bevestiging is 'n bron van dankbaarheid wat weer 'n positiewe bydrae tot die horisontale dimensie van menswaardigheid lewer omdat hierdie dankbaarheid in 'n lewe van medemenslike liefde tot uiting kom; dit is 'n lewe waardeur die ander se waardigheid deur woord en daad as *imago Dei* bevestig word.

Die nagmaal as dankoffer wat die menswaardigheid van alle deelnemers bevestig, kan op praktiese wyse beklemtoon word deur dankbaarheidsaksies aan die nagmaal te koppel. Sulke aksies kan eenvoudig wees soos om 'n lidmaat te vra om 'n dankgebed te doen of om lidmate te vra om ná die gebruik van die nagmaal vir mekaar te bid. Dit kan ook meer behels, soos om projekte waardeur deelnemers aan die nagmaal mekaar en die groter gemeenskap kan dien, ná die nagmaalsviering aan te moedig. Die ingesteldheid van dankbaarheid in die lidmate se alledaagse lewens kan ook aangemoedig word deur lidmate na afloop van die nagmaal te begelei om nuut oor die mense in hul lewens te dink, sowel as om kreatief te wees ten opsigte van die wyse waarop hulle dankbaarheid in hul daaglikse lewe kan uitleef.

3.3.6. Die nagmaal as die band van liefde

Die geloofsgemeenskap se onderlinge verhouding was vir Johannes Calvyn van groot belang en hy het die nagmaal gesien as sakrament wat medemenslike liefde

⁵⁰ Keith Mathison skryf ook die volgende oor die nagmaal as dankoffer: "Christ's sacrifice on the cross ended forever the offering for propitiatory sacrifices, but sacrifices of thanksgiving and praise continue into eternity." Mathison, *Given for You*, 287.

aanmoedig. Hy het 'n diepe verbintenis tot die eenheid van die kerk gehad en het ook hierdie eenheid van gelowiges en die nagmaal met mekaar in verband gebring. In hierdie opsig het hy geskryf dat Christus se eenheid met gelowiges in hul eenheid met mekaar gereflekteer moet word en dat gelowiges deur Christus se liggaam en hul deelname aan die nagmaal ook een liggaam moet word. Hierdie onderlinge eenheid moet van só 'n aard wees dat geen skeiding 'n invloed daarop moet hê nie, dat geen lid van die liggaam skade en pyn berokken moet word nie, of dat geen lid van die liggaam uitgesluit moet word nie. Dit is die sakramentele verhouding wat Calvyn die “band van die liefde” noem: om ons aan mekaar te gee soos wat Christus Hom aan ons gee.

Calvyn se klem op die nagmaal as sakrament wat ons nie net aan Christus nie, maar ook aan mekaar bind, is van besondere belang vir hierdie proefskrif en kan 'n noemenswaardige bydrae tot 'n hernude nagmaalspraxis in die NGK lewer. Hierdie beskouing van die nagmaal sluit op betekenisvolle wyse by die raamwerk van menswaardigheid aan deur eerstens daarop te wys dat die deelnemers opnuut met Christus verenig word. Hierdie vereniging bevestig die vertikale dimensie van elke deelnemer se menswaardigheid as *imago Dei*. Die viering van die nagmaal het egter nie net 'n individuele fokus nie, omdat gelowiges deur hul deelname ook in hul diversiteit met mekaar verenig word – verskillende ledemate onder een Hoof. Die verbintenis tussen gelowiges bevestig vervolgens ook die horisontale dimensie van menswaardigheid, omdat gelowiges op só 'n wyse aan mekaar gebind word, dat die ander se identiteit en waardigheid as *imago Dei* herken, erken en bevestig word.⁵¹

Die geskiedenis van die nagmaalspraktyk in die NGK wys daarop dat daar nie juis op die sakramentele eenheid van gelowiges, die band van liefde, en die oproep tot medemenslike liefde gefokus is nie. Inteendeel, die nagmaalspraktyk NGK het eerder onenigheid en verdeeldheid tussen gelowiges van verskillende rasse tot gevolg gehad. Hierdie verdeeldheid het vervolgens skade aan die horisontale dimensie van die menswaardigheid van alle betrokke partye berokken. Daarom moet

⁵¹ Keith A. Mathison skryf die volgende oor die nagmaal as die band van liefde: “If believers are united to Christ and are the body of Christ, and if the Lord’s Supper is the sacrament in which our union with Christ is strengthened and nourished, then it should be a time in which our communion with the other members of the body of Christ is also strengthened. The Lord’s Supper is not merely a subjective and individualistic time of private meditation on what Christ has done for me. It is a communal meal for the covenant family of God.” Mathison, *Given for You*, 289.

'n hernude fokus op die band van die liefde en die eenheid van gelowiges tydens die viering van die nagmaal geplaas word.

Prakties gesproke sou dit kon beteken dat daar tydens die uitnodiging tot die viering van die nagmaal, die toeligting van die nagmaal, of tydens die lees van die formulier met helderheid oor dié aspek van die sakrament gepraat moet word. Die gevolge van die skeiding van die nagmaalstafel kan soms deel vorm van hierdie verduideliking om dit sodoende deel van die skuldbelydenis en gebed vooraf te maak.

Die wyse waarop die nagmaal gevier behoort te word, moet ook hierdie blye boodskap van gelowiges se eenheid in diversiteit beliggaam. Daar sal dus wegbeweeg kan word van die gebruik om die nagmaalstekens individueel in die banke te ontvang, deur eerder 'n gemeenskaplike viering van die sakrament aan te moedig. Die aansit om 'n tafel of om die nagmaalstekens staande in 'n sirkel te ontvang, kan 'n belangrike rol speel om die gemeentelede en gelowiges van hul verbintenis tot mekaar en die groter geloofsgemeenskap bewus te maak. Verder kan die tekens ook aan mekaar uitgedeel word nadat dit deur die liturg ingestel is. Hierdie gemeenskaplike viering kan ook uitgebrei word na ander elemente van die liturgie (soos bv. die vredesgroet) om die klem op die band van liefde en eenheid onder gelowiges te versterk.

Ten opsigte van rasseverhoudinge sou dit ook sinvol kon wees om die breër geloofsgemeenskap tydens nagmaalsdienste te betrek. Liturgiese momente soos die skuldbelydenis, belydenis van geloof, en gebed vir mekaar kan 'n belangrike rol speel in samekomste waar ander geloofsgemeenskappe in die sakrament deel. Die afwesigheid van sekere lede van die liggaam van Christus kan ook met versugting in gebed bekla word. Verder kan die oomblik van danksegging ná die viering van die sakrament ook 'n moment wees waartydens die deelnemers aan die sakrament van die nagmaal aangemoedig kan word om deur hul lewens van dankbaarheid die menswaardigheid van ander te herken, te erken, en te bevestig. Sodoende kan die nagmaal inderdaad, in die woorde van William R. Crockett, "n simbool van transformasie" wees. Hy skryf die volgende:

The community that gathers for a common meal cannot hear the Word of God and share the bread and the cup without reflecting upon what that means for Christian obedience in a world without sufficient bread, and a world in which injustice, poverty, and oppression are ever present realities. When we reflect on the relationship between this meal that we celebrate and Jesus' meals with outcasts and sinners, we cannot fail to hear the call to extend our own society. To celebrate the Lord's death until he comes means to accept living under the sign of the cross in the present. To celebrate this meal as the anticipation of the meal in the kingdom is to acquire a new social and political vision. To observe our Lord taking the role of the servant and serving us at the table shakes us out of our usual identities and roles and shows us a different way of relating to one another in humble service. To receive Christ's own life poured out for us is symbolic action, therefore, provides a model not only for our meaning, but also for our doing. It is a vehicle both of disclosure and commitment.⁵²

3.3.7. Die gereelde viering van die nagmaal

Dit was vir Calvyn van besondere belang dat die nagmaal so gereeld moontlik gevier moes word. In sy beskouing van die sakrament en die deugde wat dit vir gelowiges inhou, was dit vir hom belangrik dat gelowiges aangemoedig word om daaraan deel te neem.

Die sakrament van die nagmaal word nie tans gereeld in die NGK gevier nie. 'n Meer gereelde viering van die nagmaal of selfs 'n weeklikse viering van die nagmaal kan oor die potensiaal beskik om die deelnemers aan die sakrament meer bewus te maak van die voordeel wat dit vir hul kan inhou. Verder bied 'n gereelde viering ook die geleentheid om telkens die klem op 'n ander aspek van die wese van die nagmaal te laat val om sodoende weg te beweeg van 'n didaktiese benadering tot 'n "vieringsmoment".

'n Meer gereelde viering van die nagmaal kan ook 'n groter bewustheid vir die belang van die eenheid van die gelowiges met mekaar, as een liggaam, kweek. Dit is immers 'n sakrament wat die deelnemers se eie waardigheid bevestig en hul aanmoedig om in liefde ook die waardigheid van die ander te erken. B.J.

⁵² William R. Crockett, *Eucharist: A Symbol of Transformation* (New York, NY: Pueblo Publishing, 1989), 251.

Engelbrecht skryf soos volg oor Calvyn se siening van die gereelde viering van die nagmaal:

Calvyn se motivering vir die weeklikse viering, benewens die feit dat dit die voorbeeld van die apostels (Hand 20) volg, is dat die nagmaal inhoudelik van groot waarde vir die geloof en lewe van die gemeente kan wees. Indien ons weekliks in liefde en geloof met God verbind word, hoeveel liefde, danksegging en lofprysing sal ons nie in die week aan Hom bring nie? Verder sal 'n weeklikse opregte selfondersoek en die aflê van vyandskap, haat en nyd teenoor ons naaste, en 'n saam aansit met ons naaste, meer liefde, agting en Christelike geluk, rus en vrede in die gemeente bring.⁵³

4. 'n Liturgiese voorstel

In die voorafgaande gedeelte het ek verskeie praktiese aanbevelings vir die erediens en veral die nagmaalsviering in die NGK gemaak met die doel om 'n ruimte van verwelkoming te skep waarbinne alle deelnemers aan die sakrament (en vervolgens die breër geloofsgemeenskap) se menswaardigheid bevestig kan word. In die opvolgende gedeelte vat ek hierdie aanbevelings saam deur 'n alternatiewe liturgie vir só 'n viering van die nagmaal voor te stel:

4.1. Nagmaalsliturgie

Vir hierdie viering sal ek aanbeveel dat deelnemers óf voor in groepe om die nagmaalstafel ontmoet, óf rondom verskeie tafels sit. 'n Lopende kommunie waartydens die tekens voor by die nagmaalstafel ontvang word, kan ook gepas wees.

Verwelkoming

Broers en susters, liggaam van Christus, hartlik welkom by die viering van die sakrament van die nagmaal.

⁵³ B.J. Engelbrecht, *Temas Rondom die Reformasie* (Pretoria: HAUM, 1979), 113.

