

EVANGELIE, WET, KONINKRYK:

Die teologie van Helmut Gollwitzer *

Theo Badenhorst
Bellville

Abstract

Gollwitzer mentions Luther and Barth as his two greatest teachers. As with Luther, justification by faith alone plays a very important role in his theology. Gollwitzer, however, places it in a broader framework, namely that of the kingdom of God. In connection with the latter, he also changes the Lutheran order of law-gospel to gospel-law, following Barth.

Another category that plays an important role for him, is life. To live meaningfully, man must first receive life as meaningful. This is simultaneously receiving freedom. To live meaningfully, man must have freedom as a beginning - not an end in front of him. The gift of meaningful life is conveyed by the gospel of Christ and received in faith.

Meaning, which is received as a gift, differs in principle from usefulness. Modern society is being dominated by the principle of usefulness and achievement. This, however, dehumanizes man. The distinction between meaning and usefulness (i.e. the gospel) has a radically critical bearing on society.

Through faith in Christ man is placed in a new relationship with God, who is actively renovating his creation. Faith for Gollwitzer therefore is praxis, social praxis. People whose lives have been changed by this faith, become actively engaged in society in a liberating praxis. This, for Gollwitzer, means socialism.

According to Gollwitzer reflexion (e.g. theology) can only be done out of the social praxis. This poses a hermeneutical problem. It is not clear whether the extra nos of the gospel remains secure in the progress of Gollwitzer's theology.

* Hierdie uiteensetting maak in 'n gewysigde vorm deel uit van 'n ongepubliseerde doktorsale proefskrif, *Regverdiging en Geskiedenis*, Universiteit van Stellenbosch, 1981.

Gollwitzer (geb 1908), noem Martin Luther en Karl Barth as sy grootste leermeesters (1978:9v). Onder invloed van Barth word sy teologie in 'n groot mate gestruktureer deur die skema evangelie-wet, in plaas van die kenmerkend Lutherse skema van wet-evangelie. Sy affiniteit vir Barth bring mee dat hy ook groot waardering vir Calvyn het (vgl 1956:309; 1978:139). Sy eie teologie beskou hy as 'n Godsryk-teologie (1978:141vv; vgl EvTh 1975:382v; 1976:24v,70). Sy teologiese denke is sterk betrokke by sake van die dag. Vanuit sy siening van die evangelie is dit sterk gerig op konkrete geskiedmatige aangeleenthede, bv kolonialisme, die Duitse verlede, kapitalisme, sosialisme, apartheid, Korea en Viëtnam (vgl 1978:45,111).

1. Genade

Kragtens die evangelie-wetskema speel die reformatoriese regverdigingsleer by hom 'n belangrike rol. Tog wil hy teologie in wyer kaders bedryf. Daarom speel kategorieë soos die Godsryk, lewe, sin en die verbond by hom 'n groot rol. Hierdie kategorieë funksioneer egter volgens die struktuur van die regverdigingsleer; deur die geloof sonder die werke van die wet; dit word ontvang as gawe (vgl 1973:303,365; 1970:70). Om te kan lewe, aktief te kan lewe, moet die mens eers die lewe as gawe ontvang (vgl 1968:131v). Om sinvol aan die lewe gestalte te kan gee, moet hy eers die sin ontvang (1973 *passim*). Om bevrydend in die wêreld op te tree, kan hy nie die vryheid as doel voor hom hê nie, maar as vertrekpunt (1973:78). Om te kan leef en doen, is die radikale reformatoriese *extra nos* steeds vir Gollwitzer beslissend (1968:36). Uit die nood van skuld kan die mens net van buite bevry word (1968:39, vgl 121v). Die mens se geregtigheid voor God is steeds *passiva et aliena*, in Luther se woorde (1973:76). Daarom handhaaf Gollwitzer, teenoor bv Sölle, met wie hy in gesprek tree, die eksklusiewe of 'objektiewe' versoening. Die eksklusiewe versoeningsleer, wat leer dat die versoening buite ons in Christus voltrek is, staan volgens hom nie as alternatief teenoor die inklusiewe nie, maar maak juis voorsiening vir laasgenoemde, sowel as vir die etiek en die heiliging (1968:36).

Die sin van die *extra nos* is vir Gollwitzer die genade van God in Christus. In die moderne tyd het daar volgens hom weerstand teen die genade gegroei. Dit het gepaard gegaan met die hedendaagse outonomie van die mens. Die kerklike genadeleer sou volgens sommige onder meer verantwoordelik wees vir 'n atmosfeer van onselfstandigheid en onvryheid by die mens. Hierdie weerstand teen die genade sou veral voorkom by Marx, maar ook by nie-Marxistiese vorms van prestasie-ideologie (*Leistungsideologie*). In ooreenstemming met Barth meen hy dat die genade as die oorsprong van die vryheid gesien moet word. Waar die genadebesef verskerp word, word die sondebef telegelyk verskerp. Eers vanuit die genade word die genadelose horison van die mens se skuld duidelik: hoe die mens deur skuld en selfverontskuldiging 'n muur rondom homself opbou. Daaruit kan hy net van buite af bevry word, deur die genade van God (1978:157-164).

