

**GOD KIES NIE SÓ NIE. `N DOGMATIES-HISTORIESE
ONDERSOEK OP DIE TRADISIONELE
UITVERKIESINGSLEER**

deur

JOHANNES DIEDERICK MIENIE

voorgelê luidens die vereistes
vir die graad

DOCTOR THEOLOGIAE

in die vak

SISTEMATIESE TEOLOGIE

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTOR: PROF E VAN NIEKERK

FEBRUARIE 2011

Waardering

Eerstens dank ek my hemelse Vader vir die in staat stelling vanaf die aanvang tot en met die afhandeling van hierdie werk. Die bekwame leiding van my promotor, professor E Van Niekerk, verdien spesiale vermelding. So ook die finansiële bystand van die Evangelies-Gereformeerde Kerk van S.A. My opregte dank word betuig teenoor my eggenote en seun wat van hul regmatige aandeel aan my tyd moes inboet. Die ondersteuning, belangstelling en gebede van kollegas, familie en vriende – veral my ouers – het nie ongesiens verbygegaan nie.

Opsomming

Die uitverkiesingsleer is vanaf die vroeë Kerkgeskiedenis aan stryd gekenmerk, wat sedertdien geakkumuleer het. Die vername vrug hiervan is twee teenpole, naamlik *Calvinisme* teenoor *Arminianisme*. Hierdie entiteite blyk onversoenbaar te wees en impliseer twee groot vrae wat `n derde vraag (of moontlikheid) antisipeer, naamlik dat daar oor beide gevra moet word: Kies God só? `n Verdere vraag ontstaan, naamlik of die Christelike gemeenskap met hierdie toestand tevrede kan wees, veral terwyl blyk dat hierdie stryd intensiveer.

In hierdie dogmaties-historiese ondersoek blyk dit dat die antwoord op hierdie vraag negatief is: God kies nie só nie. Die bedoeling is nie om met harde beslistheid `n oordeel te fel nie, maar is dit deel van die soeke na `n beter begrip van hierdie leerstuk wat soveel energie in beslag geneem het en tot verdeeldheid binne die Christendom gelei het. Derhalwe word voorgestel dat daar in hierdie doolhoof `n moontlike middeweg tussen die twee ongenaakbare sienings, óf `n alternatief, weg van die tradisionele is.

Die doel hiervan is egter nie om die tradisionele uitverkiesingsleer met `n absolute alternatief te vervang nie, maar eerder bydraend in die soeke na `n oplossing te wees. Derhalwe is die bedoeling hiervan nie om enige tradisionele siening op `n destruktiewe manier te kritiseer, of deur `n eulogie te kanoniseer as eksklusief-waaragtig nie.

In hierdie literêre ondersoek word die ganse uitverkiesingsleer nie hanteer nie. Daar word as verteenwoordigende model veral op die probleem binne Protestantse kringe gekonsentreer – spesifiek op die probleem onder fundamentele evangelies-gesindes. Die klem of fokus word

vernou om langs die tradisionele hoofmomente van Augustinus/Pelagius en Calvinisme/Arminianisme by die sogenaamde ‘Evangelicals’ uit te kom. Hierdie stuk bepaal sigself dus by die evangeliese stroom binne die Protestantisme.

Behalwe vir `n historiese oorsig, word kritiek op die tradisionele uitverkiesingsleer gelewer. Daar word ook op die *Vyf Punte van Calvinisme* gefokus, aangesien dit redelik verteenwoordigend van dié leer is. Besondere probleme, wat steeds heersend is, word uitgewys, waarna alternatiewe in die soeke na `n oplossing hanteer word. Uiteindelik word `n voortgesette, volgehoue en gemeenskaplike soeke na `n antwoord op die vraag: “Hoe kies God?”, voorgestel.

Summary

The doctrine of predestination is since the early beginnings of Church History featured by strife which is currently accumulating. A prominent result hereof is the entity of *Calvinism*, with its antipole, *Arminianism*. These entities seem to be irreconcilable and imply two major questions with the anticipation of a third, namely that it should be asked of both: Does God choose in this manner? A further question arises, namely if the Christian community is satisfied with this condition, especially when it seems that this strife is intensifying.

In this dogmatic-historical enquiry it seems that the answer is negative: God does not choose in this manner. The intention is not to pass decisive judgement, but rather to obtain a better understanding of this doctrine which led to division and discord within Christianity. Consequently a possible middle course is proposed between these two entities, or an alternative, away from the traditional tendentiousness.

The purpose hereof is not to replace the traditional doctrine of predestination with an absolute alternative, but rather contributing in search for a solution. Therefore the intention is not to criticize any traditional view in a destructive manner nor, on the other hand, canonize it as exclusively veracious.

This literary study will not cover all aspects of the doctrine of predestination. The problem with this doctrine under fundamental, evangelicals will be taken as a model and the focus of this study. The focus will be further narrowed to the traditional momentums of Augustine/Pelagius and Calvinism/Arminianism which culminates in the evangelical movement. This study confines itself basically to Protestantism.

Except for the historical review, criticism will be provided on the traditional doctrine of predestination. This will also focus on the *Five Points of Calvinism*, seeing that it is representative of this doctrine. Particular prevailing problems will be pointed out where after proposals for a solution will be suggested. Finally a continued, sustained and common search for an answer to the question: “In which manner does God choose?”, will be proposed.

INHOUDSOPGAWE

Hoofstuk 1		
INLEIDING		
1.	Inleiding	1
1.1	Probleemstelling en hipotese	1
1.2	Metodologiese oriëntasie	10
1.2.1	Terreinafbakening	11
1.2.2	Vertrekpunt en voorveronderstellings	15
1.2.3	Hoofstuk indeling en aanbieding	16

Hoofstuk 2		
KORT HISTORIESE OORSIG		
2.	Kort historiese oorsig	20
2.1	Motivering en aanloop	20
2.2	Augustinus en Pelagius	22
2.2.1	Augustinus (354-430)	22
2.2.2	Pelagius (370 – 435) en Pelagianisme	26
2.2.3	Die stryd tussen Augustinus en Pelagius	29
2.2.4	Semi-Pelagianisme	31
2.3	Calvyn versus Rooms-Katolisisme	32
2.3.1	Rooms-Katolisisme	32
2.3.2	Johannes Calvyn (1509-1564)	34
2.4	Calvinisme versus Arminianisme	36
2.4.1	Calvinisme	36
2.4.2	Jacobus Arminius (1560-1609)	39
2.4.3	Arminianisme	40
2.4.4	Stryd tussen Calvinisme en Arminianisme	41
2.4.5	Latere Arminianisme	47
2.4.6	Hedendaags	49
2.5	Voorlopige interpretasie	50

Hoofstuk 3		
NÓG CALVINISME, NÓG ARMINIANISME		
3.	Nóg Calvinisme, nóg Arminianisme	53
3.1	Identifisering van terme	53
3.1.1	<i>Uitverkiesing</i>	54
3.1.2	<i>Calvinisme</i>	55
3.1.3	<i>Arminianisme</i>	55
3.2	Algemene kritiek op beide sienings tydens en as gevolg van Dort	57
3.2.1	Politieke beïnvloeding	58
3.2.2	Persoonlikheidsinvloede	60
3.2.3	Filosofiese invloede	60
3.3	Nie so nie: Calvinisme	63
3.3.1	Calvyn en Calvinisme	63

3.3.2	Reaksie op Calvinisme	68
3.3.3	Augustinisme en Calvinisme	70
3.3.4	Arminius en Calvinisme	70
3.4	Ook nie so nie: Arminianisme	76
3.4.1	Filosofiese invloede	76
3.4.2	Evolusie van Arminianisme	77

Hoofstuk 4		
DIE VYF PUNTE		
4.	Die vyf punte van Calvinisme	80
4.1	Totale verdorwenheid	80
4.1.1	Die wil van die mens	88
4.2	Onvoorwaardelike uitverkiesing	93
4.3	Beperkte versoening	99
4.4	Onweerstaanbare genade	106
4.4.1	Die wil van God	110
4.5	Volharding van die heiliges	111

Hoofstuk 5		
PROBLEME MET DIE TRADISIONELE UITVERKIESINGSLEER		
5.	Probleme met die tradisionele uitverkiesingsleer	119
5.1	Religieuse probleme	119
5.1.1	Teologiese verwarring	122
5.1.2	Verwronge godsbegrip	130
5.1.3	Homiletiese vrae	138
5.2	Sosiale probleme	139
5.2.1	Algemeen	140
5.2.2	Effek op apartheid	143

Hoofstuk 6		
ANDER MOONTLIKHEDE		
6.	Ander moontlikhede	154
6.1	Voorgestelde alternatiewe	156
6.1.1	\`n Lutherse Ordo Salutis	156
6.1.2	Zwingli en die uitverkiesing	158
6.1.3	Oorspronklike Arminianisme en Calvinisme	159
6.1.4	Karl Barth se siening	161
6.1.5	\`n Nuwe fokus	165
6.1.6	Sewe Koeplette	167
6.1.7	\`n Nuwe Hermeneuse	169
6.2	Uitverkiesing tot dienswerk	170
6.2.1	Die Bybelse klem op dienswerk	171
6.2.2	Uitverkiesing en Soteriologie	182

Hoofstuk 7		
KONKLUSIE		
7.	Konklusie	188

BRONNELYS		194
------------------	--	-----

Hoofstuk 1

INLEIDING

1.1 Probleemstelling en hipotese

Vir eeue bestaan daar `n stryd in die Kerk oor die uitverkiesingsleer. `n Mens wonder of *eklogelogie* nog as Dogmatiek aangebied kan word en of dit nie eerder onder Apologetiek, Polemiekie of moontlik een of ander fakulteit van Ideologie moet sorteer nie. Histories gesien, kan hierdie stryd sigself in twee entiteite vergestalt wat as *Calvinisme* en *Arminianisme* bekendstaan. Behalwe vir die twee lyne van opposisie wat deur die ganse Kerkgeskiedenis getrek kan word, blyk dit dat in sekere kringe hierdie lyne verdiep en die stryd intensiveer. Voorts het die mense van die Kerk deur die eeue hoofsaaklik hierdie twee opsies gehad om van te kies. Die oplossing was dat die siening waarmee nie saamgestem word nie, uiteindelik so verketter moet word, dat dit blyk dat daar net een ware opsie is. Tog, soos `n pendulumswaai, het hierdie strategie nie tevrede gestel nie.

In alle billikheid dien vermeld te word dat sekere variante tussen hierdie denkrigtings duidelik waarneembaar is. `n Voorbeeld hiervan is identifiseerbaar in die mening van die Engelse teoloog, Richard Hooker. Neelands (2001: 187) beskryf Hooker se siening soos volg:

‘...Hooker had a consistent and well developed account of unconditional election throughout his public career, a position that was neither that later identified with the Arminians nor that of the advanced English Calvinism of the 1590’s’.

Jarvis (2002: 18) eggo weer die problematiek en eeu-oue beskuldigings rondom die vervangingsteologie – met vermelding van die uitverkiesing – soos volg:

‘The relationship of the church to Israel and of Christians to Jews has the character of a sibling rivalry gone disastrously awry. The belief that Christians have “superseded” Israel as the chosen of God – that we have replaced the Jews as the apple of God’s eye, that we are the single recipients of God’s election – has led, in the extreme, to the Holocaust’.

Behalwe vir uitsonderlike gevalle soos hierdie was en bly dit uiteindelik `n keuse *vir*, of *teen*: Arminianisme *of* Calvinisme.

Terwyl bogenoemde waarneming na `n voortydige aanname blyk, kan dit tog *a priori* aanvaar word. In reaksie hierop gaan daar vanuit verskeie oorde stemme van frustrasie op en word na samewerking en oplossings gesoek. Olson (1999: 87) wys daarop dat daar onder die ‘evangeliese beweging’ in Amerika onstemmigheid is: ‘... disagreement has lived on in American evangelicals waxing and waning debates about God’s sovereignty and the doctrines of election and free will’. Hy gaan voort om `n hoop, wat nie slegs deur hom gekoester word nie, maar ook deur baie teoloë en lidmate in die Protestantse geloof, soos volg te beskryf: ‘I hope for a new detente between those of us who believe the soul’s ability to cooperate with regenerating grace (Arminians) and those evangelicals who believe that regenerating grace must precede even repentance and faith (Calvinists)’. Volgens hom blyk so `n hoop egter futiel, tog verwoord hy ten minste die begeerte vir verdraagsaamheid:

‘Even if these two wings of the evangelical community cannot agree – and it appears unlikely that either one will ever persuade all the others to “convert” to its point of view – they can and should accept one another as brothers and sisters in Christ and acknowledge their common evangelical bonds’ (: 93).

Work (2001: 286) stem hiermee saam: ‘When one consults the American faithful in matters of election, one hardly hears a ringing endorsement, even though the doctrine played a formative role in the spiritual formation of the West’.

Ten spyte van sugte tot versoening en verdraagsaamheid tussen twee kampe, intensiveer die probleem wanneer dit blyk dat daar ook tussen teoloë in dieselfde kamp verskille opgemerk word. So stel Peterson (2004: 88) dit in geen onduidelike woorde nie, dat hy met Barth verskil oor sy siening ten opsigte van Christus se rol in die uitverkiesing: ‘I appreciate the large percentage of the *Church Dogmatics* given to exegesis but find idiosyncratic and unconvincing [JM] Barth’s view ... that Christ is both the author of election and the elect and reprobate man for everyone’. Hy gaan voort deur sy kritiek op Barth se uitverkiesingsleer soos volg af te sluit: ‘...he was wrong in his major thesis concerning predestination!’. Hieruit blyk dit dat die probleem nie slegs tussen die twee kante (Calvinisme en Arminianisme) van die tradisionele uitverkiesingsleer bestaan nie, maar met die tradisionele uitverkiesingsleer, self.

Calvinisme, as reaksie teenoor Arminianisme het in evangeliese kringe veld gewen, terwyl dit tog blyk dat laasgenoemde nie gekwyn het nie. Steele, Thomas & Quinn (2001: 4-5) wys daarop dat die leer van Arminianisme steeds gewild is. Verwysende na Arminianisme stel hulle dit soos volg: ‘...these doctrines have gained wide acceptance in the modern church. In fact, they are seldom questioned in our generation’. Die gewildheid en invloed van Arminianisme is duidelik uit ‘n verdere opmerking van laasgemelde bron: ‘But the vast majority of the Protestant theologians of that day took a much different view of the matter. They maintained that the Bible set forth a system of doctrine quite different from that advocated by the Arminian party’. Kuiper (1991: 268) wys daarop dat Arminianisme die aanvaarde leer in die meeste kerke in Amerika geword het. Dit blyk dus dat selfs ‘n meting van die gewildheid van Calvinisme en Arminianisme, ‘n aanduiding van die polarisasie is. Die Sinode van Dort kon derhalwe ook nie daarin slaag om ‘n bevredigende oplossing vir die

spanningsverhouding te bied nie – intendeel dit blyk of die probleem, of misverstand, steeds duidelik waarneembaar was en moontlik duideliker betoon is. Dit blyk dus dat sedert Augustinus en veral na Calvin, teoloë hulself vir een van die twee ‘grootbede’ gegee het.

Ter illustrasie van hierdie polarisasie word twee hedendaagse voorbeelde kortliks voorgehou:

Voorbeeld 1

’n Voorbeeld van die verwarring wat die leer aangaande die uitverkiesing tot gevolg het, word in die belewenis van JL Bayne gevind. Sy (Bayne & Hinlicky 2000: 28) doen verslag van haar ondervinding as student aan Baylor Universiteit waar die leer aangaande die uitverkiesing met kontroversie en gepaardgaande emosie hanteer is: ‘...as I unmistakably learned during my four years at Baylor University, where the word *predestination* was met with either a chuckle of contempt or a look of surprise from students’. Haar ervaring het haar by die volgende slotsom uitgebring: ‘Much like Erasmus, I decided that assertions about doubtful matters [JM] are better left unresolved’.

In dieselfde artikel (: 40) word dit gestel dat die meeste persone ’n emosionele reaksie op die uitverkiesingsleer het: ‘...most people have a gut-level reaction to the word that has little to do with the theology behind it’. Sy gaan voort deur hierdie tipe persone se veronderstellings in drie groepe te verdeel: Eerstens is daar die veronderstelling dat God weerlose mense skape om hulle dan net so in die hel te werp. Tweedens gaan dit slegs oor die voorkennis van Christus – Hy weet wie sal die vrye geskenk van genade aanneem en wie nie. In die derde plek meen sommige dat, teen die sogenaamde *dubbele uitverkiesing*, God mense vir die hemel verkies, maar nie vir die hel nie. Hierdie veronderstellings kan in ’n uitgebreide lys van

menings, misverstande en verskille ten opsigte van die uitverkiesingsleer verskyn. Dit is, as `n paar voorbeelde, tipies en moontlik simptomaties van die verwarring aangaande die uitverkiesingsleer wat tans (en vir eeue reeds) in teologiese kringe en onder kerkgangers heers.

Voorts is Bayne (: 41) van mening dat God die enigste persoon is wat `n ware vrye wil besit. Hy het die krag om te doen soos Hy wil en is in wil en krag gelyk. Aan die ander kant kan mense egter nie doen wat hulle wil nie en derhalwe is hulle krag én wil beperk. Die aspekte van ‘krag’ en ‘vrye wil’ word deur Bayne met mekaar in verband gebring. Dit word egter nie gestel hoe hierdie aspekte saam behoort te figureer nie. Impliseer ‘vrye wil’, ‘onbeperkte krag’? Terwyl almag aan God behoort (en nie aan die mens nie), moet die vraag gevra word of ‘vrye wil’ afhanklik van ‘onbeperkte krag’ gehandhaaf kan word. Is God dan nie in staat om aan die ‘kragtelose’ mens `n vrye wil te skenk nie? Tog word dit gestel dat dit in God se mag is om enigeen en almal te red, terwyl ons nie presies weet hoe God hierin te werk gaan nie: ‘It is within God’s power to save anyone and everyone, but we just don’t know how God works absolutely’ (: 43).

Sy maak, soos die meeste teoloë sekere konklusies wat impliseer dat, ook sy, vir een van die twee opsies kies. Die volgende stellings bring dit duidelik na vore:

- ‘Now we are so bound by evil that we cannot even begin to have anything like neutral knowledge of it – we’re right in the middle of it, and we can’t neutrally choose our way out. How prideful for the human being to think he can step away from his sins for a minute and make a good choice about God!’ (: 41-42).
- ‘...predestination may be mysterious, but it is not arbitrary’ (: 42).

- ‘[Predestination] doesn’t tell us anything about the salvation of people outside the church; only God needs to know that’ (: 43).
- ‘Ironically, for all the affection we feel toward the doctrine of predestination, once we have made our case for it we really don’t need to talk about it much.’ (: 43).
- ‘Predestination assures us that the Crucifixion was God’s way of choosing us forever and ever’ (: 43).

In bogenoemde voorbeeld, wat nie volledig hanteer is nie, word die probleem ten opsigte van die twee keuses gestel en `n oplossing word gesoek. Terwyl dit verstaan word dat die doel van haar artikel nie sou wees om `n volledige aanbieding van die leer oor die uitverkiesing te bied nie, kom dit tog duidelik na vore dat sekere sake hanteer word wat kenmerkend aan die verwarring is. Van meet af aan is, byvoorbeeld, haar hantering van die konsep oor die *vrye wil* hanteer. Hoe dit ookal hanteer word, blyk dit uit hierdie geval, dat teoloë tog ‘n keuse maak, baie naby aan *Calvinisme óf Arminianisme*.

Voorbeeld 2

Saam met die draai van hierdie eeu het `n werk in fundamenteel-evangeliese kringe verskyn wat geen klein opskudding in dieselfde kringe veroorsaak het nie. *What Love is This?* – deur Dave Hunt. In hierdie werk word `n striemende aanval op Calvinisme geloods. Voorstanders van Calvinisme – insluitend Calvyn – se werk word as lasterlik afgemaak (Hunt 2002: 132) en hulle godsbeskouing word soos volg onder verdenking gebring: ‘...there is the distinct impression that we are talking about two different “Gods” and two different “gospels.” One is described in the Bible; the other is a product of Calvin’s peculiar interpretation’ (: 153).

Hierdie werk is aan die eenkant met entoesiasme ontvang. Tim LaHaye, skrywer van populêre geestelike lektuur prys dié werk soos volg: ‘This book could well be the most important book written in the twenty-first century for all evangelical Christians to read (: 1). Aan die ander kant is die volgende aanhaling van Doran (2003: 129) wat `n resensie oor Hunt se werk geskryf het, `n aanduiding van die antagonisme waarmee dit deur ander ontvang is: ‘The book is not worth the time it takes to wade through it, and writing a review article about it would not be worth the effort if it were not for the fact that this book is recommended as a profitable guide to this theological discussion’.

Terwyl die geloofwaardigheid en basiese tesis van hierdie werk bevraagteken word (: 102), word een saak ten opsigte daarvan deur vriend en vyand erken, naamlik die pertinente invloed wat dit in fundamenteel-evangeliese kringe uitoefen. Sedert die verskyning van hierdie publikasie is dit aanbeveel as ‘n voordelige werk (:101). Doran (: 102) gee sy aanvanklike indrukke van die werk soos volg weer: ‘My initial reaction was to ignore the book, but when a book loaded with errors and invective becomes a hot item on the recommendation list of pastors, educators and other leaders, it cannot safely be ignored’.

Die punt wat hier hopelik gemaak word is dat die mening van Hunt net nog `n voorbeeld van die voortslepende verwarring en meningsverskil ten opsigte van die uitverkiesing is. Doran (: 129-130) vat hierdie probleem soos volg saam:

‘From a fundamentalist perspective, the debate between Calvinistic and Arminian positions has not historically been a cause for breaking fellowship. But that will not last if Hunt is allowed to throw down the gauntlet... This kind of charge cannot go unanswered and will lead inevitably to division. Perhaps that is necessary (Hunt and some of those who recommend this book seem to think so), but it will be a new development among fundamentalists’.

Die doel hiervan is nie om die werk van Dave Hunt te kritiseer of te rekommendeer nie. Daar volg wel aanhalings uit hierdie werk, aangesien dit 'n tipiese voorbeeld is van die beredenering en debatvoering onder evangeliese fundamentaliste.

Uit beide bogenoemde voorbeelde van polarisasie word opgemerk dat die verskille ten opsigte van hierdie leerstuk nie bloot onderskeie, abstrakte teorieë is nie. Hierdie teorieë verteenwoordig die oortuigings van mense wat hulleself Christene noem. Die saak is dat hulle oortuigings met die van ander Christene bots, terwyl laasgenoemde op dieselfde eerlikheid en teologiese integriteit aanspraak maak. Derhalwe is die probleem nie uitsluitlik teoreties van aard nie, maar is effektief 'n probleem wat in die praktyk – ten minste onder fundamentele evangelies-gesindes – akueel is.

Dit bring die fokus op die onderwerp van hierdie stuk.

God kies nie só nie

'God kies nie só nie', is 'n stelling wat met beslistheid deur verdedigers van beide partye gemaak kan word. Arminiane sê dit oor die uitverkiesingsleer van die Calviniste en *vice versa*. Voorstanders van Calvinisme, soos Steele en ander (2001: 18) impliseer hierdie 'onbeweeglike' standpunt met uitlatings oor die vyf punte van Calvinisme soos volg: 'When thus properly correlated, they form a fivefold cord of unbreakable strength'. Publikasies sien die lig, seminare en konferensies word gereël en preke word gelewer waarin advokate van óf Calvinisme, óf Arminianisme dit op een of ander manier stel: 'God kies nie só nie'. Met die gebruik van so 'n stelling (en die variante daarvan) word gewoonlik twee sake, die negatiewe en positiewe geïmpliseer. Negatief, word leemtes, inkonsekwentheid en teenstrydighede van

die teëparty uitgewys. Aan die ander kant impliseer dit ook `n positiewe aanbieding - dikwels herhalend – van so `n advokaat se siening. Hierdie oefening herhaal sigself, soms tot vervelens toe, sonder dat `n bevredigende oplossing gebied kan word.

Soos aangetoon sal word, blyk dit dat in beide die tradisionele denkrigtings, Calvinisme *en* Arminianisme, daar heelwat vrae na die oppervlak gebring word. Moontlik te veel vrae waarin antwoorde op inkonsekwentheid en teenstrydighede gesoek word, terwyl dit blyk dat die antwoorde gedurigdeur die ernstige ondersoeker ontwyk. Moontlik is daar nie werklik antwoorde nie. Uiteindelik, indien beide denkrigtings onder die vergrootglas geplaas word, verander dit in twee groot vrae oor die uitverkiesing. Beide die twee denkrigtings impliseer twee vrae, waarop dit blyk daar nie antwoorde te vinde is nie. Dit open `n derde vraag (of moontlikheid), naamlik dat daar oor beide gevra moet word: Kies God só?

In `n dogmaties-historiese ondersoek hiervan blyk dit dat die antwoord op bogenoemde vraag negatief is. God kies nie só nie. Nóg Arminianisme, nóg Calvinisme kan hierdie stelling eksklusief toepas. Indien `n ondersoek egter hierdie negatiewe stelling ten opsigte van beide denkrigtings kan nuanseer, is daar hoop dat toekomstige publikasies, seminare en preke ons `n beter begrip van die uitverkiesingsleer kan bied.

Die stelling, *God kies nie só nie*, bedoel nie om met harde beslistheid `n oordeel te fel nie, maar is deel van die soeke na `n beter begrip van hierdie leerstuk wat soveel energie in beslag geneem het en tot verdeeldheid binne die Christendom gelei het. Derhalwe ontstaan die vraag tog of daar in hierdie doolhoof `n beter uitweg is: Moontlik `n middeweg tussen die twee ongenaakbare sienings, óf `n alternatief, weg van die tradisionele.

ʼn Verdere tendens wat die hipotese - dat God nie só (of anders) kies nie – uitlig, is die idee dat beide van geakkumuleerde Bybelse eksegeese gebruik maak. Derhalwe word daar in beide ʼn teologiese sisteem gevind wat daarop aanspraak maak dat dit Skrifgefundeerd is. Terwyl laasgenoemde nie breedvoerig hanteer word nie, word aanvaar dat die legitimiteit van hierdie stelling voor die handliggend is. Tog word dit van meet af aan gestel dat daar in beide sisteme leemtes bestaan. Hierdie leemtes is nie noodwendig kontra die Skrif nie, maar terwyl dit nie in die Skrif te vinde is nie, impliseer dit dat hierdie leemtes gevul sal word. Indien dit nie gebeur nie, lei dit tot verdere verwarring, misverstand en selfs vyandelikheid.

Indien ons uit die moeras tussen Calvinisme en Arminianisme uitgelig word, kan ons verder besin oor ʼn saak wat moontlik baie meer bied en heerliker is as wat ons ooit kon bid, droom of dink. Hierdie stelling is dus eerder ʼn vraende aanmoediging om uit ʼn tradisionele onsekerheid, vaste grond onder die voete te kry, of eerder daarna te soek en ons op ʼn pelgrimstog te neem om nuut en moontlik bietjie minder subjektief te vra: *Hoe kies God?* en te soek na: *God kies só!*

1.2 Metodologiese oriëntasie

Hierdie stuk poog om ʼn ondersoek te omskryf. Dit is ʼn ondersoek na die twee teenpole (*Calvinisme* en *Arminianisme*) in die tradisionele uitverkiesingsleer. Die ondersoek is ook vergelykend van aard, aangesien hierdie teenpole soms naas mekaar geplaas moet word om die negatiewe konklusie, soos verwoord in die tema, te illustreer. Hierdie ondersoek behoort lig te werp op die doelmatigheid van die tradisionele uitverkiesingsleer. Die doel hiervan is egter nie om die tradisionele uitverkiesingsleer met ʼn absolute alternatief te vervang nie, maar eerder bydraend in die soeke na ʼn oplossing te wees. In die huldiging van ʼn bepaalde

siening ten opsigte van die uitverkiesing is dit belangrik om gespreksruimte te laat. Die metodologie van hierdie proefskrif stel juis dit ten doel. Enersyds is die bedoeling hiervan dus nie om enige tradisionele siening op 'n destruktiewe manier te kritiseer, of deur 'n eulogie te kanoniseer as eksklusief-waaragtig nie. Dit word beseft dat juis die nuanses van bepaalde beskouinge tot gevolg het dat geeneen summier verwerp kan word nie. Tog impliseer 'n kritiek op een van die twee sienings, 'n kritiek op beide. Die rede hiervoor is dat beide polemiese standpunte, gebore is uit 'n stryd waarin beide inter-afhanklik figureer.

Die metode wat gevolg word is 'n literêre ondersoek. In ander woorde gestel: by wyse van literatuurstudie word hierdie vergelyking onderneem. Uit die aard van die saak kan hierdie ondersoek nie alle variante hanteer nie. Daar is weliswaar kern-elemente waaruit hierdie ondersoek tot konklusie sal kom.

1.2.1 Terreinafbakening

Die titel dui reeds verskeie afbakenings van hierdie ondersoek aan: Dit is Dogmaties-histories en beperk sigself by die tradisionele uitverkiesingsleer. Derhalwe sal die ganse uitverkiesingsleer nie hanteer word nie. In die inleiding is verwys na die probleem in Protestantse kringe en dan veral tussen fundamentele evangelies-gesindes. Terme soos 'Protestantisme' en 'Evangelicals' wat hierbo gebruik is, is hiervan evident. Die klem of fokus word vernou om langs die tradisionele lyne of hoofmomente van Augustinus/Pelagius en Calvinisme/Arminianisme by die sogenaamde 'Evangelicals' uit te kom. Die eerste afbakening is dus voor die hand liggend: Protestantisme impliseer die uitskakeling van Rooms-Katolisisme. Terwyl daar na laasgenoemde verwys sal word - veral as aan die stryd

tussen Augustinus en Pelagius gedink word – impliseer die stryd waarvan melding gemaak is, die stryd binne Protestantisme.

Die volgende aanhaling van Storms (2007: 19) is gelaai met evangeliese terminologie en is `n duidelike opsomming van die meningsverskil onder evangelies-gesindes:

‘Divine election is certainly one of the more profound and controversial doctrines of Holy Scripture. To some it is an idea conceived in hell, a tool of Satan to thwart the evangelistic zeal of the church and thus responsible for populating hell with those who otherwise be reached with the gospel. To others divine election is the heart and soul of Scripture, the most comforting and reassuring of biblical truths, apart from which grace loses its power and God his glory. To the former, then, election is a primary reason why people are in hell. To the latter, it is the only reason why people are in heaven!’.

Bogenoemde impliseer `n verdere afbakening, naamlik die evangeliese stroom binne die Protestantse kader. Wat egter met hierdie term bedoel word kan op sigself verwarring skep, aangesien dit baie wyd is. Ter wille hiervan word die term soos volg verstaan: Deist (1992: 88-89) gee vyf moontlike betekenis van die term *evangelicals*. Die vierde is hierop van toepassing: ‘People who lay special emphasis on sin, salvation and saving faith’. Voorts impliseer dit die verstaan en aanbieding van leerstellings wat tussen Calvinisme en Arminianisme geïmplementeer is. Die term, ‘evangelies’ dui ook op `n beweging binne die Protestantisme wat sigself van die nie-evangeliese groepe onderskei (Coetzee [sa]: 2.13).

Vanuit `n ander oord identifiseer König (1998: 83), Evangeliese Christene (Evangelical Christians) deur die volgende karaktertrekke:

- Persone wat aanspraak maak op 'n persoonlike ervaring met Jesus Christus: hulle maak aanspraak op wedergeboorte of bekering en dat hulle sekerheid van saligheid het.
- Hulle het 'n baie hoë siening van die Bybel. Hulle beklemtoon die outoriteit en inspirasie van die Bybel, terwyl hulle liefde daarvoor duidelik na vore kom deur hul toewyding om daarvolgens te leef, asook die gereelde bestudering daarvan. Hulle verstaan die Bybel direk en neem dit letterlik op.
- Hulle het 'n begeerte om hul geloof met ander te deel en beklemtoon evangelisasiewerk.

Nadat hy *Evangelical Theology* omskryf, word die volgende konklusie gemaak:

‘However, on the whole it is clear that a high view of the Bible, a definite experience of conversion as a personal relationship with Christ and active involvement in witnessing to Christ will be included in all or at least most of the descriptions of the core of Evangelical Theology’ (: 96).

Terwyl die term ‘evangelies’ baie wyd geïnterpreteer word, behoort die volgende opmerking van Voskuil (1997: 99) tog 'n bydrae in die bedoeling van die stryd oor die uitverkiesing onder ‘evangelies-gesindes’ te lewer:

‘By the end of the twentieth century explicitly Arminian churches had come to dominate American Protestantism. Various Methodists, Holiness, and Pentecostal denominations were firmly established upon the principles of prevenient grace and human responsibility in the process of salvation. Moreover, most Baptists in America had discarded the offensive vestiges of their Calvinistic heritage and had embraced Arminian theological standards. Even the Congregationists and the Presbyterians, under the disparate influences of rationalism, revivalism and theological liberalism, evidenced significant theological reassessment. Nurtured in a religious tradition that was once self-consciously Calvinistic, the religious impulses in America today are pervasively Arminian’.

Met bogenoemde in gedagte bepaal hierdie ondersoek sigself dus by die evangeliese stroom binne die Protestantisme. Dit word terdeë besef dat aspekte buite hierdie stroom maar binne die Protestantisme (en selfs Rooms-Katolisisme en baie vorms van kontemporêre Teologie) `n beduidende invloed op die evangeliese stroom het. Derhalwe word hierdie invloede nie geignoreer nie, maar in ag geneem. Dit is egter duidelik waarneembaar (soos reeds vermeld) dat daar binne die evangeliese kader `n stryd en meningsverskil is, waarin *Calvinisme* en *Arminianisme* as twee teenpole staan.

Kontemporêre ‘evangelies-gesindes’ is gedurig hieroor in opposisie gewikkel. `n Voorbeeld van hierdie opposisie is te vinde in `n boek getiteld, *Debating Calvinism*, waarin Dave Hunt en James White hul opponerende sienings met betrekking tot die uitverkiesingsleer weergee. (Hierdie werk word elders aangehaal en verskyn in die Bronnelys). Moontlik is hierdie opposisie nie altyd teologies verantwoordbaar nie, maar wat nie uit die oog verloor moet word nie is dat dit nie die werklikheid daarvan negeer nie. Dit oefen `n beduidende invloed in evangeliese kringe uit. Die gebrek aan akademiese hantering van die stryd, indien wel, kan moontlik juis die rede vir die stryd wees. Voorts impliseer dit dat `n ondersoek soos hierdie nuttig kan wees in die voortgaande soeke na `n oplossing. Derhalwe moet daar nie net na die tradisionele verwys word nie, maar aandag moet ook aan eietydse menings gegee word. Terwyl die tradisionele sienings dus ter tafel gebring word, kan alternatiewe sienings (hedendaags en dié van die verlede) nie buite rekening gelaat word nie. Die bedoeling hiervan is dus nie om die ganse spektrum van arminiaanse of calvinistiese teologie te betrek nie, maar tendense van hierdie stryd binne die evangeliese kader te betoon, terwyl die breë raamwerk nie buite rekening gelaat word nie.

Soos reeds genoem is hierdie polemieë nie slegs tekenend van die huidige evangeliese konteks nie, maar kom dit met `n lang pad saam. Terwyl daar verwys is na hedendaagse debatvoering onder evangeliesgesindes, blyk dit dat hierdie problematiek reeds in vorige eeue onder Puriteine te vinde was. Como (2000: 86-87) verwys na Puriteine soos William Twise, en John Cotton wat ortodokse Calvinisme verruil het vir meer gematigde, arminiaans-geneigde sienings. In hierdie sin verwys hy ook na Richard Baxter: ‘The most famous such ‘apostate’ was of course Richard Baxter, whose *Aphorismes on Justification* shocked the godly community in 1649 and touched off a controversy that would rage within that community for nearly half a century [JM]’. Hy verwys na die effek hiervan op die puriteinse gemeenskap soos volg: ‘puritans, once the most ardent defenders of God’s untrammelled [sic] and sovereign predestination, had increasingly surrendered that most characteristic aspect of their identity – their Calvinism’ (: 87). Hierdie patroon is opmerklik ontleen aan die geskiedenis en woed as `n kontinuum voort.

Terwyl die parameters van hierdie werk aangedui is, volg `n aanduiding van sekere vertrekpunte en voorveronderstellings.

1.2.2 Vertrekpunt en voorveronderstellings

In die aanpak van `n ondersoek van hierdie aard is daar `n hoë ideaal: *objektiwiteit*. Terwyl daar baie oor die haalbaarheid hiervan gedebatteer kan word, bly dit `n saak wat die moeite werd is om na te streef. Aan die ander kant is die opsteller hiervan saam met vele ander van mening dat geen persoon, wetenskaplike en teoloog (*per se*) op totale objektiwiteit aanspraak kan maak nie. Subjektiwiteit is `n versoeking waarteen enige persoon wat `n studie van hierdie aard onderneem deurgaans sal moet waak. Dogmatiese interpretasie moet met versigtigheid aan die dag gelê word, terwyl gewaak word om nie mense se uitsprake en

beskouinge te manipuleer om by persoonlike sienswyse in te pas nie. Tog kan die opsteller se voorveronderstellings en vertrekpunt nie sonder meer in die niet verdwyn nie. Hiermee in gedagte, sal sorg gedra word om subjektiewe voorveronderstellings te identifiseer.

’n Verdere vraag ten opsigte van voorveronderstellings is te vinde in die interpretasie van bronne. Die interpretasie van Calvinisme (byvoorbeeld) word bepaal deur die voorveronderstellings en vertrepunte van die interpreteerder. Dit is onnodig om voorbeelde te stel van latere teoloë wat deur die jare Calvyn op wyses interpreteer het, wat Calvyn sekerlik in sy graf sou laat omdraai! Hierdie interpreteerders kom van bykans elke hoek van die teologiese spektrum en kan ‘bewys’ dat Calvyn soos hulle gedink het. Met al die idees oor Calvyn se beskouinge wat die rondte doen, blyk dit soms of daar meer as een Calvyn geleef het, of nog erger: dat Calvyn nie net uit twee monde gespreek het nie, maar weliswaar ’n ‘gereformeerde *glossolie*’ beoefen het! Dit wat as ‘calvinisties’ bestempel word is nie noodwendig ‘Calvyn’ nie. Indien Calvyn in wat volg geïnterpreteer word, word dit vanuit die voorveronderstelling en vertrekpunt soos hierbo bespreek, gedoen. Uit die aard van die saak geld dieselfde ten opsigte van Arminianisme (Mienie 2004: 14-17).

1.2.3 Hoofstuk indeling en aanbieding

Ten einde op ’n redelike wyse hierdie ondersoek met die voorgenome konklusie te verbind sal dit soos volg aangebied word: Die vyf punte van Calvinisme sal as basis gebruik word om telkens aan te toon dat die uitverkiesing nie eksklusief langs een van hierdie wyses (Calvinisme of Arminianisme) verstaan kan word nie. Daar sal dus ooglopend meer op *Calvinisme* gefokus word. Dit impliseer geensins ’n voorkeur van enige een nie. Calvinisme word as basis gebruik, hoofsaaklik vir twee redes, naamlik om die aanbieding te vereenvoudig

en omdat aanvaar word dat so `n aanbieding deurgaans en onvermydelik by die teenpool, *Arminianisme*, uitkom. Om egter hierby uit te kom word gemeen dat daar eers ondersoek na ‘stemme uit die verlede’ gedoen moet word. `n Verstaan van die ontwikkeling en karakter van die tradisionele uitverkiesingsleer kan help in die identifisering van die probleem. Daar sal dus veral na advokate soos Augustinus, Pelagius, Calvyn en Arminius – hul filosofiese vertrekpunte en voorveronderstellings wat `n moontlike invloed op hul beskouing kon uitoefen – gekyk word (hoofstuk 2). Hierdie oorsig is nie bedoel om `n volledige aanbieding te wees nie, maar hanteer raakpunte ten opsigte van die ondersoek ter tafel. Voortspruitend en as uitbreiding op `n historiese begrip volg `n algemene ondersoek van die tradisionele sienings met betrekking tot die uitverkiesing, naamlik *Calvinisme* en *Arminianisme* (hoofstuk 3), terwyl kritiek daarop gelewer word. Daarna is die reeds vermelde *Vyf punte* (hoofstuk 4) geselekteer as agenda vir verdere ondersoek en aanduiding van die tema hiervan. Alhoewel die vertrekpunt telkens die calvinistiese siening is, sal die invloed wat beide strome uitgeoefen het (en moontlik steeds uitoefen) as implikasies hanteer word. Die titel van hoofstuk 3 is negatief van aard: ‘Nóg...nóg...’. In `n latere hoofstuk (5) word die implikasies, veral negatief, eweneens hanteer om uit te wys dat beide hierdie aanbiedings ook negatiewe gevolge gehad het en steeds daarvoor verantwoordelik is. In `n sekere sin blyk hierdie ondersoek dan ‘krities’ te wees. Laasgenoemde term is gevaarlik om so terloops te noem. Vir die doel hiervan impliseer dit egter dat die resultaat van die ondersoek negatief is. `n Negatiewe resultaat kan egter nie tevrede stel nie, want indien die tradisionele uitverkiesingsleer dan nie werkbaar is nie, behoort daar `n alternatief te wees. So `n alternatief word voorgestel in hoofstuk 6.

Hierdie hoofstuk indeling mag opmerklik ‘tradisioneel’ daar uitsien. Dit is egter so, aangesien hierdie `n ondersoek op die tradisionele uitverkiesingsleer is. Soos reeds vermeld

sou hierdie stuk in stagnasie verval indien dit bloot `n beskrywing van die tradisionele is en nie die relevansie (of irrelevansie!) van die uitverkiesingsleer ten opsigte van die huidige situasie aanspreek nie. Dit is egter binne hierdie tradisionele lyne dat die aktualiteit van die tradisionele uitverkiesingsleer ondersoek moet word.

Met die tradisionele in gedagte, verdien dit vermeld te word dat Skrifgedeeltes oor die saak te berde hanteer sal word. Dit moet egter van meet af aan gestel word dat dit terdeë besef word dat daarmee `n wye veld betree word. Voorveronderstellings en uiteenlopende hermeneutiese vertrekpunte kan daartoe lei dat daar in `n labirint van interpretasiemoontlikhede verval word. Voorstanders van beide sienings maak aanspraak op `n korrekte interpretasie van die Bybel. `n Voorbeeld hiervan is juis die uitsprake van aktiewe deelnemers aan die uitverkiesingsdebat in evangeliese geleedere, soos die volgende menings uitwys: ‘The Bible is plain[JM]: Fallen man is unable to come to Christ , unable to do what is good in God’s sight, unable to free himself from the shackles of sin’ (Hunt & White 2004: 72). Verder kritiseer beide die ander party van `n waninterpretasie van die Bybel. Teenoor Arminianisme, skryf White (: 72) soos volg: ‘This idea [Arminianisme] must be inserted into the text through the process of eisegesis. It will never be derived *from* the text through proper exegesis. It is, quite simply, a tradition of men...’.

Om dit te vermy sal daar derhalwe nie op die terrein van Bybelkunde beweeg word nie. Eerder sal daar bloot `n beskrywing van verskeie Skrifbeskouings gegee word. Dit is immers die aanspraak op Skrifinterpretasie wat tradisionele *Calviniste* en *Arminiane* by hul onderskeie sienings van die uitverkiesingsleer gebring het. Binne die kader van tradisionele evangelies-gesindes word die Bybel immers as die onfeilbare, gesaghebbende, geïnspireerde Woord van God beskou. Dit is dus ‘n *Basisdokument* in hierdie saak wat nie geignoreer kan

word nie, maar wel hanteer sal word. In die lig van bogenoemde sal Bybeltekste, *per se*, nie geïnterpreteer word nie. Wat wel hanteer moet word is die interpretasies van tekste soos gehuldig deur die betrokke deelnemers aan die leer oor die uitverkiesing. Hierdie interpretasies – in stede van die Bybel self – sal oorweeg word in die aanduiding van kritiek op die tradisionele uitverkiesingsleer.

Hierdie voorstelling neem die vername elemente van `n tradisionele uitverkiesingsleer in ag. Dit behoort `n aanduiding te gee in welke mate die vorige twee aspekte, te wete, *Calvinisme* en *Arminianisme* nie op sigself nie, maar gesamentlik bydra tot `n aanvaarbare uitverkiesingsleer, of tenminste voortgaande gesprek oor hierdie saak aanmoedig.

Dit sal opgemerk word dat inklusiewe taal nie gehandhaaf word nie, maar dat daar in aanwysing van die manlike vorm gebruik gemaak word. Die idee hiervan is by verre nie seksisties gemotiveerd nie. Aangesien vele van die aanhalings in die manlike vorm voorkom, word dit ter wille van eenvormigheid deurgaans gehandhaaf.