Toetrede

Lied, Flam 318: Nader tot die Here.⁵⁴

Votum

Jesus sê: Ek is die ware wingerdstok. Julle moet in my bly en Ek in julle. 'n Loot kan nie uit sy eie vrugte dra as hy nie aan die wingerdstok bly nie; en so julle ook nie as julle nie in My bly nie. Ek is die wingerdstok, julle die lote. Wie in My bly en Ek in hom, dra baie vrugte, want sonder My kan julle niks doen nie (Johannes 15:1-5).

Seëngroet

Genade en vrede vir julle van God ons Vader en die Here Jesus Christus (Romeine 1:7; 1 Korintiërs 1:3) deur die werking van die Heilige Gees.

Gebed (*Kan gesing word*)

U, Heer, is hier by ons. U is teenwoordig. U is lewe.

U, Heer, is hier by ons. U is teenwoordig. U is vrede.

U, Heer, is hier by ons. U is teenwoordig. U is heling.

U, Heer, is hier by ons. U is teenwoordig. U is liefde.

U, Heer, is hier by ons. U is teenwoordig...

Amen

Skuldbelydenis

Here, voor U, voor mekaar, saam met ons broers en susters, bely ons ons gebrokenheid; dat ons op verskillende maniere onself, ons eie lewe, die lewe van ander, die lewe van die wêreld, en die Liggaam van Christus verwond.

⁵⁴ Neil Büchner, "Nader tot die Here," Flam Kerkmusiek,

<http://flam.kerkmusiek.co.za/product/f318-in-d-nader-tot-die-here/> [toegang verkry op 14 Mei 2020].

Flam 318 lirieke: Nader tot die Here, nader tot die Here. Hy sal getrou ook nader tot jou. Nader tot die Here. Naby aan ons Here, naby aan ons Here. Waar twee of meer in U naam verkeer, is U naby aan ons Here. Ek nader tot U Here, ek nader tot U Here. Heer deur u Gees, wil U by my wees. Ek nader tot U Here. U is naby aan ons Here. Ons nader tot die Here.

Skuldbelydenislied

Liedboek 239: Jesus Rots vir my geslaan.⁵⁵

Responsiewe belydenis

Voorganger: Jesus, Lam van God...

Gemeente: Wees ons genadig!

Voorganger: Jesus, U wat ons sondes dra...

Gemeente: Wees ons genadig!

Voorganger: Jesus, Verlosser van die wêreld...

Gemeente: Skenk ons vrede!

Amen

Vryspraak

Almal wat in ware berou na Jesus Christus kom vir verlossing, verklaar ek vrygespreek in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees.⁵⁶

Lofverheffing en Geloofsbelydenis

Lied, Flam 206: Ons glo.⁵⁷

⁵⁵ NG Kerk, *Liedboek van die kerk vir gebruik by die erediens en ander byeenkomste* (Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers, 2001), Lied 239.

Lirieke: 1. Jesus, Rots vir my geslaan, laat my nie verlore gaan! U was self van God verlaat. Laat u lyding, sonder maat, my tot heil wees en tot krag teen die sondeskuld en mag. 2. En ek self – wat kan ek doen om my sonder te versoen? Sou my hart met ywer gloei, sou my trane ewig vloei – nòg gebede, nòg geweene kan my red, Heer; U alleen. 3. Leeg, net my sondelas, hou ek u verdienste vas. Ek kom om vergewing vra; U het ook my skuld gedra! U, geslaan tot heilsfontein, wás my, Heiland, maak my rein! 4. Heer, my Rots, bo almal groot, staan U vas in elke nood. Trou van mense kom en gaan, maar U bly onwrikbaar staan. Eew'ge Rots, U laat ook my veilig, ewig in U bly!

⁵⁶ Die vryspraak van Johannes Calvyn, soos vertaal en vervat in *Handleiding vir die Erediens*, 31.

⁵⁷ Nico Simpson, Riaan Steyn, Jandré Viljoen en Neil Büchner, "Ons glo," Flam Kerkmusiek, <http://flam.kerkmusiek.co.za/product/f206/> [toegang verkry op 14 Mei 2020].

Vredesgroet

Voorganger: Vrede vir julle.

Gemeente: Vrede ook vir jou.

Voorganger: Julle kry geleentheid om onderling die vredesgroet te wissel.

Erediensgangers gee vir mekaar 'n handdruk saam met die groet "Vrede vir jou en vir die wêreld."

Formulier

Susters en broers, familie in Christus, vandag ontvang ons die nagmaal by die tafel van die Here waar elkeen welkom is. Die woord *sakrament* is afkomstig van die Latynse woord *sacramentum* waar *sacro*, "heilig" beteken, wat weer van die Griekse woord *mysterion* afgelei is. Dit is ook dan inderdaad 'n heilige misterie: hierdie sigbare teken van die realiteit van God en die gawe waardeur God op tasbare wyse genade aan ons oordra. As ons vandag saam nagmaal vier, neem ons deel aan die heilige misterie van God se teenwoordigheid hier – 'n teenwoordigheid wat deur Jesus se kruisdood op Goeie Vrydag, en sy opstanding, hemelvaart en heerskappy, deur die kragtige, omvangryke werk van die Heilige Gees moontlik gemaak is.

Wanneer ons saam hierdie sakrament ontvang, kan ons ten diepste weet dat Jesus Christus op besondere wyse hier, nou, deur sy Gees by ons teenwoordig is. Soos ons die brood eet en die wyn drink en hierdie tekens in ons liggame opgeneem word, so word ek en jy opnuut in Christus aan God gebind. Ons word ook so, deur die werking van die Heilige Gees, in hierdie moment aan mekaar, as die liggaam van Christus, tot eenheid gebind.

Paulus skryf inderdaad oor hierdie moment dat ... "Die beker van danksegging, waarvoor ons God dank, is dit nie die gemeenskap met die bloed van Christus nie?

Flam 206 lirieke: 1. Ons glo... in U alleen. Saamgebring deur u Woord, versamel deur u Gees, beskerm en versorg. 2. Ons glo... versoen deur U – tot een beker en brood – deur een doop gedoop. En ons bely een Naam. 3. Ons glo... gedring deur U. Tussen haat en dood, breek U skeidings af. Laat ons vredemakers word. 4. Ons glo... bevry deur U. In 'n wêreld vol nood, is U by dié wat ly en ons sal U daarin volg. 5. Ons glo... geroep deur U, selfs in weerstand en straf. Om U alleen as Hoof te leef en te bely. Refrein: Jesus is die Heer. Aan U kom toe die eer. Heerlikheid in ewigheid. Jesus Christus, U's die Heer.

Die brood wat ons breek, is dit nie die gemeenskap met die liggaam van Christus nie? Omdat dit een brood is, is ons, al is ons baie, saam een liggaam, want ons het almal deel aan een brood” (1 Korintiërs 10:16-17).

Ook Calvyn skryf hieroor en sê: “Dit is die Here se wil dat dit vir ons as aansporing moet dien, en geen ander aansporing kon ons heftiger opwek en aanvuur tot sowel reinheid en die heilige lewe as liefde, vrede en eensgesindheid nie. Want die Here deel sy liggaam in hierdie sakrament op so ’n wyse met ons dat Hy volkome met ons een word en ons met Hom. Aangesien Hy voorts net een liggaam het waarin Hy ons almal deelgenote maak, moet ons noodwendig so almal saam deur so ’n deelagtigheid (in sy liggaam) een liggaam word. Die brood beeld hierdie eenheid uit; dit word in die nagmaal bedien en is so saamgestel uit baie korrels en so met mekaar vermeng dat die een nie van die ander onderskei kan word nie. Dit betaam ons om net so in so ’n groot geestesgesindheid aan mekaar verbind en verbonde te wees dat daar geen tweedrag of skeiding onder ons mag kom nie.”⁵⁸

As ons nou die nagmaal vier is dit ’n gedagtenismaaltyd, ’n waarborg. Dit is ’n verkondiging van ons toekomsverwagting, dit is ’n vreugdefees van dankbaarheid, én dit is die gemeenskap met die lewende Here en met mekaar. Ons in Hom en Hy in ons. Een Liggaam. Dit is in hierdie oomblik wat Augustinus, die kerkvader uit Noord-Afrika, ons aanmoedig om dan te “word wat ons sien en te ontvang wat ons is”.⁵⁹

Nagmaalsgebed (epiklese)

Voorganger: Die Here is met julle.

Gemeente: En ook met jou.

Voorganger: Verhef julle harte.

Gemeente: Ons verhef ons harte na die Here.

Voorganger: Laat ons dank aan die Here ons God betuig.

⁵⁸ Johannes Calvyn, *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559*, vert. A. Duvenhage (Kaapstad: N. G. Kerkboekhandel, 1978), IV.xvii.38.

⁵⁹ Augustinus, “Sermons,” 230.

Gemeente: Dit is goed om aan die Here dank en lof te bring.

Voorganger: Kom ons bid saam.

Genadige Here, ons waag dit om u tafel te nader in vertroue nie op ons eie geregtigheid nie, maar op u groot en menigvuldige barmhartighede. Ons is nie waardig om selfs die krummels onder u tafel op te tel nie. Maar U, Here, bly onveranderlik, die Here wat van natuur altyd genade betoon. Genadige Here, giet u Gees op ons en op die gawes van die brood en die beker uit. Skenk ons, deur u Gees, om só te eet van die liggaam en te drink van die bloed van u geliefde Seun, Jesus Christus, dat ons voortaan altyd in Hom sal bly en Hy in ons sodat ons die liggaam van Christus vir die wêreld mag wees. Stuur ons uit in die krag van die Gees om vir ander te leef soos wat Christus vir ons geleef het deur sy dood vir die sondes van die wêreld en sy opstanding aan alle mense en alle nasies te verkondig. Bind ons saam deur die kragtige werking van u Heilige Gees en bind ons aan Christus, ons Heer, sodat ons waardige lewens, as skeppings na u beeld, as *imago Dei*, kan leef om daardeur aan U alle glorie en eer te bring.

Gemeente: Deur Christus, met Christus, in Christus, en in die eenheid met die Heilige Gees, alle lof en eer behoort aan U, almagtige God, nou en vir altyd.

Almal: Amen

Instel van die tekens

Die brood wat ons breek, is die gemeenskap met die liggaam van ons Here Jesus Christus. Neem, eet, dink daaraan en glo dat sy liggaam gebreek is tot volkome versoening vir al ons sondes.

Die beker van danksegging is die gemeenskap met die bloed van ons Here Jesus Christus. Neem, drink, dink daaraan en glo dat sy kosbare bloed vergiet is tot 'n volkome versoening vir al ons sondes.

Uitdeel van die tekens

Ek wil julle nou uitnoui om die nagmaalstekens aan mekaar uit te deel. Breek die brood, gee dit aan mekaar met die woorde “Die Liggaam van Christus gebreek vir jou”, en stuur die wyn om, in die beker, om die brood in te doop met die woorde “Die Bloed van Christus, gevloei vir jou”. Mag hierdie oogkontak, aanraking en woorde aan mekaar ons herinner: Ons is een liggaam.