Wat hierdie genade voltrek, is die *justificatio impii*, die vryspraak van die goddelose. Deur sy skuld word die mens aan sy dade gebind, maar deur die lewende woord van God se genade word die ysterband tussen dader en daad deurbreek, sodat die mense

se daad en skuld hom nie meer toegereken word nie. Op hierdie manier word die mens se toekomst bevry van sy verlede. Dit is wat vergifnis behels, en dit is iets wat deur geen ander mag ter wêreld teweeggebring kan word nie. Dit dui op die oormag en die grootse wonder van die genade en die vergifnis (1978:96v).

Op hierdie wyse handhaaf Gollwitzer die soewereiniteit van die genade teenoor die problematisering daarvan in die afgelope dekades, waar die skuldvraag teruggedring word deur die sinvraag. In sy hoofwerk, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, beantwoord hy dan die sinvraag hoofsaaklik binne die raamwerk van die regverdigingsleer (vgl 1973:297v). Die sinvraag is volgens hom 'n hoogs persoonlike vraag. Dit tree aan die orde voor die vraag na die sin van die geskiedenis (1973:23). Teenoor die bedreiging van die geskiedenis en die oënskynlike sinloosheid daarvan, vra die mens eerstens na die sin van sy eie bestaan (1973:298).

2. Sin

Die sinvraag word volgens Gollwitzer juis deur die regverdigingsleer en deur die Bybelse boodskap as sodanig verskerp (1973:298,308). In aanblik van die sinloosheid van sy bestaan besef die mens die onwaardigheid en ondraaglikheid van sy sinwederstrewige bestaan (*Sinnwidrigheit*). Die evangelie openbaar hierdie toestand as skuld. In die ontdekking van sy skuld besef die mens dat sy bestaan nie deur vooruitgang gekenmerk word nie, maar deur die teenoorgestelde (1973:308). Die sinloosheid en die niks waardeur die mens se bestaan bedreig word, kom daarop neer dat hy sy eie bestaan nie kan regverdig nie. Die sinloosheid word tot aanklag.

Die sin het vir Gollwitzer 'n finaliteits-, 'n doelkarakter. Die sin van die lewe is nie iets funksioneels t o v 'n verdere doel nie. Daarom onderskei hy sin van nut, wat 'n funksionele karakter het. Deur die menslike lewe bloot as iets nuttigs te sien, word die lewe gemeganiseer en word die mens 'n ding. In die funksionalistiese prestasiemaatskappy word die sin vereenselwig met die nut van 'n saak (n a v H Cox 1973:32). Die sinvraag gryp egter heen oor alle nut en benutting. Blote nutwaarde verslaaf en verontmenslik, maar sin verskaf menswaardigheid, waarde afgesien van funksionele nut. Sin maak blydschap en diensbaarheid, d w s vryheid, moontlik (p 61v). Hierdeur kry die mens 'n onvervangbare waarde, terwyl sy waarde volgens die prestasiebeginsel bloot op sy vervangbare nut neerkom (p 64v). Die mens se lewe kry sin deur die sorg en aanname (*Bejahung*) deur 'n ander (p 68). Daarom bestaan sin eerstens in die ontvangs (p 70), d w s in die toewending deur 'n ander.

Sinsontvangs gaan sinverskaffing vooraf. Die evangelie het sy plek hier voor die wet (1973:70). Sin bestaan in die lewe uit die ontvangs (vgl pp 73,164). Die ontvangs is weer identies met die geloof. Die sin kan nie finaal besit word nie, maar word steeds in die ontvangs verkry (p 303). Die geloof is ook nie iets wat 'n mens het nie, maar word steeds opnuut voltrek (1978:215).

Die lewe en sy sin is dan slegs moontlik deur die vergewende genade van God, d w s in die ontvangs. Die mens se lewe word net geregverdig, hy het alleen bestaansreg,

in die geloof en nie uit sy eie pogings tot singewing aan sy lewe deur sy dade nie (vgl 1973:77). Wanneer die lewe sin gegee moet word deur dade (*Tun*), dan word die sin bepaal deur die mens se vermoëns en prestasies. Gevolglik word diegene wat nie oor bepaalde vermoëns beskik nie, van die sin uitgesluit. Voorts kan die norme vir sin willekeurig raak. As elkeen self sy norme vir sin sou bepaal, dan word die ander se waarde aan jouself gemeet. Andersins kan die sin van 'n lewe of 'n daad deur 'n objektiewe gesagsinstansie bepaal word (bv deur die Rooms-Katolieke hiërargie in vroeëre tye, of deur 'n bepaalde owerheid) en daarin tree 'n totalitêre tendens aan die lig (vgl p 75,169).