Hoofstuk 2

KORT HISTORIESE OORSIG

2.1 Motivering en aanloop

Ter wille van hierdie tesis word dit nodig geag om 'n bondige oorsig van die ontstaan en ontwikkeling van die twee uiteenlopende leerstukke ten opsigte van die Uitverkiesing te bied. Uit die geskiedenis blyk dit duidelik dat die skeiding van weë ten opsigte van die Uitverkiesing reeds baie vroeg in die Kerkgeskiedenis gevind kan word. 'n Volledige historiese oorsig van Calvinisme en Arminianisme sou 'n selfstandige en eiesoortige studie regverdig, vanweë die omvang daarvan. Dit word verder veronderstel dat die leser hiervan 'n algemene begrip van Kerkgeskiedenis ten opsigte van die ontwikkeling van die uitverkiesingsleerstuk en persone daarby betrokke sal hê. Derhalwe fokus hierdie oorsig op belangrike en rigtinggewende insidente en persone daarby betrokke. 'n Verdere saak wat uitgelig word is die filosofiese en subjektiewe ondertone wat, soos later uitgewys sal word, 'n beduidende invloed en bydrae tot die problematiek rondom die tradisionele uitverkiesingsleer gelewer het.

Nóg Calvyn, nóg Arminius het die konsepte ten opsigte van die uitverkiesingsleer ontwerp. Die geskiedenis leer dat dit veel ouer as die sinode van Dort is. Die Kerk in die Ooste het reeds van vroeg af 'n siening gehuldig wat duidelike ooreenkomste met die latere Arminianisme toon. Eersgenoemde het die klem op die vrye wil van die mens laat val en daarmee saam die belangrike rol en aandeel wat die mens in sy saligheid het. Berkhof (1995: 128-129) beskryf die algemene siening van die Oosterse Kerk soos volg:

‘On the whole, the emphasis was on the free will of man rather than on the operation of divine grace. It is not the grace of God, but the free will of man that takes the initiative in the work of regeneration. But though it begins the work, it cannot complete without divine aid. The power of God co-operates with the human will, and enables it to turn from evil and to do that which is pleasing in the sight of God’.

Hierdie siening het in die tweede en derde eeu ook `n invloed in die Weste gehad. In die derde en vierde eeu het die siening in die Westerse kerk – soos blyk uit die werke van Tertulianus, Cyprianus, Hillary en Ambrosius – egter geleidelik getaan en plek gemaak vir die leer wat die Westerse Kerk vorentoe sou huldig. Dit was genoemde kerkvaders wat dus geleidelik wegbeweeg het van die Oosterse siening en die idee van oorspronklike- of erfsonde geleer het. Wat egter opgemerk word is dat selfs hulle nog nie `n leer van totale verdorwenheid voorgestaan het nie. Alhoewel alle mense in Adam gesondig het en dus in sonde gebore is, het dit nie `n algehele verdorwenheid deur sonde geïmpliseer nie. Cyprianus, byvoorbeeld, het erfsonde onderskei van wesenlike daadsonde en geleer dat laasgenoemde groter is. Die idees van hierdie kerkvaders kan egter as `n oorgang van die siening van die Oosterse Kerk, na die leer van Augustinus gesien word (: 130).

Terwyl dit blyk dat die leer van Arminius sover as Klemens van Alexandrië teruggevoer kan word (Steele, Thomas & Quinn 2001: 9), sal vir die doel van hierdie stuk, die wortels van die tradisionele uitverkiesingsleer vanaf Augustinus – veral die stryd tussen Augustinus en Pelagius – kortliks hanteer word. Daarna word die stryd tussen Calvyn teenoor Rooms-Katolisisme tydens die Reformasie onder die loep geneem. `n Derde baken in die geskiedenis van die tradisionele uitverkiesingsleer is die stryd tussen Arminianisme en Calvinisme.

2.2 Augustinus en Pelagius

Die eerste vername verskil in die beskouing van die uitverkiesingsleer word in die vyfde eeu tussen die leer van Augustinus versus dié van Pelagius waargeneem. Die belangrike punte van diskussie tussen Pelagius en Augustinus het gehandel oor die idees van 'n vrye wil en oorspronklike sonde (*erfsonde*) (Berkhof 1995: 132). Hiermee saam word ook die genade van God geïmpliseer. Opmerkings oor Augustinus en sy leer word gevolg deur dié van Pelagius, waarna die stryd, die denkrigtings en nalatenskap van hierdie persone aan die beurt kom. 'n Verdere baken wat as uitvloeisel hiervan opmerking verdien is Semi-Pelagianisme, waarna, inderdaad kortliks verwys sal word.

2.2.1 Augustinus (354-430)

Die bekendste en belangrikste werke van Augustinus was *De praedestinatione sanctorum*, *Ad Simplicianum*, *De libero arbitrio* en *De civitate dei*. Dit is algemeen bekend dat hierdie werke die meeste invloed op die latere gereformeerde uitverkiesingsleer uitgeoefen het. Landman (1991: 58) beskryf die invloed van Augustinus se werke op Calvinisme soos volg: '...it is (St) Augustine who today is known as the greatest of the Latin authors because of his subsequent influence on Roman Catholic and Calvinistic Theology [JM]'. Landman (:58) is verder van mening dat Augustinus se bekering tot die Christendom as gevolg van 'n filosofiese soektog was: 'It was his philosophy which led him to Christianity and not primarily his social concern or a particular type of social lifestyle'. Hoe dit ookal sy, kenmerkend van Augustinus se werke is die filosofiese aard en ondertoon daarvan. Sy filosofiese soektog het behels dat hy antwoorde sou vind op die volgende: '...how a person retains a free will while acknowledging that God's grace is in control of both good and evil' (:58). Hierdie soektog het hom tydelik

by Manicheïsme uitgebring. Sommige meen dat dit hier was waar sy morbiede mening oor die fundamentele boosheid van die menslike natuur gevorm is (Berfkhof 1995: 131).

In die latere ontwikkeling van Augustinus kan saam met die volgende mening van James (2000: 134) gestem word: ‘Few theologians have had as profound an appreciation as Augustine’s for the magnitude of the difference between divine and human orders of being’. Dit is in sy werk, *Ad Simplicianum* (396 n.C.), waarin Augustinus die idee dat die mens ‘n ‘lomp som’-sonde is, voorgestel het. Die mens is onmagtig om enige beweging ten goede uit eie beweging, ten opsigte van saligheid te maak. Alle pogings in hierdie verband is futiel en derhalwe is die mens totaal afhanklik van God se genade (Kelly 1977: 357).

‘n Verdere, uiteenlopende kenmerk van die teologie van Augustinus, is die idee van ‘n persoon se beperkte reg tot ‘n vrye wil. Daarby het hy bedoel dat ‘n persoon ‘n keuse kan uitoefen ten opsigte van dit wat h/sy geglo het, reg is. Daar is egter ‘n beperking hieraan, aangesien God vir Christene voorskryf wat hulle moet glo. Christene is vry om God meer lief te hê as die wêreld, maar nie vry om God minder as sy skepping lief te hê nie (Landman 1991: 58).

Behalwe vir hierdie terloops-vermelde kenmerke, sien ‘n bondige opsomming van Augustinus se leer oor die uitverkiesing soos volg daaruit:

Alle mense word in sonde ontvang en gebore en kan alleenlik deur die genade van God gered word (Kuiper 1991: 39). In die woorde van Steele, Thomas en Quinn (2001: 9) word dit soos volg opgesom:

‘Augustine ... maintained that human nature had been so completely corrupted by Adam’s fall that no one, in himself, has the ability to obey either the law or the gospel.

Divine grace is essential if sinners are to believe and be saved, and this grace is extended only to those who God predestined to eternal life before the foundation of the world. The act of faith, therefore, results, not from the sinner's free will..., but from God's free grace, which is bestowed on the elect only'.

Uit bogenoemde definisie is daar egter sake wat na 'n duideliker omskrywing vra. Augustinus het geleer dat, na die sondeval kan die mens nie die goeie wil nie, aangesien dit in die liefde van God gesetel is. Dit beteken egter nie dat die mens geen idee meer oor God het nie – daar word nog steeds na God gesug, of soos Berkhof (1995: 134) dit beskryf: ‘...he continues to sought after God’.

Augustinus sien sonde as 'n negasie of gebrek. Dit is nie 'n positiewe kwaad nie, maar 'n *privatio boni*. Terwyl die mens (Adam) onsterflik geskape is, het dit nie beteken dat hy teen die dood bestand was nie, maar slegs die liggaamlike kapasiteit van onsterflikheid besit het. Indien hy gehoorsaam sou bly, sou hy in saligheid bevestig word. Hy was dus geskape in 'n staat waarin dit moontlik was om nie te sondig en te sterwe nie (*posse non peccare et mori*) en kon voortgaan na 'n staat waarin dit onmoontlik was om te sondig en te sterwe (*non posse peccare et mori*). Aangesien hy egter gesondig het, het hy 'n toestand betree waarin dit onmoontlik was om nie te sondig en te sterwe nie (*non posse non peccare et mori*).

Voorts het Augustinus die eenheid van die menslike ras voorop gestel: nie federaal nie, maar realities. Die ganse menslike ras was potensieel in Adam teenwoordig en het daarom wesenlik in hom gesondig. Dit impliseer dat die sonde van die menslike natuur die sonde was van alle opvolgende individue. Die resultaat hiervan is dat die mens totaal verdorwe is en magteloos is om enige geestelike goed te doen. Die wil van die mens is derhalwe in 'n toestand van totale verdorwenheid en moet deur God vernuwe word. Dit is 'n werk wat God alleen aan die siel kan doen. Die werking van die Heilige Gees is dus onontbeerlik, nie net as

bystand nie, maar vir die vernuwing in totaliteit. Daarom word genade ontvang, nie omdat 'n persoon glo nie, maar sodat 'n persoon kan glo. Met betrekking tot die werking en ontvangs van genade, onderskei Augustinus 'n paar fases wat hy die volgende noem: voorafgaande genade; operasionele/werkende genade en samewerkende genade (: 134-135).

Wat werd is om tog te noem, is die ontwikkeling in Augustinus se beskouing van die uitverkiesing. Aanvanklik het hy uitverkiesing op die voorkennis van God gebaseer. Hy het gemeen dat God op grond van sy voorkennis (wie Hy geweet het sou glo), persone uitverkies. Hierdie siening is egter later deur hom gewysig, veral as gevolg van die mens se keuse van die goeie en sy geloof in Christus as die effek van goddelike genade (: 136).

Inkonsekwenthede met betrekking tot Augustinus se teologisering word veral in sy siening met betrekking tot die doop en volharding van die heiliges gesien. Ten opsigte van eersgenoemde leer hy dat die doop saligheidswaarde het en ten opsigte van laasgenoemde leer hy dat die genade van wedergeboorte verloor kan word. Hy beweer dat slegs diegene wat gered is en in wie, nadat hulle verval het, die genade weer herstel is, finaal gered sal word. Hy voeg egter by dat die uitverkorenes nooit in 'n toestand van onsaligheid sal sterf nie (: 136).

Dit word vermoed dat Augustinus se literatuur nie net bydraend was tot die formasie en instandhouding van dit wat later as Calvinisme sou bekendstaan nie, maar ook bydraend tot die polemieke en verwarring oor die uitverkiesing. Stalnaker (2004: 137) beskryf dit soos volg:

'Augustine's literary output is so vast that a particular era's fascinations inevitably highlight certain topics while obscuring others. At least since the Reformation continuing intellectual anxiety provoked by Augustine's doctrine of predestination has

led to intensive scrutiny of this and related themes, especially in his late-Pelagian writings’.

Daar kan saam met Fendt (2001: 211) gestem word dat, wat Augustinus egter by die idees van die uitverkiesing uitgebring het, sy stryd met Pelagianisme was: ‘What I think happens to Augustine which leads him to take up that extremely strong predestinarian doctrine is the battle with Pelagianism...’ (Fendt 2001: 211).

2.2.2 Pelagius (370 – 435) en Pelagianisme

Tydens bykans dieselfde tyd as wat Augustinus sy idees voorgestel het (384 – 489), het Pelagius, ’n onderwyser in Rome, ’n leer, teenoorgestel van dié van Augustinus gepropageer. Hy en sy vernaamste volgeling, Celestius, sou sorg vir die teenkating van die Kerk teenoor dit wat hul gepropageer het. Volgens Kelly (1997: 357) was Pelagius eerder ’n moralis en derhalwe geskok oor die pessimistiese idee van die menslike natuur. Die aanname dat die mens dit nie kan verhelp om te sondig nie, was vir hom ’n direkte belediging van die mens se Skepper. Dit het vir hom geblyk dat die lering van Augustinus die mens tot blote marionette verlaag het en dat, in so ’n toestand, die mens se doen en late totaal aan Goddelike beweging oorgelaat is. In reaksie hierop, is die volgende ’n onmiskenbare kenmerk van sy teologie: die onvoorwaardelike vrye wil en verantwoordelikheid van die mens.

Van Pelagius se vernaamste idees ten opsigte van die onderwerp onder bespreking, is die volgende:

- Die menslike ras het nie saam met Adam in sonde geval nie;
- die mens is nie totaal verdorwe nie;
- daar bestaan nie so iets soos die uitverkiesing of erfsonde nie;

- mense word nie verdorwe gebore nie, maar word so wanneer hulle opgroei deur die slegte voorbeelde van andere (Kuiper 1991: 39).

’n Bondige beskrywing van Pelagius se leer word by Steele, Thomas en Quinn (2001: 9) gevind:

‘Pelagius denied that human nature had been corrupted by sin. He maintained that the only ill effect the race had suffered as the result of Adam’s transgression was the bad example which he had set for mankind. According to Pelagius, every infant comes into the world in the same condition as Adam was before the Fall. His leading principle was that *man’s will is absolutely free*. Hence, everyone has the power, within himself, to believe the gospel, as well as to keep the law of God perfectly’.

Waarvan verder kennis geneem behoort te word is dat Pelagius geleer het dat Adam se oorspronklike toestand voor die sondeval, ’n toestand van neutraliteit was: hy was nie sondig of heilig nie. Hy het ’n kapasiteit vir beide die goeie en slegte gehad. Dit het tot gevolg dat hy ’n vrye en totaal onbesliste wil gehad het, wat hom in staat gestel het om enige een van hierdie alternatiewe op gelyke voet te kies. In hierdie verband interpreteer Berkhof (1995: 132) Pelagius se siening oor Adam se vrye wil soos volg:

‘He could either sin or refrain from sinning, as he saw fit. His mortality could not depend on his choice, for he was created mortal in the sense that he was already subject to the law of death. Without any antecedent evil in his nature, which might in any way determine the course of his life, he chose to sin’.

Pelagius het ook geleer dat Adam se val en sy sonde slegs ’n effek op homself gehad het. Daar is geen oordrag van sonde van een geslag na die ander nie. Gevolglik bestaan daar nie so iets soos erfsonde nie. Mense word steeds gebore in dieselfde toestand waarin Adam voor die sondeval verkeer het: vry van skuld en besoedeling (Berkhof 1995: 133). Sonde bestaan nie in verkeerde begeertes nie, slegs in geïsoleerde dade van die menslike wil. Daarom is dit

telkens afhanklik van die vrywillige keuse van elke mens. Derhalwe het `n persoon nie nodig om te sondig nie: ‘As a matter of fact, men need not to sin. He is, like Adam, endowed with perfect freedom of the will, with a liberty of choice or of indifference, so that he can, at any given moment, choose either good or evil’ (Berkhof 1995: 133). Pelagius het egter nie ontken dat die sondeval wel `n effek gehad het nie – intendeel hy beweer dat dit verwoestende gevolge gehad het aangesien dit wel fisiese en geestelike dood meegebring het (Kelly 1977: 359).

`n Bewys vir die vrye wil van die mens, het vir Pelagius in die feit dat God vir die mens `n gebod oplê om goed te doen, gesetel. Die mens is in staat om die geboorte van God na te kom. Terwyl Pelagius erken dat sonde universeel is, is die uitvoering daarvan slegs as gevolg van verkeerde onderrig of voorbeeld en `n langtermyn gewoonte om die verkeerde te doen (Berkhof 1995: 133).

Ten opsigte van die genade van God, het Pelagius gereken dat die mens nie daarvan afhanklik is om goed te doen nie. Dit is egter `n geweldige hulp en tot voordeel. Berkhof (: 133) beskryf Pelagius se stand met betrekking tot die genade van God soos volg:

‘But the grace of which Pelagius speaks in this connection does not consist in an inward-working divine energy, or, in other words, in the influence of the Holy Spirit, inclining the will and empowering man to do that which is good, but only in external gifts and natural endowments, such as man’s rational nature, the revelation of God in Scripture, and the example of Jesus Christ’.

Hierdie uiteenlopende menings van Augustinus en Pelagius het die basis gevorm van die eerste groot stryd ten opsigte van die uitverkiesingsleer in die Kerkgeskiedenis.

2.2.3 Die stryd tussen Augustinus en Pelagius

In `n bespreking van Pelagius se karakter toon Berkhof (1995: 132) die kontras met dié van Augustinus aan:

‘Pelagius was a British monk, a man of austere life, of a blameless character, and of an even temper, and perhaps for that very reason a stranger to those conflicts of the soul, those struggles with sin, and those deep experiences of an all-renewing grace, which had such a profound influence in moulding Augustine’s thought’.

Die stand van die Oosterse Kerk, waar die element van die vryheid van die mens se wil beklemtoon is terwyl erken is dat die wil verdorwe is, was dat die genade van God en die vrye wil van die mens naas mekaar geplaas is. Hierdie siening het `n beduidende invloed op die Westerse Kerk uitgeoefen. Behalwe dat sekere persone `n toegeneentheid jeens so `n siening openbaar het, het andere, soos Augustinus, daarteen geleer. Die twee sisteme is as absolute teenpole gestel.

Pelagius was die eerste om sy siening in Rome te propageer (409 – 411). In Noord-Afrika is sy siening deur een van sy leerlinge, Celestius, bekendgestel, terwyl Pelagius in dieselfde tyd dit in Palestina verkondig het. In 412 is Celestius in Carthago as `n ketter verklaar. Pelagius is ook voor die sinodes van Jerusalem en Diospolis van kettery aangekla, maar na bevredigende verklarings, het hy daarin geslaag om die regters tevrede te stel en is hy vrygespreek (414 – 416).

Pelagianisme is egter by die sinodes van Mileve (416) en Carthago (418) tot `n dwaling verklaar en hierdie handeling is uiteindelik deur die biskop van Rome, Zozimus, bevestig

(Berkhof 1995: 137). Die vername beweegredes by die konsilie van Carthago kan soos volg opgesom word:

- Die dood is `n boosheid wat nie noodwendig aan die menslike natuur verkleef is nie, maar was as `n straf daaraan toegedien, op grond van Adam se sonde
- Oorspronklike sonde word deur elke mens van Adam oorgeërf en selfs pasgebore babas moet gedoop word om daarvan gereinig te word
- Genade is nie gegee sodat die mens makliker kan doen wat hy in elk geval in staat is om daarsonder te doen nie, maar is algeheel onontbeerlik vir saligheid (Kelly 1977: 370).

Daar is verwys na Celestius, seker die vernaamste navolger van Pelagius, wat eintlik die praktiese leier van die beweging van Pelagianisme was. Sy betrokkenheid by hierdie debat het daartoe gelei dat die kloof tussen Pelagianisme en die leer van Augustinus vergroot is: ‘Celestius, for example, who became the practical leader of the movement, made it his policy to stress the irritating tenets which the more conciliatory Pelagius himself tried to soften down’ (: 361). Ander in die Pelagius-groep, soos `n sekere Julianus, het soos Celestius bygedra tot `n onversoerbare verwydering tussen die teenpole: ‘This rationalizing strain was further intensified by Julian of Eclanum, probably the ablest thinker in the Pelagian group’ (: 361).

`n Finale, *amptelike*, nekslag is by die konsilie van Efese (431) aan Pelagianisme toegedien toe dit finaal verwerp is (Berkhof 1995: 137).

2.2.4 Semi-Pelagianisme

Tussen die ekstreme van Augustinus se leer aan die een kant en Pelagianisme, aan die ander kant, het 'n nuwe beweging die lig gesien, naamlik Semi-Pelagianisme. Die bedoeling hiervan was dat dit as 'n 'goue middeweg' tussen die twee sienings sou staan. Johannes Cassianus (360 – 435) was die vername leier van hierdie beweging (Hulse 2007: 29). Semi-Pelagianisme het gepoog om beide goddelike genade en die menslike wil as koördinerende faktore in die saligheidsplan te propageer. Uitverkiesing is op voorkennis gebaseer. Menslike verdorwenheid is nie ontken nie, maar algehele verdorwenheid wel: Die menslike natuur is verswak en siek, eerder as totaal verdorwe. Die gevalle natuur van die mens behou 'n mate van vryheid, waarin dit met goddelike genade kan saamwerk. Wedergeboorte is dus die gesamentlike produk van beide faktore, terwyl dit die mens is – en nie God nie – wat die werk van wedergeboorte begin. Hierdie siening is egter by die sinode van Orange in 529 verwerp, terwyl 'n meer gematigde siening van Augustinus aanvaar is (Berkhof 1995: 138).

Augustinus se siening was aanvaar as die amptelike leer van die Westerse Kerk. Dit verdien egter vermeld te word dat hierdie aanvaarding nie algemeen was nie. Invloedryke persone soos Leo, Gregory, Bede en Alcuin het hulle met sekere voorbehoude daaraan onderwerp. By die sinode van Aursiacum (Orange: 529), waar Pelagianisme en Semi-Pelagianisme verwerp is, is die leer van Augustinus gewysig. Die leer aangaande saligheid deur genade alleen is bevestig, terwyl die leer van onweerstaanbare genade vervang is met dié van sakramentele saligheid deur die doop (Berkhof 1995: 138).

2.3 Calvyn versus Rooms-Katolisisme

2.3.1 Rooms-Katolisisme

Gregorius die Grote was 'n ywerige student en navolger van Augustinus en sy leer oor die uitverkiesing. Tog het hy die leer van Augustinus slegs in 'n meer gematigde vorm aangehang en verkondig. Alhoewel hy *onweerstaanbare genade* en God se geheime raad ten opsigte van die aantal wat uitverkies word, voorgestaan het, beklemtoon hy dat die uitverkiesing slegs op grond van God se voorkennis gebaseer is. Verder het hy ook geleer dat niemand van die uitverkiesing seker kan wees nie (Berkhof 1995: 141). 'n Persoon soos Gregorius die Grote, maak dit nie moeilik om in te sien dat daar 'n ontwikkeling, weg van Augustinus se leer, in die Roomse Kerk plaasgevind het nie. Van meer belang is die idee dat die leer van die uitverkiesing, soos deur Augustinus verkondig, nie bevrediging gebied het nie. So was daar 'n aantal teoloë in die sewende tot negende eeue wat nie Augustinus se leer van 'dubbele predestinasie' sterk verkondig het nie en ook dié leer eerder op die voorkennis van God gebaseer het.

Gottschalk (804 – 869) het hierteenoor die leer van dubbele predestinasie ywerig verkondig, terwyl hy die idee van predestinasie, gebaseer op die voorkennis van God, verwerp het. By hom was daar dus 'n terugryping na die leer van Augustinus. Wat duidelik gewys het dat die Roomse Kerk, reeds 'n meer gematigde rigting ingeslaan het, is die teenkanting wat Gottschalk ontvang het. Sy leer is in 848 verwerp en hyself is in die volgende jaar tot lewenslange tronkstraf gevonniss (:141).

Na aanleiding hiervan het verskeie teoloë tot die debat toegetree, waarin dit veral oor die ‘dubbele uitverkiesing’ gehandel het. Dit het aanleiding gegee tot amptelike uitsprake deur die Kerk. Die konsilie van Valence (855) het bely dat daar `n predestinasie vir die uitverkorenes tot die lewe is, asook `n predestinasie vir die onregverdiges tot die dood, maar dat in laasgenoemde geval, die predestinasie tot die dood slegs op grond van God se voorkennis geskied, aangesien dit nie van Hom kom nie. Indien hierdie standpunt met dié van Augustinus vergelyk sou word, is die wysiging evident. Terwyl Anselm ook `n belangrike bydrae gelewer het wat hierdie wysiging versterk, kan die siening van die Roomse kerk ten tyde van die Reformasie, soos volg opgesom word:

Terwyl daar aanvanklik meer toegeneentheid tot die siening van Augustinus was, is, soos reeds genoem, Semi-Pelagianisme stelselmatig aanvaar. Ten aanvang van die Reformasie is, in teenstelling met Augustinus, geleer dat die oorspronklike geregtigheid van die mens nie natuurlik was nie, maar `n bonatuurlike begiftiging (*donum superadditum*). Die mens is geskape sonder positiewe óf negatiewe geregtigheid. Hierdie bonatuurlike begiftiging, naamlik oorspronklike geregtigheid, is egter by die sondeval verloor. Dit was in elk geval vreemd aan die natuurlike karakter van die mens. So het die mens dan teruggeval in `n toestand van neutraliteit. Hierdie toestand het egter die mens met `n stryd gelaat aangesien hy nóg sondig, nóg sondeloos was. Die idee van magteloosheid by die mens en totale afhanklikheid van God vir redding, is deur die Rooms-Katolieke Kerk verwerp. `n Leer van sinergisme is aanvaar wat natuurlik in teenstelling met die leer van Augustinus was: die mens werk saam met God in die vernuwing van die siel (: 145-146). Nodeloos om te meld dat die leer van regverdigmaking die grootste verskilpunt tussen die Rooms-Katolieke Kerk en die leiers van die Reformasie was.

Stelselmatig het die Roomse Kerk in die rigting van Semi-Pelagianisme beweeg – `n posisie wat reeds deur die Oosterse Kerk gehuldig is. Met verloop van tyd het die Rooms-Katolieke Kerk die antropologie van die Griekse Kerk aanvaar en huldig dit steeds (: 139).

2.3.2 Johannes Calvyn (1509-1564)

Soos die ander hervormers het Calvyn die leer van Augustinus en Anselm gevolg. `n Persoon wat in hierdie verband `n beduidende invloed op die vorming van Calvyn gehad het, is Jacques le Fèvre d'Étaples (1455-1536). Hy was `n meester in filosofie en het hierdie invloed aan Calvyn oorgedra, terwyl Calvyn saam met teologie ook filosofie bestudeer het (Botha 1991: 143).

Eksakte definisie is aan die verhouding van Adam se sonde en die verbreiding daarvan aan sy nageslag gegee, wat uiteindelik op die *Verbondsteologie* uitgeloop het. Calvyn het geleer dat Adam ook die federale hoof van die menslike geslag was en dat sy sonde gevolglik as skuld tot sy hele nageslag deurgedring het. Teenoor Rooms-Katolisisme het Calvyn geleer dat sonde nie slegs `n weerhouding van oorspronklike geregtigheid is nie, maar `n totale korrupsie van die menslike natuur. Oorspronklike sonde is meer as die afwesigheid van oorspronklike geregtigheid en dus wesenlike sonde. Teenoor Rooms-Katolisisme is geleer dat die mens van nature skuldig in Adam is en veroordeel in die teenwoordigheid van God staan. As gevolg van die sondeval is die mens totaal verdorwe, onmagtig tot enige goed en derhalwe nie in staat om enigiets tot sy saligheid te doen nie. Die mens is totaal en al van God afhanklik (Berkhof 1995: 147-148).

Vir 'n begrip en uiteensetting van Calvyn se siening oor die uitverkiesing, staan sy bekende *Institusies* bo ander werke uit. Die *Institusies van Calvyn* is aanvanklik as verduideliking van die leringe van Protestantisme, veral teenoor Rooms-Katolisisme, opgestel. Die polemiese aard van die *Institusies* is deurgaans duidelik. Wat nie uit die oog verloor moet word nie, was dat daar 'n aggressiewe opposisie teen, en intensiewe vervolging van Protestantisme was, waartydens Calvyn die *Institusies* geskryf het (Hillerbrand 1994: 170). Die inagneming van hierdie omstandighede dra verduidelikend by tot die skerp aanvallende bewoording in die *Institusies* teenoor die Roomse Kerk.

Greenbury (1995: 123-127) wys op die klassieke indeling van Calvyn se siening ten opsigte van die uitverkiesing, naamlik absolute, partikulêre en dubbele uitverkiesing. Met *absolute uitverkiesing* word bedoel dat dit teenoor 'n algemene uitverkiesing op grond van voorkennis gebaseer is. Calvyn (Inst. 3: 21: 5) stel dit soos volg: 'Maar predestinasie noem ons die ewige besluit van God waardeur Hy by Homself bepaal het wat Hy gewil het wat van elke mens sal word'. Verder het Calvyn onderskeid getref tussen *algemene verkiesing* van die volk Israel in Abraham en *partikulêre verkiesing* in Christus: 'Tog is sy genadige verkiesing nog nie volledig uiteengesit, voordat ons nie tot die afsonderlike persone kom aan wie God nie net die saligheid aanbied nie maar dit ook só skenk dat daar geen onsekerheid of twyfelagtigheid kan wees nie'. Deur hierdie onderskeid verduidelik Calvyn hoe en waarom die volk die voorwerp van verkiesing kon wees en tog die voordeel van genade verloor het, terwyl gelowiges nie hul verkiesing kan verloor nie. Vir Calvyn is partikulêre of besondere verkiesing by individue, onweerstaanbaar. Die derde indeling wat by Calvyn aangetref word, is dié van *dubbele uitverkiesing*. Calvyn het geglo dat nie slegs die uitverkorenes die voorwerp van 'n spesiale bepaling is nie, maar so ook die verworpenes: '...daar kan nie van

verkiesing gesprek word as daar teenoor nie verwerping staan nie. Die wat God verbygaan, verwerp Hy, omdat Hy hulle wil uitsluit...' (Inst. 3: 23: 1).

Die doel van die lering oor uitverkiesing soos deur Calvyn voorgestel is om God se eer te betoon en menslike trots te bedwing. Dit is bedoel om aan die gelowiges 'n onbreekbare sekuriteit en 'n oneindige dankbaarheid teenoor God te bied (Greenbury 1995: 132).

In 1541 het Jerome Bolsec, 'n Roomse monnik wat hom tot die Protestantisme bekeer het, Calvyn se siening aangaande die uitverkiesing gekritiseer en beweer dat in Calvyn se uiteensetting, God as die bewerker van kwaad en sonde tipeer word. Hierdie bewering het die hart van Calvyn se teologie geraak. Dit het uitgeloop op 'n konfrontasie te Genève in 1551. Later het Bolsec na die Roomse Kerk teruggekeer, terwyl hy 'n lewenslange vyand van Calvyn geword het. Hy het, onder andere, 'n gewraakte biografie van Calvyn geskryf (Hillerbrand 1994: 173).

2.4 Calvinisme versus Arminianisme

2.4.1 Calvinisme

Die term *Calvinisme* word afgelei van die werk van Johannes Calvyn – veral die *Institusies*. Alhoewel Calvyn reeds 54 jaar voor die sinode van Dort oorlede is, word sy naam sedertdien met die vyf punte geassosieer. Vandaar ook die benaming: “Die Vyf Punte van Calvinisme”. Dit moet nie uit die oog verloor word dat Calvyn niks met die opstel daarvan te make gehad het nie. Tog, soos verwag, is die *Institusies* in lyn met die Dordtse Leerreëls.

Dit verdien egter vermeld te word dat Calvyn se idee ten opsigte van die uitverkiesing – veral soos gestipuleer in die *Institusies* – nie ongekwalifiseerd as Calvinisme aanvaar is nie. Greenbury (1995: 132-133) wys daarop dat die hoofonderwerp van die *Institusies* nie die uitverkiesing is nie, maar eerder die soewereiniteit, genade en versoening. Dit word nie ontken dat, veral as gevolg van teenkating, latere uitgawes van die *Institusies* meer aandag aan die uitverkiesing gee nie. Latere teoloë het egter hierdie aksent verskuif: ‘Later Reformed theologians relocated predestination from its position in the *Institutes* following justification, to the doctrine of God. Whether this also reflects an undue emphasis on the doctrine, not found in Calvin, is the subject of debate among scholars’. In sy voortgaande konklusie word die idee gevind dat daar tog ’n populêre mening kan bestaan waarin Calvyn se bedoeling nie noodwendig deurgaans sinoniem is met Calvinisme nie: ‘Contrary to popular opinion, predestination is not the integrating factor of his theology, nor is his approach to the doctrine one of metaphysical speculation’. Hiermee kan ons nie ‘Calvyn’ losmaak van ‘Calvinisme’ nie. Die teenoorgestelde is eerder waar. Hervormers na Calvyn het eerder die *Institusies* aangeneem en veral die lering aangaande *dubbele uitverkiesing* is opgeneem in meeste van die Gereformeerde geskrifte soos byvoorbeeld die *Scots Confession* (1560), die *Lambeth Articles* (1595), die *Irish Articles* (1615), die Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561), die Dordtse Leerreëls (1619) en die *Westminster Confession* (1646).

Tog moet groot versigtigheid aan die dag gelê word met bewerings van verskil tussen byvoorbeeld die lering van Calvyn en Beza, met dié van gereformeerde teoloë tydens en na die sinode van Dort. Bierman (1990: 461-462) verwys na menings ten opsigte hiervan. Sommige reken dat laasgenoemde teoloë eerder ’n ‘sagter’, minder deterministiese en meer piëtistiese teologie betoon het as hul voorstanders, Calvyn en Beza. Terwyl dit so mag wees, moet dit onmiddelik gestel word dat hulle nooit teenoor die leer van Calvyn en Beza gestaan

het nie. Waar verskillende nuanses bespeur word, moet daar versigtig te werk gegaan word om nie voortydige afleidings te maak nie.

Om uiteindelik by *Calvinisme* te kom is dit belangrik om te bevestig dat die werke van Calvyn in kontinuum met Hervormers na hom ontwikkel is. Williams (2004: 12) beskryf die herlewing onder Calvyn se opvolgers in die sewentiende eeu. Hy verwys na die scholastisisme wat in die Middeleeue hoogty gevier het. In die gebruik van die term, *Calvinisme*, moet dit eweneens in gedagte gehou word. Dit was veral Beza wat langs hierdie baan die dekrete van God en die leer van predestinasie tot 'n meer gedefinieerde teologiese sisteem ontwikkel het.

Met bogenoemde in gedagte, blyk dit tog dat daar 'n duidelike onderskeid tussen teoloë na Calvyn is, in die ontwerp en opstel van *Calvinisme*. Sonder om in die ontwikkelingsgeskiedenis hiervan in te gaan word die twee onderskeidings slegs genoem. Die eerste is *Supralapsarisme* (wat daarna verwys dat die uitverkiesing reeds voor die sondeval plaasgevind het; en *Infralapsarisme* (verwysende na die uitverkiesing na die sondeval). Beza was 'n voorstander van eersgenoemde, terwyl Williams (: 15) daarop wys dat laasgenoemde eerder die dominerende sienig in Gereformeerde Kerke geword het. Daar is egter 'n verdere onderskeid ten opsigte van *infralapsarisme* wat vermelding verdien, naamlik dat eerstens verteenwoordig dit 'n terugkeer na Augustinus se posisie van passiewe verwerping. Dit impliseer dat God die uitverkorenes verkies sonder 'n daadwerklike besluit van verwerping as teenpool. Tweedens bestaan daar 'n nouer band tussen Christus en verkiesing as wat die geval met *supralapsarisme* is. Die Christologiese karakter van die uitverkiesing kom dus duidelik na vore (: 15-16). Terwyl beide hierdie onderskeidings – *supralapsarisme* en *infralapsarisme* – ontoereikend is en tekortkominge bevat (daarop sal nie

hier ingegaan word nie) is dit proporsioneel verteenwoordigend van die oorkoepelende term, *Calvinisme*.

2.4.2 Jacobus Arminius (1560-1609)

Gebore in Nederland, het hy in Geneva gaan studeer en die respek van Theodore Beza (1519-1605), opvolger en skoonseun van Calvyn, afgedwing. Arminius was 'n leerling van Beza, terwyl daar tussen hierdie twee 'n goeie verhouding bestaan het (Williams 2004: 11). Na sy terugkeer na Nederland word hy as predikant van die Gereformeerde Kerk in Amsterdam (1587-1603) georden. Hy is as 'n knap orator geag en het groot gehore getrek. Mettertyd het dit egter duidelik geword dat hy nie meer die Gereformeerde leer gehandhaaf en geleer het nie. Tog is hy as professor in teologie aan die Universiteit van Leiden (1603-1609) aangestel. Dit was hier, in sy lesings, dat sy verskil met historiese Calvinisme toenemend duidelik geword het. Dit was veral ook in sy werk, *Declaration of Sentiments* (1608), waarin die idee van Calvinisme teengestaan word en 'n verdediging van sy siening aangebied word. Die vernaamste verskille in sy leer van die van ortodokse gereformeerde was die totale verdorwenheid en magteloosheid van die mens. Verder het hy ook geleer dat Christus vir alle mense gesterf het en dat dit moontlik was om van die genade te verval en weer verlore te gaan. Hy het geleer dat die werk van die Heilige Gees weerstaan kan word. Sy idees herinner aan die van Pelagius. Alhoewel Arminius die uitverkiesingsleer nie totaal verwerp het nie, het hy geleer dat God vooruit gesien het wie Hom sou aanneem en diegene derhalwe uitverkies. Dus was die verskil subtiel en 'n indirekte ontkenning van die uitverkiesing, soos deur Calvyn geleer. Studente wat onder sy invloed gekom het en later as predikante georden is, het hierdie leringe in die Nederlandse kerke ingebring. Dit het aanleiding tot 'n teologiese

oproer en kontrovers gegee. Arminius het midde in hierdie oproer, in 1609 gesterf (Kuiper 1991: 267).

2.4.3 Arminianisme

'n Beperkte en voorlopige idee van die term *Arminianisme* sou die leringe, of ten minste 'n deel daarvan, van Jacobus Arminius impliseer. Met bogenoemde, oor Arminius in gedagte, word die geskiedenis uit 'n ander hoek benader om die ontstaan en posisie van Arminianisme aan te toon: Na die totstandkoming van die Hervorming in Nederland is Gereformeerde kerke gestig en 'n kerklike lewe volgens die gereformeerde tradisie is opgebou. Hierdie tradisie kan vir die doel van hierdie stuk in ooreenkoms met Calvinisme (wat vroeër bespreek is) gesien word. Tegelyk met die Hervorming het daar ook 'n magtige geestesstroming op die toneel verskyn naamlik die humanisme. In humanistiese kringe, met 'n geleerde soos Erasmus as leier, was daar ook baie verstandelike besware teen verskillende denkwyses en gebruike van die Roomse kerk, sodat dit eers gelyk het of humanisme en die reformasie dieselfde beoog het. Luther het egter met Erasmus gebreek omdat laasgenoemde die verstand en die wil van die mens voorop gestel het.

Binne die gereformeerde kerke in Nederland was daar verskillende ampsdraers en politieke leiers wat humanistiese gedagtes gehuldig het. Hierdie laaste groep het hoe langer hoe meer tot 'n party aangegroei. Arminius is later ook by hierdie groep gevoeg en soos reeds aangetoon het hy aan sy studente 'n mening voorgedra wat van die Gereformeerde belydenis insake die uitverkiesing afgewyk het. Soos ook reeds aangetoon, het die term *Arminianisme*, veral na die dood van Arminius sy beslag gekry en is aangewend om 'n stroom teenoor Calvinisme aan te dui (Coetzee [s.a]: 6).

Die vraag ontstaan of dit aanvaarbaar sou wees om Arminianisme as 'n teenpool van Gereformeerde te beskou. So 'n algemene indruk is seker te vinde na die sinode van Dort. Tog is dit debatteerbaar of so 'n algemene indruk en aanname geldend is. Bangs (1985: 349) kom tot 'n ander konklusie: '...Arminius develops Reformed theology in a manner somewhat apart from the later "mainstream," but it is a development of Reformed theology'. Hy kontrasteer Arminianisme eerder met Pelagianisme: '...it is...not an intrusion of Pelagianism or humanism from the outside'. Hierdie siening is deur baie met Arminius gedeel: 'And there were many in the Reformed church of his day who agreed with him'. Work (2001: 291) wys ook daarop dat Arminianisme en veral dan Arminius se leer soms verkeerderlik as semi-pelagianisme getipeer word. Dit sou beter wees om dit eerder as 'n gematigde 'augustinisme' te beskryf.

2.4.4 Stryd tussen Calvinisme en Arminianisme

Arminius se kollega, prof. Franciscus Gomarus, het hom openlik teen Arminius se leringe verset en sodoende het daar binne die kerke 'n stryd ontbrand wat groot afmetings aangeneem en veral ná die dood van Arminius in 1609 voortgewoed het. Gomarus het daarop aangedring dat die leringe van Arminius verwerp word (Olson 1999: 88).

Veral in Holland en Utrecht is die kerklike lewe diep geroer deur die leerverskille. Onder die bekwame leiding van Johannes Uytenbogaert (1557-1644), as opvolger van Arminius, het die bekende Remonstransie ontstaan. Na die afsterwe van Arminius het Uytenbogaert veertig arminiaanse leraars byeengeroep in Gouda, waar hulle die vyf artikels van die Remonstransie opgestel en op 14 Januarie 1610 uitgegee het. Hierin is die gevoelens van die groep nader

uiteengesit en het die Gereformeerdes (Calviniste) geantwoord het met 'n Kontraremonstrante ter weerlegging.

Van alle kante het kerkleiers en gemeentes begin aandrang op 'n nasionale sinode om leiding te gee in hierdie tyd van verwarring. Die state van Holland, gerugsteun deur Oldenbarneveld, het die Remonstrante gesteun en die gedagte van 'n sinode teengewerk. Prins Maurits (Staatshoof van Nederland) het toe sy invloed en krag ingewerp aan kerklike kant en die State-Generaal het op 29 September 1617 besluit om 'n sinode saam te roep op 1 Mei 1618. Egter eers op 13 November 1618 het die sinode in Dordrecht saamgekom, een van die oudste kerklike sentrums in die land. Met sy groot aantal afgevaardigdes uit die Buiteland – Engelse, Franse, Duitsers en Switsers, onder andere – het dit 'n ekumeniese gebeurtenis geword waar die gereformeerde Protestantisme as't ware in een groot vertoonvenster sy krag en koers sou openbaar.

Uytenbogaert en Simon Episcopius, opvolger van Arminius aan die Universiteit van Leiden, het die vername leiers van die Remonstrante geword. Aan die ander kant, as kerklike leidsman het Bogenman die praeses en kragtige stryder teen die Remonstrante geword. Die Remonstrante, wat toe opgetree het onder leiding van Episcopius, 'n talentvolle en uitdagende teenstander van die Gereformeerdes, is vooraf gedaag om voor die sinode te verskyn. Volgens algemene getuienis het Episcopius skerp opgetree, die kerkleiers aangeval en die gesag van die sinode om as regter op te tree, verwerp. Die sinode het dit alles buite orde gereël en die Remonstrante verplig om, waar hul reeds vroeër besware teen die belydenis geopper het, nou openlik hul opvattinge in geskrif bekend te maak oor die uitverkiesing, net soos teen die belydenisskrifte van die kerk. Hierop het kerkleiers onmiddellik skriftelik geantwoord. Rondom hierdie verklaringe het die spannende stryd tussen die partye ontbrand,

wat telkens in 'n heftige woordewisseling ontaard het. As grondslag vir die debat het die vyf stellinge van die Remonstrante gedien (Coetzee [s.a]: 7).

Die vyf stellinge van die Remonstrante kan soos volg opgesom word:

- I Die uitverkiesing is gebaseer op die basis van vooruitgesiene geloof
- II Universele versoening
- III Die nood aan wedergeboorte
- IV Die weerstaanbaarheid van God se genade
- V Die onsekerheid van die volharding van gelowiges (Johnston 2007: 22).

Hierdie stellings impliseer dat (I) mense nie so verdorwe deur sonde is dat hulle nie die evangelie kan glo en gered word wanneer hulle daarmee in aanraking kom nie, ook (II) word hulle nie totaal deur God beheer sodat hulle dit nie kan verwerp nie. (III) God se verkiesing van die wat gered sal word, word bepaal deur sy voorkennis dat hulle wel sal glo. (IV) Christus se dood het 'n moontlikheid geskep dat elkeen wat glo gered kan word. (V) Die verantwoordelikheid om in die geloof te volhard, berus by gelowiges om hulself in die staat van genade te behou; diegene wat hierin faal, verval en is verlore (Steele, Thomas & Quinn 2001:2). Vir verdere duidelikheid word die opsomming van Voskuil (1997: 94) hier weergegee:

‘The Remonstrance stated (1) that election is central a condition of God’s foreknowledge of a person’s response to the Gospel, (2) that Christ died for all, but only those who believe are saved, (3) that grace is resistible but necessary to salvation, (4) that fallen humanity will remain free, and (5) that further investigation was necessary to determine whether all the regenerate will persevere unto salvation’.