Bedieningslied (Word gespeel tydens die viering)

Lied, Liedboek 308: Neem my lewe.⁶⁰

Dankgebed

Ons dank U vir Christus wat met sy liggaam wat gekruisig en bloed wat vergiet is, ons tot die ewige lewe voed en versterk. Gee dat ons ons harte voortdurend sal ophef na die hemel, waar Christus ons voorspraak aan u regterhand is. Gee dat u Gees ons al meer aan U en mekaar sal bind; dat ons geloof deur die werking van die Gees versterk word tot waardige diens in u koninkryk en tot verheerliking van u Naam. Amen.⁶¹

Gedig as Uitsending

And the Table Will Be Wide, A Blessing for World Communion Sunday

- Jan Richardson

⁶⁰ NG Kerk, *Liedboek van die Kerk*, Lied 308.

Lirieke: 1. Neem my lewe, laat dit, Heer, U gewy wees meer en meer. Laat my hart gedurig juig en van dankbaarheid getuig. 2. Neem my hande, maak hul sterk diensbaar in u goeie werk. Neem my voete, skoei hul, Heer, met bereidheid tot u eer. Maak my hart vir U tot troon deur u Gees wat in my woon. Rig my wil, gevoel en daad altyd na u wyse raad. 3. Neem my stem en laat my sing aan U, Here, hulde bring. Laat my mond die boodskap dra: Hul sal vind wat na U vra. 4. Neem my goud en silwer, Heer – niks noem ek my eie meer. Al my kennis en verstand stel ek in u vaderhand. 5. Maak my hart vir U tot troon deur u Gees wat in my woon. Rig my wil, gevoel en daad altyd na u wyse raad.

⁶¹ Sien: *Handleiding vir die Erediens*, 91.

And the table

will be wide.

And the welcome

will be wide.

And the arms

will open wide

to gather us in.

And our hearts

will open wide

to receive.

And we will come

as children who trust

there is enough.

And we will come

unhindered and free.

And our aching

will be met

with bread.

And our sorrow

will be met

with wine.

And we will open our hands

to the feast

without shame.

And we will turn

toward each other

without fear.

And we will give up

our appetite

for despair.

And we will taste

and know

of delight.

And we will become bread

for a hungry world.

And we will become drink

for those who thirst.

And the blessed

will become the blessing.

And everywhere

will be the feast.⁶²

Voorganger: Gaan hiervandaan en wees brood vir 'n honger wêreld; 'n lafenis vir dié wat dorstig soekend is. Word wat julle nou gesien het; en ontvang wat julle is.

Seën

Voorganger: Die genade van die Here Jesus Christus en die liefde van God en die gemeenskap van die Heilige Gees sal by julle almal wees (2 Korintiërs 13:13).

Almal: Amen.

5. Slot

As jong leraar wat in die NGK werksaam is, kan die uitdagings wat die land en veral die kerk in die gesig staar, 'n mens maklik oorweldig. Die diep wonde wat deur geïnstitutionaliseerde rassese segregasie in die vorm van apartheid aan die nasie se waardigheid toegedien is, is steeds in die alledaagse lewe van die samelewing en veral in die lewe van die kerk sigbaar. Ons sukkel inderdaad om die juk van eeue se ontkenning en miskenning van die menswaardigheid van alle mense af te gooi en om ruimtes in die erediens te vestig waarbinne die waardigheid van alle erediensgangers erken en bevestig kan word.

Ek is egter daarvan oortuig dat 'n hernude beskouing en viering van die sakrament van die nagmaal 'n rol te speel het in die vorming van 'n kerklewe waarin die evangelie in volheid beliggaam word, waarin ander omhels (eerder as uitgesluit) word, waarin eenheid (eerder as onenigheid) aangemoedig en gevestig word, en

⁶² Jan Richardson, "And the Table Will Be Wide. A Blessing for World Communion Sunday," The Painted Prayerbook, <https://paintedprayerbook.com/2012/09/30/and-the-table-will-be-wide/> [toegang verkry op 15 Mei 2020].

waarin die waardigheid van die ganse skepping en alle mense (eerder as die ontkenning en uitsluiting van sommige) bevestig word. Só 'n viering van die nagmaal beskik weliswaar oor die potensiaal om sakramentele ruimtes te ontsluit wat die sosiale sindroom van eksklusiewe enklawes ongedaan kan maak deur 'n nuwe "visie" by mense te skep – 'n visie wat die ander en die self as *imago Dei* beskou. Verder kan só 'n visie in 'n leefwyse ontwikkel waar hierdie bevestiging van waardigheid nie bloot binne die kerkmure gebeur nie, maar ook verder strek na die roeping van erediensgangers om in die alledaagse só te leef dat ander se waardigheid in woord en daad erken word.

Die nagmaalsteologie van Johannes Calvyn dra in hierdie verband op pertinente wyse by om só 'n viering van die nagmaal te vestig. Sy sakramentele beskouing van onder andere gelowiges se eenwording met Christus, die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal, die dankbare deelname van gelowiges aan die tekens, en die nagmaal as die band van die liefde, bied 'n hernude perspektief op die belangrikheid van die viering van hierdie sakrament as aansporing tot liefde, vrede en eensgesindheid. In en deur só 'n viering van die sakrament word daar "in ons gemoedere afgedruk en ingegrif dat ons geeneen van ons broers [en susters] leed kan aandoen, verag, en met ons onregte skend nie; dat ons nie met ons broers [en susters] onenig kan wees sonder om tegelyk met Christus onenig te wees nie; dat ons net so besorg moet wees oor ons broers [en susters] se liggame as oor ons s'n omdat hulle ledemate van ons liggaam is; soos geen deel van ons liggaam deur 'n gevoel van pyn geraak word sonder dat dit oor al die ander dele daarvan versprei nie, so moet ons nie toelaat dat 'n medebroer [en medesuster] deur enige kwaad getref word sonder dat ons uit medelye vir [hulle] ontroer word nie."⁶³ Ons is inderdaad een liggaam, 'n sakramentele gemeenskap wat deur die nagmaal saam gebind word, want al is ons baie, het ons deel aan die een brood (1 Korintiërs 10:16-17). Die eenheid "stel die brood ons voor oë, wat uit verskillende koringkorrels gemaak is wat so met mekaar vermeng is dat die een nie van ander geskei kan word nie."⁶⁴

⁶³ *Inst. 1559* IV.xvii.38.

⁶⁴ *Inst. 1559* IV.xvii.38.

Dit is hierdie beskouing van die nagmaal wat sedert die Vroeë Kerk gehuldig is as gebeurtenis waartydens gelowiges moet wórd wat hulle in die sakrament sien en ontvang wat hulle, in Christus deur die werking van die Gees, ís (naamlik een liggaam as *imago Dei*). Dit is my hoop dat 'n hernude erns met só 'n beskouing van die nagmaal inderdaad die sakramentviering in die NGK sal transformeer om 'n ruimte te wees waarbinne almal verwelkom sal word, waarbinne almal tot een liggaam saamgebind word, en waarbinne almal gevoed sal word met lewegewende brood en wyn om sodoende brood te word vir 'n wêreld wat uitgehonger is vir waardigheid, en 'n lafenis te word vir dié wat dors na geregtigheid.

Mag die seën van só 'n viering tot seëning vir die land wees en mag die nagmaalstafel strek na elke uithoek van ons samelewing.

Bibliografie

Ackerman, Denise. "On Hearing and Lamenting: Faith and Truth-Telling." In *To Remember and to Heal. Theological and Psychological Reflections in Truth and Reconciliation*, geredigeer deur H. Russel Botman en Robin M. Petersen. Kaapstad: Human & Rousseau, 1996.

Acta Synodi. NG Kerk. 1829.

Acta Synodi. NG Kerk. 1857.

Adams, Graham. *Christ and the Other. In Dialogue with Hick and Newbigin*. Londen: Ashgate, 2010.

Adonis, J.C. *Die Afgebreekte Skeidsmuur weer Opgebou: Die Verstremgeling van die Sendingbeleid van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika met die Praktyk en Ideologie van die Apartheid in Historiese Perspektief*. Amsterdam: Rodopi, 1982.

Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. NG Kerk. 1998.

Alheit, W.A. *Een-en-'n-Halwe Eeu van Genade 1798-1948. Gedenkboek van die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Swellendam*. Kaapstad: NGK, 1948.

Anderson, E. Byron en Morrill, Bruce T., reds. *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God. Essays in Honor of Don E. Saliers*. Collegeville, PA: The Liturgical Press, 1998.

Andrew, Richard. "Binary Reciprocity: Karl Barth, Christological Identity and the Politics of Religion." In *Community, Identity: Dynamics of Religion in Context*, geredigeer deur Sebastian C. H. Kim en Pauline Kollontai, 45-64. Londen: T&T Clark, 2007.

Armstrong, Karen. *A History of God: From Abraham to the Present. The 4000-year Quest for God*. Londen: Vintage Books, 1999.

Augustinus. "Sermons." In *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, geredigeer deur John E. Rotelle en vertaal deur Edmund Hill, III/7: 230-272B. New York, NY: New City Press, 1993.

-- *The Confessions of Saint Augustine*, vertaal deur Edward D. Pusey. New York, NY: Cosimo Inc., 2006 [-1909].

Azania, Malaika Wa. *Born Free, Reflections on the New South Africa by a Member of the Post-Apartheid Generation*. Johannesburg: Jacana Media, 2014.

Backus, Irena. "Roman Catholic Lives of Calvin from Bolsec to Richelieu: Why the Interest?" In *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagement, Then and Now*, geredigeer deur Randall C. Zachman, 25-58. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Backus, Irena en Benedict, Philip. *Calvin and His Influences*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Backus, Irena, red. *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, Volume One*. Leiden, Nederland: E. J. Brill, 1997.

Bacuez, L. *Priestly Vocation and Tonsure*. New York, NY: The Cathedral Library Association, 1908.

Bainton, Roland H. *Erasmus of Christendom*. New York, NY: Scribner, 1969.

-- *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publisher, 1971.