Met die sinverwerping deur die daad hang singewing deur vooruitgang saam. Die vooruitgangsgedagte word dikwels beheers deur die prestasiebeginsel, wat op sy beurt weer met 'n werkgeregtigheid gepaard gaan. Die arbeid en moeite om 'n bepaalde ontwikkeling te weeg te bring, sou dien tot die werker se erkenning as mens. Mense wat nie 'n voldoende bydrae kan lewer nie, boet in aan hulle menslikheid. Daarom is hierdie prestasiegeregtigheid onbarmhartig en troosteloos. Juis wanneer 'n mens troos die meeste nodig het, is daar vir hom geen uitkoms nie (p 144v.)

Die vooruitgang kan ook net soveel bydra tot die mislukking van die mens se strewe na sin. Die geskiedmatige beweging van menslike vooruitgang is ambivalent. Die mens se beheersing van die natuur ontketen bv tegelyk magte vir sy eie vernietiging en vir die beheersing van mense deur mense (1973:136). Afgesien hiervan kan die vooruitgangsgedagte as sodanig tog nie afgewys word nie, aangesien dit ook tot die mens se vordering kan bydra (p 147).

Gollwitzer meen dat die stryd om die geregtigheid uit die werke, soos dit rondom die Reformasie gevoer is, in die moderne prestasiemaatskappy weer hoogs aktueel geword het. Dit is vir hom werklik 'n saak van heil en onheil as ons lewensin van ons werke afhang. 'n Mens kan in 'n posisie beland (bv van siekte of ouderdom), waar geen prestasie meer gelewer kan word nie. Verder dra die prestasiebeginsel daartoe by dat die reg van die sterkeres kan geld ten koste van die swakkeres, soos dit veral in die Nazisme tot openbaring gekom het. Die godsdienste van die prestasiebeginsel fluktueer dan steeds tussen hoogmoed en vertwyfeling: 'Sinnegebung durchs Werk ist ein Zustand des Krampfes, der beständigen Angst, die Flucht vor der Sinnlosigkeit, die schliesslich in das Verderben führt, vor dem man flieht' (1973:317v).

3. Genade en diens

Die onderskeiding tussen sin en nut, tussen sinontvangs en sinverskaffing deur die werke, is vir Gollwitzer van besliste maatskappykritiese betekenis. In die moderne industriemaatskappy word menseverhoudings na sy oordeel in die grootste mate deur die nutkategorie bepaal. Mense het mekaar nodig as 'n middel tot 'n doel. Hulle is nie vir mekaar 'n doel op sigself nie. Dit onderstreep die onbarmhartigheid van die hedendaagse maatskappy (seker veral in die Weste - Th.B.), wat oorlewing deur prestasie laat bepaal en prestasieloosheid onder doodsdreiging plaas. Prestasie

kan met teenprestasie vergeld en verruil word. Gevolglik word die persoon ook vervangbaar en verruilbaar (1973:62vv).

Vanuit die ontvangs van sin, d w s die vryspraak deur God se genade, is die mense se lewe 'n lewe in relasie. Die mens se reg en waarde word dan deur die aard van 'n verhouding bepaal, en nie deur sy werkverrigting nie. Die verhouding neem hom egter in beslag en stel hom in diens, spesifiek in diens van die relasie (1973:67). Buite hierdie verhouding waarin die mens sin deur genade ontvang, is hy uitgelewer aan die 'vyandige lewe', die maatskappy van werkgeregtigheid. Dit is 'n lewe in onvryheid, omdat dit gemeet word aan prestasie. Eers wanneer die vryheid nie die doel is wat die mens deur sy inspanning moet verwerf nie, maar wanneer hy uit die verleende vryheid leef, is hy vry tot diens. Dan leef hy nie uit homself in selfhandhawende soeke na vryheid en sin nie; dan kan hy vry wees in belang van die ander (p 76vv; vgl 1960:36; 1976:82).

Die maatskappy waarin die mens se erkenning nie meer afhang van wat hy kan bied nie (sy werke en eienskappe), maar waarin hy deur erbarmende liefde aangeneem en opgevang word, daardie maatskappy, sê Gollwitzer, is nog nie aan ons bekend nie. Dit is 'n utopie, maar dit is wat die Bybelse belofte van die Godsryk aan ons in vooruitsig stel. Dit sou daarop neerkom dat die genade van God gestalte kry in die genade van mense, in 'n genadige samelewing van 'n 'genadige naaste' (1973:80).

Laasgenoemde uitdrukking is afkomstig van M Niemöller, en hou verband met die problematiek rondom die Luther-vraag: 'Hoe kry ek 'n genadige God?' Die vraag na die genadige naaste kan volgens Gollwitzer net beantwoord word langs die weg van die regverdigingsleer, aangesien 'n mens deur God se vryspraak 'n genadige naaste kan word. Die utopiese samelewing sal die een wees waarin almal van mekaar se genade sal leef. So 'n samelewing sal egter ontdaan wees van die feodale heer-kneg-verhouding, waarin die minderes van die meerderes se genade leef (1978:160v).