Dit is insiggewend dat Arminius self nie die eerste en laaste van die vyf punte (*totale verdorwenheid en volharding van die heiliges*) verwerp of ontken het nie (Olson 1999: 88).

Die sinode het ernstige aandag aan hierdie stellings gegee. Van 25 Maart tot 16 April is alle sittings opgehef en aan 'n kommissie opgedra om die standpunt van die sinode teen die Remonstrante te formuleer. Daarna het die vergadering weer in sitting gegaan, die stellings van die kommissie aanvaar en die wêreld ingestuur as die Canones van Dordrecht. Elkeen van die artikels weerlê die Remonstrante met 'n positiewe stelling, gevolg deur 'n verwerping van die destydse heersende dwalinge. Uit die vorm en inhoud blyk dit dat die Canones op die afsonderlike oordeel van die verskillende kerke uit die Buiteland en Binneland berus, wat vooraf hul gevoele in geskifte bekend gemaak het (Coetzee [s.a]: 7).

Na afloop van die sinode van Dort blyk dit duidelik dat, ten opsigte van hierdie stryd twee handelingse geneem is: Negatief, is die leer van arminanisme verwerp, terwyl, positief, die Canones aanvaar is. Laasgenoemde word ook die Dordtse Leerreëls of vyf punte van Calvinisme genoem.

Die vyf punte van die Dordtse Leerreëls kan soos volg opgesom word:

- Die eerste hoofpunt handel oor die Goddelike uitverkiesing en verdoemenis. In agtien artikels word hierdie saak verduidelik. Alle mense is verdoem. Dit word gevolg deur aanhalings uit Romeine 3:19 en 10:14-15 wat die noodsaaklikheid van die verkondiging van die evangelie aandui. Die saak van ongeloof en die verwerping van die evangelie word vervolgens aangespreek, waarna die onderwerp oor goddelike uitverkiesing hanteer word. Artikel 9 handel oor die gedagte dat uitverkiesing nie op grond van vooruitgesiene geloof gebaseer kan word nie. Artikel 12 handel oor die wyse waarop persone kan weet dat hulle deel van die uitverkorenes uitmaak. Daarna volg 'n verduideliking van die sekerheid en vrug van die uitverkiesing. Die vraag oor

die saligheid van kindertjies word in artikel 17 hanteer. Die eerste hoofpunt eindig met nege paragrawe waarin die sienings van Arminianisme hanteer en verwerp word.

- Die tweede hoofpunt hanteer die idee van beperkte- of partikulêre versoening. Nadat die noodsaaklikheid van die dood van Christus vir versoening van sonde gestel is, word die opdrag gestipuleer dat die evangelie aan almal verkondig moet word. Tog strek die versoeningswerk slegs die uitverkorenes tot voordeel, aangesien God dit so bepaal het. Daarna volg sewe paragrawe waarin die leerstellings van die Arminiane verwerp word.
- Die derde en vierde hoofpunte word gesamentlik aangebied. Dit handel oor die verdorwenheid van die mens, die mens se bekering tot God en die wyse waarop dit plaasvind. Sewentien artikels hanteer hierdie sake, waarna die leerstellings van die Arminiane in nege paragrawe verwerp word.
- Die vyfde hoofpunt handel, in vyftien artikels, oor die volharding van die heiliges. Dit stipuleer die idee dat God die uitverkorenes bewaar en behou. Hierna word die leringe van die Arminiane in nege paragrawe verwerp.

By die sinode van Dort is die Remonstrante tot kettters verklaar en is Arminius se volgelingen gedwing om hulle oortuigings ten opsigte van die vrye wil van die mens, voorwaardelike verkiesing, weerstaanbare genade en onbeperkte versoening te herroep of hulle is uit die Gereformeerde Kerk verban. Sommige arminiaanse leiers, soos die staatsman Hugo Grotius, is gevange geneem. As gevolg van die sinode en die gepaardgaande vervolging het Arminiane na ander lande uitgewyk en `n heenkome in ander vertakkinge van die Protestantse

Christendom, soos die Mennoniete, Anabaptiste en die Church of England gevind (Olson 1999: 89). Ongeveer driehonderd Nederlandse aanhangers van Arminianisme is uit hul poste onthef en het in ballingskap gegaan. Hulle is egter na 1630 toegelaat om terug te keer (Houghton 2001: 143). Die invloed van Arminianisme het in nie-Gereformeerde kerke, soos die Metodiste en Baptiste, voortgegaan na die uitspraak van die sinode van Dordrecht (Pillay 1991: 181). Na die dood van Arminius en die sinode van Dort, het die Remonstrante hulself in 'n groep genaamd die Remonstrantie Broederbond gevestig met 'n eie teologiese skool in Amsterdam. 'n Leier wat sterk na vore getree het was Philipp van Limborch (1633-1712). Op versoek van die Remonstrante het 'n omvattende verduideliking van Arminianisme, genaamd *Theologia Christiana* (1686) uit sy pen verskyn (Hicks 1991: 27).

Dit verdien gemeld te word dat sommige teoloë 'n onderskeid tussen Arminianisme en Remonstrantisme maak. Hicks (1991: 27) wys daarop dat Arminianisme en Remonstrantisme van mekaar geskei moet word:

‘Arminianism and Remonstrantism have often been linked together as if they represented the same theological viewpoint. This linkage has been made by both Arminian and Calvinist writers. However, this coupling is theologically misleading. Arminianism, as understood in the sense of the theology of Arminius, is not Remonstrant in character. Arminius and Limborch stand as far apart theologically as do Wesley and Latitudinarian Anglicanism. It is the difference between evangelicalism and Pelagianism, between the Reformation and the Enlightenment’.

Hy reken voorts dat die duidelike onderskeid tussen Arminianisme en Remonstrantisme in die Verligting te vinde is: ‘In the development of Remonstrant thought one finds the spirit of the Enlightenment’ (: 35). Terwyl baie teoloë nie hierdie onderskeid maak of erken nie, word dit hier slegs genoem.

‘n Poging tot die daarstelling van ‘n ‘middeweg’ word gevind in die *Skool van Saumur* wat gepoog het om die Calvinisme van Dort te ‘versag’. Amyraldus en Placaeus is verteenwoordigers van hierdie skool. Amyraldus het geleer dat saligheid universeel is deur die bemiddeling van Christus en derhalwe aan almal gebied word op voorwaarde van geloof. Verder het hy geleer dat, aangesien God geweet het niemand sou glo nie, het Hy sommige uitverkies. Die leringe van Amyraldus is op drie sinodes aanhangig gemaak en alhoewel dit nie verwerp is nie, is hy gemaan om te waak teen die misverstande wat sy leer tot gevolg sou hê. Placaeus het die leer van direkte imputasie van Adam se sonde aan sy nageslag verwerp. Mense is nie skuldig in Adam en gevolglik korrup nie – hulle erf van Adam ‘n korrupte natuur wat dan as skuld aan hulle oorgedra word. Placaeus se lering is deur die sinode van Charenton (1644) verwerp. In opposisie teen die leringe van beide Amyraldus en Placaeus is die *Formula Consensus Helvetica* opgestel, waarin ‘n duidelike uiteensetting van die gereformeerde posisie weergegee word (Berkhof 1995: 153-154).

Berkhof (: 155) reken daar was sedert die postreformatoriese era geen kontroversies wat nuwe elemente na vore gebring het, of sinodes wat nuwe dogmas geformuleer het, as wat reeds bestaan het nie. Daar het egter verskeie afwykings ontwikkel. Hoe dit ookal sy, baie van die vroeëre volgelinge van Arminius het Sociniaanse en universalistiese leringe verkondig. Dit verdien egter gemeld te word dat Arminius se leringe sowel as dié van sy calvinistiese opponente hierdie leringe verwerp het (Dieter 1992: 49).

2.4.5 Latere Arminianisme

Na die Hervorming het daar ten opsigte van Calvinisme en Arminianisme heelwat ontwikkeling en variante plaasgevind. Terwyl slegs die latere ontwikkeling in Arminianisme

hanteer word, impliseer dit dus geensins dat Calvinisme gestagneer het nie. Die tendens is egter dat Calviniste teruggryp na die sinode van Dort en ‘Calvyn’. Ten opsigte van Arminianisme is dit egter tendense en persone in die verdere ontwikkeling waarna verwys word. So word die naam van Wesley, byvoorbeeld, dikwels genoem. Derhalwe volg hier ‘n bondige aanduiding van sekere gevalle in die ontwikkeling van Arminianisme.

Latere Arminianisme word gesien in die stryd in die Anglikaanse Kerk in die sewentiende eeu tussen Arminianisme en puriteinse elemente. Aartsbiskop William Laud (1573-1645) was een van die arminiaanse leiers wat Arminianisme veral weer in die Anglikaanse Kerk versprei het (Dieter 1992: 49).

Tydens die *Great Awakening* (VSA) in die agtiende eeu het twee toonaangewende evangeliepredikers teenoor mekaar gestaan: John Wesley (1703 -1791) versus George Whitfield (1714 - 1770). Die direkte oorsaak van hierdie opposisie was hul uiteenlopende sienings oor die uitverkiesing. Wesley was ‘n uitgesproke Arminiaan en Whitfield ‘n uitgesproke Calvinis (Fourie [s.a]: 78-81). Dit was op 29 April 1739 dat Wesley sy bekende boodskap oor die tema, *Free Grace*, in Bristol gepreek het. Hierdeur het hy sy breuk met Calvinisme – veral dubbele predestinasie – publiek verklaar (Mills 1999: 5). In 1784 is die Metodiste kerk in die lewe geroep, wat in 1820 as die grootste denominasie in Amerika geïdentifiseer is (Voskuil 1997: 101).

Die herlewingspredikers van daardie tyd en hul volgelinge was eweneens deur hierdie leerstuk verdeel: Saam met Whitfield was Jonathan Edwards ywerige verdedigers van Calvinisme. Later sou Charles Finney (1792-1875) egter weer ‘n ekstreme weergawe van Arminianisme verkondig. As uitvloeisels van die *Great Awakening* het die Heiligheids- en

Pinksterbeweging, onder andere ontstaan, terwyl predikers soos Dwight L Moody en Charles H Spurgeon, Calvinisme verteenwoordig het (Olson 1999: 89).

Dit is duidelik dat die *Great Awakening* en die uitvloeisel daarvan nie daarin kon slaag om `n alternatief of oplossing vir die skeuring onder evangeliese bewegings te bewerk nie. Intendeel, dit blyk dat die kloof verdiep het en die onderskeid slegs duideliker tussen Calvinisme en Arminianisme betoon is.

Olson (: 89) maak `n onderskeid in Arminianisme. Hy wys op twee groepe naamlik, ‘Arminianism of the head’ en ‘Arminianism of the heart’. Voorts word hierdie groepe soos volg beskryf:

‘The former [Arminianism of the head] leaned toward Deism and liberal theology. Many eventually became Unitarians. The latter were strongly influenced by German Pietism and emphasized personal conversion and sanctification. John Wesley was the leading “Arminian of the heart” in the eighteen century...’.

Selfs onder die vroeë Baptiste-beweging, het verdeeldheid ontstaan as gevolg van Calvinisme aan die een kant en Arminianisme aan die ander kant (: 89).

2.4.6 Hedendaags

Die hantering van die leerstuk oor die uitverkiesing in die verlede het ons met `n erflating van kontroversie en verdeeldheid gelaat. Hedendaagse voorstanders van Arminianisme wonder hoe dit moontlik is dat ortodokse Calviniste, evangeliese Christene kan wees. Olson (1999: 90) wys daarop dat toe die bekende Pinkster-evangelis, Jimmy Swaggart, laat in die vorige

eeu verklaar het dat Calvinisme kettery is, het hy slegs `n openbare aankondiging gedoen wat menigte in die Heiligheids- en Pinksterbewegings vir jare reeds geglo en geleer het.

Met `n kort historiese oorsig van die ontwikkeling van die uitverkiesingsleer kan voortgegaan word in die besinning van die tradisionele uitverkiesingsleer binne die evangeliese kringe van die Kerk. Uit die aard van die saak sal verder en telkens na die geskiedenis verwys moet word. Die brandpunt van die huidige debat en meningsverskil in die tradisioneel-evangeliese kader is sekerlik in die teenpole, *Calvinisme* en *Arminianisme* te vinde. Soos reeds aangetoon is dit bykans `n gegewe dat indien daar oor die uitverkiesing besin word, hierdie twee entiteite altyd geïmpliseer word. In die soeke na `n werkbare uitverkiesingsleer, word vir eers veronderstel dat nie een hiervan `n oplossing bied nie.

2.5 Voorlopige interpretasie

Dit word besef dat Geskiedenis op verskeie wyses geïnterpreteer kan word, wat veroorsaak dat daar `n wye verskeidenheid weergawes van een en dieselfde verhaal is. Die bedoeling van hierdie voorlopige interpretasie is egter om sekere waarnemings uit te lig en daardeur die problematiek rondom die ontwikkeling van die tradisionele uitverkiesing aan te toon.

Dit is duidelik dat die stryd tussen Augustinus en Pelagius alreeds `n geweldige effek op die vroeëre Kerkgeskiedenis gehad het. Die bakens wat deur hierdie sienings afsonderlik gestel is, het hierdie invloed voortgedra. Alhoewel Augustinus se leer aanvanklik bo die van Pelagius verkies is, is aangetoon dat Pelagianisme nie so maar `n ‘stille dood’ gesterf het nie. Dit het telkens, na Augustinus, weer na die oppervlak gekom. Is dit nie `n aantoning dat die leer van Augustinus in sy oorspronklike vorm, onwerkbaar was nie? Dieselfde kan van

Pelagianisme gevra word, want ook dit het nie tevrede gestel nie. Verder het pogings tot versoening of die skep van `n middeweg ook nie bevrediging gebied nie. `n Moontlike rede hiervoor is dat die pogings tot versoening telkens vanuit een van die twee oorde geïnisieer is: óf vanuit Calvinisme, óf vanuit Arminianisme. As voorbeeld hiervan kan die poging van Cassianus, uit die oord van die Pelagiane, genoem word – dit is nie as `n middeweg gesien nie, maar Semi-Pelagianisme. Sou pogings uit die oord van Augustinus dan nie as ‘Semi-Augustinisme’ bestempel kon word nie?

Selfs die menings oor die uitverkiesing in Rooms-Katolieke Kerk, na Augustinus en Pelagius, is `n aanduiding van die wisselvalligheid wat hierdie leer veroorsaak het. Terwyl Augustinisme aanvaar is, was daar `n gedurige wisseling in menings tot by die Reformasie, waar `n vorm van Pelagianisme weer hoogty gevier het. Hierdie is `n verdere aanduiding van die onbevredigende aanbieding van die uitverkiesingsleer.

Verder blyk dit dat nóg Augustinus se leer, nóg die van Pelagius, nóg die van Calvyn óf Arminius in `n vakuum ontstaan het. Telkens is dit opmerklik dat daar sekere invloede werksaam was, in die vorming van elkeen se siening. Daar is byvoorbeeld verwys na Calvyn se teologiesering as reaksie teenoor Rooms-Katolisisme en die vervolging van laasgenoemde ten tyde van die Reformasie. Daar kan slegs bespiegel word in watter mate die Institusies daaruit sou sien (indien dit ooit die lig sou sien), indien die Rooms-Katolieke Kerk die Reformasie gelate sou aanvaar. Hierdie bespiegeling is seker ongegrond, maar `n afleiding wat nie negeer kan word nie, is dat die uitverkiesingsleer – van wie ookal – beïnvloed is en dus in vele opsigte feilbaar is.

Met Calvyn het daar ook nie 'n oplossing gekom nie. Hiervan is nie slegs die ontwikkeling van Arminianisme evident nie, maar vroeëre kritiek, soos byvoorbeeld dié van Bolsec. Nuwe teologiese kwessies word eventueel gebore, soos die onvermydelike konklusiepunt of God as die bewerker van kwaad en sonde gesien moet word. Die positiewe behandeling van laasgenoemde deur Calvyn, raak aan die hart van die evangelie en veroorsaak verdere kritiek. Dit blyk dat Calvyn se teologie van meet af aan, verdere omstredenheid, of ten minste verskil binne protestantse kringe bewerk het. Hiervan is latere weergawes van die *Institusies* en die menings van sommige van Calvyn se opvolgers opmerklik.

Arminianisme, hetsy as reaksie op Calvinisme of as reaksionêre ontwikkeling op die leer van Augustinus, het ook nie tevrede gestel nie. Hiervan is Gomarus en uiteindelik die sinode van Dort, voorbeelde. Die aanloop is duidelik gekenmerk deur ontevredenheid oor die leer van Arminius. Of hierdie ontevredenheid wel so omvangryk was, bly 'n ope vraag. Dit maak egter nie saak nie. Wat hieruit afgelei word is dat daar verseker binne teologiese kringe ook ontevredenheid en weerstand teen die leer van Arminius was.

Eindelik moet afgelei word dat Calvinisme nie 'n algemene bevredigende oplossing gebied het nie, maar so ook nie die Remonstrante nie. Die verdere verloop en patroon is nie anders nie: latere ontwikkeling in Arminianisme tot en met die hedendaagse menings oor die uitverkiesing bly problematies. In die Kerkgeskiedenis blyk dit dat nóg Calvinisme, nóg Arminianisme 'n oplossing gebied het.

Vervolgens word beide gekritiseer om aan te toon dat daar in beide van hierdie konstruksies leemtes bestaan, wat die vraag laat of enige-een kwalifiseer om, binne die evangeliese kader, diens te doen as 'n aanvaarde uitverkiesingsleer.

Hoofstuk 3

NÓG CALVINISME, NÓG ARMINIANISME

3.1 Identifisering van terme

Alvorens `n algemene ondersoek en kritiek, voortspruitend uit die historiese aanbieding volg, word die terme, *uitverkiesing*, *Calvinisme* en *Arminianisme* kortliks onder die loep geneem. Die vraag na die plasing van die hantering hiervan, eers op hierdie stadium en nie vroeër nie, is legitiem. Die rede hiervoor is dat daar gepoog is om die historiese basis so breed as moontlik te stel, sonder afbakening en identifisering van hierdie terme. Die vername tendense in ontwikkeling van hierdie terme is oorsigtelik hanteer of ten minste uitgewys. Nadat dit egter gedoen is, maar voordat daar by die kern van hierdie ondersoek wat in die volgende drie hoofstukke volg uitgekom word, word hierdie identifisering aangedui. Terwyl hierdie en ander terme deurgaans in hierdie stuk voorkom, kan die bedoeling daarvan – ten minste deur die opsteller hiervan – tot hulp wees alvorens daar verder besin word.

Die idee dat teologiese taal en terme dikwels misverstand tot gevolg het, is ten opsigte hiervan geen uitsondering nie. Voskuil (1997: 95), wys op die belangeloosheid van die Christelike kerk oor dié leerstukke aan die een kant, maar die prominensie van betrokke terme aan die ander kant:

‘Over the centuries, few Christians would be able to identify the Articles of Remonstrance or even the Calvinist T.U.L.I.P. Few would be interested in the highly speculative and scholastic arguments about election and predestination. Considering all of this, it is remarkable that the terms *Arminianism* and *Calvinism* have had such prominence in the lexicon of the Christian Church’.

Dit moet gestel word dat volledige definisies, of selfs basis-definisies nie hanteer word nie, maar die doel hiervan is slegs vir 'n duideliker beeld van die intensie van hierdie stuk. Derhalwe volg beknopte opmerkings oor *Uitverkiesing*, *Calvinisme* en *Arminianisme*.

3.1.1 *Uitverkiesing*

Die kompleksiteit van wat presies met 'uitverkiesing' bedoel word mag alreeds 'n aanduiding van die probleem van die tradisionele uitverkiesingsleer onder bespreking gee, aangesien, met dié aankondigingsterm, 'n motivering vir die kritiek gestel word, naamlik dat dit verwarring skep. (Later sal gepoog word om te bewys dat die heersende verwarring wat die uitverkiesingsleer veroorsaak, bydra tot die onnodigheid daarvan.) Dit beteken egter nie dat verwarring as gevolg van die term 'n klinkklare bewys van die problematiek is nie. Opskrifte van ander teologiese leerstukke mag ook verwarrend en meer problematies wees, terwyl die leerstuk as sulks nie onnodig is nie. Hiervan is die term 'teologie', 'n belangrike voorbeeld.

Ten aanvang sou beredeneer kon word dat die begrip, uitverkiesing, verduidelik moes word. Dikwels kan 'n term soos hierdie, soos reeds genoem, die teenoorgestelde veroorsaak as waarvoor dit bestem is: In plaas van verduideliking skep dit misverstand en verwarring. Die rede hiervoor is seker te vinde in die velerlei wyses waarop hierdie term geïnterpreteer kan word. Dit word egter nie ten aanvang gedoen nie en wel om twee redes: Eerstens is dit juis die verskillende interpretasie moontlikhede van hierdie term wat, onder andere, onder die loep geneem word. Dit behoort dus in die gang hiervan duidelik te word. Tweedens, uitvloeiend uit die eerste rede, word op die begrip en geduld van die leser hiervan staatgemaak, sodat interpretasiemoontlikhede wat aangebied word die duidelikheid – of kompleksie(!) – van

hierdie term impliseer. Derhalwe word daar dus nie `n omlynde definisie gestel nie, maar is die ondersoek in geheel `n vraag na `n beter begrip van ‘uitverkiesing’.

3.1.2 Calvinisme

In die gedagte van Voskuil (1997: 95) word Calvinisme verstaan as `n tradisie, voortspruitend uit die teologie van Calvyn: ‘Calvinism stands for a theological tradition that stresses the absolute sovereignty of God, unconditioned by human thought or actions; for a strong doctrine of human depravity; divine election; and predestination’. Dit is egter belangrik om onderskeid te maak tussen Calvinisme as `n latere ontwikkeling en Calvyn se oorspronklike lering. Park (2007: 120) ondersteun hierdie idee: ‘“Calvinist” refers to the Reformed churches and those who have followed the teaching of those churches throughout time and in different places. “Calvinian” refers to Calvin’s own teaching and spirit’. Die idee dat Calvyn se oorspronklike lering en wat later as *Calvinisme* bekendstaan in baie gevalle verskille oplewer, is reeds in die inleidingshoofstuk vermeld. Calvinisme, *per se*, is gefragmenteerd in betekenis en begrip. Hierop sal nie ingegaan word nie. Wat van belang is, is om in gedagte te hou dat daar moontlik en dikwels `n verskil tussen Calvyn se oorspronklike bedoeling (wat dit ookal mag wees!) en Calvinisme is. Verder dat die idee van Calvinisme (post Calvyn) verskeie betekenismoontlikhede behels, afhangend van wie dit interpreteer.

3.1.3 Arminianisme

Net soos in die geval van *Calvinisme*, wys Erickson (1985: 918-919) daarop dat die term, *Arminianisme*, wyduiteenlopend gebruik word. Aan die een kant van die spektrum verwys dit

na die sienings van Arminius tot die van liberalisme aan die ander kant. Voorts kan dit ook konvensionele Rooms-Katolisisme insluit met die klem op werke in die saligheidsproses. Die hoë gebruiksfrekwensie hiervan, selfs binne die evangeliese kader, is opmerklik. Picirilli (2000: 259-267) noem verskeie betekeniswyses van hierdie term. Daar is die ‘oorspronklike’ Arminianisme van Arminius self en die eerste generasie (en slegs daardie generasie) Remonstrante. Dit verskil ten opsigte van dié van Grotius en die latere Remonstrante. Dan is “Wesleyaanse” Arminianisme ook te onderskei van latere vorme, soos die van CH Pinnock, wat eerder as Neo-Calvinisme beskryf kan word. `n Verdere idee van hierdie term is te vinde in die definiëring van Voskuil (1997: 95):

‘Arminianism represents a broad theological tradition that emphasizes universal atonement, free grace, free will, and human responsibility in the press of salvation. In its most popular form, Arminianism stands for those who stress human efficacy and self-determination. Rooted in the concerns of Arminius, Arminianism has come to identify with positions that would surely trouble that Dutch Calvinist’.

Hy brei op hierdie idee uit deur `n verdere onderskeid te maak wat onder Amerikaanse teoloë te vinde is, naamlik “rasionele Arminianisme” en “evangeliese Arminianisme”:

‘Scholars of American religions have isolated two strong strains of religious Arminianism – rational Arminianism and evangelical Arminianism. The former gave rise to Unitarianism and other forms of liberal Protestantism while the latter supplied a theological foundation for nineteenth-century Methodism and other revivalistic traditions’ (Voskuil 1997: 99).

Alhoewel daar onder hedendaagse voorstanders van Arminianisme steeds diegene is wat glo dat God individue uitverkies op grond van sy voorkennis, is daar `n meer algemene siening, naamlik dat die uitverkiesing eerder korporatief is, as individueel. (Daar sal later weer hierna verwys word – sien 6.2.1).

’n Slotopmerking ten opsigte van *Arminianisme* en *Calvinisme* is dat daar binne beide ’n polarisasie te vinde is. Behalwe dat hierdie terme ’n wye verstaansmoontlikheid impliseer, is daar wesenlike verskille binne elk. Bennett (2000: 237) beskryf dit soos volg:

‘Clearly not all types of Arminianism are the same, nor for that matter are all forms of Calvinism...Perhaps it might be better to think of one spectrum, stretching from Hyper-Calvinism to Pelagianism. But whether it be one spectrum or two, there certainly are degrees of beliefs in both camps’.

3.2 Algemene kritiek op beide sienings tydens en as gevolg van Dort

Terwyl drie vername terme hanteer is, naamlik *uitverkiesing*, *Calvinisme* en *Arminianisme*, kan voortgegaan word met ’n aanname, dat nóg Calvinisme, nóg Arminianisme ’n bevedigende verstaan van die uitverkiesing bied. Fudge (1992: 30) beskryf hierdie aanname soos volg: ‘Today, some 20 years downstream, I am certain that neither “side” has the whole truth in its pocket and that no human analysis can fully contain or explain what God accomplished for sinners in Jesus of Nazareth’. So reken Work (2001: 289) ook dat ’n resultaat van die stryd tussen Pelagius en Augustus daartoe gelei het dat die siening in die Weste ten opsigte van sonde en genade, weggelei is van ’n heilsgeskiedenis wat in God se uitverkore volk en sy uitverkore Seun, Christus, bestaan:

‘Together, Pelagius’ objection and Augustine’s response moved the Western account of sin and grace away from a salvation-history centered in God’s chosen people Israel and chosen son Jesus, toward innumerable personal histories of sinful inheritance, prevenient grace, and cooperative response’.

Die implikasie hiervan is dat die betekenis van die uitverkiesingsleer opgeneem is in die dogmas van enkel- en dubbel-predestinasie. Die idee dat God van ewigheid af ’n bepaalde

aantal persone verkies het om hemel toe te gaan en bes moontlik die res verwerp het, het die ‘evangelie’ geword.

Daar is verwys na bogenoemde denkrigtings – *Arminianisme* en *Calvinisme* – as die brandpunt in die verskil ten opsigte van die uitverkiesingsleer. In hierdie ‘negatiewe’ hoofstuk word beide krities ondersoek. Alvorens elk afsonderlik hanteer word, word kritiek wat op albei van toepassing is gelewer.

Die algemene kritiek word teruggevoer na sekere onderliggende faktore wat betrekking het op die sinode van Dort. Uit die vorige hoofstuk kan duidelik gemerk word dat die huidige denkrigtings – *Arminianisme* en *Calvinisme* – direk na hierdie stryd teruggevoer kan word. Wat hedendaags met hierdie terme bedoel word is herleibaar na dié sinode en omstandighede daar rondom. Sekere kenmerke uit daardie omstandighede kan geïdentifiseer word wat die bona fides, nie net van daardie sinode nie, maar ook die ontwikkeling daarvan bevrageken. Vervolgens word sekere van hierdie kenmerke wat `n beduidende invloed uitgeoefen het, aangestip. Die bedoeling van hierdie uitwysing is slegs om `n voorlopige aanmelding van hierdie idees te wees, wat in gedagte gehou moet word by die verdere bespreking in hierdie hoofstuk.

3.2.1 Politieke beïnvloeding

Die politieke beïnvloeding tydens die sinode van Dort is alreeds beskryf. Johnston (2007: 23) wys daarop dat die debatvoering tydens die sinode binne `n politiese konteks plaasgevind het: ‘The issues debated at the Synod of Dort were played out within a political context...’. Hy gaan voort om hierdie konteks te beskryf, waarvan die geskiedenis nie onbekend is nie. Dit

het verwys na die twaalfjarige vredesverdrag tussen Spanje en die Verenigde Provinsies wat in 1609 onderteken is. Die een party wou oorlog voer terwyl die ander die verdrag wou verleng. Aan die een kant was die leier van die vredesparty, wat ook as beskermheer van die Arminiane opgetree het, terwyl Prins Maurits die Staatshoof, die leier van die party was wat oorlog wou voer en die beskermheer van die Calviniste geword het. Johnston (:23) verwys na die politieke ondertoon tussen hierdie twee groepe: 'They saw the Remonstrants as representing a party which stood for a leniency which would drift back to Rome and the Empire out of which they had found a refuge... The political situation was tense'. Alhoewel hy ontken dat hierdie politieke ondertoon 'n invloed op die besluitneming van die sinode sou hê, is dit te betwyfel, aangesien hy later melding maak van die wyse waarop die Remonstrantie hanteer is: 'From its inception the Remonstrants were treated as an accused party' (Johnston 2007: 24).

Dit mag moontlik aan die sinode 'n ander kleur gee. Indien die Calviniste reeds 'n onewewigtige voorsprong gehad het, moet aanvaar word dat die besluitneming blote formaliteit was. Williams (2004: 35) suggereer hierdie idee:

'...the Synod of Dort was not a doctrinal conference in which equals could air their theological views, but rather an ecclesiastical decision-making assembly, and the doctrinal machinery of the synod were controlled by Calvinists. Thirteen Arminian leaders were summoned to attend so that the synod could examine and pass judgment upon their views. Regional synods had elected two Arminian representatives to attend the national synod, but the two men would soon join the thirteen other Arminian defendants'.

3.2.2 Persoonlikheidsinvloede

Die rolspelers – verwysende na persone wat leiding geneem het – moet nie net, nie uit die oog verloor word nie, maar ook nie gering geskat word nie. `n Voorbeeld hiervan, is een van die segspersone van die Remonstransie, naamlik Episcopius. Behalwe dat Episcopius `n leier en orator van formaat was, wat die saak van die Remonstrante met onderskeiding voorgedra het, is sy gebrek aan diplomatie opgemerk: ‘He [Episcopius] stated their case with eloquence but gave offence by being too bold and dogmatic. He also lacked finesse and diplomacy. For instance it was not necessary for him to declare the assembly to be schismatical. Thereafter the Remonstrants were excluded’ (Johnston 2007: 24).

3.2.3 Filosofiese invloede

Voorstanders van Calvinisme wys (tereg) daarop dat Arminianisme uit `n filosofiese onderbou bestaan. Steele, Thomas en Quinn (2001: 3) wys op die werk van `n hedendaagse voorstander van Calvinisme, JI Packer, waarin hy hierdie saak soos volg stel: ‘The theology which it contained (known to history as Arminianism) stemmed from two philosophical principles...’. Hieruit afgelei, kan die aanname gemaak word dat Arminianisme `n filosofiese sisteem is. Wat egter verder belangrik is, is die idee dat die vyf punte van Arminianisme (hierdie filosofiese sisteem), deur die vyf punte van Calvinisme beantwoord word. Tydens die Sinode van Dort is die leer van die Remonstrante nie net verwerp nie, maar - aangesien die afgevaardigdes gevoel het dat verwerping nie genoeg was nie – is `n antwoord daarop geformuleer. Hierdie antwoord staan vandag bekend as die ware calvinistiese leer. Dit is ontwerp na aanleiding van die filosofies-ontwerpte stellings van Arminianisme. `n Verdere afleiding wat hieruit gemaak kan word is dat Calvinisme, soos Arminianisme, niks anders as

’n filosofiese sisteem, gebou teenoor ’n ander filosofie, is nie. Hunt (2002: 195), verwysende na Calvinisme, beskryf dit as ’n konsep wat op ’n foutiewe filosofiese sisteem rus: ‘That concept rest not upon Scripture but upon a badly flawed philosophical system, although an attempt is made to support it biblically’. (Die tendens ten opsigte van die teëparty is natuurlik ook waarneembaar. Doran (2003: 102) wys byvoorbeeld Hunt se werk oor die uitverkiesing af as onbetroubaar. Hy bied redes vir die werkswyse – filosofiese sisteem – van Hunt wat volgens hom (Doran) nie aanbevelenswaardig is nie).

Die Dordtse Leerreëls kan, wat die ontstaan daarvan betref, nie gesien word as ’n dogmatiese konstruksie opsigself nie. Dit was eerder reaksionêr op die vyf punte van Arminianisme. Dit is duidelik sigbaar in die formaat daarvan, waarin die orde van die Remonstransie gevolg word. Dit was ’n leerstellige respons. Dit kan ook duidelik gesien word in die volle titel van die Leerreëls: *Die Dordtse Leerreëls of die beslissing van die Gereformeerde Kerke van die Verenigde Nederlande, wat gehou is te Dordrecht in die jare 1618 en 1619 oor die bekende Vyf Leerstukke waaroor in die Gereformeerde Kerke van die Verenigde Nederlande verskil ontstaan het* [JM]. Williams (2004: 36) kom, ten opsigte van hierdie saak, by die volgende slotsom:

‘In so far as Dort can be legitimately associated with the five points first put forth by *The Remonstrance*, it must be said that Dort was first and foremost a repudiation of the Arminian articles, a rejection of the five points. As such, it may be claimed as one of the great statements of some important elements of Reformed theology, but it must never be thought of as defining that theology in its entirety’.

Dit dien egter vermeld te word dat die idee van filosofiese vertrekpunte en veronderstellings nie eensydig is nie. Wedersydse beskuldigings van beïnvloeding deur filosofie – veral die *Griekse filosofie* – is bykans in alle polemiese debatte teenwoordig. Roy (2006: 198) vra ’n legitieme vraag: Watter Griekse filosofie? Hy verduidelik hierdie vraag soos volg:

‘Often the charge is made of the distorting influence of Greek philosophy as if there were a singular, unified Greek philosophy that spoke with one voice on the nature and extent of divine foreknowledge and its relationships to free human decisions. But in actuality there is a broad diversity of opinion on these questions within Hellenistic Thought. Thus we must ask, Which Greek philosophy?’.

’n Verdere saak waaraan aandag gegee moet word, is die vraag of Griekse filosofie, van watter aard ookal, altyd ’n negatiewe invloed op die verstaan van die Bybel en uiteindelik teologie het. Dit word besef dat die saak met betrekking tot filosofie en die invloed daarvan veel dieper en meer omvangryk is as wat hier aangestip word. Tog word daar volstaan met die volgende mening van Roy (: 205):

‘... the influence Greek philosophy might have on Christian theology could be positive or negative – or more likely mixed. The automatic assumption that this influence would necessarily be negative and distorting seems to come from the conviction, commonly held within the Biblical Theology movement of the early to mid-twentieth century, that there is a strong contrast between Greek thought and Hebraic thought’.

Uit bogenoemde voorbeelde behoort dit duidelik te wees dat nóg Calvinisme, nóg Arminianisme uit die “hemel geval” het. Dit het ontstaan binne ’n spesifieke konteks, gevorm deur invloedryke persone met bepaalde filosofiese vertrekpunte. Derhalwe behoort dit vir enige persoon binne of buite die evangeliese kader duidelik te wees dat die produkte van Calvinisme en Arminianisme nie onfeilbaar is nie. Terwyl bogenoemde ’n algemene waarneming oor beide tendense is, volg ’n spesifieke hantering van elk. Die doel hiervan is om hierdie waarneming verder uit te brei en te bevestig.

3.3 Nie so nie: Calvinisme

Na aanleiding van bogenoemde kan die vraag tereg gevra word of Calvinisme nie slegs 'n reaksie op Arminianisme is nie en grootliks teen hierdie teenpool bepaal word nie. In alle billikheid kan hierop geantwoord word dat die geskiedenis tog leer dat beide standpunte 'n selfstandige ontwikkeling gehad het. Weliswaar kan die wedersydse beïnvloeding nie geïgnoreer word nie, maar terwyl beide voortdurend van die teenoorgestelde kennis geneem het, is daar tog van 'n onderskeidelike, onafhanklike en eiesoortige ontwikkeling ter sprake. Indien hierdie twee pole teenoor mekaar gestaan het was daar soms in belydenisse of formele verklarings 'n duidelike patroon, oorgeneem uit die siening van die teenpool, maar beide verteenwoordig elemente wat alreeds teenwoordig was in die geskrifte van die Kerkvaders (Berkhof 1995: 131). Tog moet die kenmerklike hieruit nie misgekyk word nie, naamlik die voortdurende debatvoering of polemiese beantwoording van die teëparty. Hierdie werkswyse plaas 'n vraagteken oor beide denkrigtings – dus ook oor Calvinisme as teologiese sisteem. (Aangesien Arminianisme later hanteer word, word Calvinisme vir eers uitgesonder.)

3.3.1 Calvyn en Calvinisme

'n Verdere probleem met Calvinisme is die interpretasie van die hoofbron daarvan, naamlik die werke van Calvyn (myns insiens) en in besonder die *Institusies*. Is die teologie en onderliggende filosofie van Calvyn se lering sinoniem met die daaropvolgende sisteem, Calvinisme? Elke antwoord deur eietydse teoloë sal eweneens laasgenoemde se teologie en onderliggende filosofie bepaal, of tenminste beïnvloed.

Dit word deur sommige, byvoorbeeld Little (2002: 58) gereken dat Calvyn se lering oor die uitverkiesing, saam met ander lerings soos die soewereiniteit van God, die outoriteit van die Skrif en die afdrukking van siviele verpligting van Gereformeerde ortodoksie vir Calvyn en sy volgelinge in teenstand, nie slegs met die Roomse Kerk gebring het nie, maar weliswaar ook met ander Hervormers, soos Luther. Dit het aan Calvyn, sy teologie en die toepassing daarvan 'n kontroversiële reputasie besorg. 'n Aanneme wat geredelik hieruit gemaak kan word is dat Calvyn selfs binne die Protestantisme nie die eenparige stem van al die hervormers op sy teologie verenig het nie. Almal het nie met alles saamgestem nie. (Dit is alreeds kortliks aangestip en sal later weer aan die orde kom). Dit is dus nie verbasend dat sedert Calvyn, vir ongeveer die afgelope vyf eeue, daar nie samestemming is nie.

Renwick (1977: 119) wys daarop dat Calvyn seker een van die persone is wat die meeste aan onkundige verkleining deur ander onderworpe was. Hy gee die goeie raad dat persone wat hom (Calvyn) somaar veroordeel eerder tyd in sy werke sal spandeer: 'It would be well for some to spend some little time studying his works. There is agreement among serious scholars that Calvin was the greatest man of the Reformation era'. Smit (2009: 9) maak die volgende pittige aanmerking oor hierdie saak: 'Verbasend hoe Calvyn se teologie deur die eeue verskinder is'. Daar kan met hierdie stellings en sentimente saamgestem word, naamlik dat Calvyn dikwels misverstaan en misinterpreteer is. Van der Walt (2006: 24) wys daarop dat Calvyn eietydse opponente gehad het. 'Jérôme Bolsec, 'n gewese Karmalieter-moennik, het 'n lewenslange vyand van Calvyn geword, omdat hy nie wou aanvaar dat 'n mens nie meer 'n vrye wil het nie, aangesien hy sy vrye wil in die paradys prysgegee het'. Hy beskryf die antagonisme jeens Calvyn soos volg: 'Selfs Hitler en Stalin sou nie kon kers vashou by die gruwels van Calvyn nie' (: 24).

Tog impliseer dit andersyds dat die persone wat hom so misinterpreteer nie net onder sy teëstanders gevind word nie, maar ook onder aanhangers van sy werke. Is die rede waarom daar soveel sieninge onder persone wat hulself as calviniste beskou, nie juis `n indikatie hiervan nie: Calviniste, Hipercalvinisme, Ultra-Calviniste en Neo-Calviniste, om slegs `n lys te begin? Dit blyk tog dat die geskiedenis wil leer dat alhoewel daar `n noue band tussen Calvyn se teologie en Calvinisme bestaan, hierdie twee idees nie ongekwalfiseerd as sinonieme beskou kan word nie. Die saak wat egter van belang is, is dat die produk van Calvyn, naamlik *Calvinisme*, `n gegewe is. Die wyse waarop die aanhangers van Calvyn sy werke interpreteer is een saak, terwyl Calvinisme – met Calvyn as “hoofbron” – steeds voortgaan. Die volgende omskrywing van Eckman (2002: 53) tussen Calvyn en sy opvolgers betoon die essensie hiervan:

‘Because Calvin believed so strongly in the sovereignty of God, he held that God was directly involved in all aspects of the drama of salvation, including predestination and election. Calvinism, which was later systematized by his followers, as a God-centered system of theology’.

Dit bring `n verdere saak na die oppervlak, naamlik sy opvolgers, as die ‘baanbrekers’ van Calvinisme se siening en interpretasie van Calvyn se idees en teologie.

Daar is verwys na `n onderskeid tussen dit wat Calvyn geleer het en wat daarna deur sy opvolger Beza, op grond daarvan, geleer is. Muller (1995: 160) reken dat die meer gematigde siening van Calvyn ten opsigte van die uitverkiesing deur Beza verhard is. Latere teoloë het op hierdie spoor gevolg. Hy stel dit soos volg:

‘Once upon a time, the rigid, predestinarian, and scholastic elements of the otherwise pastoral and historical theology of Calvin were abstracted by Theodore Beza from their warm soteriological placement in Book III of the *Institutes* and, in a thoroughly speculative and Aristotelian manner, placed back into the doctrine of God, from which

Calvin had rather distinctly and definitely removed them. Beza's efforts and the similar work of other rigid predestinarians like Jerome Zanchi and William Perkins destroyed the Christological balance of Calvin's thought and led to the development of a predestinarian metaphysic or "decretal theology."

Hy wys daarop dat hierdie tipe teologisering in skille kontras staan met dit wat Calvyn geleer het en selfs verdere Gereformeerde ontwikkeling ten opsigte van die uitverkiesingsleer:

'This "decretal theology" stands in rather stark contrast both to the teaching of Calvin's *Institutes* and to a "neo-Reformed" position that refuses to speculate about "God in God's self" and limits its understanding of the work of salvation "to God in Creation, redemption and history" .

Williams (2004: 12) deel hierdie aanname en wys op 'n klemverskuiwing van Bybelse uiteensetting na teologiese sisteem-ontwikkeling: 'Where the first generation of Reformers equated theology with biblical exposition, the successors of Luther and Calvin moved toward the development of theological systems'. Soos reeds genoem, het Beza middeleeuse skolastisisme ingespan in sy verdere ontwikkeling en verduideliking van Calvinisme:

'Beza employed medieval scholasticism and its methodological concerns as a primary tool in his presentation of Calvin's theological insights... Beza sought to move Reformed theology toward greater scholastic consistency, he also brought all things, including the affairs of men, under the eternal decree of God' (: 12-13).

Verder wys Williams (: 13) daarop dat Calvyn sekere vrae ten opsigte van sy ontwikkeling onbeantwoord gelaat het, terwyl Beza aan die ander kant 'n antwoord gegee het. 'n Voorbeeld hiervan is die vraag of God sommige vir verwerping gepredestineer het voor die sondeval. Terwyl Calvyn die vraag in die lug laat hang, antwoord Beza. Ondubbelsinnig neem Beza die supralapsariese posisie in, dat God reeds voor die val bepaal het dat sommige vir verwerping bestem is.

Bogenoemde toon dus nie net die verdere ontwikkeling van Calvinisme, ná Calvyn aan nie, maar ook `n spesifieke teologiese ontwikkeling en sistematisering aan. Hierdie ontwikkeling het sigself skerper en duideliker van die ‘algemene geloof’ onderskei, alhoewel dit na Dort as dié algemene geloof geëndosseer is.

Selfs ten tyde van Calvyn se lewe en regering – verwysende na Geneve – is die omstredenheid van sy teologie duidelik waarneembaar. Little (2002: 61) beskryf dit soos volg:

‘Calvin himself presided over Geneva that was in many ways severely repressive of both thought and action. He created a supervisory body known as the Consistory, whose business it was to snoop around all over town rooting out unorthodox belief and lax moral behavior, and to haul offenders before a magistrate to receive what Calvin and other town leaders believed to be their just (and sometimes quite harsh) deserts’.

Hy brei verder hierop uit deur te verwys na die teregstelling van Servetus, juis omdat laasgenoemde nie met Calvyn saamgestem het nie:

‘And who can forget the infamous public burning of Michael Servetus for heresy, 445 years ago on October 27, 1553. That verdict was a result of a civil trial in Geneva in which the public prosecutor was none other than John Calvin himself... Servetus’s heretical views concerning the Trinity were taken, among other things, as a severe threat to public order’ (: 61).