- Balke, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Barak, Aharon. *Human Dignity. The Constitutional Value and the Constitutional Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Barclay, William. *The New Daily Study Bible. The Gospel of Matthew, Volume 2*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- Barnard, Adriaan C. *Die Erediens*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1981.
- Barone, Marco. *Luther's Augustinian Theology of the Cross. The Augustinianism of Martin Luther's Heidelberg Disputation and the Origins of Modern Philosophy of Religion*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2017.
- Barr, James. "The Image of God in the book of Genesis: A Study in Terminology." *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968): 11-26.
- Barth, Karl. *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation. Recalling the Scottish Confession of 1560*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 1938.
- *The Humanity of God*. Richmond, VA: John Knox Press, 1960.
- *Evangelical Theology: An Introduction*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- *The Epistle to the Romans*, vertaal deur Edwyn C. Hoskyns. Oxford: Oxford University Press, 1968 [1933].
- *The Theology of John Calvin*, vertaal deur G.W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

- *Das christelike Leben*, Gesamtausgabe 7, geredigee deur Hans A. Drewes, Eberhard Jüngel, Hinrich Stoevesandt en Anton Drewes. Zürich: Theologischer Verlag, 1999.
- Barth, Peter en Niesel, Wilhelm, reds. *Opera Selecta. 5 Volumes, 3rd Edition*, deur Johannes Calvyn. Munich: Kaiser, 1967.
- Barton, John en Muddiman, John, reds. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Battles, Ford Lewis. "Introduction." In *The Institutes of the Christian Religion 1536 Edition* deur Johannes Calvyn, xxvii. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- Bauswein, Jean Jacques en Vischer, Lukas, reds. *The Reformed Family Worldwide: A Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1999.
- Bayer, Oswald. "Martin Luther's Conception of Human Dignity." In *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, geredigee deur Marcus Düwell et al., 101-107. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Beeke, Joel R. "Calvin on Piety." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, geredigee deur Donald K. McKim, 125-152. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bieler, André. *The Social Humanism of John Calvin*. Louisville, KY: John Knox Press, 1964.
- Bieri, Peter. *Human Dignity: A Way of Living. English Edition*, vertaal deur Diana Siclovan. New York, NY: John Wiley & Sons, 2017.

Billings, J. Todd. *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union With Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

-- *Remembrance, Communion, and Hope, Rediscovering the Gospel at the Lord's Table*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.

Billings J. Todd en Hesselink, I. John, reds. *Calvin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments and New Possibilities*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.

Blanke, Fritz. "Calvins Urteile über Zwingli." *Zwingliana* 11 (1959): 66-92.

Blei, Karel. *The Netherlands Reformed Church 1571-2005*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006.

Blomberg, Craig. *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners*. Westmont, IL: Intervarsity Press, 2015.

Bock, Darrell L. *Baker Exegetical Commentary on The New Testament: Luke*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.

Boesak, Allan. "Foreword." In *Apartheid is a Heresy*, geredigeer deur John W. De Gruchy en Charles Villa-Vicencio, xi-xv. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1983.

-- *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1984.

Bonhoeffer, Dietrich. *Creation and Fall*. Londen: SCM, 1959.

Bonnet, Jules. *Letters of John Calvin, Volume 1*. Frankfurt am Main: Outlook Verlag GmbH, 2018.

Bontekoe, Ron. *The Nature of Human Dignity*. Lanham: Lexington Books, 2010.

Boring, M. Eugene. *Mark: A Commentary*. Londen: Westminster John Knox Press, 2006.

Boryga, Andrew. "Born Free in South Africa." *The New York Times*, 14 Julie 2015. <https://lens.blogs.nytimes.com/2015/07/14/born-free-in-south-africa/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

Bosch, David Jacobus. "The Roots and Fruits of Afrikaner Civil Religion." In *New Faces of Africa: Essays in Honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*, geredigeer deur J. W. Hofmeyr en W. S. Vorster, 14-35. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1984.

-- "The Afrikaner and South Africa." *Theology Today* 43, no. 2 (Julie 1986): 203-216.

-- "A Calvinist Perspective on the Future of Democracy in South Africa." In *A Democratic Vision for South Africa*, geredigeer deur Klaus Nürnberger, 188-195. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

Bosch, R. A. "Rouwsluier over de Tafel van de Heer? Over de herkomst van de avondmaalviering op de Goede Vrijdag." *Eredienstvaardig* 15 no. 1 (1999) 7-11.

Bosman, Hendrik. "Humankind as Being Created in the 'Image of God' in the Old Testament: Possible Implications for the Theological Debate on Human Dignity." *Scriptura* 105 (2010): 561-571.

Botman, H. Russel. "Covenantal Anthropology: Integrating Three Contemporary Discourses of Human Dignity." In *God and Human Dignity*, geredigeer deur R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 72-88. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

Botman, H. Russel en Petersen, Robin M., reds. *To Remember and to Heal. Theological and Psychological Reflections in Truth and Reconciliation*. Kaapstad: Human & Rousseau, 1996.

Bouwsma, William. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Brink, André P. *'n Droë Wit Seisoen*. Kaapstad: Human & Rousseau, 2005.

Bromley, Geoffrey W. *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Pub. Co., 1979.

Brown, Raymond. *The Message of Hebrews*. Westmont, IL: Inter-Varsity Press, 1982.

Büchner, Neil. "Nader tot die Here." *Flam Kerkmusiek*.

<http://flam.kerkmusiek.co.za/product/f318-in-d-nader-tot-die-here/> [toegang verkry op 14 Mei 2020].

Burger, Coenraad. "Nagmaalviering in die NG Kerk - tussen tradisie en vernuwing. Deel 3." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43 nrs. 3 & 4 (2002), 661-669.

-- "Reformed Liturgy in the South African Context." In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, geredigeer deur Lukas Vischer, 159-174. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2003.

Burton, Andrew. *African Underclass*. Oxford: James Curry Publishers, 2005.

Calvyn, Johannes. "A Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord and Only Saviour Jesus Christ." In *Calvin: Theological Treatises, Volume XXII*, vertaal en geredigeer deur John (Jack) K. S. Reid, 140-166. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1954.

-- *Calvin: Commentaries*, vertaal en geredigeer deur Joseph Haroutunian en Louise Pettibone Smith. Philadelphia, PA: The Westminster John Knox Press, 1958.

- "Reply to Sadolet (1539)." In *Calvin: Theological Treatises, Volume XXII*, vertaal deur John (Jack) K. S. Reid, 219-256. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1954.

- *Opera Selecta. 5 Volumes. 3rd Edition*, vertaal en geredigeer deur Peter Barth and Wilhelm Niesel. Munich: Christian Kaiser, 1967.

- *The Institutes of the Christian Religion 1536 Edition*, vertaal deur Ford Lewis Battles. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.

- *Selection from His Writings*, geredigeer deur John Dillenberger. New York, NY: Anchor Books, 1975.

- *Commentaries Volume 17*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.

- *Commentaries Volume 19*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.

- *Commentaries Volume 20*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.

- "Mutual Consent in Regard to the Sacraments." In *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters Volume 2*, vertaal en geredigeer deur Henry Beveridge en Jules Bonnet, 503-537. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1983.

- *Institusie van die Christelike Godsdiens 1559*, vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds, 1992.

- *Institutes of the Christian Religion 1559*, vertaal en geredigeer deur Henry Beveridge. Peabody, MA: Hendrickson Publishers Inc., 2008.

- Canlis, Julie. *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

- Cave, Peter. *Humanism. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Cicero, Marcus Tullius. *De Natura Deorum (On the Nature of the Gods)*, vertaal deur Francis Brooks. Londen: Methuen, 1896.

Claassens, L. Juliana en Birch, Bruce C., reds. *Restorative Readings. The Old Testament, Ethics and Human Dignity*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015.

Chung, Sung Wook, red. *John Calvin and Evangelical Theology: Legacy and Prospect*. Colorado Springs, CO: Paternoster, 2009.

Cilliers, Johan. *Sal die regte Jesus opstaan asseblief? 52 Bybelse Getuienisse oor die Uniekheid van Christus*. Vereeniging, Suid-Afrika: Christelike Uitgewersmaatskappy, 1997.

-- "Preaching between Assimilation and Separation: Perspectives on Church and State in South African Society." In *Preaching: Does It Make a Difference? Studia Homiletica 7*, geredigeer deur Mogens Lindhardt en Henning Thomsen, 67-76. Frederiksberg: Aros Forlag, 2010.

-- *Dancing with Deity, Re-Imagining the Beauty of Worship*. Wellington: BybelMedia, 2012.

-- "The Role of the Eucharist in Human Dignity: A South African Story." In *Religion and Human Rights: Global Challenges from Intercultural Perspectives*, geredigeer deur Lars Charbonnier en Wilhelm Gräb, 201-220. Berlin/Boston, MA: Walter de Gruyter, 2015.

Clark, Nancy L. en Worger, William H. *The Rise and Fall of Apartheid. Third Edition*. New York, NY: Routledge Publishing, 2016.

Coertzen, Pieter. *Die Hugenote van Suid-Afrika 1688-1988*. Kaapstad: Tafelberg, 1988.

-- "Ontstaanskenmerke van die Stellenbosche Teologiese Seminarium." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 51, nr. 1 (Januarie 2010): 41-55.

Coetzee, Carel F. C. "Calvinism and Anabaptism: Is the debate still relevant?" In *Reformed Theology Today: Biblical and Systematic-Theological Perspectives*, geredigeer deur Nico Vorster en Sarel P. van der Walt, 53-69. Durbanville: AOSIS, 2017.

Commins, Gary. *If Only We Could See: Mystical Vision and Social Transformation*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015.

Conradie, Ernst M. *Saving the Earth. The Legacy of Reformed Views in "Re-Creation"*. Münster: LIT Verlag, 2013.

-- *An Ecological Christian Anthropology: At Home on Earth?*. Londen: Routledge, 2017.

Conradie, Ernst M. en Koster, Hilda P., reds. *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*. Londen: T&T Clark, 2020.

Cook, Mary Alexander. *A Guide to the Old Buildings of the Cape: A Survey of Extant Architecture from Before C1910 in the Area of Cape Town-Calvinia-Colesberg-Uitenhage*. Kaapstad: Jonathan Ball Publishers, 2004.

Cottret, Bernard. *Calvin: A Biography*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Crockett, William R. *Eucharist: Symbol of Transformation*. New York, NY: Pueblo Publishing, 1989.

Culp, Kristine A. *Vulnerability and Glory: A Theological Account*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010.

Davis, Thomas J. *This is My Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

- De Bruin, Dieter. *Die Weeklikse Viering van die Eucharistie en die Volheid van die Lewe*. PhD-proefskrif, Universiteit van Pretoria, 2016.
- De Gruchy, John W. *The Church Struggle in South Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1979.
- *Cry Justice!: Prayers, Meditations, and Readings from South Africa*. Londen: Collins Liturgical Publications, 1986.
- "Prayer, Politics, and False Piety." In *When Prayer Makes News*, geredigeer deur Allan A. Boesak en Charles Villa-Vicencio, 97-112. Philadelphia, PA: Westminster, 1986.
- *Liberating Reformed Theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1991.
- *Christianity and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *Seeing Things Differently*. Cape Town: Mercer, 2000.
- *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the Struggle for Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- "The Future of Reformed Churches in South Africa. Some Random Notes and Reflections." *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics* 76 no. 1 (2001): 43-49.
- *John Calvin: Christian Humanist and Evangelical Reformer*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.
- "'Real presence' and sacramental praxis – Reformed reflections on the Eucharist." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 54 nrs. 3 & 4 (2013): 117-125.