Ook in die hedendaagse samelewing kan 'n mens 'n genadige naaste wees vir ander. 'n Mens ontvang sin slegs van ander, en daarom kan mense aan mekaar se lewe sin gee, alhoewel beperk, deur aanvaarding, diens en liefde in plaas van eise tot selfbevestiging. Die behoefte aan sin by die ander word vir die Christen 'n oproep tot aktiewe singewing (vgl 1973:320v). Vanuit die sinsontvangs uit God se genade word die mens bekwaam tot singewing aan ander.

Wanneer sin op bogenoemde manier in 'n verhouding ontvang word, dan bly die ontvanger steeds gebind aan die Gewer. Dit word nooit 'n gawe wat van die Gewer losgemaak en waaroor die ontvanger kan beskik nie. Daarom lê die gawe beslag op die ontvanger en bind hom aan die Gewer. Sin as gawe kom eers werklik tot sy reg, wanneer dit in die ontvanger se lewenshouding (*Verhalten*) opgeneem en daardeur beantwoord word. Singewing (daarom ook vryspraak) gee 'n bestemming, naamlik om vir ander daar te wees (1973:266v). In die geloof is die Christen ontvanger, maar hy word nie passief gelaat nie. Hy is juis intens betrokke - by die Gewer van die gawe. Passiewe ontvangs is tegelyk aktief. Die woord van genade is steeds skeppend.

Hierdie toedrag van sake word vir Gollwitzer (n a v Barth) saamgevat in die woord 'dank'. Dank is 'n reaksie eerstens nie op 'n gawe as voorhande objek nie, maar op

die daad van gee (*Geben*), 'n verhoudingsaangeleentheid. Hierdie gee van iemand self kan net in die dank ontvang word. Die dank deel dan in die belang van die Gewer en maak die ontvanger tot medewerker, medewerker in die stryd om die lewe (1978:169-174). Om passief te bly, is so goed as om die genade nie te ontvang het nie, m a w ongelooft. Die vryspraak deur die genade, waarin die skuldige onskuldig verklaar word, is 'n herbenoeming, 'n verandering van naam. Die onvrye word 'n medewerker van God. Die gelowige word vrygemaak om in staat te wees tot iets waartoe hy vroeër nie was nie, vry tot medewerkerskap (p 175vv). Die bestemming tot medewerkerskap is wat vir Gollwitzer in die verbondsgedagte tot uitdrukking kom (vgl 1973:228).

Die ontvangs van sin loop nou parallel met die aard van die geloof. Gollwitzer maak, soos sommige ander skrywers ook, 'n onderskeid tussen werk en daad. Die geloof is geen werk in dié sin van vermoë of prestasie van die mens nie, maar tog is dit daad, as beslissing. Dit is egter nie 'n daad wat eers in die mens se innerlike voltrek word, waarby die uiterlike daad dan nog gevoeg moet word om dit geldig te maak nie. Die geloof is reeds voltrekking, 'n uitgrype (*Ausgriff*) na Christus, en dit geskied saam met die uiterlike optrede (1978:215vv). 'Glauben heisst: auf das Hören der Stimme hin das veränderte Leben zu wagen, zu dem sie uns einladet' (1973:345).

4. Sosiale aksie

Langs hierdie weg poog hy om die passiewe ontvangskarakter van die reformatoriese geloofsopvatting te verbind met 'n aktiewe lewensvoltrekking. Die genade van God is juis die motivering tot die daad en nie 'n lamlegging van aktiwiteit nie (1973:313). 'Damit ist hoffentlich die verbreitete Legende zerstört, die Verkündigung der Gnade und unserer Abhängigkeit von ihr lähme die Aktivität des Menschen' (1973:320). Die reformatoriese regverdigingsleer verskaf volgens Gollwitzer tegelyk die moontlikheid van 'n antwoord op die sinprobleem van die twintigste eeu, en van die begroning van oorgegewe werksaamheid in die wêreld.

Die beslag wat die genade op die mens lê, is allesomvattend. Daarom kan daar vir die gelowige geen skeiding tussen geloof en wêreld sprake wees nie. Deur die geskiedenis van kerk en teologie heen is die opvatting van die geloof as 'n bloot uiterlike vir-waar-hou herhaaldelik deur 'n bybelse geloofsbegrip gekorrigeer, en is die klem op die innerlike oortuiging gelê, bv by die Reformasie, Ritschl, Herrmann, Bultmann. Die gevaar was dan telkens weer 'n verinnerliking van die geloof, 'n reduksie op die troosfunksie van die geloof (1978:138).

Deur hierdie reduksie het die rewolusionêre karakter van die geloof volgens Gollwitzer verlore gegaan. Deur die verinnerliking van die geloof kan verskeie vermeende noodsaaklikhede van die uiterlike lewe afgeskerm en gehandhaaf word - teen die totale en radikale greep van die evangelie na die bestaande werklikheid in. Ter wille van bv stabiliteit kan kompromieë aangegaan word, en sodoende word verhinder dat die werklikheid deur die evangelie geproblematiseer kan word. Die toets vir alle Christelike teologie lê volgens Gollwitzer in die konsekwentheid waarmee die rewolusionêre karakter van die evangelie gehandhaaf word (1978:106).