Calvyn se teologie en handeling, voortspruitend daaruit was nie vir almal aanvaarbaar nie. Tydens Calvyn se lewe (en daarna) het teoloë en geestelikes hulle in woord en daad daarvan geskei. Indien dit enkelinge was, of persone wat nie `n beduidende invloed op die teologie van die dag uitgeoefen het nie, sou dit seker ongesiens kon verbygaan. Dit was egter mense wat selfs hul lewe gegee het, aangesien hulle nie met alles kon saamstem nie, wat die vraag laat ontstaan of Calvyn se teologie aanvaarbaar was. Indien laasgenoemde vraag nie

bevredigend beantwoord kan word nie, behoort dit tog duidelik te wees dat Calvyn se teologie nie werkbaar was nie.

In die verdere ontwikkeling van Calvinisme en die latere reaksie daarop word dieselfde patroon waargeneem.

3.3.2 Reaksie op Calvinisme

Die idee van Calvinisme, voortspruitend uit die sinode van Dort, was nie so algemeen aanvaar as wat soms deur Calviniste voorgehou word nie. `n Voorbeeld hiervan is die koning van Engeland, James (wat die opdrag vir die *King James*-vertaling gegee het). Hy was nie `n Arminianis nie. Hy het sy mening oor die calvinistiese leer van die uitverkiesing, veral na aanleiding van die sinode van Dort, baie sterk weergegee;

‘This doctrine is so horrible, that I am persuaded, if there were a council of unclean spirits assembled in hell, and their prince the devil were to [ask] their opinion about the most likely means of stirring up the hatred of men against God their Maker; nothing could be invented by them that would be more efficacious for this purpose, or that could put a greater affront upon God’s love for mankind than that infamous decree of the late Synod...’ (Hunt 2002: 195).

Hierdie sterk bewoorde uitspraak en reaksie het nie mettertyd getaan nie, maar soos reeds aangetoon, weerklink dit steeds in verskeie nuanses binne evangeliese kringe.

Binne gereformeerde kringe het teoloë wat algemeen nie as Arminiane geklassifiseer sou word nie, tog met Calvyn se uitverkiesingsleer verskil. Baker (1998: 371) wys byvoorbeeld daarop dat Heinrich Bullinger (1504 – 1575) so verskil. Bullinger het dit gestel dat die aanbod van die evangelie universeel is en derhalwe word die genade van Christus aan elke

mens aangebied. Verder het hy dit ook gestel dat diegene wat die saligheid verwerp, dit uit vrye wil doen en nie as gevolg van God se dekreet nie. Verder impliseer die uitverkiesing `n opname as deel van God se mense, maar sluit nie die bedreiging tot uitsluiting in nie. Die verskil met Calvyn is voor-die-hand-liggend: Bullinger verkondig nie `n dubbele uitverkiesing soos Calvyn nie, terwyl hy `n universele aanbod beklemtoon.

Hierdie verskil met Calvyn was so groot dat Arminiane in die laat sestiende en sewentiende eeue soveel aanklank by Bullinger gevind het, dat hulle daarop aanspraak gemaak het om volgelinge van Bullinger te wees (Baker 1998: 371). Terwyl dit blyk dat Bullinger nie Arminiaans was nie, tipeer hierdie aanname weliswaar die verskil tussen Bullinger en Calvyn. Hierdie verskil word deur Baker (: 376) uitgewys: ‘Though there are certainly many similarities in the theology of Bullinger and Calvin, there were also some areas in which they clearly disagreed. Beginning in the 1550’s, predestination was an important area of disagreement’.

Terwyl daar meningsverskil mag wees of Bullinger werklik met Calvyn verskil het, is daar tog duidelike indikasies daarvan en word hierdie saak laat vaar met die volgende observasie van Baker (: 376):

‘Twentieth-century Calvinists seem to resist recognizing the differences and disagreements between Bullinger and Calvin. But, we historians must allow Bullinger to speak. It is not I who criticize Calvin for being too extreme. It is Bullinger! We must not ignore the statements of the men involved. We must listen to Bullinger. We must be careful not to smooth out the “Reformed Tradition.” We must not limit the Reformed Tradition to Calvin on every issue. Bullinger resisted that approach in the sixteenth century, and we must continue to resist it at the beginning of the twenty-first century’.

3.3.3 Augustinisme en Calvinisme

Tereg mag daar geredeneer word dat Calvinisme nie bloot 'n sisteem ná Calvyn is nie. In hierdie verband word daar dikwels na Augustinus verwys. Derhalwe moet navraag gedoen word na Augustinus se voorveronderstellings en vertrekpunte. Berkhof (1995: 131) reken dat Augustinus se siening oor sonde in 'n sekere mate deur sy eie godsdienstige ondervindings gevorm is: 'Augustine's view of sin and grace was molded to some extent by his deep religious experiences, in which he passed through great spiritual struggles and finally emerged to the full light of the Gospel'. Die invloed van persoonlike ondervinding in die formulering van 'n teologiese siening sou in 'n gekontroleerde wetenskaplike omgewing nie aanvaarbaar wees nie. Navraag ontstaan dus na die teologiese sisteem van Augustinus wat, byna ongekwalifiseerd, deur Calvyn oorgeneem is. Dit is weer deur voorstanders van Calvinisme oorgeneem.

3.3.4 Arminius en Calvinisme

'n Verdere poging om die onaanvaarbaarheid van hierdie denkrigting aan te toon word by niemand anders as Arminius gevind nie. Terwyl die idee van die volgende aanhaling nie bedoel is om Arminianisme te propageer nie – hierdie bedoeling sal onder die volgende afdeling baie duidelik na vore kom – is dit immers gepas om die kritiek van een van die befaamde teenstanders van dit wat later as Calvinisme sou bekendstaan in ag te neem. Arminius (1986: 618) antwoord self teenoor die uitverkiesingsleer van die Gereformeerdes in sy werk *Declaration of Sentiments* (1608) en bied redes waarom hy dit nie kan aanvaar nie. Sy redes is soos volg:

- Hierdie uitverkiesingsleer is nie die basis van die Christendom nie: ‘For this Predestination is not that decree of God by which Christ is appointed by God to be the Saviour, the Head, and the Foundation of those who will be made heirs of salvation: Yet that decree is the only foundation of Christianity’ (: 618). Hy wys verder daarop dat die uitverkiesingsleer nie die basis van die saligheid is nie en ook nie die basis van sekerheid van saligheid nie.
- Dié uitverkiesingsleer van die Gereformeerdes bevat nie die evangelie in geheel, of gedeeltelik nie: ‘...the Gospel consists partly of an injunction *to repent and believe*, and partly of a promise to bestow *forgiveness of sins, the Spirit of grace, and life eternal*. But this Predestination belongs neither to the injunction to repent and believe, nor to the annexed promise’ (: 619).
- Hierdie leerstuk is nooit deur enige konsilie of sinode aanvaar, hetsy in die algemeen of besonders, vir die eerste seshonderd jaar na Christus nie. Selfs met die verwerping van Pelagianisme is die leer van Augustinus nie daarteenoor aanvaar nie.
- Geen Kerkvader of geestelike het hierdie leer vir die eerste seshonderd jaar na Christus aanvaar nie: ‘None of those Doctors or Divines of the Church who held correct and orthodox sentiments for the first Six Hundred years after the birth of Christ, ever brought this doctrine forward or gave it their approval’ (: 621).
- Dit stem nie ooreen, korrespondeer of harmonieer met genoemde belydenisse nie: ‘If that Harmony of Confessions be faithfully consulted, it will appear, that many of them do not speak in the same manner concerning Predestination; that some of them only incidentally mention it’ (: 612).
- Dit stem nie ooreen met die Nederlandse Geloofsbelydenis of Heidelbergse Kategismus nie. (In hierdie verband verwys hy na diskrepancies ten opsigte van

artikel 14 van die Nederlandse Geloofsbelydenis en vraag 20 van die Heidelbergse Kategismus).

- Dit is in stryd met die karakter van God: ‘I affirm, that *this doctrine is repugnant to the nature of God, but particularly to those Attributes of his nature by which he performs and manages all things, - his wisdom, justice and goodness*’ (Arminius 1986: 623). In hierdie verband wys Wainwright (2001: 92) ook op die probleem wat in Calvinisme onopgelos blyk te wees, naamlik die idee dat God die outeur van sonde is. Indien dit so is kan beskuldigings van misleiding teen God ingebring word.
- Dit is teenstrydig met die natuur van die mens: ‘*Such a doctrine of Predestination is contrary to the nature of man, in regard to his having been created after the Divine image in the knowledge of God and in righteousness, - in regard to his having been created in freedom of will, and in regard to this having been created with a disposition and aptitude for the enjoyment of life eternal*’ (: 625).
- Dit is teenstrydig met die Skeppingsdaad. Skepping dui op `n kreatiewe, goeie daad volgens die intrinsieke natuur daarvan, terwyl verwerping `n daad van haat is.
- Dit is teenstrydig met die aard van die ewige lewe.
- Dit is teenstrydig met die karakter van die ewige dood en die benamings daarvoor in die Skrif.
- Dit is inkonsekwent met die aard van sonde. Twee maniere waarop dit inkonsekwent is word genoem: Eerstens staan sonde as ongehoorsaamheid en rebellie bekend, wat nie strook met die dekreet van uitverkiesing nie. Tweedens is sonde die verdienstelike oorsaak van veroordeling.
- Dit is ook weersinwekkend teenoor goddelike genade.
- Dit tas die eer van God aan.
- Dit doen oneer aan, aan Christus, ons Verlosser.

- Dit is belemmerend teenoor die saligheid van die mens.
- Dit keer die orde van die evangelie van Christus om.
- Dit is openlik vyandig teenoor die bediening van die evangelie.
- Dit ondermyn die basis van Godsdienst in die algemeen en dié van die Christelike Godsdienst in besonder.
- Dit is vroeër asook huidiglik verwerp deur die groter deel van die belydende Christendom.

Uit hierdie, onder andere, is dit vir baie teoloë in evangeliese kringe nie aanvaarbaar om Calvinisme as die wyse waarop die uitverkiesing verstaan moet word te omhels nie. Die vraag ontstaan of daar enige kentering by voorstanders van Calvinisme moontlik is. In sekere gevalle is die antwoord positief, maar alhoewel baie besinning en gesprekvoering tussen voorstanders van die twee pole plaasvind, is dit te betwyfel of enige vordering gemaak word.

Binne die evangeliese kader word die Skrif as 'n afgeslote Kanon beskou. Vir evangeliese Christene is so 'n geslote kanon ononderhandelbaar. Dieter (1992:52) wys op 'n gevaarlike tendens binne die evangeliese kader, wanneer hierdie geslotenheid oorgedra word na die teologie en persoonlike standpunte:

‘Our danger, however, is that we arbitrarily transfer the finality and absoluteness of our views on biblical canonicity questions to questions of our human society and culture. As a result we try to place a ‘gospel’ imprimatur of finality on our theologies, our creeds, ecclesiastical machinery and even on our individual ‘stories.’ We attempt to set boundaries for which we claim the same changelessness and inviolability that we do for the Word of God itself. The Bible is true and we can know God’s nature, redemption, and grace, but beyond the canon of its plain word of salvation, it gives us no final formulas which allow one person or any group of persons to arbitrarily interpret or circumscribe complex human-divine relationships.’

’n Sprekende voorbeeld van hierdie gesindheid word in die woorde van Van Wyk (2009: 23), ’n voorstander van Calvinisme gevind: ‘Ons belydenisse is ouer as 390 jaar. Nog nooit kon iemand uit die Skrif uit die belydenisse weerlê nie. [JM] Baie mense en kerke het al probeer om die Belydenisse, veral die Dordtse Leerreëls, te weerlê – sonder sukses’. Vir so lank as wat teoloë so ’n besliste siening ten voorkeur van Calvinisme huldig, impliseer dit nie net dat Calvinisme ’n groot entiteit is nie, maar dat dit steeds as ’n teenpool teenoor die ander ‘grote’, Arminianisme staan en geen vordering tot ’n oplossing kan gemaak word nie. Dieter (1992: 52) beskryf hierdie probleem verder:

‘Calvinism by its history and structure is very susceptible to this. We have no mandate to close the canon on such things. There is a fine line between making God’s truth our truth and making our truth God’s truth! But it is a line we dare not to transgress; there is a world of difference between the two’.

Die Sinode van Dort en die afloop daarvan het ’n ernstige breuk tussen Calvinisme en Arminianisme veroorsaak. Hierdie breuk hou sekere gevolge ten opsigte van ’n onverbiddelelike en onversetlike houding tussen hierdie entiteite en die gesindhede hiervan, waarna vroeër verwys is, in. Een van hierdie bittere gevolge word teruggevoer na Arminius wat reeds by Dort verketter is. Dieter (1992: 48-49) beskryf hierdie invloed van die aansien van Arminius, oorgedra op sy volgelinge: ‘It has always been easier, over the intervening centuries, for Calvinists to look askance at the orthodoxy of Arminians because the label of heretic was hung around the neck of the father of the tradition’.

Binne evangeliese kringe het Calvinisme sigself nie as ’n werkbare entiteit kon vergestalt nie. Daarvan bied die geskiedenis, soos reeds gestipuleer, redelike getuienis. Dieter (1992: 49) bevestig hierdie saak soos volg: ‘...the logical determinism of Calvinism’s Five points’ has

rarely been able to hold together for any extended period of time in the practical concerns of the church for evangelization, mission and the Christian life.’ Hy verwys na `n waarneming van John Wesley wat hierdie saak in sy tyd aanspreek: ‘When John Wesley began his *Arminian Magazine*, he noted that, already in his time, “Whatsoever was the case in times past, very few now receive them [the decrees] even in Holland. The case is nearly the same in England”’ (: 50).

Die herlewings in die agtiende eeu tydens die *Great Awakening* kan sekerlik as een van die akmes van die evangeliese beweging gesien word. Dit was juis hierdie herlewings wat `n konteks geskep het vir die voortgaande konflik. Dieter (: 50-51) stel dit dat die herlewings en die gepaardgaande evangeliese beweging ten tyde daarvan, sinoniem is met Arminianisme en Metodisme. Hierdie evangeliese beweging staan egter teenoor deterministiese Calvinisme:

‘If any one thing has proved to be the Achilles heel of deterministic Calvinism, it is evangelism. When a church gives itself to evangelism and missions, when the whole world becomes one’s parish, the tensions between classical Calvinistic determinism and the way God works with men and women in the world becomes unbearably incongruent’ (: 51).

Uit die hantering van bogenoemde, behoort die kritiek dat die calvinistiese idee van die uitverkiesing soos dit ontwikkel het en tans daar uitsien, nie `n werkbare oplossing bied nie, duidelik te wees. In hierdie verband word volstaan met die volgende aanhaling wat hierdie saak verder betoon:

‘There is hardly a theological doctrine more universally despised or subject to speedier contemptuous dismissal than that of “predestination.” It is nothing short of an embarrassment. Even theologians who continue to be pleased that Christian thought is “foolishness to the Greeks” shrink before doctrines of predestination. Foolishness is one thing, absurdity quite another. It is not clear, after all, that a predestining God renders human freedom and therefore moral responsibility, intellectual discovery and

aesthetic creativity, utterly moot? Is not everything in history, all that is done, thought or said, for better or worse, made merely an epiphenomenon of a divine board game played purely for perverse divine pleasure? And is it not obvious that this God who would do little more than toy with us could not be a God of love but only of heartless domination?' (Pasewark 1998: 57).

3.4 Ook nie so nie: Arminianisme

Die vraag is of *Arminianisme* 'n ideale plaasvervanger vir tradisionele *Calvinisme* sou wees.

3.4.1 Filosofiese invloede

Soos aangetoon wys voorstanders van Arminianisme daarop dat Calvinisme uit 'n subjektiewe, filosofiese onderbou bestaan. Die teendeel is egter ook waar. Voorstanders van Calvinisme beskuldig hul arminiaanse opponente eweneens van dieselfde: 'The idea that the fallen creature has the ability to control God's free and sovereign work of salvation does not find its origin in the exegesis of inspired Scripture, but in the philosophies and traditions of man' (Hunt & White 2004: 72). Behalwe vir hierdie beskuldig kan die afleiding dus gemaak word, dat indien Calvinisme 'n filosofiese konstruksie is, Arminianisme in dieselfde kader val. Arminianisme rus op twee filosofiese beginsels: Eerstens, dat goddelike soewereiniteit nie in ooreenstemming met die vryheid of wil van die mens is nie en tweedens, dat vermoë verantwoordelikheid beperk. Uit hierdie beginsels word die afleiding dan gemaak dat die Bybel geloof as 'n vrye daad, waarvoor God nie verantwoordelik is nie, tipeer. Hierdie geloof funksioneer dan onafhanklik van God. Verder word die afleiding ook deur Arminiane gemaak dat die vermoë om te glo, universeel is (Steele, Thomas & Quinn 2001: 3).

Dit word ook erken, selfs deur Arminiane soos John Wesley, dat Arminianisme dikwels in humanisme en universalisme verval het. Dieter (1992: 50) verwoord hierdie erkenning soos volg: ‘He [Wesley] agreed that, in a strong commitment to a divine-human synergism, historical Arminianism had often left its evangelical baggage at the station and gone off into humanism and universalism, just as their Calvinist opponents often had warned’.

3.4.2 Evolusie van Arminianisme

Die evolusie (of devolusie!) van dit wat Arminius geleer het en wat deur navolgers van Arminianisme gepropageer word, kan nie misken word nie. Bangs (1985: 18) kommenteer op hierdie aspek van Arminius soos volg: ‘Some Calvinists, finding that his writings do not produce the heresies they expected, have charged him with secret heresy, unpublished. Many Arminians, finding him too Calvinistic, have written him off as a transitional thinker, a “forerunner”’.

Voskuil (1997: 93) wys op die invloed van Arminianisme in die loop van kolonialisme in Amerika en die onafhanklikheidsverklaring van Engeland in 1776. Arminianisme se invloed is duidelik waarneembaar, aangesien dit `n religieuse ideologie verskaf het, wat tot die opkoms en vestiging van individualisme in Amerika gelei het. Hy beskryf dit soos volg: ‘It was an ideal ideological apology for individualism that rests at the core of the American experience, it should not surprise us that Arminian religious traditions have flourished in America’ (: 98).

`n Verdere uitvloeisel of implikasie wat aan Arminianisme toegeskryf word, is die ontstaan van Unitarianisme. Voskuil (1997: 100) wys daarop dat Conrad Wright in sy werk, *The*

Beginnings of Unitarianism in America, beweer dat die ideologiese basis van Unitarianisme nie anti-Trinitarisme was nie, maar Arminianisme. Die aanvoorwerk vir die Unitariese beweging is deur agtiende eeuse Arminiane soos Charles Chauncy en Jonathan Mayhew gedoen. Hierdie persone het hul calvinistiese herkoms verlaat deur ondermeer die leerstukke oor die inkarnasie en versoening onnodig te ag. Aanvanklik het hierdie persone in die *Congregational churches* gebly, maar na `n paar jaar by die Unitariese Assosiasie aangesluit. Voskuil (1997: 101) erken dat Unitarianisme wel `n dramatiese voorbeeld van die invloed van Arminianisme is. Al sou dit so wees, kan die tendens nie negeer word nie: ‘Unitarianism is a rather dramatic example of the influence of the rational strain of Arminianism, but in quiet and subtle ways, many Calvinists have moved toward Arminianism under the sway of a culture that has prized rationality’.

Die uitvloeisel van bogenoemde het verdere implikasies, naamlik dat Arminianisme nie slegs die oorsaak was vir `n geïsoleerde, konkrete beweging soos Unitarianisme nie. Dit word meer algemeen beskuldig van liberalisme, of, in die woorde van Voskuil (1997: 101), liberale Protestantisme: ‘The rational strains of Arminianism is inherent in the forms of liberal Protestantism that have been at the cutting edge of liberal Protestantism during the twentieth century’. Die negatiewe hiervan – ten minste uit ‘n Gereformeerde oogpunt beskou – word soos volg deur Voskuil (1997: 101) beskryf: ‘Rational Arminianism has eroded confidence in the historic confessions of the Reformed tradition and has given rise to several so-called softer contemporary statements of faith’.

In reaksie op die taanende invloed van Arminianisme in die evangeliese kader lewer Hulse (2007: 37) die volgende kommentaar:

‘How long will Arminianism reign in the USA and dominate in evangelical circles in many other countries? My reading of the situation is that as liberal theology has

declined since the 1960's so Arminianism is on the wane. Arminianism does not thrive where there is systematic expository preaching. There are excellent Presbyterian and Baptist seminaries in the USA where the doctrines of grace are taught. That is hopeful a sign for the future'.

Alhoewel dit duidelik is dat laasgenoemde aanhaling uit die calvinistiese oord gegenerer is, is dit 'n verteenwoordiging van 'n baie duidelike en sterk stem, teenoor Arminianisme. Dít is eweneens 'n aanduiding van die algemene teenkating van Arminianisme wat 'n verdere aanduiding is dat Arminianisme ook nie 'n werkbare ideaal in die evangeliese kader is nie.

Terwyl gepoog is om aan te dui dat nóg Calvinisme, nóg Arminianisme eensydig 'n bevredigende teologiese medium vir die leer van die uitverkiesing onder evangelies-gesindes bied, word die *Vyf Punte van Calvinisme* vervolgens aan kritiek en ondersoek onderwerp.

Hoofstuk 4

DIE VYF PUNTE

In hierdie hoofstuk word daar spesifiek op die vyf punte van die Dordtse Leerreëls gefokus, aangesien dit die kern, nie net van dit wat met Calvinisme verstaan word, veronderstel nie, maar ook omdat dit `n redelike en goeie verteenwoordiging van die tradisionele uitverkiesingsleer is. Dit is hierdie punte wat in die senter van die debat tussen Calviniste en Arminiane staan. Daar is in die inleidingshoofstuk reeds aangetoon dat hierdie punte hanteer sal word en dat die vraag mag ontstaan waarom nie dié van Arminianisme nie. Die volgende redes word hiervoor aangevoer: Eerstens, soos reeds genoem, is dit `n verteenwoordiging van die tradisionele uitverkiesingsleer. Tweedens sal dit so hanteer word dat kritiek op Calvinisme eweneens kritiek op Arminianisme sal impliseer. Laasgenoemde word ook telkens aangedui en hanteer. Derdens is hierdie hoofstuk dus nie `n kritiek op Calvinisme, teenoor Arminianisme nie, maar dié kritiek is op beide in soverre dit die tradisionele verstaan van die uitverkiesingsleer handhaaf. Meestendeels ageer die vyf punte dus as `n agenda vir die aantoning van die kritiek op die tradisionele uitverkiesingsleer, hetsy Calvinisme, of Arminianisme.

4.1 Totale verdorwenheid

Die idee dat die mens totaal verdorwe is word onomwonde deur die voorstanders van Calvinisme uitgespel. Hierdie lering word baie duidelik ook in die Dordtse Leerreëls (Dordtse Leerreëls = DL) uiteengesit. Terwyl erken word dat die mens aanvanklik `n vrye wil gehad het, het hy dit verloor: ‘Die mens is van die begin af na die beeld van God geskape. Verstandelik was hy toegerus met ware en heilsame kennis van sy Skepper en van geestelike

sake. In sy wil en hart was hy met geregtigheid toegerus en sy hele gesindheid was suiwer. Hy was dus volkome heilig. Maar deur die ingewing van die duiwel en uit sy eie vrye wil het hy hom van God losgeskeur en homself van hierdie uitnemende gawes beroof. Daarenteen het hy in die plek daarvan oor homself gebring: blindheid, verskriklike duisternis, ydelheid en verdorwenheid van verstandelike oordeel, boosheid, rebellie en hardheid van sy wil en hart, sowel as onsuiverheid van sy hele gesindheid' (DL: 3,4.1). Voorts word dit gestel dat hierdie verdorwenheid ook vanaf Adam deurgedring het na alle mense. 'Net soos die mens ná die val was, so was ook die kinders wat hy voortgebring het. As verdorwene het hy verdorwe kinders voortgebring. Dit hou in dat die verdorwenheid, volgens die regverdige oordeel van God, van Adam af op al sy nakomelinge oorgegaan het. Net Christus is hierin 'n uitsondering' (DL: 3,4.2). Hieruit kan afgelei word dat Calvinisme se idee van totale verdorwenheid gelykstaande is aan die idee van onvermoë. Die implikasie is dat daar by die mens dus geen vermoë tot saligheid is nie. Eindelik kan hierdie hele punt gereduseer word tot die vraag na die wil van die mens – is dit vry of gebonde – en die aard van die genade van God.

Kritiek wat hierteen ingebring word is dat dit onredelik is om te beweer dat 'n persoon onwillig is om iets te doen waartoe hy nie die vermoë het nie. Hunt (2002: 93-94) merk die volgende op: 'It is... unreasonable to say that a person is unwilling to what he is unable to do'. Hy gebruik die illustrasie van 'n persoon wat nie in staat is om soos 'n voël te vlieg nie. Dit is onsinnig om te beweer dat so 'n persoon nie die wil het om te vlieg nie:

'How can it be said, for example, that a man is unwilling to fly like a bird? If he were able he might very well be willing. One thing is sure: his alleged unwillingness to fly like a bird cannot be blamed as the reason he doesn't do so. Nor can he be held accountable for failing to fly so long as flying is impossible for him'. Hy beskuldig Calviniste van onsinnigheid indien hulle beweer dat 'n persoon derhalwe onwillig tot bekering is, indien so 'n persoon nie in staat is om uit sy eie tot geloof te kom nie: 'Yet Calvinism is guilty of both absurdity and injustice by declaring man to be

incapable of repentance and faith, the condemning him for failing to repent and believe’.

Soos reeds genoem was bogenoemde stellings in die Dordtse Leerreëls natuurlik in reaksie op die leer van die Arminiane. In die Dordtse Leerreëls word soos volg gereageer: ‘Die verdorwenheid van die mens ontstaan dus nie deur navolging, soos die Pelagiane vroeër beweer het nie [JM], maar deur die voortplanting van die verdorwe natuur (DL: 3,4.2)... Alle mense word daarom in sonde ontvang en as kinders van die toorn gebore, onbekwaam tot enigiets goeds wat sou kon salig maak, geneig tot die kwaad, dood in die sonde en slawe van die sonde’ (DL: 3,4.3). Die probleem met hierdie stellings is dat daar geen gronde is om te beweer dat skuld toegereken kan word (op persone wat nie uitverkies is nie) as gevolg van onvermoë nie. Hunt (2002: 49) wys daarop dat sommige Calviniste hierdie aantyging van irrasionaliteit probeer omseil deur te beweer dat diesulkes (persone wat nie uitverkies is nie) wel in die vermoë is, maar nie gewillig nie. Dit moet onomwonde gestel word dat vermeldde siening weliswaar deur slegs `n klein minderheid gehuldig word. Die saak is egter dat so `n siening die hele idee van totale verdorwenheid negeer en derhalwe eerder na Arminianisme neig. Indien `n persoon wel onwillig kan wees impliseer dit dat hy `n vrye wil het en derhalwe deur `n daad van daardie wil, onwillig kan wees. Dit is egter duidelik dat die oorgrote meerderheid Calviniste die idee voorstaan dat `n mens in algehele onvermoë verkeer. Teenoor die onvermoë van die mens, word gemeen dat `n Bybelteks soos Handeling 17:30, ‘God het dan die tye van onkunde oorgesien en verkondig nou aan alle mense oral dat hulle hul moet bekeer’, dit duidelik stel dat alle mense tot bekering opgeroep word (: 94).

Die oplossing wat die Dordtse Leerreëls poog om te bied is dat wedergeboorte noodsaaklik is om die mens uit `n toestand van totale verdorwenheid te haal: ‘Sonder die genade van die Heilige Gees, wat die wedergeboorte skenk, kan en wil hulle nie tot God terugkeer of hulle

verdorwe natuur verbeter of onderneem om dit te verbeter nie' (DL: 3,4.3). Hunt (2002: 95) meen egter dat daar geen Skriftuurlike bewys hiervoor bestaan nie:

'Nowhere in Scripture, however, is there a suggestion that man must be *regenerated before* he can be saved by Christ... Faith precedes salvation/regeneration. There is not one scripture which states clearly the doctrine that regeneration comes first and the faith follows – *not one*'.

Hy verwys na skriftuurplase wat eerder die teenoorgestelde aandui, naamlik 2 Timoteus 3:15 en Galasiërs 3:26.

’n Verdere probleem met Calvinisme se beredenering oor verdorwenheid is te vinde in die inkonsekwentheid ten opsigte van die kwalifikasie, *totaal*. Wat word hiermee bedoel? Van Wyk (2009: 23) se verklaring is ’n illustrasie van hierdie verwarring: ‘Ons as calvinistiese kerk glo dat ons uit genade alleen gered is, sonder enige insette of deelname van die mens se kant af. God se verlossing uit genade alleen sluit egter nie die verantwoordelikheid van die mens uit nie. ... die hele Skrif en Belydenis – plaas ’n groot verantwoordelikheid op die mens wat God se genade ervaar: reageer deur te leef volgens God se wil, sy wet, soos Hy dit in sy Woord openbaar’. Die verwarring lê daarin dat daar op *totale* verdorwenheid en *sonder enige insette of deelname*, maar dan ook die idee dat dit nie *die verantwoordelikheid van die mens* uitsluit nie, in bykans een uitdrukking aanspraak gemaak word.

Aan die een kant blyk dit dat ’n totaal verdorwe persoon steeds waarheid kan aanhang, maar nie voldoende nie. In sy *Institusies* (Inst.) stel Calvyn aanvanklik dat die natuurlike gewes in die mens deur die sonde verdorwe is (Inst. 2: 2: 12). Hy maak egter daarna die volgende stellings: ‘Om te sê dat dit totaal verblind is en geen insig in iets besit nie, stry teen Gods Woord en teen die ervaring. Ons sien byvoorbeeld dat dit verlang om die waarheid te

ondersoek'. Die volgende vraag word nie aan die adres van die persoon van Calvyn gerig nie, maar in die algemeen aan Calvinisme: Indien 'n persoon nie totaal verblind is, of geen insig besit nie en verlang om die waarheid te ondersoek, is so 'n persoon steeds *totaal* verdorwe?

Antwoorde op bogenoemde vraag word gepoog deur te stel wat nie hiermee bedoel word nie: 'The adjective "total" does not mean that each sinner is as totally or completely corrupt in his actions and thoughts as it is possible for him to be (Steele et al 2001: 18). In die beredenering van voormelde skrywers word die bedoeling dan gestel: 'Instead, the word "total" is used to indicate that the *whole* of man's being has been affected by sin. The corruption extends to *every part* of man, his body and soul; sin has affected all (the totality) of man's faculties – his mind, his will, etc' (: 18-19). Bogenoemde aanhalings is 'n tipiese antwoord uit evangeliese kringe ten opsigte van hierdie vraagstuk. Dit blyk egter kontrasterend wanneer dit gestel word dat die mens nie kompleet verdorwe is nie, maar aan die ander kant word dit gestel dat elke deel (*every part*) en alle fakulteite van die mens korrup is. Wat is die verskil? Steele en ander (: 19) gaan voort om te verduidelik: '...it means that the sinner is so spiritually bankrupt that *he can do nothing pertaining to his salvation*'. Dit blyk dat 'n interpretasie van hierdie punt deur evangeliese Calviniste daarna verwys dat die mens niks aan sy/haar saligheid kan doen nie. Steele en ander (: 19) som dit soos volg op: '...the ungenerate man is *dead in sin*, and *his will is enslaved* to his evil nature'.

Binne evangeliese kringe word gevind dat daar self meningsverskille tussen voorstanders van Calvinisme is. Sproul (1986: 72) verwys daarna dat 'n persoon eers wedergebore moet word, alvorens so 'n persoon kan kies: 'The Reformed view [is] that before a person can choose Christ...he must be born again'. Terwyl hierdie siening soms die leer aangaande 'latente wedergeboorte' genoem word, is daar Calviniste wat hiermee verskil. Spurgeon (1863) in sy

preek getiteld, *The Warrant of Faith*, het hierdie idee verwerp: ‘If I am to preach faith in Christ to a man who is regenerated, then the man, being regenerated, is saved already, and it is an unnecessary and ridiculous thing for me to preach Christ to him, and bid him to believe in order to be saved when he is saved already, being regenerate’. Hierdie is slegs `n voorbeeld om aan te toon dat die calvinistiese sisteem tog inkonsekwentheid suggereer. Die resultaat hiervan is interpretasieverskille.

Die antwoord wat Arminianisme op hierdie vraagstuk lewer blyk net so verwarrend te wees. Indien `n persoon wel `n vrye wil het, moet sy/haar aandeel in die saligheid verduidelik word. Tog blyk dit dat Arminius gepoog het om werklik `n teologie van genade en nie `n mensgesentreerde teologie van werke aan te bied nie. Voorts het hy ook gepoog om genade op so `n manier te verstaan dat die werklike betekenis en draagwyte in die ondervinding daarvan – deur die mens – nie gedevalueer word nie. Arminius het dit beklemtoon dat die mens in sy sondige toestand nie vry is nie en slegs deur `n daad van genade vry kan word (Cameron 1992: 215).

Die vraag vir Arminius is: Is daar in die mens vryheid van sonde en indien wel, tot in watter mate? Anders gestel: Wat is die krag van die wil in die gevalle mens om goed te doen. Hierop antwoord Arminius:

‘In this state, the free will of man towards the true good is not only wounded, maimed, infirm, bent and weakened; but it is also imprisoned, destroyed, and lost. And its powers are not only debilitated and useless unless they be assisted by grace, but it has no powers whatsoever except such as are excited by divine grace. For Christ has said, “Without me ye can do nothing.” ’ (Bangs 1985: 341).

Die sondige mens het `n vrye wil, maar nie `n wil wat in staat is om die goeie te doen nie. Die mens se vrye wil is gebonde deur sonde en benodig redding van buite:

‘Take away free will, and nothing will be left to be saved. Take away grace, and nothing will be left as the source of salvation. This work cannot be effected without two parties – one, from whom it may come: the other, to whom or in whom it may be wrought. God is the author of salvation. Free will only is capable of being saved’ (: 341).

Olson (1999: 89) bied `n bondige definisie van die arminiaanse siening oor die uitverkiesing waarin die kontras met Calvinisme evident is. Hy verstaan dit as God se voorkennis van diegene wat uit vrye wil positief op die evangelie reageer. Verder handel dit oor die universele wil van God vir elke persoon se saligheid en elkeen se vryheid om die evangelie te glo. Wat egter hier ter sprake is, is die idee dat daar `n aandeel van mensekant in sy/haar saligheid is. In die redding van die mens word daar dus `n ‘samerwerkingsoorkeenkoms’ tussen God en die mens voorgestel. Dit word `n sinergisme genoem. White (White & Hunt 2004: 63-64) beskryf hierdie sinergisme soos volg: ‘This is called “synergism”, the belief that God’s grace cannot save unless joined in the effort by the will of man’. Volgens hom staan dit teenoor die algenoegsaamheid van God se genade wat hy soos volg beskryf: ‘Over against this tradition of men, the Bible proclaims the all-sufficiency of God’s grace and the perfect power in what is called “monergism”, the belief that He is fully able to save *without* the aid of His creatures’.

Alle argumente wat deur die voorstanders van Arminianisme versus Calvinisme aangevoer word, hou egter nie stand nie. Daar word gereken dat `n persoon in `n toestand van ‘verdorwenheid’, nie ‘totaal verdorwe’ is nie. `n Skrifgedeelte soos Jeremia 29:13 word gebruik om daarop te wys dat `n persoon die Here kan soek, alhoewel h/sy in `n verdorwe toestand verkeer: ‘En julle sal My soek en vind as julle na My vra met julle hele hart’. Die probleem met so `n Skrifbeskouing is dat basiese hermeneutiese beginsels nie in ag geneem word nie. In hierdie Skrifgedeelte word verwys na die volk Israel, as volk wat reeds in `n

verhouding met God staan. Die probleem is nie verlorenheid nie, maar `n ontroue toestand waarin hulle verkeer het, waarvan hulle hul moes bekeer. Alhoewel Hunt (2002: 103) erken dat Skrifgedeeltes soos Jesaja 45:5 op Israel as uitverkore volk dui, meen hy tog dat dit nie slegs op hulle as uitverkore groep dui nie. Hy bring Johannes 7:37 en ander gedeeltes in die Nuwe Testament met hierdie gedagte in verband en stel dan dat hierdie uitnodiging universeel is:

‘Yes, God was speaking to “Israel mine elect” in Isaiah 45:4, but most of them did not heed His call. Furthermore, that this offer is not just for a select elect is clear. The “everyone that thirsted” reminds one of Christ’s cry, “If any man thirst, let him come unto me, and drink” (John 7:37). All those who thirst are offered the same “living water” which Christ offered to the woman at the well (John 4:10). And it is with this same promise to *whosoever will* that the Bible ends: “And whosoever will, let him take of the water of life freely” (Revelation 22:17).’

Dit mag blyk dat die voorafgaande `n bespreking of antwoord op die idee van beperkte versoening is. Tog is die gedagte hier dat voorstanders van Arminianisme beweer dat enige persoon nie so verdorwe is soos wat deur Calvinisme beweer word nie. Daar word aangevoer dat die uitnodiging tot redding universeel is, aangesien dit moontlik is vir enige persoon om hierop te reageer. Laasgenoemde impliseer dus die idee dat enige persoon nie so verdorwe is nie. Soos reeds aangetoon stel hierdie wyse van Skrifverklaring nie die Calviniste tevrede nie. Waarop egter gelet moet word is dat Arminianisme nie daarin slaag om uit Skrifgedeeltes soos aangehaal, oortuigend, of ten minste motiverend, `n saak te stel dat `n persoon nie so verdorwe is soos deur Calvinisme beweer word nie en derhalwe deur eie toedoen wel `n keuse kan maak.

’n Nuwe term ontstaan, naamlik *voorafgaande genade*. Dit impliseer dat, op ’n Goddelike wyse, die verdorwe mens geroep en begiftig word om ’n vrye keuse te maak. Olson (1999: 93) beskryf dit soos volg:

‘We also believe with Jacob Arminius and John Wesley that *prevenient grace* is the only basis for free acceptance of God’s saving grace. Without prior awakening, calling, and enabling, all humans are too sinful to choose freely to accept God’s offer of saving grace. That salvation is accepted freely does not in our view impugn its nature as a sheer gift. For grasping and faithfully communicating the revelational theme of God’s universal love and grace, Arminians should be commended and appreciated’.

Ten opsigte van beide standpunte oor die betekenis van verdorwenheid en die wil van die mens is daar nypende, dringende vrae wat in die loop van die Kerkgeskiedenis tot op hede nie bevredigende, werkbare antwoorde en oplossings verskaf het nie. Sake soos wat met die totaliteit van verdorwenheid en die gebondenheid of vryheid van wil geïmpliseer word. Self Arminius het so na as moontlik aan die lyne van Calvyn probeer beweeg, maar ook nie daarin geslaag nie. Die idee van ’n sinergisme blyk ook nie ’n bevredigende oplossing te bied nie. Selfs die ontwikkeling en moontlike dubbelsinnige verklaring van Arminianisme ten opsigte van *algehele verdorwenheid* laat die vraag ontstaan of dit werkbaar is – dieselfde geld vir Calvinisme. Die toets van die tyd impliseer ’n negatiewe antwoord. Die probleem is dat slegs nog terme ontwikkel en bygevoeg word – soos byvoorbeeld, *voorafgaande genade* – om kritiek te verduidelik.

4.1.1 Die wil van die mens

’n Belangrike vraag om te oorweeg is die rol van die wil van die mens in uitverkiesing. Dit is veral deur Augustinus, Luther en Calvyn as onlosmaakbaar van die uitverkiesingsleer beskou.

Die beskouing en ontwikkeling van die leer ten opsigte van die wil van die mens behoort lig te werp op die plek wat dit in die uitverkiesingsleer behoort in te neem (al dan nie). Die vroeë Griekse kerkvaders het die vryheid van die wil geleer. Berkhof (1995: 128-129) wys daarop dat die invloed van Gnostisisme, waarin onder andere geleer is dat die mens nie 'n vrye wil het nie, veral deur dié kerkvaders teengestaan is. Dit blyk dus dat die idee van die gebonde wil van die mens reeds vroeër as Augustinus geleer is en deur die Kerk van die eerste eeu verwerp is.

Die Oosterse kerk het baie gewag van die vrye wil van die mens gemaak. Wat egter duidelik is, is dat daar onder, veral die Griekse Kerkvaders, eenstemmigheid was dat die mens se wil vry was en derhalwe verantwoordelik vir sy dade is. Daar is 'n samewerking tussen genade en die vry wil van 'n persoon. Chrysostomos het geleer dat sonder God se hulp is dit onmoontlik om goeie werke te doen. Selfs al sou genade die leitoon voer, gaan dit gepaard met goeie werke (Kelly 1977: 352).

Anselm

Anselm het die populêre siening van “om te sondig of nie te sondig nie” (*possibilitas utriusque partis*) as onvoldoende met betrekking tot die wil van die mens beskou. Hy verwys na die engele wat in 'n perfekte morele toestand verkeer en tog nie in staat is om te sondig nie. Volgens hom is die wil wat, in sigself en sonder eksterne aandrywing, so sterk is om nie die goeie weg te verlaat nie, 'n vryer wil as die wil wat in swakheid uitgeoefen moet word. Die sonde van Adam was ook nie as gevolg van sy vryheid nie, maar ten spyte daarvan. Derhalwe maak hy 'n onderskeid tussen ware vryheid en die vrywillige fakulteit daarvan. Die einddoel van die wil is nie om tussen goed en kwaad 'n keuse te kan maak nie, maar om die goeie te kies. Die vrye wil van Adam lê dus daarin om die goeie te kon kies as gevolg van

selfbeskikkingsreg om heilig te wees (bly) en nie `n kaprisieuse vryheid waarin die wil met die vryheid van onverskilligheid geskape is nie (Berkhof 1995: 144).

Augustinus

Augustinus het geleer dat Adam, in sy staat voor die sondeval, `n vrye wil gehad het waarin hy die vermoë gehad het om nie te sondig nie: *posse non peccare*. Dit was deur sy vrye wil wat hy egter teen God gekies het. Die sonde van Adam was erger as enige ander, aangesien Adam edeler was as enige ander persoon, vanweë sy sondelose toestand. Dit was egter `n daad van vrye wil waardeur hy die ganse mensdom in sonde gedompel het: *massa damnata* (Kelly 1977: 362-363).

`n Gevolg van die sondeval is dat die mens die vryheid verloor het, naamlik om sonde te vermy en die goeie te doen. Derhalwe is dit onmoontlik vir die mens om sonder spesiale genade van God goed te doen. Terwyl Augustinus nie hierdeur eksplisiet die idee van die *vrye wil* ontken nie, blyk dit tog dat hy dit kwalitatief suggereer: ‘while we retain our free will intact, the sole use to which in our unregenerate state we put it is to do wrong’ (: 365). Die vrye wil van die mens is egter nie voldoende in die keuse om nie te sondig nie: God se genade is `n absolute noodsaaklikheid (: 366).

Pelagianisme

Volgens Pelagius is daar drie faktore wat in ag geneem moet word by die werking en verstaan van die vrye wil van die mens, naamlik: krag (*posse*), wil (*velle*) en die verwerkliking (*esse*). Die eerste hiervan kom uitsluitlik van God af, terwyl die laaste twee die mens se verantwoordelikheid is. Wat egter belangrik is om op te let is dat Pelagius nooit die soewereiniteit van God misken of verruil ten opsigte van die wil en verantwoordelikheid van

die mens nie. Kelly (1977: 358) dui juis aan dat Pelagius nie die soewereiniteit misken nie, maar dat die vrye wil juis binne die ruimte van God se soewereiniteit werksaam is:

‘...along with his belief in free will he has the conception of a divine law proclaiming to men what they ought to do and setting the prospect of supernatural rewards and pains before them. If a man enjoys freedom of choice, it is by the express bounty of his Creator, and he ought to use it for the ends which He prescribes’.

’n Bondige beskrywing van Pelagius se siening oor die wil van die mens, sien soos volg daaruit:

‘In creating man God did not subject him, like other creatures, to the law of nature, but gave him the unique privilege of being able to accomplish the divine will by his own choice. He set life and death before him, bidding him choose life (*Deut. 30, 19*), but leaving the final decision to his free will. Thus it depends on the man himself whether he acts rightly or wrongly; the possibility of freely choosing the good entails the possibility of choosing evil’ (: 358).