De Gruchy, John W. en Villa-Vicencio, Charles, reds. *Apartheid is a Heresy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1983.

De Gruchy John W. en De Gruchy, Steve. *The Church Struggle in South Africa. Twenty-fifth Anniversary Edition*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004.

Deist, Ferdinand. *Vergewe en vergeet? Oor waarheid en versoening in Christelike perspektief*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers, 1997.

De Niet, Johan; Paul, Herman; en Wallet, Bart, reds. *Sober, Strict and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

Department of Justice and Constitutional Development, Republic of South Africa.

“Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika.” 10 Desember 1996.

<http://www.justice.gov.za/legislation/constitution/SACConstitution-web-afr.pdf>

[toegang verkry op 26 Augustus 2020].

Department: Statistics of South Africa, Republic of South Africa. “Migrants flock to Gauteng.” Statistics South Africa. 20 Julie 2018.

<http://www.statssa.gov.za/?p=11331> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

-- “Poverty and Inequality.” Statistics South Africa. 1 Augustus 2018.

<http://www.statssa.gov.za/?cat=22> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

-- “Poverty on the Rise in South Africa.” Statistics South Africa. 22 Augustus 2018.

<http://www.statssa.gov.za/?p=10334> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

De Villiers, Gerda. “Johannes Calvyn: slim man met die seer maag.” Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria. 10 Augustus 2018.

<http://teo.co.za/johannes-calvyn-slim-man-met-die-seer-maag> [toegang verkry op 10 Augustus 2018].

- DeVries, Dawn. "Calvin's Preaching." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, geredigeer deur Donald K. McKim, 106-124. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- De Vries, Johannes. "Allan Boesak: His relationship with and impact on Reformed Christianity in Germany." In *Festschrift in Honor of Allan Boesak: A Life in Black Liberation Theology*, geredigeer deur Charles D. Flaendorp, Nathan C. Philander en Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel, 17-34. Stellenbosch: Sun MeDia, 2016.
- Doerksen, Paul Giesbrecht. "The Church Is an Ethic: Ecclesiology and Social Ethics in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas." *ProQuest Dissertations and Theses*. Kanada: Conrad Grebel College, 1999.
- Douglass, Jane Dempsey. *Women, Freedom and Calvin*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1985.
- Dreyer, Andries. *Kerksoewenier van Middelburg. K.P. Geskiedenis van die Ontstaan en Voortgang van die Ned. Geref. Gemeente Aldaar 1852-1927*. Kaapstad: NGK, 1927.
- Dubow, Saul. *Apartheid 1948-1994*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Duke, Alastair. *Reformation and Revolt in the Low Countries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Duncan, Graham A. "The Origins and Early Development of Scottish Presbyterian Mission in South Africa (1824-1865)." *Studia Historiae Ecclesiasticae* 39 (2013): 205-220.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998.
- Du Plessis, Johann. "Human Dignity according to the Gospel of Luke." *Scriptura* 105 (2010): 581-593.

Düwell, Marcus; Braarvig, Jens; Brownsword Roger; en Mieth, Dietmar, reds. *The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Elliot, George. *Romala*. Leipzig: Bernard Tauchitz, 1863.

Elwood, Christopher. *The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Engelbrecht, B. J. *Temas Rondom die Reformasie*. Pretoria: HAUM, 1979.

Erasmus, Desiderius en Luther, Martin. *Discourse on Free Will*, geredigee en vertaal deur Ernst F. Winter. New York, NY: Frederick Ungar, 1967.

Estep, William R. *Renaissance and Reformation*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1986.

Euler, Carrie. "Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger." In *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, geredigee Lee Palmer Wandel, 57-74. Leiden: Brill, 2013.

Feingold, Lawrence. *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice and Communion*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2018.

Flaendorp, Charles D.; Philander Nathan C. en Plaatjies-Van Huffel, Mary-Anne, reds. *Festschrift in Honor of Allan Boesak: A Life in Black Liberation Theology*. Stellenbosch: Sun MeDia, 2016.

Fleming, Daniel. "Ethics is an optics: The Levinasian perspective on value as primary." In *The Routledge International Handbook of Education. Religion and Values*, geredigee deur James Arthur en Terence Lovat, 362-372. New York, NY: Routledge, 2013.

- Forrester, Duncan. "Ecclesiology and ethics: A Reformed perspective." *The Ecumenical Review* 47, nr. 2 (1995): 148-154.
- Foster, Richard J. en Beebe, Gayle D. *Longing for God. Seven Paths of Christian Devotion*. Westmont, IL: Intervarsity Press, 2009.
- Fortuin, Eugene A. *Allan Boesak en die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk: 'n Teologies-Historiese Ondersoek*. PhD-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, 2016.
- Fourie, Pieter J. *Media Studies: Media History, Media and Society, Second Edition*. Kaapstad: Juta & Co., 2007.
- Gamble, Richard C., red. *Articles on Calvin and Calvinism Volume 10: Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*. New York, NY: Garland, 1992.
- Ganoczy, Alexandre. *The Young Calvin*. Edinburg: T&T Clarke, 1988.
- "Calvin's Life." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, geredigeer deur Donald K. McKim, 4-24. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gerrish, Brian A. "John Calvin and the Reformed Doctrine of the Lord's Supper." In *Articles on Calvin and Calvinism Volume 10: Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, geredigeer deur Richard C. Gamble, 85-98. New York, NY: Garland, 1992.
- *Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Gerrish, Brian A., red. *Reformatio Perennis: Essays on Calvin and the Reformation in Honor of Ford Lewis Battles* Pittsburgh, PA: Pickwick Press, 1981.
- Godfrey, W. Robert. *John Calvin: Pilgrim and Pastor*. Wheaton, IL: Crossway, 2009.

- Gonzalez, Michelle A. *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007.
- Gordimer, Nadine. *Burger's Daughter*. Londen: Penguin Books, 1980.
- Gordon, F. Bruce. *Calvin*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.
- Gornik, Mark R. en Thompson, Gregory, reds. *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church and World. Essays by Nicholas Wolterstorff*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2011.
- Gouws, Gabriël J.F. *Ds. Robert Shand: Sy Aanstelling en Bevestiging as Leraar van die Nederduitse Gereformeerde Kerk Tulbagh, 1834 tot 1835*. PhD-Proefskrif, Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch, 1979.
- Greif, Wulfert. *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, vertaal deur Lyle D. Bierma. Londen: Westminster John Knox Press, 2008.
- Grenz, Stanley J. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994.
- *The Social God and the Relational Self. A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Londen: Westminster John Knox, 2001.
- "Jesus as the Imago Dei: Image-of-God Christology and the Non-Linear Linearity of Theology." *Journal of the Evangelical Theological Society*, Desember (2004): 617-628.
- Greschat, Martin. *Martin Bucer: A Reformer and His Times*. Londen: Westminster John Knox Press, 2004.
- Guelke, Adrian. *Rethinking the Rise and Fall of Apartheid: South Africa and World Politics*. New York, NY: Palgrave MacMillan, 2005.

Guelke, Leonard. "Conversion of Native and Slave Women in Dutch Colonial South Africa: From Assimilation to Apartheid." In *Women, Religion, & Space. Global Perspectives on Gender and Faith*, geredigeer deur Karen M. Morin en Jeanne Kay Guelke, 22-41. New York, NY: Syracuse University Press, 2007.

Guyer, Paul, red. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Habermas, Jürgen. *The Crisis of the European Union*. Berlyn: Suhrkamp Verlag, 2011.

Hall, Douglas J. *When You Pray: Thinking Your Way in God's World*. Valley Forge, PA: Judson Press, 1987.

Handelingen der Negende Vergadering van de Synode der Gereformeerde Kerk van Zuid-Afrika. NG Kerk. 1857.

Handelinge van die Raad van die Nederduitse Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika. NG Kerk. 1959.

Handelinge van die Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. NG Kerk. 1978.

Handleiding vir die Erediens. Wellington: Bybel-Media, 2010.

Hart, David Bentley. *Beauty of the Infinite, The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

Hart, Trevor A. en Thimell, Daniel P., reds. *Christ in Our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World. Essays presented to Professor James Torrance*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 1989.

- Hartel, Joseph Francis. *Analecta Gregoriana, Femina Ut Imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*. Rome: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1993.
- Hauerwas, Stanley. *Community of Character. Toward a Constructive Social Ethic*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1991.
- *Brazos Theological Commentary of the Bible: Matthew*. Grand Rapids, MI: Bravos Press, 2006.
- Hauerwas, Stanley en Willimon, William H. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville, TN: Abington Press, 1989.
- Hauerwas, Stanley en Wells, Samuel, reds. *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Hesselink, I. John. *Calvin's Concept of The Law*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 1992.
- *Calvin's First Catechism: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.
- "Calvin's Theology." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, geredigeer deur Donald K. McKim, 74-93. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- "Pneumatology." In *The Calvin Handbook*, geredigeer deur Herman J. Selderhuis, 299-312. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Hillerbrand, Hans J., red. *The Encyclopedia of Protestantism, Volume 2, D-K*. New York, NY: Routledge, 2002.
- Hofmann, Manfred. "Faith and Piety in Erasmus' Thought." *Sixteenth Century Journal* 20, no. 2 (1989): 241-258.

- Hofmeyr, Hoffie J. W. en Vorster, Willem S. *New Faces of Africa: Essays in Honour of Ben (Barend Jacobus) Marais*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1984.
- Hopkins, Henry C. *Die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Somerset-Wes 1819-1969*. Paarl: Die Paarlse Drukkers, 1969.
- Horton, Michael. *People and Place: A Covenant Ecclesiology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008.
- "Knowing God: Calvin's Understanding of Revelation." In *John Calvin and Evangelical Theology: Legacy and Prospect*, geredigeer deur Sung Wook Chung, 1-31. Colorado Springs, CO: Paternoster, 2009.
- "John Calvin's Commentary on the Council of Trent." In *The People's Book. The Reformation and the Bible*, geredigeer deur Jenifer Powell McNutt en David Lauber, 155-170. Westmont, IL: Intervarsity Press, 2017.
- Howard, Thomas Albert, red. *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*. Washington, WA: The Catholic University of America Press, 2013.
- Huber, Wolfgang. "Erinnerung, Erfahrung, Erwartung: Die Ungleichzeitigkeit der Religion und die Aufgabe theologische Ethik." In *Die Erfahrung der Zeit*, geredigeer deur Christian Link, 321-333. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Hughes, Anne. *Human Dignity and Fundamental Rights in South Africa and Ireland*. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2014.
- Hunsinger, George. *Conversational Theology: Essays on Ecumenical, Post Liberal, and Political Themes, with Special Reference to Karl Barth*. Londen: Bloomsbury Academic, 2015.
- Imbach, Ruedi. "Human dignity in the Middle Ages (twelfth to fourteenth century)." In *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*,

geredigeer deur Marcus Düwel et al., 64-73. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Innes, William C. *Social Concerns in Calvin's Geneva*. Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1983.