Die kerk moet steeds vra na die oorspronklike verhouding tussen genade en vryheid, en in watter mate die kerk in teologie en *praxis* getrou is aan die evangelie as evangelie van vryheid (1973:364).

As die medium van die goddelike genade handhaaf Gollwitzer die woordkarakter van die evangelie. Daarom gebruik hy ook dikwels die vertaling 'boodskap' om die evangelie aan te dui. Wat die inhoud van die boodskap betref, is dit vir hom lewe, lewe van God vir die mense (1973:10). Hierdie boodskap kan nie bloot verinnerlik word nie, aangesien lewe steeds in 'n verhouding gestalte kry. Die boodskap bring dan 'n nuwe gemeenskap van mense tot stand, mense wat op 'n radikale wyse deur die woord vernuwe is. As gemeenskap in die wêreld is hierdie groep mense die eerste gevolg van die werking van die boodskap. Hulle dien dan verder as middel van die reddingsaanslag van God op die bestaande werklikheid (1978:104v).

Die gemeenskap van mense wie se lewens verander is, werk verder in op die gedagterigtings en waardes van die gemeenskap in 'n bevryde *praxis*. Hierin kan Christene ook met ander groepe saamwerk in die mate waarin dit kan bydra om die verwesenliking van konkrete vryhede te bewerk (1978:179). Die bevrydende *praxis* bly egter steeds die vrug van die egte bevryding (deur die evangelie) en nie die voorwaarde daarvan nie. Laasgenoemde word slegs as genade ontvang (vgl 1973:365).

Die geloof as die ontvangs van 'n sinsverhouding is daarom vir Gollwitzer 'n hoogs praktiese saak. Daarom is die geloof *praxis*, 'und zwar soziale Praxis' (1973:202). Geloof, sonde en vergifnis het 'n tasbare maatskaplike betrokkenheid. In ons tyd beteken naasteliefde vir hom onbetwisbaar politieke aktiwiteit (p 205). Die mens het nie net op individuele vlak liefde nodig nie. Omdat hy in 'n onmenslike samelewing leef, moet die samelewing verander word.

Die onmenslikheid van die hedendaagse (Westerse) samelewing skryf hy veral toe aan die kapitalisme. Die konflik tussen die rasse word ook grotendeels deur die kapitalisme bevorder, aangesien die kapitalisme daardeur gekenmerk word dat sekere mense ten koste van ander leef - op grond van besit en belange. Die antwoord op hierdie vraagstuk word volgens hom dan gebied deur die sosialisme. Daarom kan Christelike sosiale aksie ook net sosialistiese aksie wees (1973:206; 1978:148,179). Hierin moet daar ook van die Marxistiese maatskappy-analise gebruik gemaak word.

Die sosialisme as sodanig bied egter nie die antwoord op die sinvraag, by name die laaste vrae van die lewe nie. Dit vra eerder na die beantwoording van hierdie vrae. Arbeid bied nie troos nie; dit vra na vertroosting (1973:207). Die historiese sosialisme het ook bevryding van die nutkategorie nodig. Nut gaan steeds gepaard met dwang en die heerskappy van sommige oor ander (p 66). Aangesien die bevryding deur die evangelie as voorwaarde en beginpunt van alle bevrydende optrede moet dien, kan die sosialisme ook nie tot sy reg kom sonder die demokrasie en die vrye bevraagtekening van maatskaplike omstandighede nie (vgl 1976:16v). Die sosialisme bly dus ook in gebreke om die ideale samelewing tot stand te bring. Dit kan alleen gebeur deur die vervulling van die belofte van die Godsryk (vgl p 70vv).

Die Christen se deelname aan die samelewingsprosesse en die politiek het volgens Gollwitzer ook nie ten doel om 'n Christelike stelsel op te rig nie. Die rede vir hierdie beskouing spel hy nie duidelik uit nie, maar moontlik bedoel hy dat so 'n stelsel weer op 'n subtiële handhawing van belange mag neerkom. Die Christen se taak in die wêreld bestaan vir hom daarin dat die beste moontlike diens aan mense gelewer kan word (1973:15). 'n Stelsel van Christelike grondstellings of 'n wêreldbeskouing dreig om die samelewing in vaste patrone vas te lê. Sodoende sou dit die uitsig op die uiteindelijke koninkryk van God verhinder (met so 'n gevestigde aardse koninkryk).

Waar die evangelie die mens egter bekragtig tot die vryheid van diens, kan die Christen se optrede nie in verbondenheid met die bestaande heerskappybelange geskied nie. Net soos die belangehandhawing van die bevoorregtes bevraagteken moet word, moet dit ook geskied ten opsigte van die krampagtige eiegeregtigheid van die onderdruktes. Ook laasgenoemdes is nie ongekwalifiseerd die begunstigdes van God nie. Waar belangegroepes of klasse soos die bevoorregtes en die verdruktes teenoor mekaar staan, kan die Christen nie deel in die absolute frontvorming (klassestryd - Th.B.) van sulke groepes nie. Terwyl die Christen volgens Gollwitzer kant moes kies vir die veronregtes, moet hy die vryheid hê om hom nie in beslag te laat neem deur die vriend-vyand-skema van wedywerende groepes nie. Hy moet sorg kan dra vir elke groep in die stryd (EvTh 1975:386). Die Christen se taak is dié van vryheid en vrede.