Dit is werd om meer as kennis van Pelagius se agting van die soewereiniteit van God te neem. Binne die kader hiervan opereer die vrye wil van die mens. Terwyl *Pelagianisme* dus nie sonder van ’n miskening van God se soewereiniteit beskuldig moet word nie, kan hierdie punt versagtend en bydraend tot die soeke na ’n oplossing diensdoen. Is daar ’n moontlikheid dat God se soewereiniteit die vrye wil verdiskonteer? Indien wel, plaas dit ons egter in ’n filosofiese sirkel waarin ’n ander klassieke vraag gevra moet word: Kan ons dan wel van die *vrye* wil van die mens praat?

’n Uitstaande kenmerk van Pelagius se siening oor die wil van die mens is die idee dat die siel van elke persoon deur God geskape is en derhalwe nie hierdie wêreld kan binnekom bevlek deur die oorspronklike sonde wat van Adam oorgedra is nie. Daarmee tesame is die wil van

die mens ook nie tot die kwaad geneig nie. Hy ontken egter dat daar `n besondere, goddelike invloed op `n persoon se wil kan wees om die goeie te kies (: 358).

`n Verdere voorstel is dat daar `n onderskeid tussen die ‘wil’ en ‘vermoë’ van die mens gemaak moet word. Indien dit vermeld sou word dat die mens, as gevolg van die sondeval, nie in staat sou wees om gered te word nie, hou dit die moontlikhede van die wil oop. `n Persoon kan tog die wil besit om iets te doen, alhoewel die vermoë ontbreek. Dit blyk egter dat almal nie hierdie onderskeid maak nie. Die ‘vermoë’ word soms ongekwalifiseerd met die ‘wil’ in verband gebring word. Hierdie tendens is duidelik sigbaar in die *Westminster Confession* (WC: 9: 3):

‘Man, by his fall into a state of sin, hath wholly lost all ability of will [JM] to any spiritual good accompanying salvation; so as a natural man, being altogether averse from that good, and dead in sin, is not able [JM], by his own strength, to convert himself, or to prepare himself thereunto’.

Terwyl die mens in sigself dus nie die vermoë tot geloof en bekering besit nie – dus nie die krag om gered te word nie – is die vraag of `n mens onomwonde kan aanvaar dat so `n persoon eweneens nie die wil daartoe kan besit nie.

White (Hunt & White 2004: 63) eggo die idee dat die wil van die mens teenoor dié van God staan en terwyl die mens in sonde dood is, oefen die wil `n weg uit, teenoor die wil van God: ‘...though he is dead in transgressions, a slave to sin, and an enemy of God, he is able by the exercise of his will to frustrate the intentions of the triune God in saving him’. In `n verklaring van hoe die ‘wil van die mens’ verstaan moet word, beweer Cowan (1990: 194) dat Calviniste die probleem poog op te los deur die aanbieding van `n term soos “sagte determinisme”:

‘Calvinists generally formulate free will in such a way as to make it

compatible with Scripture's teaching on the sovereignty of God. This view is called "soft determinism" or "compatibilism".

4.2 Onvoorwaardelike uitverkiesing

Volgens die uitspraak van die Dordtse Leerreëls geskied uitverkiesing onvoorwaardelik, as 'n onveranderlike voorneme van God voor die grondlegging van die wêreld: 'Hierdie uitverkiesing is 'n onveranderlike voorneme van God, waardeur Hy voor die grondlegging van die wêreld 'n sekere menigte van mense uit die hele menslike geslag uitverkies het...'
(DL: 1.7). Calvyn gaan egter verder en stel die negatiewe eksplisiet: 'Dit is duidelik dat dit God se wil is om aan sommige die saligheid aan te bied en van ander dit te weerhou...sommige [word] tot die saligheid en ander tot die verderf ... voorbeskik ...' (Inst. 3: 21: 1). Verder in dieselfde paragraaf word genoem dat hierdie leerstuk tot verheerliking van God is: 'Dit verheerlik God se genade deurdat dit aan ons openbaar dat hy nie almal sonder onderskeid tot saligheid aanneem nie, maar aan sommige gee wat Hy aan ander weier'. Steele en ander (2001: 27) interpreteer hierdie punt nie anders nie: God verkies, voor die grondlegging van die wêreld, seker individue uit die gevalle menslike ras om die voorwerpe van Sy onverdiende genade te wees. Hierdie individue – en hulle alleen – word gered. God kon alle mense red, aangesien Hy die mag het om dit te doen indien Hy dit sou verkies. Hy kon ook kies om niemand te red nie, aangesien Hy onder geen verpligting ten opsigte hiervan staan nie. Hy het egter verkies om sommige te red en ander uit te sluit. Sy keuse om sommige te red is ook nie op 'n voorkennis van enige aard gebaseer nie, maar alleenlik as gevolg van Sy welbehag en soewereine wil. Derhalwe word die uitverkiesing geensins deur enige handeling of voorwaarde van die mens bepaal nie, maar berus dit totaal op God se selfgedetermineerde doel en wil. Met hierdie siening word gereken dat die vryheid en genade

van God in stand gehou word en aan die ander kant beklemtoon dit die totale verdorwenheid van die mens. White stel dit soos volg: ‘To confess unconditional election is simply to confess both the freedom and grace of God as well as the depravity and sinfulness of man. Those who seek to set up conditions that must be met do so at the cost of God’s freedom and the truth of man’s depravity’ (Hunt & White 2004: 99). Dit is derhalwe duidelik dat die eerste twee punte van Calvinisme nie geskei word nie.

’n Algemene reaksie teenoor hierdie leer is die idee dat dit met die wese van God as liefdevol en regverdig bots. Hunt (2002: 193) beskryf hierdie probleem soos volg:

‘Calvinism reasons that God, having foreordained from eternity past that Adam and Eve would eat of the Tree of Knowledge, forbids them to eat it so He can punish them for doing what He foreordained and caused them to do! Then by Unconditional Election He saves a select few of their descendants to show His grace...To suggest that Abraham’s every thought, word and deed had already been foreordained by God makes any “test” of Abraham’s faith meaningless. The same would be true of the hundreds of times God tested the faith and obedience of individuals and nations in the Bible’.

’n Verdere beswaar wat geopper word is dat, ’n persoon tog nie totaal verdorwe kan wees en terselfdertyd toerekeningsvatbaar kan wees nie. Indien ’n persoon totaal verdorwe is en derhalwe vir redes wat aan God alleen bekend is, nie uitverkies word nie, word so ’n persoon tog vir ewig gestraf. Terwyl dit beweer word dat so ’n persoon slegs tot die kwaad geneig is en nie anders kan as om te sondig nie, word so ’n persoon deur God verdoem. Ook in hierdie geval word God se karakter bevraagteken: ‘Astonishingly, Calvinists see neither injustice nor inconsistency in God foreordaining man’s sin and then punishing him for what he could not avoid doing’ (: 195). Moontlik is hierdie anname nie so buitensporing en ongegrond nie.

Steel en ander (2001: 27-28) verwys gedurig na die geregtigheid van God in die besluit om nie alle mense vir die saligheid te verkies nie:

‘It is enough to know that the Judge of the earth has done right. It should, however, be kept in mind that if God had not graciously chosen a people for Himself and sovereignly determined to provide salvation for them and apply it to them, non would be saved’.

Die volgende gevolgtrekking word deur Hunt (2002: 195) gemaak: ‘By this doctrine, if anyone is to be saved, God must both sovereignly *choose* to do so and He must effect within the sinner a saving response to the offer of salvation through Irresistible Grace’ (: 195).

Dit verdien gemeld te word dat dit juis hierdie besware is wat gelei het tot onderskeie sienings binne Calvinisme, naamlik `n onderskeid wat gemaak word tussen die “harde” uitverkiesingsleer waarin die bepalende faktor van die uitverkiesing in `n beslissing lê: God se besluit berus nie op sy voorkennis nie en die verkiesing vind nie in Christus of die geskiedenis plaas nie. Hierteenoor staan die siening dat God binne die geskiedenis werk en dat mense verbondsvennote van God word. Die verkiesing vind dus in Christus plaas. Dit is reeds vermeld dat in kritiek teenoor Calvinisme of `n Gereformeerde uitverkiesingsleer moet hierdie nuanses deurgaans in gedagte gehou word. Dit is egter die eersgenoemde siening oor die uitverkiesing wat heel onaanvaarbaar is. Muller (1995: 161) beskryf dit soos volg:

‘Indeed, such is the concentration of this rigid, dead, Bezan orthodoxy on the secret will of God, that it discusses the decree at the very beginning of its theological system, in the prolegomena, and then proceeds to “deduce” all of the topics from the decree – rather than either find them in the scriptural witness to God’s incarnate Word or infer them from Christ, the Word, who is the sole self-revelation of God’.

Aan die ander kant kan gevra word of hierdie onderskeid – en juis die meer ‘sagte’ kant – nie juis `n teken is van die onaanvaarbaarheid van hierdie hele tradisionele sisteem nie. Soos

reeds aangetoon was dit juis Beza wat ná Calvyn, baie sterker op die dubbele uitverkiesing gefokus het en dit verder ontwikkel het. Dit word beseft dat hierdie onderskeid egter nie te ver gedryf moet word nie. Thomas (2000: 28) reken dat daar eerder samestemming tussen Calvyn en Beza was. Hierdie samestemming kom duidelik na vore uit die korrespondensie van Beza aan Heinrich Bullinger te midde van die kontroversie oor Bolsec. Hierdie korrespondensie toon Beza se begrip van die uitverkiesingsleer soos deur Calvyn geleer. Dit is duidelik uit hierdie briewe af te lei dat Beza se begrip van die saak in ooreenstemming met dié van Calvyn is. Tog blyk dit dat hierdie punt in die tradisionele uitverkiesingsleer 'n geakkumuleerde probleem tot gevolg het, en om uit hierdie filosofiese probleem losgeknoop te word moet vir een van die twee kante gekies word.

Arminius se lering hierteenoor was dat God ten eerste bepaal het om genadig teenoor sondaars te wees en derhalwe 'n Verlosser in die persoon van Christus voorsien het. Hierdie "eerste bepaling" dui dus op die aanstelling van Christus as Redder, nie van 'n bepaalde individu nie, maar 'n bepaalde groep, naamlik sondaars. Hierdie gedagte word in 'n "tweede bepaling" uitgebrei: God bepaal dat die wat hulle bekeer en in Christus glo aanvaar word, terwyl die wat onbekeer en ongelowig bly, verwerp word. Hierdie bepaling word verder ontwikkel in Arminius se siening oor die voorkennis van God. In 'n derde bepaling van God word voorsiening gemaak dat die evangelie dus aan alle mense verkondig moet word en dat enige wyse nodig daarvoor aangewend sal word. In 'n vierde bepaling stel Arminius dit egter duidelik dat die verkiesing van God in sy voorkennis gegrond is (Williams 2004: 20).

Uitverkiesing is dus voorwaardelik:

'God knows from all eternity those particular persons who will believe, and on the basis of that prescience he elects them to salvation. Likewise, from all eternity he knows those persons who will reject the gospel, and from that prior knowledge he condemns them to damnation' (: 21).

Hiermee ontstaan egter `n ander probleem, naamlik dat voorkennis die bepalende faktor word. Dit wat vooruit geken word, word bevestig alvorens dit plaasvind. Bangs (19851 :354) identifiseer hierdie saak in Arminianisme as `n spekulatiewe element en lig die probleem soos volg uit: ‘...to speak of future things *that shall be* is either a contradiction in terms or a statement of a divine predestination of those things, which would be another kind of contradiction in terms’. Indien God vooruit sou weet op watter wyse `n persoon op die evangelie sal reageer, is dit onvermybaar dat so `n persoon se reaksie bepalend op daardie kennis sou wees. Met hierdie siening is daar dus ook sprake van `n tipe determinisme. Laasgenoemde vergesel dus die voorkennis van God en laat die vraag ontstaan of God se voorkennis versoenbaar is met die idee van `n vrye wil. Hierdie saak word soos volg deur Hasker (1994: 147) gekritiseer:

‘...there are serious questions concerning the logical compatibility of comprehensive divine foreknowledge and libertarian free will. The idea, roughly is this: If God knows already what will happen in the future, then God’s knowing this is part of the past and is now fixed, impossible to change. And since God is infallible, it is completely impossible that things will turn out differently than God expects them to. But this means that the future event God knows is also fixed and unalterable, and it cannot be true of any human beings that they are both able to perform a certain action and able not to perform that action. If God knows that a person is going to perform it, then it is impossible that the person fail to perform it – so one does not have a free choice whether or not to perform it’.

Die oplossing wat Hasker (: 148) aandui is dat dit logies onmoontlik is dat God voorkennis sou hê van `n vrye daad van die mens: ‘...it is logically impossible that God should have foreknowledge of a genuinely free action’. Williams (2004: 22) wys daarop dat Arminius egter geredeneer het dat `n saak nie gebeur, bloot omdat dit vooruit geken of gesien is nie: ‘...a thing does not come to pass because it is foreknown or foretold; but it is foreknown or

foretold because it is yet to be'. Derhalwe bepaal God se voorkennis van die toekoms nie die toekoms nie. God weet dat die toekoms van die keuses en aksies van vrye agente afhanklik is. Voorkennis bepaal dus nie die toekoms indien God weet dat die toekoms voorwaardelik is nie. Arminianisme impliseer dus dat God die toekoms vooruit kan ken terwyl mense steeds vryheid kan geniet en beoefen: dit is moontlik indien God se voorkennis van die toekoms nie bepalend is nie. Tog stel Calvyn dit pittig dat voorkennis nie die grond van uitverkiesing kan wees nie: 'Niemand wat vir 'n gelowige gehou wil word, durf die predestinasie verloën nie. Dit word egter deur baie verduister, veral deur hulle wat God se voorwete die oorsaak daarvan maak. Dis egter verkeerd. As ons sê dat God vooruit weet, bedoel ons daarmee dat alle dinge altyd voor sy oë is en bly. Vir Hom is daar nie so iets soos verlede en toekoms nie, maar alles is vir Hom teenwoordige tyd' (Inst. 3: 21: 5).

'n Verdere beswaar wat teen Arminianisme ingebring word is dat die geloof as voorvereiste, soos deur Arminiane verkondig word, reeds op werke dui. Hierop sal Arminiane antwoord dat hulle nie geloof as 'n werk beskou nie. Hunt (2002: 191) verklaar: '...by believing, one is doing no work. In fact, faith and work are contrasted'. Skrifgedeeltes soos Efesiërs 2:8-9 en Romeine 4:5 word gebruik om hierdie beskouing te regverdig. Bryson (Bryson & White 2001: 40) reflekteer kritiek oor geloof terug na die Calviniste: 'In their zeal to protect the truth of salvation by grace, Calvinists unnecessarily deny the truth of salvation by grace *through* faith. In effect, they have replaced *sola fide* (faith as the sole condition) with *nola fide* (i.e., faith as a mere consequence)'. In watter mate hierdie aannames gegrond is en wie nou uiteindelik reg is, is nie hier ter sake nie. Wat wel, hierdeur uitgewys word, is 'n diskrepansie ten opsigte van 'n geloofsbegrip wat 'n verdere aanduiding is van die onwerkbaarheid van Arminianisme as reaksie op Calvinisme en derhalwe 'n kritiek op die tradisionele uitverkiesingsleer.

Handelinge 13:48 ('...en daar het gelowig geword almal wat verordineer was tot die ewige lewe') is 'n teksgedeelte wat deur die voorstanders van onvoorwaardelike uitverkiesing gebruik word om hul standpunt te bewys. Hunt (2002: 210) wys daarop dat voorstanders soos David Nettleton, James R. White en Laurence M. Vance hierdie teks as 'n 'proefteks' van onvoorwaardelike uitverkiesing gebruik. Hy gaan voort om daarop te wys dat verskeie kenners van Grieks (hy verwys na T.E Page, Dean Alford en die woordeboek van Lidell & Scott) die woord *tasso* (*verordineer*) vele betekinsmoontlikede het. Dit kom agt keer in die Nuwe Testament voor en verwys nie eenmaal na onvoorwaardelike uitverkiesing nie:

'It is found eight times in the New Testament, and none carries the meaning of a decree from God nor of something that is unchangeable or eternal, so there is no basis for assigning the meaning here'. Hy meen dat dit eerder soos volg moet lees: '...were set in order for, i.e., disposed for eternal life'.

Sy konklusie is soos volg:

'That being the case, we ought to come down on the side of a rendering which harmonizes with the rest of Scripture. There are dozens of passages which declare in the plainest language that the gospel is offered to whosoever will believe it and that God desires all mankind to be saved. Consequently, it would be improper to adopt here a questionable interpretation as the basis for rejecting the overwhelming weight of Scripture'.

4.3 Beperkte versoening

Soos reeds genoem is die Vyf Punte aaneengewef en word die een nie sonder die res, deur Calviniste, aangebied nie. Die oorgang vanaf voorwaardelike uitverkiesing tot beperkte versoening is te vinde in eersgenoemde. Calvyn stel dit dat daar onderskeid gemaak is, voor die grondlegging van die wêreld, tussen die wat begenadigdes en verworpenes. Die

uitverkiesing en verwerping impliseer versoening, slegs vir die wat uitverkies is: ‘...die onderskeid [is] tussen broers gemaak ... toe hulle nog nie gebore was nie. Dit het alleen op die roeping van God berus’ (Inst. 3: 22: 5). Calvinisme, in die algemeen, leer dat Christus se versoeningswerk definitief en afgehandel is. Die bedoeling van die versoeningswerk was om `n volledige offer vir spesifieke sondaars te bewerk en dat dit saligheid vir hierdie individue – en vir niemand anders nie – bewerk het. Dit word gestel dat Christus nie somaar gesterf het om die saligheid aan sondaars beskikbaar te maak nie. Ook laat God dit nie aan sondaars oor om te kies of hulle gered wil word nie. Laasgenoemde sou impliseer dat mense sou bepaal of Christus se soenverdienste effek is al dan nie. Die teendeel word eerder voorgelê: almal vir wie Christus gesterf het word gered. Die volgende beredenering van White (Hunt & White 2004: 171) bied `n goeie idee van die calvinistiese denke oor hierdie saak: ‘If Christ died in the place of every single individual human being, He was dying for many who had already died in rebellion against God and who will experience God’s wrath for eternity’.

Hierdie beredenering bevredig egter nie. Dit hang af watter posisie van relatiwiteit veronderstel word: Indien daar van die mens se kant geredeneer word, sou hierdie denkwyse moontlik deug, maar om menslike konsepte aan God se versoeningswerk te koppel is problematies. Dit is duidelik dat White dit doen. In die volgende woorde word hierdie saak geaksentueer:

‘If Christ on His cross intended to save every man, then He intended to save those who were lost before He died. If the doctrine be true, that He died for all men, then He died for some who were in hell before He came into this world, for doubtless there were even then myriads there who had been cast away because of their sins’ (Hunt & White 2004: 172).

Die leemte in hierdie supposisie lê daarin dat dit van die mens se posisie van relatiwiteit beredeneer word. Christus word tot tyd en ruimte beperk, terwyl die kruisiging net sowel

‘voor die grondlegging van die wêreld’ plaasgevind het. Laasgenoemde is eerder die idee van Calvyn soos reeds onder die vorige hofie (onvoorwaardelike uitverkiesing) aangehaal, naamlik dat God bo tyd en ruimte verhewe is.

Hunt (2002: 206) wys verder daarop dat daar geen indikatie in die Bybel gevind word, dat die versoening van Christus beperk is nie:

‘...in contrast to the literally hundreds of places where God’s love is clearly expressed for all of Israel (most of whom rejected Him) and for the whole world (most of whom also reject Him), *nowhere* does the Bible declare that God doesn’t love and desire the salvation of all. *Nowhere* in Scripture is there any indication that God’s love and salvation is limited to a select few’.

Selfs die verklaring en gebruik van Exodus 33:19, soos algemeen deur Calviniste gemaak, stel nie tevrede nie. Daar staan geskrywe: ‘...Ek sal genadig wees vir wie Ek genadig wil wees, en My ontferm oor wie Ek My wil ontferm’. Skrifgedeeltes soos hierdie word deur die voorstanders van Calvinisme gebruik om te impliseer dat God saligheid en versoening slegs aan sekere persone beskikbaar stel.

Die vraag ontstaan of die wil van die mens nie deur God ontwerp is, sodat die mens kan kies nie. Dit blyk uit die Skrif dat God in sy soewereiniteit wil hê dat alle mense gered moet word. ‘n Skrifgedeelte soos byvoorbeeld 1Timoteus 2:3-6 blyk hierdie saak duidelik te illustreer: ‘Want dit is goed en aangenaam voor God, ons Verlosser, wat wil hê dat alle mense gered word en tot kennis van die waarheid kom. Want daar is een God en een Middelaar tussen God en die mense, die mens Christus Jesus, wat Homself gegee het as ‘n losprys vir almal...’.

Hunt (2002: 206) reken dat die keuse van die mens moet kom op grond van die aanbod wat God maak. Hierdie aanbod is ‘n uitdrukking van God se wil – God maak sy wil bekend deur

middel van `n aanbod aan die mens. Hierdie aanbod is beskikbaar om deur elke mens oorweeg te word. Die aanbod kom deur God se wil om deur die mens se wil oorweeg te word. Jewett (1985: 196) antwoord egter soos volg op hierdie teks:

‘It is possible...to construe the text as focusing on the thought that God desires the salvation of all *classes*, a desire that will be fulfilled in the eschaton, when the Lamb is extolled as he who by his blood “didst ransom men for God from every tribe and tongue and people and nation” (Rev. 5: 9)’.

Hierdie beredenering vanuit `n arminiaanse oord moet egter versigtig hanteer word. Indien die calvinisme op hierdie punt nie tevrede stel nie, gryp arminianisme terug na die idee van `n vrye wil en die keuse van die mens. Leemtes in hierdie beredenering is reeds aangedui. Weer eens wys die onvoldoende hantering van Calvinisme en Arminianisme ook in hierdie geval daarop dat die tradisionele uitverkiesingsleer, te veel onbeantwoorde vrae laat.

Aan die eenkant word die punt van Arminianisme ingesien: Dit is uit die eenvoudige betekenis van skrifgedeeltes soos Johannes 3:16 en Openbaring 22:17 duidelik dat die saligheid `n aanbod aan almal is. Johannes 3:16 stel dit so duidelik dat dit nie misverstaan kan word nie: ‘Want so lief het God die wêreld gehad, dat Hy sy eniggebore Seun gegee het, sodat *elkeen* [JM] wat in Hom glo, nie verlore mag gaan nie, maar die ewige lewe kan hê’.

Verwysende na die woord, *elkeen*, lewer Hunt (:207) die volgende kommentaar:

‘The word is so universally understood that no one could possibly misinterpret it. Yet Calvinism requires that in certain places “whosoever” actually means “the elect.” In those places where the “elect” is substituted for “whosoever,” there is nothing in the text or context that would even suggest such a change. The only reason that such a reinterpretation could be imposed would be to defend Calvinism, which would otherwise collapse if the normal meaning for “whosoever” were allowed’.

Hunt (: 209) stel dit pittig soos volg: ‘Calvinism turns it into an offer which unquestionably, on the face it, seems to be extended to all but really isn’t, because of a disclaimer in fine print which can’t be seen by the ordinary eye’.

Terwyl voorstanders van Calvinisme beweer dat Christus slegs vir die uitverkorenes gesterf het – en nie vir alle mense nie – redeneer Hunt (: 251) daarenteen soos volg:

‘Christ did not die for individuals only, but for *sin itself* – a penalty which had to be paid in order for *anyone* to be saved. But His paying the penalty for sin itself could not occur without His paying for all sins and providing salvation for all mankind... There is no way Christ’s death could be limited to paying for only the elect’s sins. To deliver even one person from eternal punishment, no matter how few or many the sins he may have committed, Christ had to pay the penalty demanded by His infinite justice for *sin*. By very definition, then, the death of Christ on the cross paid the penalty for sin itself which hangs over the heads of the entire human race. It could be not otherwise’.

Hy gaan voort om te verwys na Christus as die tweede man en laaste Adam (1 Korintiërs 15:45-47), wat Hom as verteenwoordiger van die ganse menslike geslag voorstel. Christus het vir die sonde van Adam betaal en dus, per implikasie, vir die sonde van die ganse menslike geslag: ‘He paid for Adam’s sin, which brought death upon all, so in paying that penalty He has freed all who will receive the salvation He offers’.

Dit blyk dat Calvyn nie `n duidelike antwoord op hierdie vraagstuk gegee het nie. Of Christus vir alle mense gesterf het, of slegs die uitverkorenes, word deur hom onbeantwoord gelaat. Soos reeds verwys is dié `n verdere ontwikkeling, veral sedert Beza wat op beperkte versoening aanspraak gemaak het (Williams 2004: 13). Dieselfde blyk waar te wees van die teologie van Augustinus. Ogliari (2003: 364) maak hierdie aanname:

‘It is unfortunate that, although the notion of the mediation of Christ and the Church and their mutual relationship, occupy a central place in Augustine’s theology of grace, a close connection with his doctrine of predestination was not fully worked out. Since he failed in making this connection, it is hardly surprising that the bishop of Hippo was bogged down in insuperable impasse, which has left us to ask some very fundamental questions: how is it that God only predestines for salvation a few people who are saved through the mediation of Christ’s redemptive action and that of his Church? Why does God allow even “the majority” of humanity to be left outside the reach of this saving mediation?’.

Dit blyk dat verskeie Skrifgedeeltes die gedagte dat God genade van sekere mense sal weerhou, weerspreek. Hierdie Skrifgedeeltes weerlê die idee in Calvinisme dat die versoening of genade van God beperk is. Nehemia 9:17 skeep die idee dat hierdie aspek van Calvinisme indruis teen die karakter van God: ‘...Maar U is ‘n God van vergewing, genadig en barmhartig, lankmoedig en groot van goedertierenheid...’. Tereg moet opgemerk word dat hierdie karakterbeskrywing van God primêr op sy verhouding met Israel dui; tog is daar geen aanduiding in die Skrif dat God se genade en barmhartigheid slegs tot sy volk of ‘n sekere groep beperk is nie. Indien dit so sou wees, blyk dit dat so ‘n god ‘n hoër standaard van genade van sy navolgers vereis as wat hy self handhaaf. Sekerlik kan God sy genade beperk – Hy is immers God en het die reg om te doen wat Hy wil – die Skrif gee tog aanduidings dat sy genade eerder uitreik na alle mense. Calvinisme weerspreek die karakter van God wat in die Skrif aangedui word as ‘n God wat sy genade van geen mens weerhou nie (Hunt 2002: 217).

Petrus het vir ‘n ganse gehoor gesê: ‘...Bekeer julle, en laat elkeen van julle gedoop word in die Naam van Jesus Christus tot vergewing van sondes, en julle sal die gawe van die Heilige Gees ontvang. Want die belofte kom julle toe en julle kinders en almal wat daar ver is, die wat die Here onse God na Hom sal roep’ (Handelinge 20:38-39). Almal kon nie tot saligheid verkies wees (soos Calviniste beweer nie), want van daardie selfde gehoor lees ons die volgende: ‘Die wat toe sy woord met blydschap aangeneem het, is gedoop; en daar is op dié

dag omtrent drie duisend siele toebring' (Handelinge 2:41). Dit moet afgelei word dat daar vir almal die geleentheid was om die saligheid deelagtig te word, maar almal het dit egter nie aanvaar nie. Dit kan nie aanvaar word dat Petrus die uitnodiging, ongekwalifiseerd aan almal gerig het, indien die versoening nie vir almal beskikbaar was nie.

’n Vraag by die eerste oogopslag van die idee, *Beperkte versoening*, ontstaan is: Kan God se genade beperk wees? Hierdie vraag bly egter regdeur die oorweging van die verduideliking van hierdie term deur die voorstanders daarvan, onbeantwoord.

Dit moet ook oorweeg word of die teenoorgestelde, arminiaanse idee van God se liefde, ’n oplossing bied. Die aanname word gemaak dat God alle mense die geleentheid tot saligheid bied. Hierdie aanname word dikwels aan die liefde van God gekoppel – dat ’n liefdevolle God nie die saligheid slegs aan sekere sal aanbied nie. Daar moet egter saam met Storm (2007: 183) gestem word, dat die argument dat God liefdevol is en vir almal moet sterf, nie somaar aanvaar kan word nie: ‘Many mistakenly assume that, if God *is* by nature loving, he *must* choose all, as if to say it would be a contradiction of the divine character were he not to love everyone equally’.

Ten opsigte van die uitverkiesing is dit moeilik om, vanuit ’n evangeliese perspektief, die idee van *Beperkte versoening*, effektief te akkommodeer. In beide teenpole - Arminianisme en Calvinisme – bestaan daar eenvoudig net te veel diskrepansies.

4.4 Onweerstaanbare genade

Calvinisme stateer dat, alhoewel die uitnodiging om die saligheid aan te neem in die algemeen aan almal gerig is, sal almal nie hierop sal reageer nie. Hierdie uitwaartse uitnodiging word gerig aan die uitverkorenes en die verworpenes, maar is nie in beide gevalle effektief nie. Die eersgenoemde groep sal dit nie weerstaan nie en aanvaar, terwyl laasgenoemde dit nie sal aanvaar nie en verwerp. Op 'n vraag waarom dit so is, antwoord Steele en ander (2001: 52-53) soos volg:

‘Because men are by nature dead in sin and are under its power. They are of themselves unable and unwilling to forsake their evil ways and turn to Christ for mercy. Consequently, the unregenerate will not respond to the gospel call to repentance and faith. No amount of external threatenings or promises will cause blind, deaf, dead, rebellious sinners to bow before Christ as Lord and to look to Him alone for salvation’.

Hunt (2002: 287) vra die volgende vrae, verwysende na die leer van onweerstaanbare genade, na 'n beredeneerde stelling: ‘If that is true, God could have irresistibly imposed grace upon Adam and Eve and spared mankind the suffering and evil that resulted from their rebellion. Why didn't He do so? What love is this?’. Verder gebruik hy die volgende illustrasie om die onvolledigheid (ten minste) van hierdie leerstuk aan te dui:

‘Should a paraplegic be held accountable for failing to become a world-class gymnast, or a man for failing to bear children or to breast feed the children his wife bears? Certainly that would not be the case in any court of law on earth, yet we are urged to believe that God's perfect justice operates in that fashion. Tragically, Calvinism's misrepresentation of God has caused many to turn away from the God of the Bible as from a monster’ (:287).

Terwyl die soewereiniteit van God op `n sekere manier deur die calvinistiese sisteem aangebied word, reken Hunt (2002: 289) dat dit `n oksimoron huisves. Dit word veronderstel dat, deur onweerstaanbare genade, die hart van die mens gewillig gemaak word om God te dien: ‘Supposedly the heart of man is “made willing” in order to love God. But as we have seen, “made willing” is an oxymoron. One can be persuaded or convinced but not *made* willing because the will, being still involved, must have been willing to reach that point’. Hy gaan voort om hierdie probleem uit te lig: ‘...to impose anything upon anyone is the very antithesis of grace. Forcing even a most valuable and desirable gift upon someone who does not wish to receive it would be ungracious in the extreme (:294). Die teendeel is eerder aanvaarbaar, naamlik dat God se genade (waaroor almal saamstem dat dit onverdiende guns is) vryelik en gewillig geskenk word.

In die *Westminster Confession* (WC: 10: 1) is hierdie oksimoron duidelik te bespeur:

‘All those whom God hath predestinated unto life, and those only, he is pleased, in his appointed and accepted time, effectually to call, by his Word and Spirit, out of that state of sin and death in which they are by nature, to grace and salvation by Jesus Christ: enlightening their minds, spiritually and savingly, to understand the things of God, taking away their heart of stone, and giving unto them an heart of flesh; renewing their wills, and by his almighty power determining them [JM] to that which is good; and effectually drawing them to Jesus Christ; yet so as they come most freely, being made willing [JM] by his grace’.

Hunt (2002: 303) stel in `n baie sterk uitdrukking sy mening oor hierdie leerstuk: ‘This doctrine is repugnant even to unbelievers because it contradicts the conscience and sense of obligation and fairness God has implanted in every one of us’.

Tesame met hierdie punt word die roeping deur die Heilige Gees aangedui. In Calvinisme word daar onderskei tussen twee roepings. Daar is die algemene, uiterlike roeping waarin die uitnodiging aan alle mense gerig word. Tweedens ook die spesiale, innerlike roeping, gerig aan die uitverkorenes. Deur hierdie besondere roeping werk die Heilige Gees in die mens. Calviniste praat van die roeping van die Heilige Gees as ‘effektief’ en ‘onweerstaanbaar’. Hierdie werking sal altyd die redding van so `n persoon tot gevolg hê (Steele et al 2001: 53). Dit word soos volg beskryf: ‘The inward change wrought in the elect sinner enables him to understand and believe spiritual truth; in the spiritual realm, he is given the seeing eye and the hearing ear... His will is renewed through this process so that the sinner spontaneously comes to Christ of his own free choice [JM]’. Dit vra na `n verklaring om te beweer dat so `n vrye keuse na Christus kom, terwyl daar van *onweerstaanbare* genade gepraat word. Veral as beweer word dat die besondere, innerlike roeping van die Heilige Gees nooit faal om as resultaat die bekering te bewerk nie. Is ‘roeping’ enigsins nodig? Wat is die doel daarvan?

Dit blyk dat, alhoewel Calvinisme `n onderskeid tussen die roeping van die Heilige Gees en die werk van redding (bekering) maak, hierdie begrippe nie genoegsaam onderskei word nie. In dieselfde sin word van hierdie begrippe melding gemaak: ‘...the Spirit’s call and ... God’s grace...the special call of the Spirit cannot be rejected; it always results in the conversion of those to whom it is made’ (Steele et al 2001: 53,61).

Hierop reageer Arminiane, in die uitdrukking van Hulse (2007: 31) soos volg: ‘It is true that the sinner must come voluntarily to Christ freely in an act of free agency. That is imperative. But according to Scriptures that willingness to come to Christ and trust Him wholly is in its totality due to the work of the Holy Spirit (Eph 2:1-10)’.

Die prediking van John Wesley is veral gekenmerk aan die waarskuwing dat die genade van God tot saligheid deur die mens weerstaan kan word. Knight (2002: 59) dui `n rede hiervoor aan, naamlik dat vir Wesley het die saligheid oor meer as bloot `n ewige eindbestemming gehandel. Hy beskryf Wesley se siening soos volg:

‘If salvation were simply a matter of eternal destiny, of heaven or hell, then irresistible grace would at least be plausible. Then the issue would be whether God loves and saves all humanity in this way, or mercifully and mysteriously chooses to save some from judgment that all deserve. But if salvation is fundamentally the restoring of the image of God in us, and the governing attribute of that image is God’s loving freedom, then grace must necessarily act to restore freedom as well as love in order for our love to truly image that of God’.

Die doel van redding is dus nou gekoppel aan die *imago dei* waarin die totale korrupsie hiervan erken word. God het egter `n weg daar gestel deur die versoening van Christus waardeur mense vergewe en met God versoen kan word met die uiteindelijke doel om in `n heilige en heiligmakende verhouding met God te tree. Hierdie verhouding, gesetel in die liefde van God kan nie onweerstaanbaar wees nie. Derhalwe gebruik Wesley die term ‘voorafgaande genade’.

Die vraag ontstaan egter of die mens enige verantwoordelikheid hoegenaamd oorhou. Van Vliet (2001: 401) antwoord hierop deur `n beskrywing van Calvyn se standpunt weer te gee:

‘...election and covenant are neither identical nor in antagonism. Explaining election and covenant in this fashion allows Calvin to conjoin the need for human responsibility in the face of God’s divine sovereignty, rather than leaving these two theological principles as antithetical. Only those are saved who “participate” in the covenant and “ratify it by faith.” This stresses human responsibility’.

Hy wys egter op Calvyn se standpunt dat die geloof slegs moontlik is in die persone wat deur God uitverkies is. Goddelike soewereiniteit bly steeds die effektiewe oorsaak van diegene wat glo.

4.4.1 Die wil van God

’n Verdere uitvloeisel van hierdie leer betrek die siening aangaande die wil van God. Terwyl hierdie saak algemeen ’n invloed op die uitverkiesingsleer het, word dit hier hanteer. Daar kan verseker saam met Calviniste en Arminiane gestem word oor die basies attribuut van God se wil, naamlik dat God soewerein is. Die toepassing van hierdie stelling verskil sekerlik drasties by beide groepe. God bewerk alles volgens Sy wil. Die dwingende vraag is egter of die mens hierdie wil van God kan weerstaan en so God se doel verydel.

Calviniste glo dat laasgenoemde nie die geval is nie. White stel dit in geen onduidelike taal nie, soos volg: *‘The very foundation upon which the certainty of the gospel rests is the divine attribute of sovereignty and active rulership over the creation. Without this truth, one is left with the religions of men: God offers, God tries, but in the final analysis, men dispose’* (Hunt & White 2004: 39). Sproul (1986: 43) stel dit soos volg: *‘God is free. I am free. If my freedom runs up against God’s freedom, I lose. His freedom restricts mine; my freedom does not restrict his’*. God is die Skepper van alle dinge en alles wat Hy doen, doen Hy met ’n doel. Daar word geredeneer dat die saligheid van die mens as skepsel hierby ingesluit is.

Hierteenoor wys Arminiane daarop dat die interpretasie van God se soewereiniteit in ag geneem word. Vir Hunt (Hunt & White 2004: 47) is die idee van calvinistiese soewereiniteit nie aanvaarbaar nie: *‘Calvinists exult in a “sovereignty” that has chosen a select group alone*

to salvation and predestined the rest of mankind to eternal torment'. God word deur Arminianisme ook as die Skepper en soewereine Regeerder van die heelal erken. Verder geld Sy wil ten spyte van die mens se ambisies. Tog word die calvinistiese idee van God se soewereiniteit eerder as ekstrem beskou: God het bepaal dat die mens 'n vrye keuse sal hê ten opsigte van saligheid:

'Nowhere in Scripture, however, do we find Calvinism's extreme sovereignty, which allows man no freedom of choice. That man is able to rebel and disobey God's commands in spite of God's supremacy that is taught repeatedly in Scripture. God's sovereignty is fully exercised despite man's free will, but never in denial of it' (: 48).

Daar word derhalwe gereken dat God in sy soewereiniteit aan die mens 'n vrye wil gegee het sodat die mens God uit vrye wil kan liefhê. Die vrye wil van die mens is dus nie 'n bedreiging vir God se soewereiniteit nie. Intendeel, dit bring groter eer aan God wat die liefde en aanbidding van die mens vrywilliglik ontvang - 'n mens wat anders kon kies (Hunt & White 2004: 49). Indien God se wil sou seëvier, ten spyte van die mens se vrye wil, impliseer dit veel meer heerlijkheid: '...for God to effect His will in spite of man's free choice is far more glorifying to Him and His sovereignty than if He would only be able to do so by denying man any freedom to choose' (: 50).

4.5 Volharding van die heiliges

Die eerste teologiese werk wat oor die 'volharding van die heiliges' handel is te vinde by Augustinus. In sy geskrif, *De dono perseverantiae*, teenoor Pelagius stel hy die leer oor volharding op die basis van God se genade. Daarmee bedoel hy die genadegawe van God aan die uitverkorene om in Christus te volhard tot die einde toe. Die uitverkorene sal verseker volhard, maar kan nie verseker wees van die uitverkiesing in hierdie lewe nie. Derhalwe is dit

onseker of enige persoon aan hierdie kant van die graf, die gawe van volharding ontvang het. Vir Augustinus was daar twee opeenvolgende genadegawes: Christene wat uitverkies is tot heerlikheid, ontvang `n tweede, werkende genade, naamlik die gawe van volharding. Sienings binne die Calvinisme kan op hierdie denkspoor teruggevind word. Henžel (2003: 28) maak, ten opsigte van Augustinus se standpunt die volgende afleiding: Volharding is `n noodsaaklike gawe van God, maar gelowiges kan nie seker wees of dit aan hulle gegee is nie. In die hantering van hierdie saak by die sinode van Dort, merk hy egter `n verskil met Augustinus op: Volharding is `n noodsaaklike gawe van God en is seker vir elke gelowige.

Calvyn stel hierdie leerstuk soos volg: ‘Aan die uitverkorenes skenk Hy egter die lewende wortel van die geloof, sodat hulle tot die end toe volhard’ (Inst. 3: 2: 11). Verder bring Calvyn die leer van *volharding* in noue verband met uitverkiesing en verwerping: ‘God wederbaar hulle sodat die saad van die Woord in hulle hart nooit vergaan nie, en verseël in hulle die genade van aanneming tot kinders. Daarom moet gelowiges hulleself ook altyd sorgvuldig ondersoek, sodat die sekerheid van die geloof nie deur vleeslike sorgeloosheid verdring word nie. Verdorwenes besit egter nie die geloof en die wedergeboorte soos die uitverkorenes nie maar veins maar net geloof. Ek ontken ook nie dat God hulle hart in soverre verlig dat hulle sy genade beken nie, maar dit bly sonder grondige uitwerking. God betoon Hom nie goedgunstig jeens hulle omdat Hy hulle aan die dood onttrek nie, maar Hy openbaar net aan hulle sy barmhartigheid `n oomblik lank (Inst. 3: 2: 11). Uit hierdie aanhaling kan afgelei word dat die genade aan die ‘verworpenes’ slegs tydelik is, terwyl die genade vir die ‘uitverkorenes’ wel ewig is en dit hulle dus in staat stel om tot die end toe te volhard. Aansluitend hierby, stel die *Westminster Confession* (WC: 17: 1) dit soos volg: ‘They whom God hath accepted in his Beloved, effectually called and sanctified by his Spirit,

can neither totally nor finally fall away from the state of grace; but shall certainly persevere therein to the end, and be eternally saved’.

Met die eerste oogopslag sou gereken kon word dat die vertrekpunte aangaande dié leerstuk duidelik is. Dit sou verwag word dat die calvinistiese konsep waarin God se soewereiniteit en die totale magteloosheid van die mens ononderhandelbaar is, konsekwent deurgevoer sou word. Hunt (2002: 376) is egter van mening dat dit nie so voor-die-hand-liggend is nie en hy kontrasteer die Skrif se konsep van sekerheid van saligheid met dié van Calvinisme:

‘Biblical assurance of salvation does not depend upon one’s performance but upon the gospel’s declaration that Christ died for the sins of the world and upon His promise that whosoever believes in Him receives the gift of eternal life. In contrast, the Calvinist’s assurance is in God having predestined him to eternal life as one of the elect – and his performance plays a large part in helping him to know whether or not he is among that select group’.

Hunt reken dat sekerheid van saligheid kom deur geloof in Christus wat hierdie versekering impliseer. Aan die ander kant werk die uitverkiesingsleer eerder `n twyfel. Hy verwys na menige belydende Calviniste wat in twyfelagtigheid leef: ‘Yet many professing Christians (including many Five-Point Calvinists who believe in Perseverance of the Saints) are troubled with doubts concerning their salvation’ (:378).

Hierdie punt is nie bloot `n aparte leerstuk nie, maar direk aan die calvinistiese sisteem gekoppel. Derhalwe word hiermee nie bloot `n idee teenoor die ‘Vervalleer’ geïmpliseer nie:

‘This doctrine does not stand alone but is a necessary part of Calvinistic theology. The doctrines of Election and Efficious Grace logically imply the certain salvation of those who receive these blessings. If God has chosen men absolutely and unconditionally to eternal life, and if His Spirit effectively applies to them the benefits

of redemption, the inescapable conclusion is that these persons shall be saved' (Steele et al 2001: 65).

Aan die ander kant is Arminius in geen onduidelike taal nie, 'n teenstander van die leerstelling van volharding. Bangs (1985: 219) haal Arminius soos volg aan:

'In the beginning of faith in Christ...the believer becomes a living member of Christ; and, if persevering in the faith of Christ...remains a living member. But if it happens that this member grows slothful, is not careful over itself, gives places to sin, by little and little, it becomes half-dead; and so at length, proceeding still further, dies altogether, and ceases to be a member'.

John Wesley het die sekerheid van saligheid ten opsigte van die toekoms verwerp. Hy het geleer dat die mens in hierdie lewe in 'n staat van saligheid verkeer. Hy verwys na drie grade of stadia van sekerheid. Eerstens het hy geglo dat baie min Christene 'n sekerheid van ewige saligheid van God ontvang het. Tweedens was daar meer wat 'n versekering gehad het dat hulle nou in God se guns verkeer en geen twyfel of vrees daaroor het nie. Derdens was die bewustheid om God se guns te geniet die algemene voorreg van elke Christen wat God gevrees het en geregtigheid beoefen het (Yates 1952: 70).

'n Vergelyking van Wesley en Arminius se siening ten opsigte van die volharding is insiggewend. Dit blyk tog dat Arminius nie so uitgesproke soos Wesley was nie. Arminius maak 'n onderskeid tussen 'gelowiges' en 'uitverkorenes'. 'n Gelowige mag verval, maar 'n uitverkorene nie (Bangs 1985: 349). Daar kan met die volgende gevolgtrekking van Bennett (2000: 244) saamgestem word:

'On the issue of the Perseverance of the Saints Arminius was, perhaps, a little less firmly decided than Wesley. To Wesley one could quite definitely fall away, even though it was possible to reach a state from which one could not fall away. Yet to

Arminius there seemed a little less certainty on this issue. Indeed, there was, perhaps, a wavering in his position’.