Janse, Wim. "Calvin's Doctrine on the Lord's Supper." *Perichoresis* 10, no. 2 (September 2012):137-163.

Jansen, Geert H. *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Jarvis, Cynthia A. en Johnson, E. Elizabeth, reds. *Feasting on the Word Commentary: Feasting on the Gospels, John, Volume 1: Chapters 1-9*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010.

Jennings, Theodore W. *The Liturgy of Liberation*. Nashville, TN: Abington Press, 1988.

Jenson, Robert W. "The Hauerwas Project." *Modern Theology* 8, nr. 3 (1992): 285-295.

Jones, Serene. *Calvin and the Rhetoric of Piety*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995.

Kannemeyer, Johannes Christoffel. *Die Afrikaanse Literatuur 1652-2004*. Kaapstad: Human & Rosseau, 2005.

Kateb, George. *Human Dignity*. Londen: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Katongole, Emmanuel. "Greeting: Beyond Racial Reconciliation." In *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, geredigeer deur Stanley Hauerwas en Samuel Wells, 70-83. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

- Kerr, Nathan R. "Corpus Verum: On the Ecclesial Recovery of Real Presence in John Calvin's Doctrine of the Eucharist." In *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition, Creation, Covenant, and Participation*, geredigeer deur James K. A. Smith en James H. Olthuis, 232-258. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Kettler, Christian D. *The Vicarious Humanity of Christ and the Reality of Salvation*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1991.
- Kharlamov, Vladimir, red. *Theōsis, Deifictaion in Christian Theology*. Cambridge: James Clarke & Co, 2012.
- Kilner, John F. *Dignity and Destiny. Humanity in the Image of God*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2015.
- Kim, David Y. "John Calvin: Kierkegaard and the Question of The Law's Third Use." In *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome II: Theology*, geredigeer deur Jon B. Steward, 79-103. Londen: Ashgate, 2009.
- King, Karen L. *What is Gnosticism?* Londen: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- King, Margaret L. *The Renaissance in Europe*. Londen: Laurence King Publishing, 2003.
- King, Margaret L., red. *Renaissance Humanism. An Anthology of Sources*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2014.
- Kostera, Monika en Pirson, Michael, reds. *Dignity and the Organization*. Londen: Palgrave Macmillan, 2017.
- Kraye, Jill, red. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Kriel, Cornelius J. *Die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1956: 'n Historiese Studie van Sendingwerk onder die Kleurlingbevolking van Kaapland*. Paarl: Paarlse Drukkers, 1963.
- Krüger, Johannes C. *Lest We Forget: The History of the Dutch Reformed Church (Nederduitse Gereformeerde Kerk) in Southern Africa*. Johannesburg: Andrew Murray Congregation and the Information Bureau of the Dutch Reformed Church, 1984.
- Lane, Anthony N. S. *John Calvin, Student of the Church Fathers*. Edinburg: T&T Clark, 1999.
- *A Reader's Guide to Calvin's Institutes*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- Leach, Graham. *South Africa: No Easy Path*. North Yorkshire: Methuan Publishing, 1987.
- Lee, James K. *Augustine and the Mystery of the Church*. Augsburg: Fortress Press, 2017.
- Lehmann, Paul. "Praying and Doing Justly." *Reformed Liturgy and Music* 19, nr. 2 (1985): 77-81.
- Lewis, Milton. "A Brief History of Human Dignity: Idea and Application." In *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, geredigeer deur Jeff Malpas en Norelle Lickiss, 93-105. Nederland: Springer, 2007.
- Lindberg, Carter. *The European Reformations, Second Edition*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2001.
- Lindner, William. *John Calvin (Men of Faith)*. Bloomington, IN: Bethany House Publishers, 1998.

- Loff, Christiaan J.A. *Dogter of Verstoteling? Kantaantekeninge by die Geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika*. Kaapstad: Predikante Broederkring, 1981.
- "The history of a heresy." In *Apartheid is a Heresy*, geredigee deur John De Gruchy en Charles Villa-Vicencio, 10-23. Kaapstad: David Philip, 1983.
- *Bevryding tot Eenwording*. Kampen: Teologiese Universiteit, 1997.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systemic Development*, vertaal en geredigee deur Roy A. Harrisville. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.
- Louw, Daniël. *Cura Vitae. Illness and the Healing of Life*. Wellington: Lux Verbi BM, 2008.
- Lowenberg, Anton David en Kaempfer, William H., reds. *The Origins and Demise of South African Apartheid*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1998.
- M'Carter, John Mayland. *The Dutch Reformed Church in South Africa: With Notices of Other Denominations. A Historical Sketch*. Edinburg: W. & C. Inglis, 1869.
- Maag, Karin. *Melanchthon in Europe: His Work and Influence Beyond Wittenberg*. Grand Rapids, MI: Paternoster, 1999.
- MacArthur, John. *The MacArthur New Testament Commentary: Mark 9-16*. Chicago, IL: Moody Publishers, 2015.
- MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation: A History*. Londen: Penguin Books, 2003.
- Maeder, G.A. en Zinn, C. *Ons Kerk Album van Hollandsche Kerken en Leeraren*. Kaapstad: Ons Kerk Album Maatschappij, Bpkt., 1917.

Mallinson, Jeffrey. *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-605)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Mannion, Gerard en Van der Borght, Eduardus, reds. *John Calvin's Ecclesiology, Ecumenical Perspectives*. New York, NY: T&T Clark International, 2011.

Mathison, Keith A. *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002.

Maximus Confessor. *Imago Dei*. San Jose, CA: Writers Press Club, 2001.

McCrudden, Christopher. *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

McDonnell, Killian. *John Calvin, the Church and the Eucharist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

McGrath, Alister E. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1993.

-- *Reformation Thought. Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

-- *A Life of John Calvin*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

-- *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. New York, NY: Harper One, 2007.

-- *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: John Wiley & Sons, 2011.

-- *Reformation Thought: An Introduction. Fourth Edition*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2012.

-- *Theology: The Basics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2017.

McKee, Elsie Anne. *Reforming Popular Piety in Sixteenth-Century Strasbourg*. Princeton: Princeton Theological Seminary, 1994.

McKee, Elsie Anne, red. *John Calvin. Writings on Pastoral Piety*. New York, NY: Paulist Press, 2001.

McKim, Donald K., red. *Readings in Calvin's Theology*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1984.

McKim, Donald K., red. *Major Themes in the Reformed Tradition*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1992.

McKim, Donald K., red. *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

McNeill, John. *Children Before God: Biblical Themes in the Works of John Calvin and Jonathan Edwards*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017.

McNeill, John Thomas. *The History and Character of Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1856.

-- "John Calvin: Doctor Ecclesiae." In *Readings in Calvin's Theology*, geredigeer deur Donald K. McKim, 11-12. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1984.

McNutt, Jenifer Powell en Lauber, David. *The People's Book. The Reformation and the Bible*. Westmont, IL: Intervarsity Press, 2017.

Melloni, Alberto, red. *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*. Berlyn: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017.

Mercer, Joyce Ann. *Welcoming Children. A Practical Theology of Childhood*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2005.

- Methuen, Charlotte. *Luther and Calvin: Religious Revolutionaries*. Oxford: Lion Hudson, 2011.
- Metzger, Bruce M. *The Early Versions of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Mieder, Wolfgang. *"Making a Way Out of No Way": Martin Luther King's Sermonic Proverbial Rhetoric*. New York, NY: Peter Lang, 2010.
- Missing, Michael. *Fatal Discord: Erasmus, Luther and the Fight for the Western Mind*. New York, NY: HarperCollins, 2018.
- Moeller, Bernd. *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*. Philadelphia, PA: Labyrinth Press, 1982.
- Moleah, Alfred T. *South Africa: Colonialism, Apartheid and African Dispossession*. Suid-Afrika: Disa Press, 1993.
- Monfasani, John. *Renaissance Humanism. From the Middle Ages to Modern Times*. Londen: Ashgate Publishing, 2015.
- Moore, Johnnie. *Dirty God*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2013.
- Moore-Keish, Martha L. *Do This in Remembrance of Me, A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.
- Monter, E. William. *Calvin's Geneva*. New York, NY: John Wiley, 1967.
- Morin, Karen M. en Guelke, Jeanne Kay, reds. *Women, Religion, & Space. Global Perspectives on Gender and Faith*. New York, NY: Syracuse University Press, 2007.

Muller, Richard A. "Ordo docendi: Melanchthon and the Organization of Calvin's Institutes, 1536-1543." In *Melanchthon in Europe: His Work and Influence beyond Wittenberg*, geredigeer deur Karin Maag, 123-140. Grand Rapids, MI: Paternoster, 1999.

-- *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Müller, Julian. *Die Erediens as Fees*. Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988.

Müller van Velden, Nina. *When the Lines are Blurred: A Gender-Critical Reading of the Narratives of John 12:1-8 and John 13:1-17*. PhD-proefskrif, Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch, 2018.

Mullet, Michael A. *The Catholic Reformation*. New York, NY: Routledge, 1999.

Murdock, Greame. *Beyond Calvin: The Intellectual, Political and Cultural World of Europe's Reformed Churches c. 1540-1620*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2004.

Naphy, William G. *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation: With a New Preface*. Londen: Westminster John Knox Press, 1994.

-- "Calvin's Geneva." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, geredigeer deur Donald K. McKim, 25-37. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Naudé, C.F. Beyers, "Letter to Prof. Dr. J. McCord, 27 Julie, 1982." In *World Alliance of Reformed Churches Archives (General Correspondence – Area Africa / Africa IV – General correspondence Republic of South Africa)*. Genève: World Alliance of Reformed Churches, 1982.

Ndlovo, Thumisang. "Political Uncertainty Continues to Plague SA Economy." Moneyweb. 5 Februarie 2018.

<https://www.moneyweb.co.za/moneyweb-radio/political-uncertainty-continues-to-plague-sa-economy/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

Nederduitse Gereformeerde Kerk: Algemene Taakspan Regte van die Algemene Sinode. *Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk met Reglemente, Beleid, Funkisionele Besluite en Riglyne en Tussen-orde soos vasgestel deur die Algemene Sinode in Oktober 2015*. Pretoria: Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2015.

NG Kerkraadsnotule Caledon. 96 Januarie 1855.

NG Kerkraadsnotule Ceres. 11 Januarie 1858.

NG Kerk. *Drie formuliere van enigheid*. Kaapstad: NG Kerkboekhandel, 1936.

-- *Formuliereboek van die Nederduitse Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*. Kaapstad: NG Kerkboekhandel, 1950.

-- "Geskiedenis." Nederduitse Gereformeerde Kerk.
<https://ngkerk.org.za/geskiedenis> [toegang verkry op 12 Junie 2019].