Uit die voorafgaande blyk die noue betrokkenheid van die genadeboodskap by die konkrete geskiedenis by Gollwitzer. God onderneem volgens hom 'n geskiedenis met die mens en die skepping. In hierdie onderneming bestuur Hy nie bloot die geskiedenis van bo en van buite nie, maar Hy laat Homself daarby in. Die vergifnis wat deur die evangelie verkondig word, is nie 'n woord wat sonder pyn gespreek word nie, maar dit is verbind aan die selfopofferende plaasbekleding van Christus (1968:41). Hierdie gebeurtenis is God se vriendskapsverklaring. In die ellende van die geskiedenis (Christus se kruisiging) geskied hierdie vriendskapsverklaring as die hoop van die geskiedenis. Dit word duidelik op grond van die opstanding van Christus (1973:351).

Die ingrype van God in die geskiedenis deur Jesus Christus het eenmalig in die aardse geskiedenis plaasgevind, en daarom is dit buite ons. Daaraan kan niks toegevoeg word nie (1978:76). Daarom is dit die oorsprong van ons geskiedenis. Hierdie ingrype is ook skeppende handeling van God, en juis daarom die begin van egte geskiedenis. Die skepping is nie afgehandel as 'n afgeronde produk nie. In die teenswoordige tyd onderhou God nie bloot sy skepping nie, maar Hy lei dit tot sy voleinding. Die invloed van die antieke metafisika op die Christelike denke het egter daartoe bygedra dat die struktuur van die wêreld in die Weste aanvaar is as 'n stabiele, onveranderlike ordening. Daarteenoor is die mens, wat deel in God se vriendskap, betrokke in 'n skeppende proses. Daarom bly die struktuur van die wêreld oop en is daar geen grond vir die starre handhawing van die bestaande nie (1973:314v).

Hierdie ingrype van God as die oorsprong van die geskiedenis het deur middel van die Christelike verkondiging geen geringe invloed op die Europese lewenswyse gehad nie, meen Gollwitzer. Die spore daarvan is nog steeds sigbaar, al speel die geloof self nie meer so 'n groot rol nie. Die persoonlikheidsbewussyn van die Weste en die waarde van die individu is die grootste vrug van die intrede van die Christendom (1973:300). Verder kan nog gewys word op die ontgoddeliking (of ontdemonisering - Th.B.) van die wêreld as objek van die profane wetenskap, die outonomie van die mens in sy wêreldverantwoording, die gelykberegtiging van alle mense en die veranderlikheid van die maatskappy (p 345).

Sulke sake, vrugte van die inwerking van die Christelike geloof op die samelewing, is egter dikwels deur die Christene verwaarloos, en eindelik deur ander groepe aangegryp. Tog word die juiste uitvoering van hierdie sake slegs deur die geloof in die genade van God moontlik gemaak. Egte vryheid word geskenk en nie deur die bevrydende *praxis* self teweeggebring, soos die Marxisme dit wil nie (1973:66). Daarom is die Christelike gemeenskap van dissipels die eintlike instrument van vernuwing en verandering in die wêreld, hoewel kragte ook met ander groepe verenig moet word in die bereiking van praktiese oogmerke (1976:67).

Dissipelskap neem vir Gollwitzer wêreldhistoriese afmetings aan. Dit behels enersyds om as medewerkers van God en deelhebbers van sy verbond te deel in die skuld en berou van die wêreld. Andersyds deel die dissipelgemeenskap in die aanslag van die evangelie van God op die maatskaplike uitwerking van die sonde en die onmenslikheid van die hedendaagse samelewing (1978:179).

Die bevryding en vernuwing waarvan die evangelie praat, word volgens Gollwitzer egter radikaal bevraagteken deur die hedendaagse toestand van die mensheid. Dit is egter juis in hierdie bevraagtekening dat die evangelie die mens nuwe grond gee om op te staan. Dit stel hom tot diens in belang van die mensheid wat deur homself bedreig word (1978:224). Daar is geen ander teodisee moontlik as dié wat God self voorsien nie: die regverdiging van God geskied in die antropodisee, in die regverdiging van die mens deur God. God het die bevraagtekening van die wêreld op Homself betrek, en die geslagte lam in ons plek geword. Op hierdie manier gee hy die mens bestaansreg (1973:340). Dan word hierdie geregverdigde mens betrokke in die vernuwing en regverdiging van die wêreld.