Die motivering vir Wesley, naamlik dat `n persoon weer kan verval van die genade, is te vinde in sy klem op heiligmaking en perfeksionisme. Knight (2002: 57) beskryf dit soos volg:

‘...what is so striking about Wesley’s theology is his belief in the transforming power of God’s grace. He sees the problem of sin as every bit debilitating as did Luther and Calvin. But Wesley insists that it is God’s desire not only to forgive sin but also to restore humanity in this life to its condition prior to the fall. It is this emphasis on sanctification and Christian perfection that orients his entire soteriology. In developing his theology, Wesley proclaims a promise of new life and a confidence in God’s power that goes beyond the claims of the Protestant Reformers, while clearly retaining their insistence that salvation is by grace alone’.

Meer resent as Arminius en Wesley, reken Davey (2006: 15) dat die leer van volharding vir die hedendaagse Rooms-Katolieke en liberale Christen nie aanvaarbaar is nie:

‘In general it can be said that to the Roman Catholic and Liberal Christian the biblical teaching on assurance is not only heresy, it offends and annoys. They cannot bear others to feel certainty because they cannot feel so for themselves. The idea of a claim to certain knowledge of salvation smacks of presumption and a decided lack of the grace of humility’.

Terwyl hierdie stuk gemoed is met die uitverkiesingsleer binne die evangeliese kader, is dit tog raadsaam om van bogenoemde kennis te neem. Die gevaar is dat sekerheid van saligheid, by die besitter daarvan `n arrogante houding tot gevolg kan hê.

Teëstanders van die calvinistiese siening ten opsigte van hierdie punt vind dikwels aanklank by die idee van universele versoening. Henžel (2003: 30) reken dat die idee van universele

versoening ten opsigte van die leer aangaande die volharding van die heiliges `n ander perspektief meebring: Volharding is nodig om finale loon te ontvang, maar nie vir saligheid nie. Dit impliseer `n onderskeiding tussen saligheid en die geestelike erfenis van gelowiges. Hy omskryf hierdie idee verder soos volg: ‘Whereas for Arminians disobedience signifies the loss of salvation and for Calvinists consistent disobedience proves the unreality of salvation...disobedience results in the loss of inheritance but not in the loss of salvation’. In hierdie siening lê die klem dus nie op saligheid nie, maar op aanmoediging. Moontlik is hierdie idee eerder `n kontekstualisering – dit sal veral in evangeliese kringe so beskou word – as wat dit teologies verantwoordbaar is. Een saak moet egter van kennis geneem word, naamlik dat daar `n soeke en denke na `n alternatief is. Nie verniet dat Henžel (: 30) verder, Protestantse teoloë daarvan beskuldig dat hulle, wat hierdie saak betref, te besig was om hul punt te staaf, eerder as om die saak in volheid te hanteer nie: ‘The desire of the Protestant theologians has been so much to prove that salvation by grace alone does not allow moral carelessness and antinomianism of Christians, that the idea of the impossibility of losing one’s salvation remained largely unconsidered...’

Uit bogenoemde moet erken word dat hierdie leerstuk nie bloot `n uitvloeisel van Calvinisme (veral die eerste vier punte) is nie, maar sigself gevestig het as `n Bybelse lering. Derhalwe is hierdie lering, in alle variante, tog te vinde by Calvinisme sowel as Arminianisme. `n Interessante ooreenkoms is dat die volharding, of dan die oproep en aanmoediging tot volharding, deur beide groepe erken word. Hierdie ooreenkoms plaas die onderwerp dan in die lewe van die Christen:

‘Perseverance is believer’s continuing to the end in faith, love, and healings. If we would be finally saved, we must not only make an initial profession of faith but keep on believing the gospel. We must keep on loving God and other Christians. We must

not continue living as before salvation but must live a holy life, which includes daily confession of sin' (Peterson 2009: 200-201).

Indien die volharding en versekering nie bloot as deel van enige teologiese sisteem gesien word nie, kan saam met Henžel (2003: 33) gestem word:

'The doctrine of perseverance properly understood is eclipsed in the doctrine of atonement. Our final redemption will not be as a direct result or develop out of anything which we do (or do not do) now, and it will occur in spite of anything we do (or do not do) now. But by perseverance in the meanwhile we are being trained for the eternal purposes, for visio dei. The doctrine of perseverance cannot be properly expressed as a system of logical causes and effects but only as a doxology which is not illogical but transcendent'.

Die verskille tussen Arminianisme en Calvinisme ten opsigte van die tradisionele uitverkiesingsleer – veral ten opsigte van die vyf punte blyk `n nypende probleem in evangeliese kringe te wees. Hunt (2002: 299) reken dat daar binne die calvinistiese sisteem `n onoplosbare probleem heers: 'The great problem is how to get a depraved man saved – a man who cannot even hear the gospel, much less understands and believe it'. Die oplossing wat Calvinisme aanbied, is die leerstelling aangaande *onweerstaanbare genade*. Laasgenoemde stel egter ook nie tevrede nie. Dit laat die vraag ontstaan of Arminianisme met `n beter oplossing vorendag kan kom. Dit blyk of latere Arminianisme `n tweeledige waarneming maak, naamlik dat God totale voorsiening en versoening bewerk, maar dat die mens tog `n verantwoordelikheid het. Die Bybel bied hierdie twee kante van saligheid aan. Dit kan ook as God se liefde en voorsiening teenoor die mens se bekering en geloof gestel word. God soek en trek die mens, maar die mens moet God soek (Hunt & White 2004: 75). Hulle stel natuurlik voor, soos ook reeds bespreek, dat `n persoon `n vrye wil het en die sò verdorwe is, dat die die stem van God nie gehoor kan word nie. Nie een van hierdie 'oplossings' blyk

aanvaarbaar te wees in die evangeliese Christendom nie. `n Middeweg waarin die totale verdorwenheid van die mens aanvaar word, asook die idee dat `n vrye keuse gemaak kan word, sou die ideaal wees. Alvorens daar na `n middeweg gesoek word, word verder aandag gegee aan die idee van probleme binne die tradisionele uitverkiesingsleer. Dit behoort die motief vir `n soeke na `n moontlike oplossing te aksentueer.

Hoofstuk 5

PROBLEME MET DIE TRADISIONELE UITVERKIESINGSLEER

Die bedoeling van hierdie hoofstuk is nie om 'n volledige lys van moontlike probleme op te stel nie. Verder moet dit ook nie beskou word as 'n poging om probleme wat wel hanteer word, volledig te hanteer nie. Die idee is eerder om 'n paar probleme as prototipe voor te hou en uit te lig. Dit behoort die negatiewe invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer na vore te bring en ten minste op die tafel te plaas vir die soeke na 'n moontlike oplossing. Twee tipes probleme word derhalwe hanteer, naamlik religieuse- en sosiale probleme. In die aantoning van beide word sekere tendense hanteer met die oog op, soos reeds vermeld, die aantoning van 'n moontlike oplossing in die volgende hoofstuk.

Die hantering van hierdie probleme is nie onder die twee hoof-entiteite, naamlik Calvinisme en Arminianisme gegroepeer nie. Die rede hiervoor is dat daar algemeen na die tradisionele uitverkiesingsleer verwys word, wat beide insluit. Tog behoort die onderskeid waarneembaar te wees, aangesien sekere probleme direk uit een van hierdie entiteite ontstaan het. Ander het weer elemente van beide. Terwyl nie een van hierdie tradisionele strome *per se* gekritiseer word nie, is die bedoeling derhalwe, 'n uitwysing van probleme in geheel.

5.1 Religieuse probleme

Kritiek op die tradisionele uitverkiesingsleer is nie 'n resente aktiwiteit nie. Probleme en selfs gevare van teologisering op hierdie gebied is reeds van die vroegste tye af uitgewys. So het Simplicianus, biskop van Milan, die volgende punte as gevaarpunte in Augustinus se leer oor

die uitverkiesing aan hom uitgewys. In `n skrywe van Simplicianus aan laasgenoemde maak hy die volgende stelling, waarna hy die vyf punte noem en hanteer:

‘There are five ways in which the view expressed in your books seem dangerous: 1. People will murmur that God is unjust because he condemns to hell those from whom he withholds the grace which is, on this view, necessary and sufficient for their salvation.... 2. The writings you have submitted for my approval might lead certain critics of our faith to ask why God does not save everyone... 3. It is one thing to be predestined and another to know that one is. Nor is it said in the writings you send me how a person might know that one is... 4. If people come to hold the view expressed in the letter you sent me, they will be less keen to do good works... 5. Finally, if what you say is correct, then the love which we have for God is no less valuable if it is a prearranged or predetermined love. No doubt you have wished at times that you could pull a lever to make someone love you. Suppose you really could. Would that love be satisfactory?’ (Anglin 1990: 244-246).

(Die skrywe waarna hier verwys is, is deur W.S. Anglin ontdek terwyl hy by die *Notre Dame Sentrum vir Filosofie van Religie* woonagtig was.) Opmerklik uit die aanwysing van gevaarpunte is hoe dit ooreenstem met hedendaagse besware (geregverdig al dan nie) van die uitverkiesingsleer.

Dit is egter nie net Augustinus se teologie wat onder kritiek deurloop nie, maar ook dié van Pelagius. `n Voorbeeld hiervan is te vinde by Macquarrie (1977: 335) wat beide teoloë (Augustinus en Pelagius) in afsonderlike stellings kritiseer:

‘...St. Augustine went too far in elevating a datum of Christian experience into rigid views about predestination, irresistible grace, indefectible perseverance, and the like...and Pelagianism had at least this grain of truth, that it insisted on an element of freedom and responsibility in man, for without these man would no longer exist, but would have declined to the level of being an animal, or a thing’.

Dit blyk dus dat daar in gedagte gehou moet word dat nie net een van die twee kante problematies is nie, maar beide: Augustinisme en Pelagianisme.

Soos reeds gestel is die moontlike probleem nie die idee aangaande uitverkiesing *per se* nie, maar die hantering, misbruik en misverstand daaroor. Kaminsky (2004: 135) wys byvoorbeeld daarop dat God op 'n misterieuse wyse sekere individue en groepe bevoordeel, terwyl hierdie daad van God deur mense misverstaan en/of misbruik word: '... God mysteriously favoring some individuals and groups over others, even while it highlights how humans might understand and/or misuse such an idea'. Derhalwe word sekere tendense uitgelig waarin resultate en implikasies van die tradisionele uitverkiesingsleer (verwysende na Calvinisme en Arminianisme) kortliks hanteer word.

Reeds sedert Dort kan hierdie gevolge geïdentifiseer word. Calvinisme het na die stryd op die sinode van Dort getroom – ten minste vir 'n tyd lank – oor hul arminiaanse teenstanders. Absolute predestinasie het die teologiese vertoonstuk van die Nederlands Hervormde Kerk geword. Die sinode het nie alleen legitimiteit aan ortodokse Calvinisme verleen nie, maar ook die bevoorregte posisie van dié kerk in die Nederlandse gemeenskap bevestig. Die resultaat hiervan was dat die kerk uit sy nate gegroei het. In die provinsie van Holland alleen het volwasse lidmaatskap van 20% teen 1600 tot ongeveer die helfte van die bevolking gestyg en voorts tot 68% teen die begin van die negentiende eeu (Parker 2001: 215). Drie gevolge vir die gemeentes in Nederland na die sinode van Dort word soos volg beskryf (: 217):

'First, church members did internalize the moral program of Calvinist reformers. Second, church discipline developed into an increasingly ritualized expression of exemplary punishment. Third, the consistory became much more immersed in issues relating to its public role in Dutch society and much less involved in face-to-face encounters with wayward church members'.

Die teendeel is egter ook aangetoon, naamlik dat die Remonstrante tot kettters verklaar is en Arminiane is gedwing om hulle oortuigings te herroep of hulle is verban. Die uiteinde hiervan was selfs gevangeneskap en vervolging.

Behalwe vir die onmiddellike gevolge en uitvloeiels na die sinode van Dort, is ook aangetoon dat hierdie leerstuk die oorsaak van groot verdeeldheid is – nie net binne die Christelike Kerk in die algemeen nie, maar ook spesifiek binne die evangeliese kader. Sommige van hierdie probleme word vervolgens, kortliks, onder die loep geneem.

5.1.1 Teologiese verwarring

Een van die terreine waarop die verwarring wat die tradisionele uitverkiesingsleer veroorsaak het, waarneembaar is, is ten opsigte van die onderskeid en interpretasie van die uitverkiesing van die volk Israel. `n Duidelike voorbeeld van hierdie tipe teologiese verwarring word buite die kerk gevind, naamlik die teater van die sestiende eeu. Soos elders vermeld, was die teater van die sestiende eeu `n kragtige mondstuk vir die promovering van Calvinisme en in besonder die calvinistiese uitverkiesingsleer. `n Saak wat deur toneelskrywers sterk na vore gebring is, is dat daar `n ooreenkoms tussen die wel en weë van die volk Israel en die calvinistiese gemeenskap is. Smail (1992: 308) verwys na, van hierdie toneelskrywers soos Théodore de Beza met sy werk *Abraham Sacrifiant* wat in 1550 in Genève gepubliseer is; André de Rivaudeau met sy werk *Aman* (1566) en Joachim de Coignac met sy werk *La Desconfiture de Goliath*. Dit blyk dit dat daar `n tweeledige doel vir die identifisering van Calvinisme met die Israeliete was. Eerstens sou dit dien om die moraal van Calviniste in tye van vervolging en verdrukking te ondersteun. Hulle moes daardeur bemoedig word. Die tweede rede vir hierdie identifisering was om die ‘uitverkore’ Calviniste van die ‘verworpe’

Rooms-Katolieke te onderskei. Die implikasie van hierdie identifisering - en veral die onderskeid tussen uitverkorenes en verworpenes het geïmpliseer dat die uitverkiesing nie slegs op 'n geestelike fondasie sou rus nie, maar helaas aan 'n persoon se geslagslyn of afstamming gekoppel kon word. Smail (1992: 309) argumenteer hierdie saak soos volg:

‘Thus there is a linkage made between the idea of predestination and that of purity of the bloodline. This latter concept was one readily available to the popular audience and, furthermore, was freighted with meaning. It is this linkage, I shall argue, that is the key to understanding the popular reception of the doctrine of predestination’.

Die volgende uittreksel uit *Abraham Sacrifiant*, deur de Beza, soos vertaal deur Smail (1992: 331), aksentueer hierdie punt:

I will increase your *linage*,
That there are not more stars in the heavens,
Not so much sand by the spacious shores
Of the ocean, which surrounds the earth,
Than children who will descend from your body.

'n Algemene gevolgtrekking wat deur Smail (: 311) gemaak word, is dat besorgdheid ten opsigte van herkoms en die legitimiteit van 'n persoon se stamboom, het, as gevolg van die polemiese teater, al hoe belangriker in Frankryk tydens die sestiende en sewentiende eeue geword.

'n Verdere probleem wat die teologiese verwarring van die tradisionele uitverkiesingsleer uitwys, is die probleem van twyfel en onsekerheid. Onsekerheid in die harte van voorstanders van menige Calviniste kan nie ontken word nie. Dit is egter duidelik volgens die *Institusies* dat hierdie onsekerheid 'n onopgeloste saak bly. Die probleem intensiveer eerder met die

betragting van laasgenoemde werk. Eerstens word dit gestel dat die moontlikheid bestaan dat die geloofservaring wat as vrug van ‘uitverkiesing’ moet dien, eweneens vals kan wees: ‘Ek weet dat dit vir sommige moeilik verklaarbaar is as aan die verworpenes geloof toegeskrywe word, omdat geloof vrug van die uitverkiesing is. Maar die moeilikheid kan maklik opgelos word. Ervaring toon dat verworpenes soms deur byna net so `n gevoel getref word as die uitverkorenes, sodat hulle, soos hulle meen, in geen enkele opsig van die uitverkorenes verskil nie’ (Inst. 3: 2: 11). God word geimpliseer as die bewerker van hierdie verwarring: ‘...hoe gering en swak die geloof in die uitverkorenes ook mag wees, dit kan tog nooit uit hul harte verwyder word nie, omdat die Gees van God vir hulle `n gewisse pand en seël is van hulle aanneming tot kinders. Die verworpenes word egter besprinkel met `n lig wat later weer verdwyn [JM]’ (Inst. 3: 2: 12). Ten minste kan hieruit afgelei word dat hierdie leer verwarrend is en misverstand tot gevolg mag hê. Aan die een kant leer dit dat `n persoon wat volgens Calvyn se begrip uitverkore is, in twyfel kan voortleef terwyl `n persoon wat verwerp is, wel tydelike lig kan ontvang.

Die probleem van verwarring was nie net `n moontlikheid by hoorders nie – verkondigers hiervan het dit ook ingesien. Melanchton het gevrees dat die leer aangaande die uitverkiesing eerder nie geleer moet word nie, aangesien dit Christene in wanhoop sou lei (Wendel 1997: 269-270). Hierteenoor het Calvyn (Inst. 3: 21: 4-5) `n baie sterk mening: ‘Hulle wat die predestinasie uit vreesagtigheid wil verswyg om die wat swak is, nie in verwarring te bring nie, beskuldig God sydelings van onbedagsaamheid, omdat Hy dan `n gevaar wat hulle vermy, nie sou voorsien het nie. Hulle laster God as sou Hy dinge geopenbaar het wat vir die kerk skadelik is. Niemand wat vir `n gelowige gehou wil word, durf die predestinasie loën nie’. Behalwe dat Calvyn hier sy siening gelykstel aan die Woord van God, negeer hy enige versigtigheid in die prediking daarvan. Hierdie houding het egter die gevreesde uitwerking

tot gevolg, naamlik dat dit tot onsekerheid, verwarring en wanhoop by hoorders en predikers lei.

Terwyl hierdie probleem in die lig van Calvinisme bespreek is, is dit eweneens van Arminianisme waar. Terwyl Arminianisme hierop reageer is dit juis die idee dat 'n persoon weer verlore kan gaan, wat die arminiaanse aandeel in hierdie probleem voor die hand liggend maak.

Die probleem van verskuiwing van die vertrekpunt waarvan dekretale teologie (*decretal theology*), soos Muller (1995:161) daarna verwys as uitvloeisel en newe-effek, kan eweneens nie geignoreer word nie. Dit is seker dat daar in enige teologiese sisteem ontwikkeling en verwording kan wees. Wat egter hier uitgewys word is dat Calvinisme en die teologiese sisteem daarvan uitgekring en uitgedy het om 'n verskeidenheid afleidings te bevat. Een van hierdie afleidings impliseer dat die basis of vertrekpunt verskuif het vanaf die Skrif na die goddelike dekreet. Muller (1995: 161) reken dat hierdie verskuiwing velerlei probleme oplewer: 'The description of "decretal theology"...contains a whole series of problems, both historical and theological, that (to alter the methaphor) are tightly layered around its empty center'. Hy identifiseer die probleem verder soos volg: '...the notion of a theological system that understood the eternal decree as its *principium*, its essential and cognitive foundation'. Hy verwys na teoloë waarin dié *principium* as die Skrif geïdentifiseer is:

'There is a vast array of Reformed theological systems written in the sixteenth and seventeenth century – systems written by Polanus, Trelcatius, Scharpius, Leigh, Turretin, Heidegger, Mastricht, Pictet, and others. These systems uniformly identify Scripture as the cognitive foundation of theology and God as the essential foundation. In their prolegomena, in which these *principia* of theology are identified, there was never any attempt to understand predestination or the divine decree as a *principium* of any sort'.

Muller (1995: 161-166) verwys na nege “lae” (*layers*) of mites ten opsigte van dekretale teologie. Die eerste, waarna reeds verwys is, is dat predestinasie nie die beginpunt (*principium*) van die Gereformeerde sisteem is nie. Tweedens is dit Bybels en histories en nie deduktief nie. Derdens het latere gereformeerdeheid nie die erfenis of herkoms van die Hervorming versteur nie. In die vierde plek word genoem dat Christus nie gereduseer kan word as slegs `n middel tot God se doel nie. Vyfdens is die aanname dat saligheid deur genade alleen bewerk word, nie `n probleem nie. In die sesde plek word verwys na die idee van Aristotles se model van gevolg en in die sewende plek verwys die ewige beslissing van God nie na `n wegdoening van geskiedenis nie, maar maak dit geskiedenis juis moontlik. In die agste plek word gestel dat ouer Gereformeerde teologie nie die werk van God in geskiedenis ignoreer nie, terwyl die laaste seker die belangrikste is, naamlik dat die onderskeid tussen die ewige beslissing van God en die uitvoering daarvan, in wese slegs dit is, wat dit stel: `n onderskeid en derhalwe nie `n skeiding nie. Terwyl voorafgaande uit die aard van die saak nie hier volledig hanteer kan word nie, verwys dit na `n afwyking, saamgevat in die terme dekretale teologie en abstrakte dekretalisme. Muller (1995: 167) reken dat hierdie terme nie by Gereformeerde teologie tuishoort nie: ‘They are terms that appear to have arisen during a twentieth-century debate over the doctrine of predestination and its use in contemporary Reformed theory’.

Hierdie terme en waarvoor dit staan, gee `n duidelike voorbeeld van verskuiwing in die aanvanklike betekenis van die calvinistiese uitverkiesingsleer. Alhoewel dit seker as teologiese ontwikkeling beoordeel kan word, is daar twee sake wat dit eerder as afwykings identifiseer. Die eerste is die idee dat, indien Calvinisme dit sou akkommodeer, dit slegtes `n bepaalde deel daarvan sou uitmaak. Weer word daarop gewys dat dit alreeds Beza was wat

’n ander nuanse aan Calvyn se werk gegee het. Die tweede, hoe eksklusief dit ookal mag voorkom, het te doen met die evangeliese stroom waarin dit geïnterpreteer word. Indien Calvinisme meer gematigd sou voorkom, word idees oor dekretale teologie bestempel as ’n definitiewe afwyking binne die Calvinistiese stroom.

In die handhawing van ’n tradisionele uitverkiesingsleer word ’n verdere probleem ondervind, naamlik die skep van onrealiseerbare verwagtinge. In Arminiaanse kringe, wat teenoor determinisme staan, word verwagtinge, onder die vaandel van ‘geloof’, soms by persone geskep. Hierdie is verwagtinge wat dan in die praktyk nooit realiseer nie. Daar word dikwels daarna verwys dat ’n persoon te min geloof het en dit in sy/haar hande is om meer geloof op te wek. Drey (1996: 1) beskryf hierdie tendens soos volg: ‘In a variety of ways it spawns a view of faith which suggests that ‘enough’ faith will ‘bring home the bacon’. At its worst it engenders a ‘name it and claim it’ theology to which the weak and vulnerable seem inexorably drawn’. Terwyl Stephen na ’n spesifieke tendens of teologie verwys, is die bedoeling nie om in ’n bespreking daarvan in te gaan nie. Eerder moet die effek daarvan raakgesien word, naamlik dat kwesbare mense daardeur benadeel word: ‘for it is they who are ultimately damaged by a theology where claims and reality simply don’t add up’ (: 1). Dit is dus nie sleg ’n teologiese of akademiese probleem nie, maar ’n nuwe-effek wat duidelik in die praktyk waarneembaar is.

Ironies genoeg, wys Calvyn ook op ’n nuwe-effek van hierdie sisteem as hy die predikers daarvan aanmaan om dit op ’n sekere, eksklusiewe manier te verkondig. Hy verwys na Augustinus wat dit op ’n spesifieke manier verkondig het: ‘Ons moet egter die voorbeeld van Augustinus navolg... Daarom het hy sy manier [JM] om die waarheid te onderwys só ingerig [JM] dat hy op sy hoede was om nie aanstoot te gee nie. Hy sê dat die dinge wat na waarheid

gesê word, ook op 'n paslike manier [JM] gesê moet word' (Inst. 3: 23: 14). Hy haal 'n voorbeeld aan van hoe daar nie gepreek moet word nie en wys dan 'n spesifieke newe-effek uit: 'As iemand byvoorbeeld só sou preek: "As julle nie glo nie, is dit omdat julle reeds vir die verderf bestem is", dan sal hy nie net traagheid in die hand werk nie maar ook aan die sonde vry spel laat [JM]. As iemand sou sê dat hulle wat hoor, ook in die toekoms nie sal glo nie, sal dit meer 'n vervloeking wees as 'n verkondiging' (Inst. 3: 23: 14). Die newe-effekte wat Calvyn dus uitwys is: traagheid en meer algemeen, die onkeerbaarheid van sonde (wat dit ookal mag impliseer). Die vraag is of persone wat na 'korrekte' verkondiging van Calvinisme sou luister nie in staat sou wees om deur hul eie logika tot hierdie konklusies te kom nie?

Hierdie verwarring blyk ook by die praktiese uitleef van Christenskap na vore te kom. Determinisme veroorsaak in baie gevalle 'n vraag na die relevansie van moraliteit. Die teenpool hiervan word andersyds in, byvoorbeeld die leringe van Wesleyanisme gevind. By laasgenoemde word 'n oordrewe klem soms op die heiligheid geplaas, naamlik sondelose perfeksionisme. Verwysende na Wesley se leringe, maak Mbennah & Vorster (1998: 187), advokate van die gereformeerde uitverkiesingsleer, die volgende observasie ten opsigte van Wesleyanisme:

'From a Calvinist point of view, it is obvious that these aspects are theologically unsound, though the force of the arguments supporting or explaining them cannot be underrated or simply brushed aside. It is clear from Scripture that what one does or does not do, ultimately, contributes nothing to one's eternal salvation... Nevertheless, the church today has much to learn from John Wesley, both things to do and avoid doing. Even the Methodist Church that was born out of the Wesleyan revival would need to rediscover the commitment to holiness and to productive Christian living that her human founder had. Furthermore, the doctrine of predestination, as central as it is but also a difficulty one, continues to make many Christians ignore the need for inner purity [JM]'

Die tradisionele uitverkiesingsleer met sy twee teenpole bied nie `n bevredigende antwoord op moraliteit en die uitleef daarvan nie. Aan die een kant is determinisme uitgewys en aan die ander kant, perfeksionisme, as voorbeelde hiervan. Oorweging moet dus geskenk word aan die idee dat, ook in hierdie geval, teologiese verwarring `n beskrywing van hierdie tendens is.

Verwarring oor die status van die Skrif – wat in tradisioneel-evangeliese kringe seker die belangrikste faktor is – word ook nie deur die gevolge van die tradisionele uitverkiesingsleer gespaar nie. Murray (2002: 25) verwys na die tendens ten tyde van CH Spurgeon waarin baie belydende Christene vanaf Calvinisme na Arminianisme oorgegaan het en van Arminianisme na `n vertwyfeling in die volle inspirasie van die Bybel: ‘Within his lifetime multitudes of professing Christians had passed from Calvinism to Arminianism, and from Arminianism to doubting the full inspiration of the Bible’. Terwyl laasgenoemde, naamlik `n belydenis dat die Bybel woordeliks geïnspireer is, `n kenmerk van fundamentele evangeliese Christene is, moet dit vanuit `n evangeliese konteks beskou word. Spurgeon het hierdie tendens soos volg beskryf: ‘At first, Calvinism was too harsh, then evangelical doctrines became too antiquated, and now the Scriptures themselves must bow to man’s alteration and improvement’ (: 25).

Wat tot dusver opgemerk kan word is dat hierdie leer van sy vroeëre ontstaansgeskiedenis geken word aan teologiese kritiek en beswaar. Terwyl dit seker so is met elke leerstuk van teologie en dit nie alleen as veroordeling van so `n leerstuk kan dien nie, behoort dit tog ten minste na verfyning en ten diepste na herbesinning te vra.

5.1.2 Verwronde godsbegrip

Die beskuldiging van kritici uit die Arminiaanse kamp, teenoor die godsbeeld wat deur Calvinisme geskep word, weerklink soos 'n refrein. Terwyl dit 'n algemene beskuldiging is, verdien dit tog die aandag wanneer daar na probleme van die tradisionele uitverkiesingsleer verwys word. 'n Voorbeeld hiervan word by Hunt (2002: 213) gevind: 'Far from glorifying God, Calvinism gives God a bad name – and any number of atheists and other critics of the Bible have been quick to jump on this fact, using it to paint God as some kind of monster who takes pleasure in the suffering of mankind'.

Hierop sou geantwoord word dat God kan doen wat Hom behaag. Indien die einddoel van uitverkiesing egter die heerlikheid van God sou wees, om sy liefde aan die een kant ten toon te stel en sy wraak en regverdigheid aan die ander kant, het ons met die probleem van willekeurigheid by God te make. Oliver (2003: 132) identifiseer hierdie probleem: 'For it seems arbitrary that God should fix the number of the elect at the particular percentage of the total population of moral agents that he does, rather at some higher number'. Die beredenering impliseer dat, volgens Calvinisme, indien daar slegs een persoon verwerp sou word, terwyl alle ander tot heerlikheid verkies word, dit steeds die doel van die uitverkiesing, naamlik die tentoonstelling van God se liefde en toorn sou dien. Vir enige aantal uitverkorenes en enige aantal verworpenes om hierdie doel te bereik, kan gevra word, waarom nie minder persone verwerp en meer verkies word nie. Verwysende na tradisionele Augustinianisme – wat onder andere Calvinisme impliseer – stel Oliver (2003: 132) dit soos volg:

'There is nothing in the logic of Augustinianism that stipulates the number of those benefiting from divine grace or being punished for divine justice. All that this argument for the exemplification of divine justice requires is that *at least* one person

be in hell, so that at least one person is punished for their sin in order that divine justice be displayed and divine holiness vindicated’.

Alhoewel sy betoog oor universele versoening handel, is die probleem wat hy ter tafel bring noemenswaardig. Indien die doel van Calvinisme ten opsigte van die uitverkiesing aanvaar word, moet gevra word of dit noodsaaklik is dat menigte in die hel gestraf word om so God se heerlijkheid te openbaar. Kan dit nie eweneens geskied met die moontlikheid van minder persone wat hierdie straf moet verduur nie?

Die geantisipeerde antwoord van Calvinisme sou seker `n teks soos Deuteronomium 29:29 wees. Dit mag wees dat God `n rede vir die vasgestelde aantal persone wat uitverkies en verwerp word, het. Dit mag ook wees dat Hy daarvoor Sy bepaalde redes het - die teenoorgestelde is egter nie uitgesluit nie. Crisp (2003: 134) wys daarop:

‘Nevertheless, this Augustinian counter-claim still assumes that God has to damn at least one moral agent for his justice to be vindicated and this greater good actualized. But there is no reason why this need be the case. God may vindicate his justice and actualize the greater good of divine self-glorification without damning any human agent to hell...’.

Hoe dit ookal sy, die Calvinistiese sisteem huisves `n groot probleem, naamlik dat indien God `n situasie kon skep waarin alle mense uitverkies is en Sy heerlijkheid steeds betoon word, waarom is dit nie so nie? Hierdie vraag se legitimititeit is daarin geleë dat daar niks in die teologiese sisteem van Calvinisme is wat dit sou verhoed nie. Alle mense kon uitverkies word omdat daar met almal se sonde gedeel kon word in Christus. Andersins, indien die willekeurige probleem wat hierbo na verwys is geld, kon God een persoon verwerp en die res uitkies. Beide hierdie opsies is in lyn met die vergelding- of wraakgedagte in Calvinisme. Verder vertoon beide die heerlijkheid en eer van God (Crisp 2003: 142).

Hierdie beredenering bring uiteindelik `n dieper vraag na vore, naamlik die wyse waarop God werk. Op sy beurt antisipeer dit egter verdere vrae met betrekking tot die karakter van God – nie dat die karakter van God bevraagteken word nie, maar die skepping van `n godsbeeld deur hierdie teologiese sisteem. Coljin (2004: 101) maak die volgende stellings oor God, gekonkludeer uit die calvinistiese sisteem: ‘...the Calvinist understanding of salvation has significant implications for the character of God that are often not brought out’. Alle ortodokse, evangeliese Christene glo dat alle mense in doodsgevaar verkeer as gevolg van sonde. Hulle glo dat hul enigste hoop daarin geleë is om deur God gered te word. God voorsien redding deur Christus se versoeningswerk. Niemand kan gered word indien God nie die inisiatief neem, na hulle uitreik met die aanbod om gered te word en hulle in staat te stel om die redding te ontvang nie. Calviniste en nie-Calviniste verskil egter in hul begrip oor God se intensies en aksies rakende redding. In sy bespreking van Calvinisme se idee van God se aksies en handeling, reken Coljin (2004: 102-107) die roeping van God, soos voorgehou deur Calvinisme, misleidend is:

‘The “general call” to respond to the gospel is technically not a lie, since anyone who does respond is saved. However, it is certainly deceptive, because it withholds critical information and misleads people about God’s real intentions. It implies that everyone can respond, when in fact they cannot. It also implies that God wants everyone to be rescued, when in fact he wants many of them to die (: 102)’.

Die idee van God se soewereiniteit en sy handeling met die mens, dra by tot `n godsbeeld waarvoor baie vrae ontstaan. In die *Institusies*, byvoorbeeld, word afgelei dat die idee van God se soewereiniteit misleidend is: ‘By Hom berus die beskikking oor die saligheid en die dood. Hy verordineer dit deur sy raad en wil só dat sommige mense van die moederskoot af aan die dood oorgegee is, sodat hulle deur hulle verderf sy Naam sal verheerlik. God sien vooruit wat sal gebeur, omdat Hy besluit het dat dit so sal gebeur’ (Inst. 3: 23: 6). God bepaal en

voorbekik `n scenario van ellende en chaos sonder enige uitkoms vir baie. Dit laat die vraag by baie oor hoe so `n werkswyse tot sy eie eer en heerlikheid kan wees. Hierop is daar sekerlik baie antwoorde, maar tog, na elke antwoord bly, die vraendes steeds vraend.

Voorts, volgens Calvyn, gee God aan diegene wat verwerp is `n valse hoop deur die Heilige Gees se lig tydelik aan hulle te verleen en dan weer te onttrek: 'Ervaring toon dat verworpenes soms deur byna net so `n gevoel getref word as die uitverkorenes, sodat hulle soos hulle meen, in geen enkele opsig van die uitverkorenes verskil nie. Dis daarom nie ongerymd as die apostel aan hulle die smaak van die hemelse gawes vir `n tyd toeken nie... Ek ontken ook nie dat God hulle hart in soverre verlig dat hulle sy genade beken nie, maar dit bly sonder grondige uitwerking... Hy openbaar net aan hulle sy barmhartigheid `n oomblik lank... Daarom moet ons ons nie daarvoor verwonder as die gevoel van God se liefde in die tydgelowiges verdwyn nie' (Inst. 3: 2: 11-12). Colijn (: 103) beskryf hierdie idee soos volg en wys op Wesley se reaksie hierop:

'...some of the reprobate experiences a "lower working of the Spirit" by which God grants them a sense of his goodness and favor and even gives them the gift of reconciliation, so that they think they're among the elect. But God never regenerates them. After a while he withdraws from them, allows the light of his grace to be extinguished, and dams them. God does this "to render them more convicted and inexcusable. Wesley dubs this notion "damning grace," because God's intention in bestowing blessings on the reprobate is to increase their condemnation'.

Vervolgens, volgens Calvinisme, is God se voorbeeld in handeling nie navolgenswaardig nie. Colijn (: 103) verwys eers na die gereformeerde idee waarin die mens nie God se gedrag kan beoordeel as reg of verkeerd nie. God se wil bepaal wat goed is en wat Hy ookal besluit is goed. Sy reken egter dat die mens herhaaldelik opgeroep word om in handeling en karakter God na te volg deur die voorbeeld wat Christus gestel het. Indien dit so is, vra sy die

volgende vraag: ‘If God calls us to model our ethics on his and then doesn’t follow his own rules, how can we trust him in anything?’. Die probleem word vervolgens so beskryf:

‘The God of Calvinism has a secret will that contradicts his revealed will. He commands one thing and then does the opposite himself. He practices deception in his announcement of the gospel message. He derives equal glory from redemption of the elect and the damnation of the reprobate. Calvin’s God even likes to toy with the reprobate before damning them’ (: 104).

In dieselfde sin verwys Williams (2004: 14) na Beza wat, terwyl hy poog om die hardheid van die idee van die sogenaamde dubbele predestinasie te versag deur sekondêre oorsake aan te wys, die volgende probleem standhou: ‘...it is difficult to imagine how God escapes culpability for human sin in his thought’. Hy verwys ook daarna dat menige teoloë tot die gevolgtrekking moes kom dat God eindelik verantwoordelik is vir die eksistensie van sonde en ongeloof.

Ook Kaminsky (2004: 135) meld dat vir sommige die idee van goddelike ‘voortrekkery’ – *divine favoritism* – onregverdig degraderend is. Kennis moet geneem word dat `n bepaalde begrip oor die uitverkiesing tot `n bepaalde godsbeeld lei. Indien Calvinisme derhalwe as die enigste norm voorgehou word en dit dan as onregverdig en degraderend beskou word, word so `n beskouing dikwels onwillekeurig op `n bepaalde persoon se godsbeeld oorgedra.

In reaksie op die calvinistiese siening ten opsigte van die godsbeeld, is daar gereageer deur `n verdere ontwikkeling of ander godsbeeld, naamlik Oop-Theïsme (*Open Theism*). Die model is geskoei op ‘vrye wil teïsme’ en is `n radikale ontwikkeling vanuit die arminiaanse kamp. Teoloë soos Clark H Pinnock en Roger E Olson het hierdie idee in die laaste dekade van die vorige eeu gepopulariseer. Pinnock (2003: 147) beskryf dit soos volg:

‘It asks what would happen to our understanding of doctrine if we considered that God, for the sake of love, had given human creatures libertarian freedom. ‘What if God, seeking relationships of love, had given the creature the freedom to enter into them? The open view contends that God, for the sake of love, has indeed restrained his power so that a creation might exist as a significant other to God and possibly be a partner of his’.

God gee egter nie sy soewereiniteit prys nie, maar soos Christus, is dit `n vrye daad van selfontlediging sodat Hy in liefdevolle verhoudings met sy skepsele kan tree. Dit impliseer dat Hy die wêreld so geskape het dat die toekoms nie in totaliteit bepaal is en dat voorkennis ook nie totaal uitgeput is nie (:152). Pinnock (2003: 154) stel hierdie standpunt soos volg: ‘God’s close engagement with time implies that he does not know all that will eventually happens at this point. God knows all that can be known, but, because he is engaged with history, does not know all that will eventually be known’. Alles wat plaasvind word toegelaat deur God, terwyl dit alles nie deur Hom bepaal word nie (Pinnock 2003: 153).

Die vraag wat egter beantwoord moet word is of die model van oop teisme `n werkbare oplossing bied. Uit die volgende stelling van Pinnock (: 157) blyk dit nie so nie: ‘Our natural allies are theologians of the synergistic tradition within evangelicalism, such as Wesleyan Arminians. Their criticisms are usually temperate, though I am puzzled and a little dismayed by the strength of their opposition to it. I had thought they would have welcomed open theism more enthusiastically. And it strikes me as ironic that they seem to do it largely for the sake of their fondness for the exhaustive definite foreknowledge of God’.

Terwyl die idees oor die voorkennis van God een van die grootste verskilpunte tussen dié model en sekere tradisionele Arminiane is, is die aanvaarding van hierdie model, juis vanweë daarvan nie so geredelik nie. Voorts blyk dit dat hierdie model nie `n poging tot beter begrip

binne die evangeliese kader – Calvinisme én Arminianisme – is nie, want Pinnock (:157) wys nie net op die probleem van aanvaarding onder Arminiane nie, maar stel `n verdere doel van hierdie model soos volg: ‘What we want from them [Arminianism] is just to be accepted by them as a legitimate expression of Arminian thought and not a danger to it, so that our common foe (theological determinism) may be effectively checkmated [JM]’.

`n Verdere waarneming ten opsigte van die reaksie op hierdie model onderstreep die idee dat dit nie so geredelik aanvaar word nie en derhalwe nie `n werkbare oplossing bied nie: ‘One senses a hardening of the categories typical of fundamentalism and an excessive traditionalism’ (: 159). Ten opsigte van Calvinisme is hierdie reaksie ook evident: ‘High Calvinism, which hardly exists outside what is called evangelicalism, considers the open view of God a cancer and blasphemy’ (:163).

Behalwe hiervoor wys Roy (2006: 219-228) op vyf probleme met betrekking tot die idee van oop teisme, waarin die hipotese van gedeeltelike determinisme en gedeeltelike openheid geld. Hierdie kritiek is gefokus op die gebruik van die Bybel ter promovering van `n oop teisme. Eerstens word gereken dat deur `n letterlike lees van die Bybel Christene van bykans elke tradisie verstaan het dat God alwetend is en hierdie alwetendheid `n algemene, universele begrip is, waarin daar nie ruimte vir `n deel van onkunde by God is nie. Verder word gereken dat daar in die Bybel eenvoudig `n afwesigheid is van eksplisiete, indikasie en lering van `n oop, onbekende toekoms. `n Derde probleem is opgesluit in die vraag na God se kennis van `n bepaalde gedeelte van die toekoms: Hoe kan God `n sekere deel ken en weet dat Hy daardie deel ken, maar ook weet om `n ander deel nie te ken nie. Dié onderskeid bepaal dat God alles sou moes ken ten einde hierdie seleksie te maak. Vervolgens word ook geredeneer dat die Bybel `n hele aantal profesieë bevat waarin die vrye besluite van mense vervat is. Dit

impliseer dat selfs voordat hierdie besluite geneem is, dit reeds voorspel, “neergepen” en bekend is. Ten laaste word verwys na die wyse waarop die Bybel God se voorkennis ten opsigte van menslike besluite aandui.

Op `n ander vlak bestaan daar ook kommer oor die hantering van uitnodigings – veral by evangelisasieveldtogte deur Arminiane. Die problematiek is nie slegs te vinde in die idee dat die werke van die mens voorop gestel word nie, maar die implikasie van laasgenoemde, naamlik dat die genade van God nie die regmatige plek in hierdie aktiwiteit verkry nie. Daarop volg `n verstoorde siening van God se genade en derhalwe `n verwronge Godsbegrip. Bennett (2000: 247) verduidelik dit soos volg:

‘When one comes to examine the picture at the popular level today, one often notices a theology that seems to owe more to Pelagius and Finney than Arminius or Wesley. The emphasis of much both mass and personal evangelism is upon human decision, and the work of the Holy Spirit often seems to be secondary. Though on occasion lip service may be given to some form of divine election, the final human decision seems not only to be the crucial factor, but almost a thing in itself. And within that, the concept of God’s grace is almost lost’.

Soos reeds uitgewys en hier bespreek word, word besef dat daar onder evangeliese teoloë baie probleme geopper word met die klassieke siening oor God. Terwyl dit ook erken word dat hierdie `n radikale siening binne die konserwatiewe, evangeliese kader is, reformasie moet voortgaan in die soeke na `n akkomoderende siening ten opsigte van `n uitverkiesingsleer waarin die godsbeeld nie aan hierdie distorsies onderwerp word nie.

5.1.3 Homiletiese vrae

Die invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer op die prediking kan nie onderskat word nie. Dit wat uiteindelik hieroor gepredik word oefen 'n wesenlike invloed op die verstaan van die uitverkiesing op die evangeliese kader uit – dit juis, aangesien prediking so hoog geag word. Dit is miskien waar die grootste krisis ten opsigte van die tradisionele uitverkiesingsleer lê, naamlik dat die relevansie van prediking bevraagteken word. Twee eeue tevore skryf Hüet (1877: 48), krities teenoor dié leer, soos volg:

‘En waar de liefde niet vrij en ruim wordt verkondigd, als zich in waarheid tot allen gelijkelijk uitstrekkend, daar *is* geen Evangelie-prediking, daar is een prediking, die de Heilige Geest niet of noode kan gebruiken, daar komt niet dan bij zeldzame uitzondering eens deze of gene tot bekeering en dan nog doorgaans tot een bekeering van twijfelachtigen aard of althans van weinig frischheid en kracht, daar is bijkans geen mogelijkheid dat de heilbegeerige ziel tot geloof wordt bewogen’.