-- *Liedboek van die kerk vir gebruik by die erediens en ander byeenkomste*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers, 2001.

Niesel, Wilhelm. *The Theology of John Calvin*, vertaal deur Harold King. Cambridge: James Clarke & Co, 1956.

Noah, Trevor. *Born a Crime. Stories from a South African Childhood*. New York, NY: Spiegel & Grau, 2016.

Norman, Richard. *On Humanism*. New York, NY: Routledge, 2004.

Notule van die Ring van Albanie. 20 Oktober 1855 (R 5/2).

Nürnberg, Klaus, red. *A Democratic Vision for South Africa*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

Nworie, Ben, red. *Integrating Faith and Special Education: A Christian Faith Approach to Special Education Practice*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016.

O'Day, Gail R. "John." In *Women's Bible Commentary Expanded Edition with Apocrypha*, geredigeer deur Carol A. Newsom en Sharon H. Ringe, 374-384. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.

Oberman, Heiko A. *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Ochs, Peter. "The Logic of Indignity and the Logic of Redemption." In *God and Human Dignity*, geredigeer deur R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 143-161. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Olivier, Phil L., red. *Ons Gemeentelike Feesalbum*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers, 1952.

Olson, Jeannine E. *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Franciase*. Londen: Associated University Press, 1989.

Osmer, Richard R. *Practical Theology, An Introduction*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008.

Ozment, Steven E. *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland*. New Haven, CT: Yale University Press, 1975.

Parker, Thomas H. L. *Calvin: An Introduction to His Thought*. Londen: Continuum, 1995.

-- *John Calvin: A Biography*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

Parry, Ken, red. *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 2015.

Parsons, Burk. *John Calvin: A Heart for Devotion, Doctrine & Doxology*. Sanford, FL: Reformation Trust Publishers, 2008.

Parsons, Mikael C. *Paideia Commentaries on the New Testament: Luke*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.

Partee, Charles, *The Theology of John Calvin*. Londen: Westminster John Knox Press, 2008.

Paton, Allan. *Cry the Beloved Country*. Londen: Jonathan Cape, 1948.

Pattison, Bonnie L. *Poverty in the Theology of John Calvin*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2006.

Pauck, Wilhelm. "Calvin and Butzer," *The Journal of Religion* 9 no. 2 (April, 1929): 237-256.

Pauw, Jacobus Christoffel. *Anti-Apartheid Theology in the Dutch Reformed Family of Churches: A Depth-Hermeneutical Analysis*. PhD-proefskrif, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2007.

Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Calvinism*. Plymouth: The Scarecrow Press, 2012.

Pitkin, Barbara. "Faith and Justification." In *The Calvin Handbook*, geredigeer deur Herman J. Selderhuis, 297-298. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Plaatjies-Van Huffel, Mary-Anne. "Reading the *Belhar Confession* as a historical text." In *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice*.

Remembering 1960-1990, geredigeer deur Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Robert Vosloo, 329-345. Stellenbosch: Sun Press, 2013.

-- "Acceptance, adoption, advocacy, reception and protestation: a chronology of the Belhar Confession." In *Belhar Confession: The Embracing Confession of Faith*, geredigeer deur Mary-Anne Plaatjies-Van Huffel en Leepo Modise, 1-96. Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA, 2017.

-- "The Historical and Socio-Political Dimensions Regarding the Lord's Supper in the Dutch Reformed Mission Church." Ongepubliseerde Referaat, Andrew Murray Sentrum vir Spiritualiteit, Wellington, 7 Junie 2019.

Plaatjies-Van Huffel, Mary-Anne en Vosloo, Robert R., reds. *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960-1990*. Stellenbosch: Sun Press, 2013.

Plaatjies-Van Huffel, Mary-Anne en Modise, Leepo, reds. *Belhar Confession: The Embracing Confession of Faith*. Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA, 2017.

Potgieter, P.C. "Humor, Skerts en Gemoedelikheid in Verkillende Stylfigure by Johannes Calvyn." *Acta Theologica* 36 no. 2 (2016), 65-80.

Potgieter, Raymond. "The Emergence of John Calvin as Pastoral Figure from His Letters / Johannes Calvyn: Meer as 'n Sisteematiese Teoloog." *In die Skriflig* 48 no.1 (November 2014), 1-9

Ralston, Joshua. "Preaching Makes the Church: Recovering a Missing Ecclesial Mark." In *John Calvin's Ecclesiology, Ecumenical Perspectives*, geredigeer deur Gerard Mannion en Eduardus van der Borgh, 125-142. New York, NY: T&T Clark International, 2011.

Ramirez-Faria, Carlos. *Concise Encyclopedia of World History*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2007.

Ramsey, Paul. "Liturgy and Ethics." *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (Herfsuitgawe, 1979): 139-171.

Reddy, Thiven. *South Africa: Settler Colonialism and the Failures of Liberal Democracy*. Londen: Zed Books Ltd, 2015.

Regan, Ethna. *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*. Washington D.C., WA: The Catholic University of America Press, 2010.

Richardson, Jan. "And the Table Will Be Wide, A Blessing for World Communion Sunday." *The Painted Prayerbook*. 30 September 2012.
<https://paintedprayerbook.com/2012/09/30/and-the-table-will-be-wide/>
[toegang verkry op 15 Mei 2020].

Rodriguez, Anne Graham Gaines. *Nelson Mandela and the End of Apartheid. People and Events that Changed the World*. Berkley Heights, NJ: Enslow Publishing, 2017.

Rorem, Paul E. "The Consensus Tigurinus (1549): Did Calvin Compromise?." In *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, geredigeer deur Wilhelm H. Neuser, 68-83. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

Rozeboom, Sue A. "Doctrine of the Lord's Supper: Calvin's Theology and Its Early Reception." In *Calvin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments and New Possibilities*, geredigeer deur J. Todd Billings en I. John Hesselink, 143-165. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.

Runia, Klaas. *Calvijs Betekenis in Onze Tijd*. Potchefstroom: Instituut vir Bevordering van Calvinisme, 1970.

Saliers, Don E. "Liturgy and Ethics: Some New Beginning." *Journal of Religious Ethics* 7, no. 2 (Herfsuitgawe, 1979): 173-189.

-- *Worship as Theology: Foretaste of Divine Glory*. Nashville, TN: Abington Press, 1994.

Sasse, Herman. *This is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1959.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church: The Swiss Reformation in Two Volumes. Volume 1*. Edinburg: T&T Clarke, 1893.

-- *History of the Christian Church. Volume 7*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1910.

Schockenhoff, Eberhard. *Natural Law & Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*. Washington, WA: Catholic University of America Press, 2003.

Schreiner, Susan E. *The Theatre of His Glory: Nature & The Natural Order in the Thought of John Calvin*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1991.

Schulze, Manfred. "Martin Luther and the Church Fathers." In *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, Volume One*, geredigeer deur Irena Backus, 573-626. Leiden, Nederland: E. J. Brill, 1997.

Schwöbel, Christoper. "Recovering Human Dignity." In *God and Human Dignity*, geredigeer deur R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 44-58. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

Searle, Mark. "Liturgy and Social Ethics: An Annotated Bibliography." *Studia Liturgica* 21 (1991): 220-235.

Seekings, Jeremy en Nattrass, Nicoli. *Class, Race, and Inequality in South Africa*. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

Selderhuis, Herman J. *Calvijn Een Mens*. Kampen: Kok, 2008.

-- *The Calvin Handbook*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2009.

-- *John Calvin: A Pilgrim's Life*. Nottingham: Intervarsity Press, 2009.

-- "Luther and Calvin." In *Martin Luther: A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, geredigeer deur Alberto Melloni, 401-415. Berlyn: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017.

Senior, Donald. *Abington New Testament Commentaries: Matthew*. Nashville, TN: Abington Press, 1998.

Sensen, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Berlyn: Walter de Guyter, 2011.

-- "Dignity: Kant's Revolutionary Conception." In *Dignity, A History*, geredigeer deur Remy Debes, 237-262. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Shepherd, Victor A. *The Nature and Function of Faith in The Theology of John Calvin, NABPR Dissertation Series, Number 2*. Vancouver: Regent College Publishing, 1983.

Sherlock, Charles. *The Doctrine of Humanity*. Leicester: InterVarsity Press, 1996.

Simpson, Nico; Steyn, Riaan; Viljoen, Jandré en Büchner, Neil. "Ons glo." *Flam Kerkmusiek*. <http://flam.kerkmusiek.co.za/product/f206/> [toegang verkry op 14 Mei 2020].

Smit, A.P. *Na Honderd jaar. Eeufees NG Gemeente Calvinia 1847-1947*. Kaapstad: NGK, 1946.

Smit, Dirk J. "Liturgy and Life? On the Importance of Worship for Christian Ethics." *Scriptura: Christian Ethics in South Africa* 62 (1997): 259-280.

-- "Seeing Things Differently: On Prayer and Politics." In *Theology in Dialogue: The Impact of the Arts, Humanities and Science on Contemporary Religious*

- Thought. Essays in Honor of John W. De Gruchy*, geredigeer deur Lyn Holness en Ralf K. Wüstenberg, 271-284. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- *Essays in Public Theology, Collected Essays 1*, geredigeer deur Ernst M. Conradie. Stellenbosch: Sun Press, 2007.
- *Geloof en Openbare Lewe, Versamelde Opstelle 2*, geredigeer deur Nico Koopman. Stellenbosch: Sun Press, 2008.
- *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, geredigeer deur Robert R. Vosloo. Stellenbosch: SUN MeDia, 2009.
- "Beyond Augsburg: Calvin on the Real Presence of Christ in the Lord's Supper." *Lutheran Forum* 2012, nr.46 (1): 40-46.
- *Opstelle oor Gereformeerde-Wees Vandag. Versamelde Opstelle 4*, geredigeer deur Len Hansen. Stellenbosch: SUN MeDIA, 2013.
- "'When You Come Together?' – Discerning the Body." Lesing, 2018 Annie Kinkead Warfield Lectures. Princeton Seminary, Princeton, NJ. 22 Maart 2018. https://www.youtube.com/watch?v=d5Px20hMMtl&list=PLjSFe-2r4QfsBpt0aY_tnFPsNLCkuiNuE&index=6&t=0s [toegang verkry op 26 Augustus 2020].
- "What makes Worship Good?" In *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives*, geredigeer deur Pieter Vos, 19-48. Leiden: Brill, 2018.
- "'Hope even for the most wretched'? On Remembering the Reformation." *Stellenbosch Theological Journal* 4 (2018):703-725.
- Smith, David M., red. *The Apartheid City and Beyond: Urbanization and Social Change in South Africa*. Londen: Routledge, 1992.