Gollwitzer sien die betrokkenheid van evangelie en wêreldlike verantwoording ook soms so dat die ervaring van die wêreld beslissend kan wees vir die verstaan van die evangelie: 'Darum ist heute von Vergebung und Rechtfertigung recht zu reden nur als von der befreienden Gottestat, die im Kontext der grossen Geschichtsunternehmung Gottes steht, im Kontext der Geschichte des Reiches Gottes und im Kontext des Reiches Gottes als einer Geschichte' (1973:98). Omdat die wêreld in resente tye meer en meer as geskiedenis, d w s geskiedmatig, ervaar word, moet die evangelie vandag (*heute*) meer in geskiedmatige terme verstaan word. Dit kom voor asof Gollwitzer se redenering vanaf die hedendaagse ervaring vertrek, die geskiedmatige belewenis van die werklikheid, in plaas vanaf die Skrifopenbaring wat reeds 'n geskiedmatige karakter het. Volgens hom kan daar net vanuit die sosiale praktyk besin word. Bybellees, Woordverkondiging en

Nagmaalviering moet geskied 'aus christlich motiverter politisch-sozialer Befreiungspraxis' (EvTh 1975:392).

5. Beoordeling

By Gollwitzer word 'n oorvloed stof gevind wat 'n reformatoriese (gereformeerde) gemoed tot dankbaarheid stem. Hy wens 'n grootse poging aan om die reformatoriese kern, die *extra nos* van die genade, en die breë kontoere van die geskiedenis op mekaar te betrek. Die verbindspunt vind hy in die beloofde Godsryk. Op grond van die regverdigingsleer lê hy besondere klem op die waarde van die individu. Dit betrek hy dan langs die weg van die gemeenskap van dissipels by die omvattende kader van die wêreldgeskiedenis.

Afgesien van bepaalde verskilpunte stem sy beskouings ook grootliks ooreen met wat in die eksegeese van die laaste dekades oor die Pauliniese regverdigingsleer, veral by E Käsemann aangetref word. Die ooreenstemming is veral geleë in die hegte verband wat tussen regverdigheid (vryspraak - NAB) en heiliging gelê word. Vir hom, sowel as vir Käsemann, is die vryspraak die daad van God se beslaglegging op die mens ter wille van die redding van sy skepping. Deur die vryspraak as *justificatio impii* laat God Hom in met die ellende van die geskiedenis. Daarmee stuur Hy 'n beweging van stapel waarin die gelowiges as dissipels en bondgenote meewerk aan die vernuwung van die wêreld deur middel van geskiedmatige optrede. Tog behels dit nie dat mense 'n volmaakte bedeling of utopie kan vestig nie. Dié is afhanklik van die belofte van die Godsryk.

Gollwitzer lê groot klem daarop dat, as die regverdigende geloof nie tot uitdrukking kom in aktiewe diensbaarheid as dankbaarheid nie, dit geen geloof is nie. Die vryspraak geskied deur die ontvangende geloof alleen, maar die geloof bly nie net by die vryspraak nie (reformatories uitgedruk: *sola fide numquam sola*). Die geloof is steeds met ons optrede en houding verbonde.

Die prinsipiële bevryding deur die ewangeliewoord is vir hom 'n bevryding tot diens. Dan geld die gebod van God se implikasie en gestalte van die ewangelie (vgl Barth: die wet as die gestalte van die genade). Die daaglikse lewe word op grond van die bevryding deur die ewangelie gevul met die gebod van God. Die gebod gee vir Gollwitzer praktiese, wêreldlike uitdrukking aan die radikaliteit van die ewangelie. Die ewangelie keer alle wêreldlike ordes om: dit regverdig die goddelose, bevry die dader uit die ban van sy dade, en takseer die mens nie op sy prestasies nie, maar skenk aan hom genade sonder verdienste.

Die bevryding deur die ewangelie is vir hom 'bevryding tot solidariteit' (die titel van sy laaste werk, 1978). Dit behels dat die vryspraak die vereensaamde, selfgesentreerde mens in gemeenskap met ander stel. Dit geld eerstens vir die gemeenskap van dissipels, wat dan as geskiedmatige agent in die wêreld optree. So is hierdie dissipelgemeenskap in solidariteit ook diensbaar aan die hele mensheid.

Die gelowige se aktiewe werksaamheid in die wêreld is vir Gollwitzer dus ook onvermydelik polities. In die geskiedenis was kerk en geloof volgens hom

oorheersend aan die magte van heerskappy verbonde. Sodoende is die bevrydende wêreldverantwoording dikwels aan geloofsvyandig instansies oorgelaat. Nou meen hy dat doeltreffende wêreldlike optrede slegs sosialisties kan wees, gerugsteun deur die Marxistiese maatskappy-analise. Die Marxistiese verbinding van teorie en praxis stem vir hom ten diepste ooreen met die praktykgerigtheid van die geloof. Daar kan, volgens hom, in ooreenstemming met Marx net vanuit die praktyk besin word - ook teologies. Bybellees, Woordverkondiging en sakramentbediening moet geskied 'aus christlich motivierter politisch-sozialer Befreiungspraxis' (EvTv 1975:392v).