Behalwe vir direkte opposisie en debatvoering hieroor binne die evangeliese kader, dui die praktyk ook dikwels die problematiek aan. 'n Voorbeeld hiervan is te vinde in D.L. Moody se evangelisasieveldtog to Edinburg, Skotland in 1873. Terwyl hy met ope arms deur die meeste in Skotland verwelkom is, was daar teenkating, van veral een predikant by name John Kennedy. Dit het uitgeloop op korrespondensie tussen die vermelde predikant en die teoloog Horatius Bonar. In reaksie op die evangelisasieveldtog publiseer Kennedy 'n pamflet getiteld, *Hyper-Evangelism: 'Another Gospel' Though a Mighty Power*, waarin Moody se veldtog as 'n afskeid van calvinistiese ortodoksie bestempel is. Hierop het Bonar ter verdediging van Moody gereageer en die werk, *The Old Gospel Not 'Another Gospel' but the Power of God unto Salvation*, gepubliseer. Nie lank daarna nie reageer die volgende skrywe uit die pen van Kennedy: *A Reply to Dr. Bonar's Defence of Hyper-Evangelism*. Hierdie titels spreek duidelik van 'n interne stryd (Ross 1991: 51). Terwyl beide persone geëerde

name in Skotse evangeliese kringe was, het beide hulself ongereserveerd met die Skotse calvinistiese tradisie geïdentifiseer (: 58). Die gevolg van hierdie woordesryd in Skotland word soos volg deur Ross (1991: 52) beskryf: ‘This disagreement proved to be a marker in the parting of the ways between the Highland Calvinism and the Lowland Evangelicalism which had united in the Free Church. It therefore occupies a place of historical and theological importance...’. Wat hieruit opgemerk word is nie slegs die problematiek in evangelisasie-prediking wat as gevolg van die tradisionele uitverkiesingsbegrip ontstaan het nie, maar die effek daarvan, naamlik vyandigheid en skeiding binne die evangeliese kader.

5.2 Sosiale probleme

Terwyl `n leerstuk soos hierdie dikwels slegs teologies beoordeel word – veral in evangeliese kringe – is daar heel moontlik konsekwensies en probleme wat die samelewing in geheel raak. Hierdie impak kan groter wees as dié op teologiese gebied. Die bedoeling is nie om `n onderskeid tussen die profane en sakrale voor te stel nie, maar eerder daarop te wys dat die beslissings van teoloë (en in hierdie geval selfs diegene binne die evangeliese kader) groter kan wees as wat soms gemeen word. Heel moontlik is die probleme uitgewys, nie soseer die probleem van Calvinisme of Arminianisme per se nie, maar `n onderliggende, naamlik eksklusivisme. Op `n breër terrein verwys Jaffee (2001:753) na die uitverkiesingstendense in monoteïstiese godsdienste waarin `n teelaarde vir konflik geskep kan word: ‘The focus of such discourses on the uniqueness of the Creator of the world and the exclusivity of his modes of communication fosters within each tradition an abiding capacity for intercommunal rivalry and conflict’.

Terwyl die probleme wat deur die tradisionele uitverkiesingsleer op sosiale gebied onder die loep geneem word, word dit vervolgens eers algemeen gedoen. Daarna word spesifiek gekyk na hierdie probleme binne `n Suid-Afrikaanse konteks – veral een onmiskenbare gevolg, naamlik die rol van die tradisionele uitverkiesingsleer tydens Apartheid en die rassekwessie in die vorige eeu.

5.2.1 Algemeen

Die invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer op sosiale gebied kan nie onderskat word nie. Pasewark (1998: 57) stel die invloede en probleme baie sterk: ‘It may be true that, among other consequences, predestination destroys human freedom, the significance to human life and, finally, all coherence to the notion of a loving God’. Hiermee stem Smail (1992: 323) saam, naamlik dat Calvinisme duidelik uitgewys kan word as bydraend tot sosiale probleme wat vandag nog ondervind word: ‘Calvinist predestination, at least in its social dimension, was thus the religious distillation of a broader disinheriting ethos, an ethos of increasingly bitter social relations that would stamp its character on society for centuries to come’. Hy reken dat die uitverkiesingsleer van Calvyn die idee van die hawelose en persone wat nie eiendom besit nie as onwaardig tipeer, regverdig en aanmoedig. Dit regverdig nie slegs die onderskeid tussen die groepe (dié wat eiendom besit teenoor die besitlose) nie, maar vermaer die idee van ‘broederskap’, terwyl dit bydraend was tot die sosiale geweld tydens die sestiende en sewentiende eeue in Europa – veral Frankryk. Hier word veral verwys na die opstande van die gepeupel en ander sosiale onrus wat kenmerkend was van gemeenskappe waar eersgeboortereg en onterwing bepalend was: ‘Calvinist predestination encouraged this development, for by “disinheriting” a great percentage of Christianity, the doctrine of predestination helped encourage an image of the property less as the undeserving’ (Smail

1992: 322-323). Hy baseer hierdie aannames op die toneelstukke uit die teater van die sestiende eeu. Die invloed van hierdie toneelstukke kan nie onderskat word nie, aangesien die teater 'n baie merkwaardige rol in die kommunikasie van, veral idees van die Reformasie gespeel het. Saam met die drukpers het die teater 'n duidelike en didaktiese boodskap aan die gehoor oorgedra. Hierdie boodskap was nie slegs 'n weerspieëling van 'n gemeenskap nie, maar het ten doel gehad om daardie gemeenskap te verander. 'n Duidelike kenmerk van hierdie toneelstukke is die polemiese aard daarvan. Calvinistiese tonele het Rooms-Katolieke lidmate as die onteiene voorgestel, terwyl die Beloofde Land gereserveer is vir die Calviniste (: 303).

Tesame hiermee het ook die praktyk van erflating reeds sedert die Middeleeue 'n soteriologiese betekenis verkry. Alhoewel hierdie idee nie deur Calvinisme ontwerp is nie, het dit tog 'n beduidende rol in die intensivering daarvan gespeel. Smail (1992: 320-321) beskryf dit soos volg:

‘By describing salvation through the image of inheritance, Calvinist playwrights were tying themselves into this complex of ideas, and by using Old Testament models to represent predestination as primogeniture were in a sense jealously guarding the Promised Land from fragmentation and dispersion among a multitude of heirs’.

Dit moet in alle billikheid gestel word dat dit tog blyk dat sekere teologiese idees, soos in hierdie geval, nie deur Calvinisme ontwerp is nie, maar wel oorgeneem is en derhalwe verder geïntensiveer is:

‘Calvinist predestination encouraged this development, for by “disinheriting” a great percentage of Christianity, the doctrine of predestination helped encourage an image of the property less as the undeserving. The bonds linking social groups or “brothers” were becoming attenuated, and the social violence that emerged over the course of the sixteenth and seventeenth centuries, that is to say peasant wars and civil uprisings, were similar to the fraternal violence typical of societies that practice primogeniture

and disinheritance. Calvinist predestination, at least in its social dimension, was thus the religious distillation of a broader disinheriteth ethos, an ethos of increasingly bitter social relations that would stamp its character on society for centuries to come [JM]' (Smail 1992: 322-323).

Die idee dat Calvinisme op sosiale gebied 'n wesentlike effek het, word op 'n ander manier deur Kuyper (1961: 78-79) verwoord as hy na die gemene reg verwys:

'That Calvinism has led public law into new paths, first in Western Europe, than in two Continents, and today more and more among civilized nations, is admitted by all scientific students, if not yet fully by public opinion'.

Talbott (1997: 109) wys op die versoeking om die idee van inklusiewe uitverkiesing (wat hy identifiseer as die idee dat die uitverkorenes instrumente is waardeur God se genade eventueel die wat gestruikel het te bereik) te omskep in eksklusivisme: 'We see the clearest manifestation of this temptation, perhaps, in some of the primitive religions, where people seek the favor of God (or the gods) in an effort to achieve an advantage over their enemies.' Die versoeking strek verder, naamlik dat diegene wat die stamgod – *tribal god* – besit, kan hom as wapen teen die vyand gebruik. Wat in hierdie versoeking vermy moet word is 'n God wat se liefde en genade ook na die vyand strek: 'The last thing one may want, at this stage in one's religious development, is a God whose love and mercy extends to all persons including the members of enemy tribes, and the last commandment one may hear is that we must love our enemies as well as our friends' (: 109). Hierdie outoritêre aard kan teruggevoer word na Calvyn. Little (2002: 63) beskryf dit soos volg: 'Calvin proceeded to inspire in many followers ... the very impulses to authoritarianism and coercive repression of religious dissent that the Calvinist legacy is unfortunately famous for'.

Die saak wat hoog op die prioriteitslys in die beoordeling van enige teologiese leerstuk behoort te wees, is die van moraliteit. Hiermee word nie net die morele karakter van 'n leerstuk bedoel nie, maar die implikasie of effek daarvan. In die geval van die uitverkiesingsleer, as teologiese leerstuk, kan die uitwerking daarvan dus nie diskriminasie wees nie. Chrysochoou (2004: 85) wys op kenmerke van so 'n morele gemeenskap:

‘Believing that others are entitled to fair treatment is a first step towards including them in this moral community. Justice concerns are essential in culturally diverse societies. Group position theory ... holds that prejudice and discrimination occur when group members have feelings of superiority over other groups, when they believe that subordinate groups are intrinsically different and alien, when people have proprietary claims over certain rights and feel their position to be threatened. Extending the scope of justice means precisely that people do *not* feel superior towards others, do *not* regard them as alien, and most importantly do *not* have proprietary claims over resources or feel threatened’.

5.2.2 Effek op apartheid

Daar word dikwels oor Apartheid en die gevolge daarvan bespiegel. Die vraag na die verband tussen die ontstaan en in standhouding van apartheid in die vorige eeu in Suid-Afrika en die invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer, kom hier te berde. Hierdie verband word dikwels opgehou binne populêre geskrifte en gesprekke, maar ook so binne die skolastiese. Wat eersgenoemde betref, is die volgende aanhaling van 'n koerantskrywer, Ferdi Greyling in die Beeld (2010-10-28) 'n sprekende voorbeeld. In sy artikel, *Want 'n Israel is ons nie*, skryf hy soos volg: ‘Die debat oor wat Afrikaners is en waar hulle hoort, is weer besig om onder wit Afrikaners te loop. En soos vorige kere is die vergelyking met die Jode en die moderne staat Israel gou-gou getref. Baie Afrikaners – die variasie van die groep wat in die apartheidsera “wit” genoem is – het nog altyd gevoel (of gehoop?) hulle is soos die Jode van die Bybel deur God uitverkies. En dan is die konneksie met Israel maklik’. Hierdie populêre

menings kan nie geignoreer word nie, aangesien dit ook 'n oorsprong het. Dit bly egter nie slegs by populêre menings nie, maar binne 'n meer verantwoordelike, akademiese kader word hierdie tendens erken en veral ook die gevolge daarvan op die politieke landskap in Suid-Afrika.

'n Voorbeeld hiervan is Moore (1994: 371) wat meen dat, ten opsigte van die uitverkiesingsleer en die sosio-politieke landskap in Suid-Afrika (veral in die vorige dekade) twee kante identifiseerbaar is. Aan die een kant bestaan daar die Afrikaner Christelike-nasionalisme waarin beweer word dat God die Afrikaner volk uitverkies het om sy doelwitte in Suidelike Afrika te bereik. Aan die ander kant staan die Bevrydingsteologie met die idee dat God die kant van die verdruktes en gemarginaliseerdes kies. Beide hierdie sienings, hoe uiteenlopend ookal, loop onder fel kritiek deur. Dit word soos volg deur hom beskryf:

'The recent proliferation of studies in Afrikaner nationalism has highlighted the ideological nature of the underpinning notions of election. This has resulted in a clear recognition of the lack of biblical and theological warrant for apartheid and a rejection of attempts of legitimate it by recourse to notions of election. There has been a parallel rejection of Liberation Theology, on the grounds that it represents a similarly flawed attempt to construct a Christianised nationalism. The underlying supposition is that all attempts to locate God on the side of peoples in history will inevitably and necessarily be ideologically subverted and oppressive because of the identification of the cause of God with that of the people' (: 372).

Daar sal nie veel op die Bevrydingsteologie ingegaan word nie, aangesien dit beredeneer kan word dat dit grotendeels reaksionêr op die politieke situasie – tesame met die ideologiese en godsdienstige kenmerke van apartheid – van die vorige bedeling in Suid-Afrika was. Hierdie is bloot 'n aanname, maar die klem val eerder op die idee van Afrikaner Christelike-nasionalisme waarvan die ooreenkomste en wortels met die tradisionele uitverkiesingsleer beredeneer word.

Terwyl die Bevrydingsteologie dus eweneens die Bybelse boodskap ingespan het om te dien as 'n handves vir bevryding van diegene wat gevoel het dat hulle deur apartheid onderdruk is (Du Toit 1994: 122), gebruik hierdie groep nie Calvinisme as basis nie. Derhalwe kan geredeneer word dat dit as bewys moet dien dat die tradisionele uitverkiesingsleer dus nie apartheid impliseer nie. Waarmee egter volstaan word, is dit wat reeds vermeld is, naamlik dat Bevrydingsteologie eerder reaksionêr is en as kontemporêre teologie ander vertrekpunte besit.

Die orgaan waardeur die invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer, die sosiale kader van Suid-Afrika bereik het, kan onmiskenbaar uitgeken word as die gereformeerde leer – by name, Calvinisme. Voskuil (1997: 103) identifiseer hierdie gereformeerde leer duidelik wanneer hy die oorsprong daarvan uitlig as, Nederduits Gereformerd: ‘Of the many varieties of Calvinism that have been transported from Europe to America, the Dutch Reformed appear to have remained most faithful to their ideological origins and therefore most resistant to Arminianism’. Derhalwe word die effek van Calvinisme – hetsy negatief of positief – internasionaal waargeneem. So stel Little (2002: 58) dit uit Amerikaanse perspektief:

‘During the latter part of the sixteenth century, the Calvinist movement gathered momentum, spreading throughout northern Europe to other parts of Switzerland, and to Germany, Holland, France, and Great Britain. Among other things, it had an important impact on seventeenth-century European colonial expansion, reaching far-flung places like the American middle colonies and South Africa (with some notorious consequences) [JM] via the Dutch...’.

Die invloed van Calvinisme was heel moontlik aanvanklik nie so duidelik sigbaar nie. Du Toit (1994: 118) reken dat daar geen bewys vir 'n ‘primitiewe Calvinisme’ onder vroeëre Afrikaners was nie: ‘Nothing of the kind appears in the contemporary accounts of travelers or

other well-placed observers before the 1850's, nor are such views articulated at all by Afrikaners themselves before the last decades of the nineteenth century'. Hy voer dan ook die oorsprong van die calvinistiese denkraamwerk in Suid-Afrika terug na die geskrewe werke en intellektuele denkraamwerk van David Livingstone. Die eerste tekens van die idee dat die Afrikaner *per se* uitverkies is, is egter eers te vinde in die laaste dekades van die negentiende eeu.

Die geskiedenis wat algemeen bekend is, is dat dit veral die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) was wat nie net hierdie leer verkondig het nie, maar instrumenteel was, juis as gevolg van hierdie leer, in die vorming en in standhouding van Apartheid. Die sinode van die NGK het sedert die negentiende eeu 'n toenemende invloed in die publieke arena uitgeoefen. Sonder om detail van dié Kerk se geskiedenis hier te herhaal, kan dit gestel word dat die vestiging van Neo-Calvinisme soos dit aan die begin van die twintigste eeu daaruit gesien het, die produk van omstandighede was waarin Kerk en Staat in 'n merkwaardige verhouding saam ontwikkel het: 'the process through which the Dutch Reformed church increasingly developed into a *volkskerk* the social identity of which was intimately tied up with the needs and concerns of the Afrikaner community' (Du Toit 1994: 128-130). Die verhouding tussen godsdiens en opkomende Afrikaner-nasionalisme is merkwaardig. Die NGK het hierin 'n belangrike rol gespeel, aangesien die stigting van nuwe gemeentes dikwels onlosmaaklik verbonde was aan die stigting van nuwe dorpe en dit wat met laasgenoemde gepaard gaan (: 128).

Apartheid was egter nie slegs 'n rasse-kwessie nie, maar die calvinistiese ideaal het daartoe gelei dat daar selfs onderskeid en bevoordeling van calvinistiese groepe teenoor andere binne die protestantse tradisie was. Tydens die Suid-Afrikaanse oorlog (1899-1902) was die beleid

van die Transvaalse Volksraad dat daar geen gelykheid in kerk en staat sal wees nie. Behalwe dat dit sou impliseer dat geen uitlander of Afrikane aan die politieke strukture van die Boererepubliek kon deel nie, is slegs Afrikaner mans wat lid van die NGK was, toegelaat om te stem. Cuthbertson (1994: 152) stel die rede hiervoor soos volg: ‘The influence of other churches was curtailed in the Transvaal for fear of undermining the fabric of Afrikaner Calvinism’. Een van die verreikende gevolge van die Suid-Afrikaanse oorlog was die versterking van ‘n alliansie tussen die Christendom onder die blanke bevolking van Suid-Afrika en die idee van nasionalisme. Weer eens verstrek Cuthbertson (:166) die rede hiervoor soos volg: ‘The forging of Afrikaner identity in the heat of battle and accompanied by a strong neo-Calvinism, strengthened the relationship between church and state which was to be a hallmark of South African history after 1910’. Uit laasgenoemde blyk die invloed van Calvinisme duidelik. Hierdie idee word deur Nelson Mandela in sy outobiografie beaam, terwyl hy voortgaan om die onlosmaaklike verband tussen die NG Kerk en apartheid te beskryf:

‘The policy was supported by the Dutch Reformed Church, which furnished apartheid with its religious underpinnings by suggesting that Afrikaners were God’s chosen people and that blacks were a subservient species. In the Afrikaner’s world view, apartheid and the church went hand in hand’ (Mandela 2009: 128).

Dit word dus geredelik en algemeen aanvaar dat Calvinisme wel ‘n beduidende invloed op die apartheidsgeskiedenis in Suid-Afrika uitgeoefen het. Du Toit (1994: 116-117) wys daarop dat die volgende beskrywende term hiervoor gebruik is: ‘...the Calvinist paradigm of Afrikaner history and politics’, en beskryf hierdie invloed soos volg:

‘This Calvinist paradigm is the historical myth of a deeply rooted strain of Afrikaner notions of chosenness, supposedly derived from the seventeenth-century Calvinist founding fathers. The Calvinist paradigm has proved persuasive to popular and academic historians alike, as well as to many social scientists’.

Die vraag kan derhalwe gevra word of Calvinisme die skuld vir apartheid moet dra. Smit (2009: 8-9) wys nie slegs daarop dat dié suggestie soms gemaak word nie, maar meen egter dat die Dordtse Leerreëls so 'n aantyging verwerp: 'Die Dordtse Leerreëls verwerp die meerderwaardigheid van een volk teenoor 'n ander pertinent, en bestempel dit selfs as 'n dwaling. 'n Dwaling leer dat "...een volk (aan wie die evangelie verkondig word) beter en waardiger is as dié aan wie die evangelie nie meegedeel word nie" (DLR 1: Dwalings 9)'. Die gedagte van uitverkorenes word ook nie in 'n volksverheffende sin gebruik nie: "'Die uitverkorene is dus nie beter of waardiger as die ander nie, maar verkeer saam met die ander in die gemeenskaplike sonde"' (DLR 1:7). Trouens, dit is eie aan die Calvinisme om aan die gelykwaardigheid van volke te glo. Dit word duidelik gestel dat die "...onderskeid tussen volke in die Nuwe Testament weggeneem is..." (DLR 3,4:7)'. Dit is voor-die-hand-liggend dat, ten minste die Dordtse Leerreëls nie die bedoeling dra om as aanvoerder vir apartheid te dien nie. Derhalwe kan dié leerstuk gemaklik van alle direkte blaam in hierdie verband onthef word. Die probleem is egter dat die hantering van 'n stuk met goeie intensies en blote uitsprake soos hierbo voorgehou, nie die implikasie van nuwe-effekte kan stuit nie. Die vraag bly geldend en die gevaar kan nie sommeer misken en afgemaak word nie: Tradisionele uitverkiesing verdeel in groepe, stel skeidslyne en grense.

Dit sal moeilik wees om te impliseer dat Calvinisme of die teologie van Calvyn in totaliteit of ekspres die bedoeling gehad het om bydraend tot politieke euwels te wees. Little (2002: 65) reken byvoorbeeld dat Calvinisme juis die teologie en idees van Calvyn tot die bevordering van menseregte ingespan het. Byvoorbeeld die term *natuurlike regte* ten opsigte van menseregte is in Engeland gebruik:

'While Calvin was still alive, English Calvinists began applying his thought to politics with some important results. Explicating his belief in the inherent "rights of each

individual” regarding matters of religion and conscience, as well as property, political participation and civil resistance, Calvin’s English followers began explicitly using the language of “natural rights.”’.

Regan (1996: 97) verwys ook na die aanvanklike karakter van Calvinisme, soos uitgedruk in die Nederlandse Geloofsbelydenis, wat internasionaal en universeel van aard was.

Derhalwe mag gereken word dat die sondebok vir apartheid (wat blykbaar nog nie gevind is nie!) nie die sisteem van Calvinisme is nie. Du Toit (1994: 115) beweer dat dit eers was nadat die Nasionale Party in 1948 aan bewind gekom het, dat die idee van die Afrikaner as ‘n uitverkore volk van God, posgevat het. Dit was ook daarna dat die beleid van apartheid ywerig verkondig en uitgevoer is. Die ideologie van apartheid is eers na 1940, veral deur Afrikaner nasionaliste verkondig terwyl daar gelyktydig gepoog is om dit in religieuse terme te regverdig. Hy reken verder dat dit nie moontlik is om slegs die teologiese beskouing of godsdienstige klimaat vir apartheid verantwoordelik te hou nie en dat die godsdienstige konnotasies en politieke manipulasies in die nasionale diskoers nie van mekaar geskei kan word nie. Daar is derhalwe meer as een bron – sekulêr en sakraal (: 116). Verder word hierdie invloed bevraagteken en selfs ontken:

‘It is a myth, however, and recent scholarship, including my own work, has come to question much of the historical evidence and theoretical basis of the Calvinist paradigm, at least as it may be applicable before the modern period and the reception of neo-Calvinist ideas from abroad. At the same time, alternative explanations have arisen for the rise of modern Afrikaner nationalism and its associated ideology of apartheid’ (Du Toit 1994: 117).

Dit is dus heel moontlik dat die ‘skuld’ nie vierkantig op die skouers van die Suid-Afrikaanse kerkvaders van weleer geplaas kan word nie. Tog is die effek en invloed van Calvinisme in apartheid nie te ontken nie.

Die effek of praxis van enige leerstuk mag moontlik verskil van die oorspronklike intensie daarvan. In die geval van Calvinisme (reeds as 'n effektiewe produk van Calvyn se teologie) blyk dit dus dat daar 'n wesenlike onderskeid gemaak kan word tussen die 'leer en lewe'. Bolt (2000: 205) verstaan ook die sentrale tema in Calvinisme as 'n politieke metafoor, verwysende na die soewereiniteit van God tesame met die koninkryk van God. Hierin ondersteun hy Kuyper (1961: 79) se siening waarin laasgenoemde dit stel dat die dominerende beginsel in Calvinisme nie soteriologies is nie maar eerder kosmologies, naamlik die soewereiniteit van God oor die ganse kosmos. Alhoewel die leer dus van blaam – soos apartheid – onthef kan word, moet die effek nie misken word nie. Tog word dit verstaan dat die effek of uitvloeisel direk aan die bron (die leer) gekoppel is. In hierdie geval was die effek problematies, naamlik: apartheid. Bolt (2000: 206) wys op die riskantheid hiervan: 'Linking divine sovereignty with issues of political sovereignty is not without its considerable risks, as the history of Calvinist politics from Calvin's Geneva to Cromwell's England to twentieth-century South Africa has demonstrated'. Dit is insiggewend dat hier nie net na die riskantheid verwys word nie, maar dat dit gestel word dat die geskiedenis dit bevestig het. Dit word erken en aanvaar dat hierdie tendens deur Calviniste self raakgesien word en gekoppel word aan die regeringsbestel in die apartheidsera in Suid-Afrika. Adonis (1994: 253) haal die woorde van 'n sekere mnr. Grobler, voormalige minister van Bantoesake, tydens 'n toespraak by die Universiteit van Pretoria aan: 'There can be no middle course in native policy. You must either have equality and assimilation on the one hand, or Calvinism... Indecision can lead us to an abyss'.

Aan die ander kant blyk dit egter dat nie alle calvinistiese geeste in Suid-Afrika saam met die politiek van die dag gestem het nie. Professor John Murray (1826-1882), broer van die

bekende dr. Andrew Murray het, toe die Kaapse Sinode van die NGK in 1857 rasse-skeiding as 'n tydelike maatreël gewettig het, hom daarteen uitgespreek. In sy kerkisasieboek, benadruk hy dat alle nasies en rasse in die een ware Kerk van Christus gebring moes word. Hy stel die lering dat sekere minder bevoorregte rasse nie in die Kerk gebring mag word nie, as kontra God se Woord (Murray 1903: 129). Navraag moet egter gedoen word na hoe 'calvinisties' Murray wel was. In hierdie verband wys Thom (1992: 37) daarop dat Murray bekommerd was oor die siening onder sekere Afrikaner konserwatiewes oor die uitverkiesing: 'It seems clear that he [Murray] believed that some Afrikaner conservatives also had too restrictive an understanding of the doctrine of election'.

Nadat Moore (1994: 378) kritiek gelewer het op Apartheid en Afrikaner nasionalisme – hy wys daarop dat die uitverkorenes ("People of God") hierdeur op grond van etnisiteit gedefinieer word – stel hy 'n oplossing voor, naamlik identifisering met diegene wat verdruk word:

'In material terms, this means identification with those who are socially, politically and economically oppressed in their struggle for justice and liberation in the conviction that the cause of their liberation is God's cause: God is the God revealed in Jesus as the one who brings liberation and wholeness. If God is at work within history, establishing his Kingdom, then Christians will show themselves to be "The People of God" as they identify where God is at work within history and make their identification with those whose cause God champions: the poor, the oppressed and the marginalised'.

Wat egter opvallend is van hierdie voorstel is dat dit afhanklik gemaak word aan die optrede en werksaamheid van Christene. Dit skemer duideliker deur in die opvolgende woorde van Moore (: 378): 'To this extent, Christians demonstrate themselves to be elect while at the same time guarding the danger of ideologically subverting election in their own interests and

thus robbing the gospel of grace which is its heart'. Die probleem is ernstig as daaraan gedink word dat dit juis binne die evangeliese kader, waar die verkondiging van die evangelie hoog geag word, voorkom en gehandhaaf is.

In hierdie afdeling is die verwysing na die tradisionele uitverkiesingsleer beperk tot Calvinisme. Derhalwe is Arminianisme nie vermeld nie, terwyl dit heel moontlik geantisipeer kon word. Voorts mag dit blyk dat die kritiek slegs op Calvinisme is. Dit moet erken word, dat dit blyk of die probleem binne Suid-Afrikaanse konteks, soos hier bespreek, weliswaar voortvloei uit Calvinisme. Terwyl die leer van Arminianisme meer universeel en gevolglik gematigd is as die van Calvinisme, is die bedoeling nie om laasgenoemde teenoor Arminianisme af te speel nie. Die idee is eerder om die problematiek rondom die tradisionele uitverkiesingsleer, waarvan Calvinisme deel is, binne die Suid-Afrikaanse konteks uit te lig. Hiermee word geensins bedoel dat Arminianisme geïsoleerd staan teenoor die effek of problematiek van apartheid nie. Alhoewel die aanvanklike bedoeling van Arminianisme, soos die van Calvinisme, buite die sfeer van die Suid-Afrikaanse politiek gekonstateer is, is die praxis, ook daarvan (Arminianisme) 'n heel ander saak. Die invloed van Calvinisme op die apartheidsstelsel het derhalwe ook die praxis van Arminianisme en arminiane in die Suid-Afrikaanse konteks beïnvloed. Dit word terdeë besef dat laasgenoemde stelling ongesubstansieerd aangebied word, maar die idee van Christelike Nasionalisme is met net soveel ywer deur arminiane as calviniste in die vorige eeu in Suid-Afrika omhels. Mandela (2009: 113) verwys na die toespraak van Anton Lembede by die stigting van die ANC-Jeugliga in 1944, wat 'n indruk op hom gelaat het. In hierdie toespraak het Lembede nie net die prestasies van Afrika en Afrikane uitgelig nie, maar ook opgemerk hoe dwaas dit vir blankes was om hulleself as die uitverkore volk te sien en gepaardgaande daarmee, ook as 'n superras. Dit wat in 1944 reeds opgemerk is sou eers vyftig jaar later die amptelike siening

van en in Suid-Afrika word. Die ‘blankes’ waarna Lembede verwys het, sluit calviniste en arminiane in.

Die probleem wat uitgewys is, is die invloed van die tradisionele uitverkiesingsleer in die vorming en handhawing van apartheid in Suid-Afrika. Terwyl hierdie nie die enigste invloed is nie, was dit egter een van die rolspelers in die vorige eeu. Wesley (2002: 390) wys hierdie probleem soos volg uit:

‘Discrimination on the basis of birth, gender, colour, race or caste has been a perennial problem for humankind. When discrimination bases itself on Scripture (& religion), the problem gets compounded. The problem could further take on different forms and shades to divide communities-even the Church and society. For this the offending interpretations or texts need to be ‘exposed’ and to be re-interpreted *accordingly*. Furthermore, discriminatory factors and aspects wherever – in scripture, history, tradition etc., need to be *corrected* for promoting a holistic growth and nurture of a humane society’ (Wesley 2002: 390).

’n Oplossing, waarin die effek of problematiek nie net op politieke gebied of in die praktyk gekorrigeer behoort te word nie is nodig. Dit beteken dat ook die leer wat nie net onwerkbaar is nie, maar tot hierdie problematiek bygedra het, indringend ondersoek moet word en derhalwe roep om ’n oplossing.

Hoofstuk 6

ANDER MOONTLIKHEDE

Tot dusver is die idee van 'uitverkiesing' bespreek in die idioom van een van die volgende twee betekenis: Eerstens verkies God sommige persone tot die ewige lewe. Ten tweede verkies God sommige persone tot die ewige lewe en die ander verwerp Hy tot die verderf. Op beide hierdie moontlikhede is kritiek gelewer. Dit sou egter onvolledig wees om slegs kritiek te lewer en geen moontlikheid tot oplossing voor te stel nie. So `n alternatief is dat, behalwe die tradisionele moontlikhede, God se verkiesing nie slegs die heil en ewige lewe impliseer nie, maar verskeie betekenis moontlikhede. Dit word erken dat laasgenoemde moontlikheid so wyd en algemeen kan voorkom dat dit eintlik in die verskeidenheid, dié leerstuk tot `n niksseggende entiteit kan laat vervaag. Dit is egter nie die idee nie, maar dat die betekenis moontlikhede hierdeur temporeel ontsluit word van die tradisionele, met die doel om na `n beter begrip te soek.

Met in ag neming van die kloof tussen Calvinisme en Arminianisme waarin nie een van die twee moontlikhede daarin slaag om `n aanvaarbare uitverkiesingsleer aan te bied nie, kan seker besin word of daar nie ander moontlikhede ondersoek moet word nie. `n Verdere insentief hiertoe is sekerlik die probleme op teologiese en sosiale gebied wat in die vorige hoofstuk uitgewys is. Kaminsky (2004: 425) wys op die belangrikheid van die voortgaande soeke na moontlike oplossings:

‘Both Jewish and Christian believers need to continue to wrestle with the idea of election in all its fullness rather than to surrender to the temptation to discard it or empty it of its theological power by eliminating its particularism. One must measure the loss that would be sustained by discarding such a central idea – central to both Judaism and Christianity – against the gain to be had by disposing of it. After all, all

great human ideas and institutions have at times become distorted and contributed to serious evils. But these same ideas may lead to blessings that are just as powerful, if not more so. It is essential to critique such ideas in a thoughtful and judicious fashion so as to avoid carelessly and needlessly harming or completely destroying what may actually be among the most treasured parts of the human religious imagination’.

Vir evangelies-gesindes behoort die ondersoek na `n oplossing prioriteit te geniet.

Daar kan onmiddellik beswaar teenoor `n moontlike oplossing geopper word, naamlik dat `n voorgestelde middeweg `n synergisme sou wees en derhalwe slegs Arminianisme in een of ander kamoeflering is. Hulse (2007: 31) beskryf die synergisme as die idee dat God se genade met menslike vermoë vermeng word. Behalwe dat dit deur Calviniste afgewys word, bestempel hy dit as die rede vir die sinode van Dort: ‘One of the purposes of the Synod of Dort was to show the impossibility, if not absurdity, of this notion [synergism], and to reject synergism’. Soos aangetoon sal word is die soeke na `n middeweg geensins `n bedoeling tot hierdie tipe synergisme nie, maar eerder `n oproep tot verdraagsaamheid waarbinne ander moontlikhede oorweeg word.

In hierdie hoofstuk sal eerstens gekyk word na sekere alternatiewe op die tradisionele uitverkiesingsleer. Dit behoort die moontlikhede van `n middeweg of `n ander moontlikheid op die voorgrond te plaas. Daarna volg `n voorstel waarin beredeneer word dat die hoofdefinisie van die uitverkiesing die idee van dienswerk is. Laasgenoemde sal voorgestel word as `n moontlikheid of middeweg uit die polemiese web waarin die tradisionele uitverkiesing sigself bevind.

6.1 Voorgestelde alternatiewe

Reeds van die vroeë Kerkgeskiedenis bestaan daar voorstelle ten opsigte van `n middeweg om die spanningsverhouding binne die begripsraamwerk van die uitverkiesing op te los. Dit is ook reeds hanteer. Vervolgens word gekyk na moontlikhede sedert die Reformasie, waarin alternatiewe - of ten minste alternatiewe vertrekpunte - voorgestel word. Weer eens volg hier nie `n volledige lys, of breedvoerige bespreking van elk nie. Sekere moontlikhede word aangedui met die doel om daarop te wys dat daar telkens pogings tot oplossings aangewend is. Verder behoort dit ook die moontlikheid van alternatiewe aan te toon en daarmee saam die onwerkbaarheid van die tradisionele uit te wys.

6.1.1 `n Lutherse Ordo Salutis

Die ooreenstemmings en verskille tussen Calvyn en Luther is goed bekend. Die teologie van Luther, meer spesifiek `n *ordo salutis* van Lutheranisme, vergelyk met dié van Calvinisme, bied insiggewende indikasies ten opsigte van die uitverkiesingsleer. Die klem by `n Lutherse soteriologie val anders as wat die geval by Calvinisme en uiteindelijke Arminianisme is. Terwyl hier uiteraard nie `n gedetailleerde *ordo salutis* aangebied word nie, behoort `n samevatting aan te toon dat selfs Luther en Lutheranisme onafhanklik van beide Calvinisme en Arminianisme staan.

Aanvanklik het Luther se *ordo salutis* slegs uit drie dele bestaan, naamlik berou oor sonde (*contritio*), geloof (*fides*) en `n toegewyde lewe (*bona opera*). Dit is egter uitgebrei om, gebaseer op Handeling 26:17-18, ook die volgende elemente te bevat: roeping, verligting, bekering, wedergeboorte, regverdigmaking, vernuwing en verheerliking. Persone wat in

aanraking met die evangelie kom ontvang die vermoë om nie die genade van God te weerstaan nie. Indien die genade nie weerstaan word nie (let op die negatiewe stelling – dit impliseer dat die mens geen aandeel het nie), word `n persoon deur geloof geregtig, ontvang vergifnis van sondes, word as kind van God aangeneem, word deelgenoot van Christus, word vernuwe deur die Heilige Gees en word uiteindelik en finaal verheerlik (Berkhof 1995: 218). Bogenoemde proses impliseer nie dat, indien dit `n aanvang geneem het, die afronding daarvan gewaarborg word nie. Die genade van God kan weerstaan word, iewers langs die *ordo salutis*. Terwyl die mens geen aandeel in sy/haar saligheid het nie, kan dit wel deur die mens weerstaan of verhinder word. Die keuse berus derhalwe by die mens (Berkhof 1995: 218-219).

`n Lutherse *ordo salutis* sentreer rondom geloof en regverdigmaking, terwyl die aanvangselemente (roeping, bekering en wedergeboorte) slegs voorbereidend van aard is met die doel om `n sondaar na Christus te lei (: 219). Behalwe vir hierdie verskil tussen Luther en Calvyn wys Johnston (2004: 134-135) ook op die idee dat Calvyn `n skeiding tussen die genade en oordeel maak. God se genade word slegs aan sommige bewys en God se oordeel slegs aan sommige. Hierteenoor staan Luther se teologie waarin elke individu gelyktydig onder die genade, sowel as die oordeel van God staan: *simul justus et peccator*. Die harde skeiding van Calvyn tussen die uitverkorenes en die verworpenes word hierdeur onmoontlik gemaak.

Terwyl die ooreenkomste tussen Luther en Calvyn bekend is, word dit nie hier hanteer nie. So ook nie Luther se leer aangaande die gebondenheid van die mens se wil nie. Wat egter opgemerk moet word is die idee dat daar `n verskil in die vertrekpunte van Luther en Calvyn bestaan. Indien bespiegel sou word oor die ontwikkeling van Luther se *Ordo Salutis* in die

plek van dié van Calvyn, sou die verbeelding wyd kon strek ten opsigte van alternatiewe moontlikhede vir die tradisionele uitverkiesingsleer. Hiermee word nie gesuggereer dat daar 'n wesentlike verskil tussen die sienings onder bespreking bestaan nie. Eerder word gereken dat elemente van Luther se siening, soos in latere Calvinisme opgeneem is, moontlik verdwyn het, of ten minste ver op die horison van vergetelheid geraak het. (Dieselfde kan van die oorspronklike siening van Calvyn gesê word – dit word later hanteer). In die soeke na 'n moontlike oplossing sou die soeker goed doen om die dik stof van die *Ordo Salutis* van Luther af te blaas en dit opnuut te ontdek.

6.1.2 Zwingli en die uitverkiesing

'n Paar opmerkings oor Zwingli se idee van die uitverkiesing behoort aan die lig te bring dat hyself dit nie as 'n belangrike element en leerstuk beskou het, soos wat die geval met Calvyn was nie. Stephens (1992: 394) wys hierop: 'Predestination is not a fundamental element in Zwingli's theology. Indeed it hardly features in his theology until 1562'. Hy wys ook verder daarop dat Zwingli nie net aandag aan hierdie leerstuk gegee het nie, maar dat sy studie hiervan intens was: 'There is evidence that Zwingli grappled with predestination in his reading of the fathers, the schoolman, and contemporary writers' (:394). Zwingli se ontwikkeling van hierdie leerstuk was derhalwe nie so uitgebreid en volledig, soos dié van byvoorbeeld Calvyn nie:

'Zwingli used terms such as «elect» in his early works, but he did not develop a doctrine of predestination, nor did he relate predestination to other issues. His references were sometimes little more than a repetition of the biblical text. However his early writings have a strong sense – both personal and theological – of the sovereignty and providence of God' (:394).

Indien die prominensie van hierdie leerstuk, veral na Dort, met dié van Zwingli vergelyk word, sou wenkbroue gelig kon word oor die ‘gereformeerde’ van Zwingli. Indien die implisering dat Zwingli hierdie leerstuk nie so volledig soos sy tydgenote uitgebrei het nie, aanvaar word, behoort die ‘stilswye’ `n aanduiding te wees van `n ander moontlikheid. Soos Job se vriende vir eers in stilte by hom gesit het en goed gedoen het, maar daarna begin teologiseer het en nie meer so goed gedoen het nie – so kan intensiewe studie, sonder oorhaastige gevolgtrekkings lei tot verbeterde moontlikhede ... ook ten opsigte van die uitverkiesingsleer.

6.1.3 Oorspronklike Arminianisme en Calvinisme

Soos reeds aangetoon is die teologie van Calvyn, soos vervat in sy *Institusies* en die verdere ontwikkeling, byvoorbeeld die teologisering van Beza, nie totaal sinoniem nie. Eweneens val dit waarvoor Arminius gestaan het en die teologie van sy opvolgers, byvoorbeeld van Limborch, ook nie in dieselfde kader nie. Hicks (1991: 32) wys soos volg op hierdie verskil: ‘While Limborch and Arminius may sometimes write with similar terminology... their presuppositions and framework for understanding faith give an entirely different sense to their words...While they often use similar terminology, they mean very different things’.

Die belangrikheid van hierdie onderskeid word dikwels nie waargeneem nie en kry nie die regmatige plek in die teologiese debat ten opsigte van hierdie saak nie. Derhalwe dra dit by tot die probleem in die verstaan van die uitverkiesing. `n Voorbeeld hiervan is Hicks (: 33) se aanduiding dat die term ‘Arminianisme’ ongekwalifiseerd diens doen vir die teenpool of opposisie van Calvinisme:

‘It is historically significant because the terms ‘Arminian’ has become synonymous with ‘opposition to Calvinism.’ Consequently, theological systems dubbed

‘Arminianism’ have ranged from Wesleyan to Socinian, from Catholicism to naturalistic Pelagianism. ‘Arminianism’ has become a historically imprecise appellation’.

Hicks (: 35) redeneer voorts dat die onderskeid tussen Arminianisme en Remonstrantisme selfs groter kan wees as dié tussen Arminianisme en die teologie van die Reformasie:

‘Arminianism, as represented by Arminius and Wesley, does not contain a substantial departure from the theology of grace in the Reformers. In particular, the theology of Arminius is fundamentally Reformed in character. Arminianism holds to the Reformation doctrines of penal substitution and *extra nos* righteousness. Remonstrantism, however, involves the acceptance of certain premises which are destructive of the theology of the Reformation’.

Moontlik lê daar groot waarde in die volgende waarneming van Hicks (1991: 28): ‘Arminius’ doctrine of atonement is fundamentally the same as that of the Reformers except he gives an explicit universal potential to the benefits of Christ’s death. These benefits are universal in potential but not in actuality. They are actually applied to believers only’.

In stede daarvan dat die gefragmenteerdheid van terme soos Arminianisme en Calvinisme hier betoon word, moet daar eerder na `n beter weg ten opsigte van die pad vorentoe gesoek word. Dit lê heel moontlik daarin dat persone wat hulself (of ander) as Calviniste of Arminiane bestempel `n beter idee en begrip van die ‘oorspronklike’ teologie van Calvyn en/of Arminius sal soek. Immers was Calvyn en Arminius nie direkte opponente in die hewige stryd wat hedendaags heers nie. Die ‘oorspronklike’ het met die jare van stryd so verword en is as gevolg van die negatiewe bagasie so vervorm, dat die vraag onbeantwoord gelaat word of Calvyn weliswaar `n Calvinis en Arminius weliswaar `n Arminiaan sou wees in die kontemporêre idioom!

6.1.4 Karl Barth se siening

Barth ontwerp 'n uitverkiesingsleer wat die elemente van Dort bevat, maar wat inhoud betref 'n nuwe baadjie aantrek. Hy ag dit nodig om 'n dringende verstelling te doen vanweë die teologiese verwarring, veroorsaak deur die tyd. In 'n brief aan sy vriend, Thurneysen, skryf hy soos volg: '...O this swamp of many hundreds of years in which we are stuck!...' (Godsey 1966: 30).

Daar kan met Work (2001: 290-291) saamgestem word as hy Karl Barth as Calvinisme se grootste teoloog ná Calvyn beskryf. McCormack (2000: 92) meen dat Barth se grootste bydrae juis in sy siening oor die uitverkiesing te vinde is. Dit is in hierdie leerstuk waar hy 'n korreksie ten opsigte van die klassieke lering hiervan aanbied. Vir Barth is die probleem dat Augustinus se eksperiënsiële uitverkiesingsleer 'n skeiding maak tussen die mensgesentreerde en Godgesentreerde weergawes van die evangelie. Hierdie skeiding het sedertdien die Kerk geteister. Sy oplossing was om dié leer 'n Christologiese karakter te gee. Work (2001: 291) beskryf hierdie aspek van Barth se teologie soos volg:

'Barth's exposition of God's decrees radically reformulated the older doctrine of election. A truly theocentric soteriology must arise from the specificity of God's action in Jesus Christ. The Father proclaims in the Lukan Transfiguration scene, "This is my Son, the one I have elected" (*ho eklelegmenos*, Luke 9:34). *Jesus* is the elect one, the one on whom God's decrees of 'Yes' and 'No' fall. In God's eternal decree for fellowship with humanity in his Son, the two accounts are one: The electing God is the elected man. Barth located the doctrine of election not under the providence or salvation, as the older infralapsarian and supralapsarian positions in Calvinism had, but under his doctrine of God, identifying God's twofold word of affirmation and negation with the divine Word, who would become flesh'.