- Smith, James K.A. en Olthuis, James H., reds. *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition, Creation, Covenant, and Participation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Song, Robert. "Sharing Communion: Hunger, Food, and Genetically Modified Foods." In *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, geredigeer deur Stanley Hauerwas en Samuel Wells, 440-452. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Soulen, R. Kendall en Woodhead, Linda, reds. *God and Human Dignity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- South African Archive for Justice. "Human Dignity." 12 Augustus 2019.
http://www.saha.org.za/billofrights/human_dignity.htm [toegang verkry op 26 Augustus 2020].
- Spierling, Karen E. *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of Community 1536-1564*. New York, NY: Routledge, 2016.
- Spies, Lina. "Van Calvinisme tot Romantiek: Die Invloed van die Bybel op die Skrywerskap van Hennie Aucamp." *LitNet Akademies* 13, no. 2 (2016): 329-345.
- Sporre Karin. *In Search of Human Dignity: Essays in Theology, Ethics and Education*. New York, NY: Waxmann, 2015.
- Stauffer, Richard. *The Humanness of John Calvin: The Reformer as a Husband, Father, Pastor and Friend*. Nashville, TN: Abington Press, 1971.
- Steenbakkers, Piet. "Human dignity in Renaissance Humanism." In *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, reds. Marcus Düwel et al., 85-94. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Steinmetz, David. *Calvin in Context*. New York, NY: Oxford University Press, 1995.

- Stephens, William P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford: Claredon, 1986.
- Stevens, David E. *God's New Humanity: A Biblical Theology of Multi-ethnicity for the Church*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012.
- Stevenson, Richard Taylor. *John Calvin: The Statesman*. Cincinnati, OH: Jennings & Graham, 1907.
- Steward, Jon B., red. *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome II: Theology*. Londen: Ashgate, 2009.
- Stjerna, Kirsi I. *Women and the Reformation*. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2009.
- Stout, Tracey Mark. *A Fellowship of Baptism: Karl Barth's Ecclesiology in Light of His Understanding of Baptism*. Eugene OR: Pickwick Publications, 2010.
- Stroup, George, W. *Calvin*. Nashville, TN: Abington Press.
- Stuhlman, Byron D. *A Good and Joyful Thing. The Evolution of the Eucharistic Prayer*. New York, NY: Church Publishing Incorporated, 2000.
- Summers, Kirk M. *Morality after Calvin: Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Swann, John, Thomas. *The Imago Dei, A Priestly Calling for Humankind*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2017.
- Swart, Ignatius; Rocher, Hermann; Green, Sulina; en Erasmus, Johannes, reds., *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa. Perspectives for Critical Engagement*. Stellenbosch: SUN PRESS, 2010.
- Tannehill, Robert C. *Abington New Testament Commentaries: Luke*. Nashville. TN: Abington Press, 1996.

Taylor, W. David O. *The Theatre of God's Glory: Calvin, Creation and the Liturgical Arts*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Tileaga, Christian. *The Nature of Prejudice. Society, Discrimination and Moral Exclusion*. New York, NY: Routledge, 2016.

Tinsley, Barbara Sher. *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*. Londen: Associated University Press, 2001.

Torrance, Thomas F., red. *Introduction to the Geneva Catechism. The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church*. Londen: James Clarke, 1959.

-- *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburg: Scottish Academic Press, 1988.

Tranzillo, Jeffrey. *John Paul II on the Vulnerable*. Washington, WA: The Catholic University of America Press, 2013.

Tutu, Desmond. *The Rainbow People of God, A Spiritual Journey from Apartheid to Freedom*. New York, NY: Doubleday, 1994.

Tylenda, Joseph N. "The Ecumenical Intention of Calvin's Early Eucharistic Teaching." In *Reformatio Perennis: Essays on Calvin and the Reformation in Honor of Ford Lewis Battles*, geredigeer deur Brian A. Gerrish, 27-28. Pittsburgh, PA: Pickwick Press, 1981.

Van Heerden, G.L. *Twee Eeue van Sendingwerk*. Kaapstad: NGK, 1951.

Van der Merwe, Johan. "Calvyn: Stadsvader van Genève." *e-Kerkbode*. 4 November 2016. <http://kerkbode.christians.co.za/2016/11/04/calvyn-stadsvader-van-geneve> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

-- "Calvyn: Pastor van Genève." *e-Kerkbode*. 18 November 2016. <http://kerkbode.christians.co.za/2016/11/18/calvyn-pastor-van-geneve/> [toegang verkry op 26 Augustus 2020].

- Van Doodewaard, Rebecca. *Reformation Women: Sixteenth-Century Characters that Shaped Christianity's Rebirth*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2017.
- Vanhoozer, Kevin J. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Van Tonder, Helené, "Interview with Prof. John de Gruchy." *Acta Theologica* 34, no. 2 (2014): 1-4.
- Van 't Spijker, Willem. *Calvin: A Brief Guide to His Life and Thought*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009.
- Van Wyk, J. Hannes. "Besinning oor die viering van die heilige nagmaal." *In die Skriflig* 25 no. 2 (1991) 245-264.
- "Van Calvinisme tot Eksistensialisme: 'n Teologiese Gesprek met André P. Brink met Verwysings na Sy Memoires." *In die Skriflig* 45, no. 2-3 (Junie 2011): 633-658.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Theo-drama I: Prologomena*. San Francisco, CA: Ignatius Press, 1988.
- Vos, Pieter, red. *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives*. Leiden: Brill, 2018.
- Vosloo, Robert R. "The Displaced Calvin: 'Refugee Reality' as a Lens to Re-examine Calvin's Life, Theology and Legacy." *Religion & Theology* 16 (2009): 35-52.
- "Calvin and Anti-Apartheid Memory in the Dutch Reformed Family of Churches in South Africa." In *Sober, Strict and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*, geredigeer deur Johan de Niet, Herman Paul en Bart Wallet, 217-244. Leiden/Boston: Brill, 2009.

-- "The Welcoming Table? The Lord's Supper, Exclusion, and the Reformed Tradition." In *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek*, geredigee deur Eduardus van der Borgh en Paul van Geest, 487-501. Leiden/Boston: Brill, 2012.

-- "'Do This in Remembrance of Me'. On the Lord's Supper, Performative Memory, and the Christian Moral Life." In *Liturgy and Ethics*, geredigee deur Pieter Vos, 175-191. Leiden/Boston: Brill, 2018.

Vorster, Jakobus M. "Calvin and Human Dignity." In *die Skriflig* 44 no. 3 (2010): 197-213.

Vorster, Nico. *Created in the Image of God. Understanding God's Relationship with Humanity*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011.

Vorster, Nico en Van der Walt, Sarel P., reds. *Reformed Theology Today: Biblical and Systematic-Theological Perspectives*. Durbanville: AOSIS, 2017.

Walchenbach, John R. *John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2010.

Wallace, Ronald. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997.

Wallace, Valerie. *Scottish Presbyterianism and Settler Colonial Politics. Empire of Descent*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2018.

Wallis, Jim en Hollyday, Joyce, reds. *Crucible of Fire. The Church Confronts Apartheid*. New York, NY: Maryknoll, 1989.

Wainwright, Geoffrey. *Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

- Wandel, Lee Palmer. *Reading Catechisms, Teaching Religion*. Leiden: Brill, 2016.
- Wandel, Lee Palmer, red. *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden: Brill, 2013.
- Ward, Graham. *How the Light Gets In. Ethical Life I*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Webster, John. *God Without Measure: Working Papers in Christian Theology: Volume 2: Virtue & Intellect*. Londen: T&T Clark, 2015.
- Weiland, Petrus. *Beknopt Nederduitsch Taalkundig Woordenboek*. Dordrecht: Blusse en Van Braam, 1830.
- Wendel, Francois. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 1995.
- Wepener, Cas. "Still 'because of the weakness of some'? A descriptive exploration of the Lord's Supper in South Africa, 1948-2002." *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 18 (2002): 139-158.
- "Nagmaalviering in die NG Kerk - tussen tradisie en vernuwing. Deel 1." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43 nrs. 3 & 4 (2002), 641-651.
- "Nagmaalviering in die NG Kerk - tussen tradisie en vernuwing. Deel 2." *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 43 nrs. 3 & 4 (2002) 652-660.
- "Ritual Route-Markers for Reconciliation: Insights from a South African Exploration." *Theologia Viatorum* 36 (September 2012), 302.
- White, James F. *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*. Nashville, TN: Abington Press, 1999.

- Wielenga, Friso. *A History of the Netherlands: From the Sixteenth Century to the Present Day*. Londen: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Wiley, David N. "The Church as the Elect." In *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, geredigeer deur Timothy George, 96-119. Louisville: Westminster John Knox Press, 1990.
- Williams, Rowan. *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*. Cambridge, MA: Cowley Publications, 1990.
- Wilson, Katharina M., red. *Woman Writers of the Renaissance and Reformation*. Athene: The University of Georgia Press, 1987.
- Witte, John Jr. *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Wolterstorff, Nicholas. *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1983.
- "Justice as a Condition of Authentic Liturgy." *Theology Today* XLVIII, 48 nr. 1 (April 1991): 6-21.
- "Worship and justice." In *Major Themes in the Reformed Tradition*, geredigeer deur David McKim, 311-318. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1992.
- "The Reformed Liturgy." In *Major Themes in the Reformed Tradition*, geredigeer deur Donald McKim, 273-304. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1992.
- "Liturgy, Justice, and Holiness." In *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church and World. Essays by Nicholas Wolterstorff*, geredigeer deur Mark R. Gornik en Gregory Thompson, 59-79. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2011.

-- "How My Mind Has Changed: The Way to Justice." In *Hearing the Call: Liturgy, Justice, Church and the World*, geredigeer deur Mark Gornik en Gregory Thompson, 430-438. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2011.

-- *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, geredigeer deur Lee Palmer Wandel. Leiden: Brill, 2014.

-- *Acting Liturgically. Philosophical Reflections on Religious Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

World Alliance of Reformed Churches General Council. "WARC Resolution on Racism and South Africa." In *Ottawa Proceedings of the 21st General Council*. Genève: World Alliance of Reformed Churches, 1983.

-- *Called to Witness to the Gospel Today. Studies from the World Alliance of Reformed Churches 1*. Genève: World Alliance of Reformed Churches, 1983.

-- "WARC Seoul statement on the DRC and the status confessionis." In *Seoul Proceedings of the 22nd General Council*, geredigeer deur Edmont Perret, 279-281. Genève: World Alliance of Reformed Churches, 1990.

World Council of Churches. *Baptism, Eucharist and Ministry (BEM.) Faith and Order Paper no. 111*. Genève, Switzerland: World Council of Churches, 1982.

Wright, David F., red. *Martin Bucer, Reforming Church and Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Wright, Shawn D. *Theodore Beza: The Man and the Myth*. Fearn: Christian Focus Publications, 2015.

Zachmann, Randall C. *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian. The Shape of His Writing and Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

-- *Reconsidering John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Zachmann, Randall C., red. *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagement, Then and Now*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.