Hier tree die vernaamste probleme ten opsigte van Gollwitzer se denke nou in. Die vraag is of die bevryding deur die genade *extra nos* nog ten volle gehandhaaf word, en daarmee samehangend, of die Skrifbeginsel nie ook in die gevaar kom nie. Dreig die menslike (ook Christelike) *praxis* nie om die botoon te voer oor die Skrifboodskap nie? - hoe sterk die Skrifboodskap ook al op die werklikheid betrokke is. Loop die evangelie nie gevaar om uiteindelik deur die wet oorwoeker te word nie? - hoe pertinent Gollwitzer ook al evangelie en wet onderskei. Ook kom dit voor asof die tydsomstandighede of geskiedmatige situasie die uitleg van die Skrifboodskap bepalend kan beïnvloed, bv: 'Darum ist heute (*heute*) von Vergebung und Rechtfertigung recht zu reden nur als von der befreienden Gottestat ...' (1978:98). Die probleem ten opsigte van Gollwitzer se teologie is dan hoofsaaklik hermeneuties van aard, naamlik dat toestande en perspektiewe vanuit die werklikheid medebepalend word vir die verstaan van die evangelie, in plaas van die konkretisering van die evangelie en sy eis, bv as sonde, verlossing en dankbaarheid. Sy saamlees van die Bybel en die koerant dreig om die Bybel in te pas in die keurslyf van die koerant, in plaas van om die wêreldgebeure te beskou binne die kaders van die Skrifboodskap wat verlede, hede en toekoms, sowel as mens en samelewing omvat.

By Gollwitzer kan ook sy stellingname ten opsigte van die Marxistiese sosialisme bevraagteken word. Afgesien van die resente praktiese ontwikkelings in Oos-Europa, sowel as van Gollwitzer se voorbehoude ten opsigte van die sosialisme as sisteem, is dit teologies bedenklik om een bepaalde sosiaal-politieke moontlikheid as die enigste praktiese antwoord vir die sosio-ekonomiese problematiek te bied. Word die geloof hier nie weer op 'n ongeoorloofde manier aan 'n historiese gestaltegewing van die werklikheid verbind as die enigste geldige politieke moontlikheid vir die geloof nie? (Vergelyk die diskussie in Duitsland 'n paar dekades gelede rondom Gollwitzer se stellingname: 'Müssen Christen Sozialisten sein?') Sou so 'n stelsel misluk om aan mense geregtigheid te laat geskied, sou dit nie 'n grootse klag teen die geloof word nie? Volgens hom is die kapitalisme besig om die mensheid in chaos en verknegting te dompel. Na die afgelope gebeurtenisse in Oos-Europa kan natuurlik gevra word of die sosialisme by magte is om die wêreld van ondergang te red, selfs al sou mense wat deur die evangelie bevry is, aan so 'n beweging deel hê. Kan 'n saak wat soveel kritiek op gronde van geregtigheid opgewek het (soos ook apartheid), steeds as die enigste teologies legitieme uitweg voorgehou kan word? Waar Gollwitzer terugdeins van 'n vasgelegde 'Christelike' maatskaplike stelsel, behoort dieselfde te geld ten opsigte van 'n sosio-politieke stelsel wat as die enigste Christelike alternatief voorgehou word?

Volgens Gollwitzer se uiteensetting van wat hy onder 'sosialisme' verstaan, kom dit ongetwyfeld baie naby aan 'koinonia', en om soiets vir die wêreld te visualiseer, is 'n eskatologiese vergesig. Hoewel dit nie hier gerealiseer kan word nie, beteken dit nie dat dit nie reeds as ideaal nagestreef behoort te word nie (vgl Matt 5:48). Dat Gollwitzer daarin wil volhard, ook ten opsigte van die wêreldgeskiedenis, ly geen twyfel nie. Hy neem beslis die uitdaging van Marxisme ten opsigte van wêreldbevryding ernstig op, en meen dat die evangelie hier die bevrydende woord spreek om wêreldverantwoording reg te motiveer.

BIBLIOGRAFIE

Geraadpleegde werke van Gollwitzer, H:

1956. *Zur Einheit von Gesetz und Evangelium: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai.* Zürich: EVZ-Verlag.

1960. Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Thesen zum Abschluss eines Seminars über 'Gesetz und Evangelium ...': *Theologia Viatorum* VII (1959/1960) (red K Kupisch). Berlin/Stuttgart: Lettner-Verlag.

1965. *The Existence of God as Confessed by Faith* (vertaal uit Duits J W Leitch). London: SCM.

1968. *Von der Stellvertretung Gottes. Christliche Glaube in der Erfahrung von der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle.* München: Chr Kaiser Verlag.

1973. *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* München: Chr Kaiser Verlag.

1973. *Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik: Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag* (red H-G Geyer). München: Chr Kaiser Verlag.

1974. *Die kapitalistische Revolution.* München: Chr Kaiser Verlag.

1975. Hic et nunc. *EvTh* 1975, 382vv.

1976. *Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft.* München: Chr Kaiser Verlag.

1978. *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie.* München: Chr Kaiser Verlag.

s a. *En brengen waar gij niet wilt. Verslag van een gevangenschap.* (vertaal uit Duits A D Bakker.) T Wever, Franeker.