Twee sake waarvan kennis geneem moet word ten opsigte van Barth se siening van die uitverkiesing is dat dit in die eerste plek 'n poging is om die uitverkiesingsleer, wat veral deur die sinode van Dort uitgegee is, te verduidelik. Tweedens verskil dit in wese van die tradisionele uitverkiesingsleer. Alhoewel Barth van calvinisties-gereformeerde herkoms is, het daar gaandeweg 'n weerstand teen die verteenwoordigers van die uitverkiesingsleer van Dort by hom posgevat. Hy het self in die voorwoord van volume 2 van sy werk, *Church Dogmatics*, beken dat hy ten opsigte van sy uitverkiesingsleer verder van die gereformeerde lyn beweeg as ten opsigte van die ander leerstukke. Hy ontwerp eerder 'n nuwe leer, waarin die uitverkiesing in Christus byeenkom. Barth se uitverkiesingsleer kom basies op twee hoofbeginsels neer, naamlik dat Christus die uitverkiesende God is, maar ook die uitverkore Mens. Hy is die Uitverkorene en die Verworpene. Barth (1961: 45) beskou die uitverkiesing soos volg: Van alle ewigheid het God verkies en bepaal om ter wille van die mens, Mens te word en dat Hy die mens se God sal wees: 'From all eternity He determined that men would be those for whom He is God: His fellow-men. In willing this, in willing Jesus Christ, He wills to be our God and He wills that we should be His people'. Dit is duidelik dat hier 'n afwyking ten opsigte van die tradisionele uitverkiesingsleer te bespeur is. In plaas van die antroposentriese fokuspunt van die beskouing, sien Barth die uitverkiesing eerder teosentries: God verkies Homself uit vir die mens.

Om hierdie nuanses as Arminiaans af te maak sou ook nie deug nie. Barth (: 66) stel die uniekheid en *nuutheid* van die uitverkiesing soos volg:

'It is not self-evident but a new thing that in His unity with Himself from all eternity God wills to be the God of man and to make and have man as His man'. Voorts beklemtoon hy ook die genade van die uitverkiesing: God's free election of grace, in which even in His eternity before all time and the foundation of the world, He is no longer by Himself, He does not rest content with Himself, He will not restrict to the wealth of His perfections and His own inner life as Father, Son and Holy Spirit. In

this free act of election of grace there is already present, and presumed, and assumed into unity with His own existence as God, the existence of the man in whom He wills to bind Himself with all other men and all other man with Himself’.

Uit bogenoemde is dit duidelik dat Barth `n unieke beskouing ten opsigte van die uitverkiesingsleer handhaaf, verskillend van Calvinisme én Arminianisme.

Barth stel dit dat deur middel en as gevolg van die uitverkiesing word die mens van alle blaam onthef. Die vonnis wat oor die mens hang word in Christus, deur die uitverkiesing vernietig. Derhalwe is die mens nie meer `n oortreder, sonaar en verbondsverbreker nie:

‘...it declares that man is no longer the transgressor, the sinner, the covenant-breaker that God has found him and he must confess himself to be, that as such he has died and perished from the earth, that he cannot be dealt with as such, that as such he has no future. Jesus Christ has taken his place as a malefactor...The sentence on him as a sinner has been carried out’ (: 93).

Verder bring Barth se beskouing hom by `n meer universele siening uit as wat die geval met tradisioneel-Gereformeerde is. Die uitverkiesing van die mens sluit die mensdom in geheel in: ‘It embraces *realiter* both the world and the community, non-Christians and Christians.’ Hy gaan egter voort om die kwalifikasie tussen hierdie twee groepe te stel: ‘But the knowledge and proclamation of it is a matter only for the Christian community’ (: 103). Die uitverkorenes het dus `n begrip van die oordeel wat in die mens se plek op Christus neergekom het, terwyl daar ook diegene onder die uitverkorenes is wat dit nie besef nie. Laasgenoemde kan as potensieel-uitverkore bestempel word:

‘The actually elect are distinguished from the potentially elect in that they accept the love of God in Christ and respond in joyful, thankful service. Their service is to break open the circle of election to all other men by witnessing to Jesus Christ. So one’s

private salvation is not the main point to one's election but is subordinate to sharing Christ's ongoing work of reconciliation' (:99).

Barth het derhalwe Calvyn se weergawe van 'n dubbele uitverkiesing met dié van 'n universele uitverkiesing vervang. McCormick (2000: 97) wys daarop dat die idee, te vinde in die tradisionele uitverkiesingsleer van die Hervorming, deur Barth gewysig is. Die probleem met die tradisionele siening is dat *verkiesing* en *verwerping* die voorsiening van 'n Middelaar voorafgaan: '[C]lassical Reformed theology, the decree to elect some human beings and to reject others .. *precedes* the decree to effect election through the provision of a Mediator (viz. Jesus Christ)'. Barth het nie die idee van Calvyn, naamlik die pro-temporele kampe waarin die mensdom geplaas sou word, aanvaar nie. God het verkies om Homself in Christus te openbaar aan die hele menslike ras. Hy gaan voort deur die sentrale punt van die uitverkiesing te verduidelik, naamlik Jesus Christus: 'Ontologically, therefore, the covenant of grace is already included and grounded in Jesus Christ, in the human form and human content which God willed to give His Word from all eternity' (Barth 1961: 45). Dit stem ooreen met sy teologiese beskouing in die algemeen, waarin die Christus as sentrale boodskap figureer: 'Jesus Christ, which is the centre and the proper subject of the Christian message and the Christian faith...' (: 46). Uitverkiesing kan nie buite Christus verstaan word nie, aangesien Hy die inhoud en vorm van die genadeverbond is, reeds voor die skepping van die wêreld.

'In the divine act of predestination there pre-exists Jesus Christ who as the Son of the eternal Father and the child of the Virgin Mary will become and be the Mediator of the covenant between God and man, the One who accomplishes the act of atonement. He in whom the covenant of grace is fulfilled and revealed in history as its eternal basis. He who in Scripture is attested to be very God and very man is also the eternal *testamentum*, the eternal *sponsio*, the eternal *pactum*, between God and man' (: 66).

‘Uitverkiesing’ is vir Barth dus `n bepaalde besluit van God wat alleenlik in Christus verstaan mag word, aangesien in Hom die uitverkore mens en uitverkiesende God mekaar ontmoet en verenig word. Enige poging waarin die uitverkiesing van Christus geskei word, veroorsaak `n irrasionele terugval in die idee van `n onbekende God.

Barth se aansien as teoloog in die evangeliese kader kan nie gering geskat word nie en is algemeen bekend – veral onder gereformeerde groepe. Die afwyking in sy teologie van die van die tradisionele kan eweneens nie onderskat of geignoreer word nie. Die idee dat hy van laasgenoemde afwyk en die redes hiervoor baie duidelik aandui, dui ondubbelsinnig op die onwerkbaarheid van die tradisionele uitverkiesingsleer. Sy teologisering aangaande die uitverkiesing is dus `n enorme poging om hierdie problematiek aan te dui, maar verder bied hy ook `n alternatief, `n oplossing wat nie geignoreer kan word nie.

6.1.5 `n Nuwe fokus

Gerrish (2003: 56) wys op die tendens onder Gereformeerdes om te verduidelik hoe Luther en Calvyn Rooms-Katolisisme se saligheid deur werke *vervang* het met die Protestantse boodskap van genade alleen. Hy betoog egter dat die saak meer gekompliseerd is, naamlik dat daar nie soseer `n vervanging plaasgevind het, as dat daar teruggegryp is – deur die Hervormers – na die oorspronklike lering van die vroeë Kerk waarin *genade* beklemtoon is: ‘The Reformers in actual fact recovered Catholic teaching on the *primacy* of grace but modified the received *concept* of grace by their insistence that grace is the favor or good will proclaimed in the gospel’. Hy gaan voort deur die hedendaagse Gereformeerde beweging te beskuldig van `n omhelsing van Pelagianisme en beskryf die simptome hiervan, onder andere soos volg:

‘The symptoms appear when I would sooner tell *my* story than the story of redemption; when I am more eager to insist on *my* freedom than the freedom of God; or when I imagine that I can use God to promote *my* happiness or success of acknowledging that I exist for God, not God for *me*’. (: 56-57). Hierdie tendens is wesenlik. Gerrish (: 56) verwys na `n meningsopname, *What Americans Believe*, wat deur die *Barna Research Group* in 1991 onderneem is, waarin, byvoorbeeld, 82% van die deelnemers glo dat God diegene help wat hulleself help. Terwyl hierdie tendens sekerlik as Pelagianisme geïdentifiseer kan word - of selfs as Arminianisme bestempel word, is die oorsaak eerder op `n ander plek te vinde.

Die boodskap van die genade van God, soos verkondig deur die vroeë Kerk, Luther en Calvyn, moet die klem en fokus wees van `n soeke na `n oplossing. Gerrish (: 57) beklemtoon hierdie punt uit Gereformeerde konteks soos volg: ‘This *witness* to grace, not the predestinarian *theology* of grace, is where the preachers of the Reformed church must take their stand’. Hierteenoor maak hy nie die Gereformeerde teologie van uitverkiesing af nie, maar wys op die problematiek indien hierdie probleem nie opgelos word nie:

‘Not that the doctrine of predestination is plainly false: the exegetical arguments of the Reformers cannot be dismissed out of hand merely because we find determinism distasteful and would like our wills to be free. The point rather is that it remains a controversial doctrine, and the proclamation of the gospel cannot wait until it is settled’ (: 57).

Die nuwe fokus wat Gerrish voorstel is veral vir evangelies-gesindes relevant. In die verkondiging van die evangelie behoort die belangrikste element die genade en versoeningswerk van Christus te wees, veel eerder as die promovering van `n tradisionele uitverkiesingsleerstuk.

6.1.6 Sewe Koeplette

Die poging van Edward Fudge ten opsigte van 'n oorbrugging, teenoor verdediging is noemenswaardig. Hy stel sewe koeplette voor en motiveer hierdie aksie soos volg:

‘Convinced that evangelicals of all stripes share far more than they generally realize. I propose the following seven couplets as a modest attempt at bridge building. Of course this is only a step. But perhaps we can at least survey the terrain, establish some boundaries, and drive a few stakes. Doing so is surely better than defending our doctrinal turf while firing volleys of proof texts at each other’ (Fudge 1992: 31).

Die sewe koeplette kan soos volg opgesom word (: 31-33):

Koeplet 1

Elke toerekeningsvatbare persoon verdien dit om verlore te wees.

Geen toerekeningsvatbare persoon verdien redding nie.

Koeplet 2

God het geen behae in die finale vernietiging van enige persoon nie.

God vind behae in die saligheid van elke persoon wat gered word.

Koeplet 3

Niemand kan na Jesus toe kom, indien die Vader hom/haar nie trek nie.

Elke persoon wat die Vader aan Jesus gee sal kom.

Koeplet 4

Die beslissende basis van veroordeling is die verlorene se eie werke.

Die beslissende basis van redding is die werk van Jesus.

Koeplet 5

Redding het objektiewelik, twee duisend jaar gelede, in Jesus se werk verskyn.

Redding verskyn subjektiewelik in elke persoon wat die evangelie glo.

Koeplet 6

Elke persoon wat uiteindelik verlore gaan sal wetend God se genade verwerp het.

Elke persoon wat uiteindelik gered word het God se genade, soos bekendgemaak aan hom/haar, aanvaar.

Koeplet 7

Geen persoon is beter daaraan toe deur nie die evangelie te hoor nie.

Geen persoon is slegter daarvan af deur wel die evangelie te hoor nie.

Die ondersoek van hierdie voorstel antisipeer egter heelwat vrae en weliswaar kritiek. Daarop sal nie hier ingegaan word nie. Die opsteller van hierdie koeplette is eweneens daarvan bewus: ‘These seven couplets come short, of course, of providing a third alternative to Arminianism and Calvinism...’ (: 33). Die bedoeling hiervan blyk edel, naamlik om te besin en te dink oor `n middeweg. Die opsteller se eie woorde weerspieël hierdie gedagte:

‘...although with cultivation by brighter minds they [the seven couplets] might furnish seeds for a biblical *via media*. Even so, they can serve a useful purpose. For they stake off common ground – to the surprise, at times, of participants all around – marking a safe and neutral area large enough for both groups to stand while growing together in the knowledge of our Lord Jesus Christ. After 450 years of constant controversy, perhaps that is no small step’ (: 33).

Hierdie poging is dus `n suggestie tot verdere besinning, eerder as om een van die entiteite blindelings te verdediging. Al sou dit die enigste vrug van hierdie sewe koeplette wees, kan dit waardeer word.

6.1.7 `n Nuwe Hermeneuse

Moontlik die belangrikste faktor onder Gereformeerdes – en veral onder evangelies-gesindes – in die formulering van dogma, is die interpretasie van die Skrif. Hieroor hoef daar nie veel gestateer te word nie en is daar heelwat aandag aan gegee. Terwyl daar algemene samestemming mag wees oor die onfeilbaarheid van die Skrif, is die verklaring daarvan `n ander saak. Alhoewel daar wyd-uiteenlopende verklarings mag wees, word daar binne die evangeliese kader te veel persone gevind wat glo dat hul spesifieke verklaring die korrekte is. Jacobsen (1993: 3) vat hierdie probleem raak: ‘Diversity then *is the* Protestant hermeneutical problem *par excellence*. Protestants, and especially Evangelicals, assume that the message of the Bible is clear, yet they cannot agree fully on what that message is’. Diversiteit ten opsigte van hermeneutiek is egter nie slegs `n teoretiese probleem nie, maar eweneens ook `n praktiese probleem. Verdeeldheid ontstaan as gevolg daarvan.

Aan die voorpunt van hierdie probleem is die verdeeldheid tussen Arminianisme en Calvinisme. Jacobsen (: 4) verwys voorts hierna as die mees basiese verdeeldheid in die Evangeliese beweging: ‘The range of diversity that exists within contemporary Evangelicalism is, of course, lager than these two schools of thought, but this old watershed between Calvinist and Arminian paradigms of hermeneutics remains one of the most basic divisions within the movement’.

Hierdie probleem vra na `n oplossing waarin tradisionele, teologiese sisteme – in hierdie geval dié van die tradisionele uitverkiesingsleer eenkant geplaas moet word. Stemme uit die verlede sal stilgemaak moet word, terwyl die beoefening van hermeneutiek en eksegeese in die soeke na die betekenis van die uitverkiesing, ongekontamineerd, voorrang geniet. Dit word

beseef dat hierdie voorstel idealisties is. Dit suggereer 'n Utopia van objektiwiteit wat helaas nie haalbaar blyk te wees nie. Indien daar egter kennis van hierdie hermeneutiese probleem geneem word deur teoloë in die soeke na 'n oplossing, mag daar moontlik 'n hele ent gevorder word. Terwyl die realiteit dan 'n hermeneutiese probleem is, is die oplossing – hoe idealisties dit ookal mag voorkom - 'n nuwe hermeneuse. Hiervan behoort kennis geneem te word.

6.2 'n Verdere moontlike oplossing: Uitverkiesing tot dienswerk

Die bykans onuithoudbare spanningsverhouding van die twee teenoorgestelde pole van die tradisionele uitverkiesingsleer binne die evangeliese kader weerklink soos 'n refrein deur hierdie stuk. Behalwe vir die kritiek op óf Calvinisme, óf Arminianisme is ook voorstelle vir moontlike oplossings deur verskeie teoloë opgeroep. 'n Verdere voorstel ten opsigte van 'n moontlike oplossing word derhalwe hier gemaak, naamlik dat uitverkiesing primêr verstaan word as dienswerk. Hiermee word bedoel dat mense deur God uitverkies word tot spesifieke take. Derhalwe kan dit die idee van saligheid as primêre betekenis, uitsluit. Dit impliseer dus dat die uitverkiesing nie berus op die eindbestemming van die mens nie en dat dit ook nie 'n daad is waarin sommige mense tot saligheid verkies word en ander tot ewige verdoemenis nie. Voorts negeer dit egter nie die verband met 'saligheid' geheel en al nie, maar ontknoop die problematiek wat deur Calvinisme en tesame daarmee ook Arminianisme veroorsaak word. Hierdie moontlikheid is 'n voorstel met die doel tot verdere gesprek en besinning met die eerlike doel om bydraend tot die soeke na 'n oplossing te wees.

Om die uitverkiesingsleer met dienswerk as doel voor te stel sal daar eerstens na die Bybelse fokus daarop gekyk word. Dit behoort hierdie idee te verduidelik en is seker 'n heel gepaste

vertrekpunt, aangesien dit juis binne die evangeliese kader wat vroeër verduidelik is, pas. Daarna sal hierdie voorstel in verband met soteriologie hanteer word. Die rede is flussies genoem, naamlik die idee dat juis die tradisionele uitverkiesingsleer – Calvinisme en Arminianisme – onlosmaakbaar aan 'n soteriologiese begripsraamwerk verbonde is. In teenstelling daarmee word die voorstel wat hier hanteer word, daarvan ontknoop. Daar sal aangetoon word dat daar egter steeds 'n verband tussen uitverkiesing as dienswerk en 'n soteriologiese implikasie daarvan is.

6.2.1 Die Bybelse klem op dienswerk

Uitverkiesing word in meer as een opsig verstaan en het nie alleen te make met soteriologie nie (later meer hieroor). In baie gevalle word die Bybel by gedeeltes oopgemaak waarin 'uitverkiesing' weliswaar voorkom. Die Bybelse verwysing na die onderwerp is juis die kern van die probleem - nie as gevolg van die aanbidding of beskrywing daarvan as sulks nie, maar soos reeds genoem omdat evangelies-gesindes ook hulle Bybels lees en tog so verskillend interpreteer! Hier sal nie gepoog word om 'n verduideliking of *nog 'n interpretasie* van die gewilde 'uitverkiesingstekste' in die Bybel te gee nie. Daar sal skraps hierna verwys word, aangesien die doel hiervan nie is om 'n evaluasie van die Bybels-hermeneutiese inhoud van leerstukke te maak nie - dit is alreeds talle male gedoen. Boettner (1965:7) bevestig dit:

'There is probably no subject that has occupied more of the attention of intelligent men in every age. It has been most fully discussed in all of its bearings, philosophical, theological and practical; and if there be any subject of speculation with respect to which we are warranted in saying that it has been exhausted, it is this.'

Die voorstel wat hier gemaak word, naamlik dat 'n Bybelse aanbieding van die uitverkiesing met dienswerk gepaardgaan, sal aangetoon word met die bedoeling om in verdere gesprekke opgeneem te word.

'n Tradisionele vertrekpunt vir die Bybelse idee van die uitverkiesing in die Ou Testament is seker die verhaal van die roeping van Abraham. Die doel van die roeping en verkiesing van hierdie man word van meet af aan duidelik gestel, naamlik dat dit nie primêr oor sy status gaan nie, maar die idee dat dit tot die heil en voordeel van andere sou strek. In Genesis 12:2-3 word die voordele gestel, naamlik dat Abraham 'n groot nasie sou word en dat hy geseën sal word. Wat egter op gelet moet word is dat die seën 'n spesifieke doel het, naamlik dat hy (Abraham) 'n seën vir ander sal wees en verder is die belofte daar dat in hom, al die geslagte van die aarde geseën sal word. Daar is derhalwe nie sprake van sy saligheid in hierdie verkiesing nie, maar uiteindelik die effek wat tot heil en seën van andere sou dien. Later, in Genesis 15:6 word na die saligheid of geregtigheid van Abraham verwys. Die grond daarvoor was nie sy uitverkiesing of roeping nie, maar geloof: 'En hy [Abraham] het in die Here geglo; en dit is hom tot geregtigheid gereken'.

'n Verdere voorbeeld dat uitverkiesing primêr oor dienswerk in die Ou Testament handel word in die verhaal van Josef gevind. In sy hantering van die Josef-verhaal in Genesis is Kaminsky (2004: 140) van mening dat daar 'n verband tussen uitverkiesing en dienswerk is: 'The Joseph story strongly emphasizes the connection between election and service, stressing that election carries with it a duty to help others'. Hy wys egter daarop dat die dienswerk in dié verhaal 'n vervulling van uitverkiesing is en dat laasgenoemde reeds vroeër bestaan het: '...election exists prior to any service and appears to abide even through a failure to perform such service' (: 140). Dit impliseer egter nie dat die uitverkiesing van die gehoorsaamheid

van die uitverkorene afhanklik gemaak word nie, maar dat dit `n raadsbeslissing van God is wat bly staan. Kaminsky (: 140) beredeneer dit soos volg: ‘Thus, Joseph neither earns God’s favor through proper action, nor is his election cancelled when he misunderstands and thereby misuses his special status. Rather, he was always God’s specially elect one, due to God’s mysterious choice of him...’. Voorts reken Kaminsky (:152) dat verkiesing van sekeres bo ander nie uitgesluit is nie:

‘The story of Joseph and his brothers affirms that God does indeed mysteriously favor some over others. Yet it also proclaims to both the elect and the non-elect that divine favor bestowed in election is not to be used for self-aggrandizement. Rather election reaches its fruition in a humble yet exalted divine service which benefits the elect and the non-elect alike’.

Tog, indien dit aanvaar word dat uitverkiesing dus nie die bepaling van saligheid is nie, is dit te verstane dat, binne die ewige raad van God persone vir spesifieke take verkies word, dit tot spesifieke voorregte mag lei. Die gepaardgaande voorregte is derhalwe *ex officio*, terwyl soos hier beredeneer word dit nie die saligheid van die uitverkorene bepaal nie.

Behalwe vir die twee Ou Testamentiese voorbeelde in Genesis is hierdie tendens ook duidelik te bespeur ten opsigte van die uitverkiesing van die volk, Israel. In die uitverkiesing van Israel bespreek Soulen (2004: 22), Michael Wyschogrod (2004: 179-187). Wyschogrod is `n Joodse teoloog wat `n professoraat aan die Universiteit van Houston gehou het tot en met sy emeritaat in 2002. Sy vernaamste werk is *The Body of Faith*, `n breedvoerige interpretasie van Judaïsme. Soulen wys daarop dat Wyschogrod se idees hoofsaaklik gesentreer het rondom die volgende tema: God se vrye en onberoulike liefde vir Israel, maar dit gaan verder, naamlik hierdie liefde deur Israel vir die hele wêreld: ‘God’s free yet irrevocable love for the people Israel, and in connection with Israel, for the whole world as a whole.’ In Wyschogrod se hantering van hierdie tema kom vier sake sterk na vore. Eerstens is die

uitverkiesing van Israel onberoulik. Tweedens wys hy op die gedagte dat Israel se uitverkiesing nie was omdat hulle meerderwaardig bo ander nasies was nie: ‘God did not choose Israel because it was superior in any way to other peoples; indeed, in some respects it may even possess slightly more negative characteristics than other groups’ (Soulén 2004: 22). Derdens is die verkiesing van Israel nie voorwaardelik ten opsigte van hulle gehoorsaamheid nie: ‘God’s election brings with it God’s command and the threat of severe punishment should Israel fail to live up to its election’ (: 22). Vierdens, aangesien dit op God se liefde gebaseer is en hulle weliswaar met tye God se toorn op die hals gehaal het, is dié verkiesing ongeaffekteer:

‘Yet in spite of the fact that the Jewish people struggled endlessly against their election, with the most disastrous consequences for themselves and for the rest of humankind, the divine election remains unaffected because it is an unconditional one, based solely on God’s love. Ultimately, God’s anger is a passing phase that can only temporarily obscure God’s overwhelming love for Israel. Israel can be confident of its election and of God’s special love for it amid all the families of the earth’ (: 22).

Terwyl die volk in geheel uitverkies is, kan nie aanvaar word dat alle individue uiteindelik regverdig was soos Abraham nie. Die aanduiding is eerder baie sterk dat hierdie uitverkiesing ook ’n ander doel voorstaan, naamlik die besondere taak van Israel. Verwysende na die Ou Testament, gee Kaminsky (2003: 423) die betekenis van uitverkiesing in die Ou Testament soos volg weer:

‘Some texts view election as instrumental and connect Israel’s chosenness to a larger divine plan or purpose. Thus, election is frequently connected with some type of service. One set of texts see the fulfillment of Israel’s election in her covenantal obedience (e.g., Exod 19:4-6). In other passages, God elects Israel to fulfill a greater teleological purpose in the world as a whole. In such a schema, the elect mediate a blessing to the non-elect (e.g., Gen 12:2-3), or Israel serves as a witness to God’s unity and purpose (e.g., Isa 14:1-2; Zech 8:20-23). In many of these texts, Israel plays a pivotal and salutary role in relation to the other nations of the world’.

Met bogenoemde in gedagte kan die doel van Israel se uitverkiesing verstaan word as 'n uitverkiesing van 'n ganse volk vir spesiale voorregte en diens. Die doel is om God se eiendomsvolk te wees: 'Want jy is 'n volk heilig aan die HERE jou God; jou het die HERE jou God uitverkies om uit al die volke wat op die aarde is, sy eiendomsvolk te wees. Die Here het 'n welgevalle aan julle gehad en julle uitverkies, nie omdat julle meer was as al die ander volke nie, want julle was die geringste van al die volke. Maar omdat die HERE julle liefgehad en die eed gehou het wat Hy vir julle vaders gesweer het, het die HERE julle met 'n sterke hand uitgelei en jou uit die slawehuis, verlos' (Deuteronomium 7: 6-8). In Deuteronomium 4:37 en 7:6-8 kry ons die vernaamste redes waarom die volk Israel uitverkies is, naamlik omdat God hulle en hul vaders liefgehad het en omdat Hy die eed moes hou wat Hy vir hulle vaders gesweer het. God se doel met uitverkiesing was nie dat almal as gevolg daarvan gered is nie. Die Bybel gee ook verskeie aanduidings dat alle Israëliete nie gered is nie.

Die doel van hul uitverkiesing was dus nie ter wille van hul saligheid nie - ons lees op verskillende plekke in die Skrif van ongeredde Jode. Daar is ten minste 'n drieledige aanduiding van die doel van Israel se uitverkiesing. Eerstens was dit om te midde van algemene afgodery te toon hoe die ware God gedien moes word (Levitikus 19:4, 26:1). Tweedens kan dit ook verstaan word dat hulle die skrywers en draers van die Woord van God was. Romeine 3:1-2 stel dit soos volg: 'wat is dan die voordeel van die Jood? Of wat is die nut van die besnydenis? Groot, in alle opsigte: ten eerste tog seker dat aan hulle die woorde van God toevertrou is'. Derdens was dit om aan die wêreld 'n Verlosser te gee (Romeine 9:4-5).

In die kollektiewe verband waarin die uitverkiesing van Israel verstaan word, moet dié van die Kerk seker ook hanteer word. In die Nuwe Testament is daar vele verwysing van die uitverkiesing van die gemeente. `n Voorbeeld hiervan is te vinde in Efésiërs 1:4 - ‘Soos Hy ons in Hom uitverkies het voor die grondlegging van die wêreld...’. In die volgende gedeelte van die vers word die doel van hierdie uitverkiesing gespesifiseer: ‘... om [JM] heilig en sonder gebrek voor Hom in liefde te wees’. Hierdie woorde dui nie slegs `n status aan nie, maar eerder `n amp. Evangelies-gesindes wat die Skrif-met-Skrif-beginsel handhaaf behoort laasgenoemde stelling in die Nuwe Testament te identifiseer. `n Voorbeeld waarmee volstaan word is te vinde in 1 Petrus 2:9 – ‘Maar julle is `n uitverkore geslag, `n koninklike priesterdom, `n heilige volk, `n volk as eiendom verkry om [JM] te verkondig die deugde van Hom wat ons geroep het tot sy wonderbare lig’. Die ‘heiligheid’ in die eervermelde vers word dus in die laasgenoemde verduidelik, naamlik dat dit op `n spesifieke dienswerk dui, naamlik ‘verkondiging’.

Behalwe vir die kollektiewe uitverkiesing van Israel en die Kerk, maak die Bybel ook melding van individue wat uitverkies is. Binne die volk Israel was daar priesters en konings wat uitverkies is vir hulle besondere amp. Dit is moeilik om te aanvaar dat alle konings en selfs priesters regverdig voor God was. In `n studie van individue uit beide hierdie groepe word gevind dat daar goddelose priesters en konings was. Hulle uitverkiesing word telkens in verband gebring met die amp en derhalwe die taak wat verrig moes word. Die engele is ook uitverkies en vir seker gee dit geensins `n aanduiding van hul saligheid nie. Die twaalf apostels is ook uitverkies en wanneer daar besin word oor die uitverkiesing van Judas Iskariot is dit ondenkbaar om dit met saligheid in verband te bring: ‘Jesus antwoord hulle: Het Ek nie julle twaalf uitverkies nie? En een van julle is 'n duiwel!’ (Joh 6:70).

Indien die uitverkiesing as dienswerk verstaan word en van 'n soteriologiese begripsraamwerk ontkoppel word is die uitverkiesing van Jesus Christus sinvol. Christus is ook uitverkies tot dienswerk, naamlik 'n taak wat op sy skouers gelê is om die Verlosser van die wêreld te wees.

Terug by die uitverkiesing van individue, moet gevra word of daar enige aanduiding is dat God 'n willekeurig besluit geneem het om sommige vir ewige heerlikheid te kies terwyl ander vir ewig verwerp word. Die aanduiding is eerder anders, naamlik dat die uitverkiesing *in Christus* plaasvind. Efésiërs 1:4 blyk hierdie gedagte te ondersteun: 'Soos Hy ons in Hom uitverkies het voor die grondlegging van die wêreld...'. Dit impliseer eweneens dat die uitverkiesings nie buite Christus geneem is nie. Dit is juis persone wat in Christus is, wat uitverkies word – nie ten opsigte van 'n soteriologiese status nie, maar soos reeds vermeld, vir dienswerk. Wat God van ewigheid af besluit het, is nie dat daar buite Christus 'n bepaalde groep persone bestem word vir die hemel, en 'n ander groep bestem word tot die verdoemenis nie. God het van ewigheid af besluit dat die uitverkiesing in Christus sal wees.

Dit is versoenbaar met die idee dat uitverkiesing altyd 'n doel het. In die geval van Christene – hulle wat aan Christus verbind is – is hierdie doel reeds uitgewys, naamlik dienswerk in heiligmaking. Burggraeve (2003: 349) bring die verkiesing van die mens in 'n onlosmaakbare verhouding tot goddelike diens. Hy stel dit as 'n unieke roeping aan 'n individu tot 'n spesifieke taak: 'The calling is an election, which concretely designates and makes a claim on someone'. Deur die woord van God word mense persoonlik en konkreet geroep, op 'n spesifieke tydstip binne spesifieke historiese omstandighede vir 'n besondere taak. Hierdie verkiesing moet egter nie verstaan word as 'n voorreg waarin die uitverkorene kan roem en hom/haarself bo ander verhef nie. Die rede hiervoor is dat dit 'n verkiesing ten spyte van sigself, ter wille van dienswerk aan God is: 'From the world, its circumstances and

especially from the wounded and suffering other, His Word touches me whereby I am moved and sent, away from myself, in order to be His healing and salvation for every one who lies across my path and thus becomes my divine calling' (: 357). Die prestige en moontlikhede tot magsuitoefening behoort in so 'n begrip genullifiseer te word as gevolg van die subjektiewe rol wat uiteindelik verander in 'n groter onmerkbaarheid van die uitverkorene. Dit impliseer nie 'n afwesigheid van die uitverkorene nie, aangesien dit sou lei tot onrealistiese idealisme. Hierdie spanningsverhouding word soos volg deur Burggraave (: 353) bewoord: 'The dedication to the Good "despite myself" never becomes real despite myself'. Derhalwe vertoon hierdie idee van uitverkiesing nie die trots of verhewe posisie van die uitverkorene nie, maar juis die teenoorgestelde, naamlik die posisie van 'n dienskneg: 'The mission and its specific, altro-centric content is, in other words, an essential dimension of the prophetic calling, just as the election. No election without mission, whereby the one called is not directed to oneself but is de-centred, directed away from oneself towards the others. As one called, the human person is "inspired", literally moved and "aroused". He or she is always chosen in order to be sent to others [JM]' (: 351). So verwys Theron (2002: 8) ook na die doel van uitverkiesing as 'n offer: 'Uitverkies tot offer'. Hierdie idee ontwikkel hy uit Romeine 12:1 en spesifiseer dat dit nie 'n nabootsing van die offer van Christus is nie, maar eerder 'n navolging wat rus in Christus se volbragte offer.

Die idee van die uitverkiesing as in staat stelling tot dienswerk bring die regte dimensie na vore, naamlik roeping tot dienswerk, eerder as status. (Lindbeck 1997: 447) skryf soos volg hieroor:

'It is in the context of this sense of chosen people hood with its concern for earthly as well as spiritual common welfare that the church – the "elect lady," as II John calls her – needs to understand her serving role in our religious pluralistic world. Her motives are not disinterest; she serves others in part for her own sake. But because it is as an

earthly people that God chooses her, this prudence on her own behalf is God-approved’.

Hierdie voorstel is nie so vreemd aan die calvinistiese idee nie. Selfs binne calvinistiese kringe word die missionêre aspek beklemtoon. Van der Merwe (2009: 8) wys daarop dat die menslike verantwoordelikheid en die Goddelike vrymag mekaar ontmoet met die resultaat van dienswerk: ‘Binne die beskouing van vryheid en gebondenheid ontmoet die twee lyne van *Goddelike vrymag* en *menslike verantwoordelikheid* mekaar. Dit dui op twee kante: ‘n *ontvangkant* en ‘n *doenkant*’. In ‘n opsomming van lewenslesse van die Puriteinse Hervormers, verwys Beeke (2006: 439-440) na ‘n basiese beginsel wat deur hulle gehandhaaf en voorgestaan is, naamlik dienswerk aan ander. Hy beskryf dit soos volg: ‘One of our greatest rewards as Christians is to serve people’. McKee (2007: 3) eggo dieselfde gedagte: ‘The central focus on Calvin’s work was to instruct and exhort Christians in the purpose for which they were created, that is, to know and love and serve [JM] the triune God’. Dit is ook in hierdie verband interessant om te let op John Knox wat, soos Calvyn en ander Hervormers, die idee van heiligmaking op die uitverkiesing baseer. Knox se *orde* was: uitverkiesing, ware geloof, saligheid en dan goeie werke. Sonder die lering van uitverkiesing is dit vir die mens onmoontlik om ‘n ware kennis van hulself te hê. Derhalwe het Knox geleer dat die leer aangaande die uitverkiesing noodsaaklik is vir die vestiging van goeie werke. Volgens hom is daar geen ander doktrine wat ‘n mens dankbaar kan maak tot God en veroorsaak dat God gehoorsaam word nie (Kyle 2001: 506).

In hierdie begrip van verkiesing word die saak ten opsigte van ‘volharding’ of ‘versekering’ opgeneem deur die doel, naamlik roeping tot dienswerk. Dus, by die beklemtoning van die dienswerk-karakter van die uitverkiesing word die soteriologiese aspek geminimaliseer. Die klem van goddelike determinisme word dus nie in soteriologie geplaas nie, maar merendeels

op heiligmaking en goeie werke. Smith is (2002: 301) van mening dat persone se lewenskwaliteit verhoog word deur die beoefening van waardige aksies: ‘Moral agents aim to live more fully by performing worthy actions; religions speak to this aim by offering models of supremely worthy of trans-worthy action’. Hy verwys egter voorts na die Ou Testament waarin daar binne hierdie aksie nie net `n goddelike determinisme bestaan nie, maar gepaardgaande daarmee ook `n besondere intimiteit:

‘The Hebraic perspective on Action is distinguished by conscious attention to the implications of a divine agency that not only directs human affairs with supreme power – that is the interpretive key to the larger contingencies and results of history used by the dominant biblical writers and editors – but also, at the same time, relates to human agency with infinite intimacy’.

Dit moet toegegee word dat die idee om die betekenis van uitverkiesing tot dienswerk te bepaal, deur voorstanders van Arminianisme voorgehou word. Cottrell (1989: 114) koppel hierdie siening aan die betekenis van `n teks soos Romeine 9:18. Die idee dat God aan die een kant verhard is oor wie Hy wil en aan die ander kant ook genadig is oor wie Hy wil, impliseer slegs `n tydelike, doelmatige aksie van God: ‘The best understanding of this [Rom. 9:18], however, is that God unconditionally chooses individuals and nations for temporal roles in his plan of redemption. That is, he chooses whom he pleases for service, not salvation’. Hy lewer soos volg kommentaar op Romeine 9:15: ‘When this is quoted in Romans 9:15 as “I will have mercy on whom I have mercy,” it retains its nonsoteriological connotation. It is not saving mercy, but the mercy of temporal blessings – i.e., the blessings of choosing certain ones for the privilege of service’ (: 115). Al sou hierdie idee deur sekere voorstanders van Arminianisme ondersteun word, kan dit nie bloot as Arminiaans afgemaak word nie. Enige idee buite die calvinistiese kader kan tog nie geredelik as Arminiaans afgemaak word nie! Wat egter in gedagte gehou kan word is, dat indien die betekenis van die uitverkiesing eerder dienswerk as saligheid impliseer, dit gevolge vir Skrifinterpretasie inhou.

So is Paulus se antwoord in Romeine 9: 18, byvoorbeeld, dat `n soewereine God kan kies wie Hy wil om sy werk, naamlik om die saligheid in Christus te verkondig, te doen. Aan die ander kant kan God ook verwerp wie Hy wil, om hierdie dienswerk te behartig. Indien God vir Isak bo Ismael kies, óf vir Jakob, bo Esau, óf dan die Kerk bo die volk Israel is dit sy soewereine reg.

`n Saak voortspruitend hieruit is die idee of die uitverkiesing individueel of korporatief is. Terwyl daar nie hierop in detail gegaan word nie, word dit tog genoem dat hierdie voorstel – uitverkiesing tot dienswerk – beide impliseer. Derhalwe kan die uitverkiesing tot diens individueel of korporatief verstaan word. Pinnock (1989: 20) neem hierdie siening verder en wys daarop dat dit eerder korporatief verstaan moet word. Hy reken dat daar bepaalde voordele – nie minder as drie nie – is, indien so `n siening voorgestaan word, waarvan die eerste aangehaal word:

‘Viewed in this way, election, far from arbitrarily excluding anybody, encompasses them all potentially. As a corporate symbol, election is no longer a dark mystery, but a joyous cause of praise and thanksgiving. Not only so, but this model has the distinct advantage of construing election as a divine decision and not the pale notion of God’s ratifying our choices as in the standard Arminian interpretation. If election is understood as a corporate category, then it would be God’s unconditional decision and be potentially universal regards all individuals’.

Terwyl hierbo reeds verwys is na die idee van korporatiewe uitverkiesing, kan individuele uitverkiesing – waarna ook verwys is – nie geignoreer word nie. Dit is egter slegs wanneer uitverkiesing van `n soteriologiese betekenis losgemaak word, dat beide hierdie entiteite, naamlik die korporatiewe en individuele geakkommodeer kan word.

Die vraag wat hierdeur na vore kom is wat word met 'n minimalisering van die soteriologiese aspek bedoel. Word die uitverkiesing hierdeur totaal van die idee van saligheid vervreem? Vervolgens word navraag gedoen na die verband tussen die uitverkiesing en soteriologie.

6.2.2 Uitverkiesing en Soteriologie

Dit is reeds uitgewys dat Calviniste die leer van die uitverkiesing aan soteriologie koppel. 'n Voorbeeld hiervan word in die volgende woorde van Steele en ander (2001: 28) gevind:

‘Election, therefore, is but one aspect (though an important aspect) of the saving purpose of the triune God, and thus must not be viewed as salvation. For the act of election itself saved no one; what it did was to mark out certain individuals for salvation [JM]. Consequently, the doctrine of election must not be divorced from the doctrines of human guilt, redemption, and regeneration, or else it will be distorted and misrepresented...it must be related to the redeeming work of the Son, who gave Himself to save the elect, and to the renewing work of the Spirit, who brings the elect to faith in Christ’.

Dit is egter nie slegs Calviniste wat hierdie ooreenkoms tref nie, maar soos ook reeds genoem word die leer aangaande die uitverkiesing in beide kaders (Calvinisme sowel as Arminianisme) aan soteriologie gekoppel. Storms (2007: 21) skryf hieroor soos volg:

‘Whereas much may and will be said of election in this book, the point of dispute between Calvinists and Arminians is surprisingly simple. No one who believes in the Bible questions the fact that election is taught there. It isn't the reality of election, or even its source, author, time, or goal that has elicited so much venom among professing Christians. The point of primary dispute, rather, is the *basis of* divine election, that is to say, *why and on what grounds some are elected to salvation and life and others are not*’.

Hierdie stelling is tiperend van 'n *a priori* aanname by Calviniste én Arminiane, naamlik dat uitverkiesing primêr 'n soteriologiese basis het. Anders gestel word tradisioneel aangeneem en aanvaar dat uitverkiesing oor die saligheid en eindbestemming van mense gaan.

In die voorafgaande is egter voorgestel dat die uitverkiesing nie primêr met saligheid te make het nie, maar met goddelike dienswerk deur heiligmaking. Die vraag bly egter wat met die soteriologiese aspek gemaak moet word. Eintlik bring dit vele ander aanwysers na die oppervlak, soos byvoorbeeld die wil van die mens – is dit dan gebonde of vry? Aan die ander kant impliseer dit die wil van God – is laasgenoemde totaal vry? Dit word egter voorgestel dat hierdie idee van die uitverkiesing (naamlik dienswerk deur heiligmaking) selfs van hierdie aanwysers ontkoppel word. Daarom word 'n middeweg voorgestel waarin daar wegbeweeg word van soteriologie. Die vrae of geloof en bekering deur die vrye wil van die mens voortgebring word en derhalwe die oorsaak van die uitverkiesing is (Arminianisme) of andersyds of dit deur die Heilige Gees geproduseer word en dus die effek van die uitverkiesing is, is nie ter sprake nie. Soteriologie is een saak, uitverkiesing 'n ander. Hierdie vraagstukke is as byproduk en gevolglike simptome by die tradisionele uitverkiesingsleer betrek. Dit sou 'n ander tuiste moes vind, naamlik *soteriologie*, indien die uitverkiesing as dienswerk in heiligmaking verstaan word. Die vrymag van God en gebondenheid van die mens moet steeds bepeins en beredeneer word, maar nie noodwendig in skakeling met die uitverkiesing nie. Dit sou, myns insiens, in elk geval hierdie vraagstukke op meer neutrale grond bring, wanneer dit vry van die calvinistiese of arminiaanse sisteme geargumenteer word. Heel moontlik sou daar ook 'n meer versoenbare idee tussen Calviniste en Arminiane moontlik wees indien dit plaasvind.

’n Soteriologiese verstaan van hierdie nuwe voorstel tot die uitverkiesing kon egter die volgende impliseer: Die totale vrymag van God impliseer dat Hy by magte is om alle mense, omdat almal gesondig het, in die verdoemenis te werp as Hy wil. Hy kan ook, as Hy wil sekere mense vir die hel uitkies sonder om enigsins die wil van die mens in aanmerking te neem. Indien Hy dit sou doen, sou niemand die reg hê om sy handeling te bevraagteken nie, aangesien Hy absoluut vry is om te bepaal en doen net soos en wat Hy wil. Hy is egter ook absoluut vry om te bepaal dat die saligheid sal afhang van die keuse van die mens om Christus aan te neem al dan nie. Hierdie is ’n soteriologiese veronderstelling. Coetzee ([s.a.]: 12.13) gaan egter voort om dit te stel dat indien God dit egter so wou doen en Hy dit so in sy Woord openbaar het, kan die mens nie beweer dat Hy nie kan doen wat Hy wil nie. Met ander woorde, sy wil is om aan elkeen die geleentheid te gee om vir Christus te kies. Daarom het Hy Christus uit genade gegee om vir alle sondaars te sterf en het bepaal (omdat dit Hom behaag) om alle mense geleentheid te gee om Christus te kan aanneem en gered te word. Diegene wat gered word, is deur Hom (voor die grondlegging van die wêreld) uitverkies tot heiligmaking: ‘soos Hy ons in Hom uitverkies het voor die grondlegging van die wêreld om heilig en sonder gebrek voor Hom in liefde te wees’ Efésiërs 1:4). Die uitverkiesing vind dus in God se soewereine wil, voor die grondlegging van die wêreld plaas, deurdat God diegene wat Hy gered het uitkies vir ’n bepaalde taak, naamlik heiligheid.

’n Versterking van hierdie oplossingsvoorstel word gevind in die idee dat die uitverkiesing *in* Christus en derhalwe nie *buite* Christus plaasgevind het nie. Terwyl hierdie saak reeds aangestip is, word dit weer genoem aangesien hier aangedui word dat die verhouding tussen uitverkiesing en saligheid soos volg is: Uitverkiesing vind voor die grondlegging van die wêreld plaas op grond van die versoening van Christus. Anders gestel, kan aangedui word dat God persone uitkies wat gered is. Hierdie uitverkiesing is nie bloot volgens God se

voorkennis soos Arminiane dikwels beweer nie, maar juis volgens God se bepaling, naamlik dat almal wat *in* Christus is, uitverkies word tot dienswerk. Calvinistiese predeterminisme impliseer dat God buite Christus verkiesingshandelinge sou voltrek. Die probleem met hierdie siening is dat, nadat die bepaling gedoen is (en op grond van die bepaling) word Christus betrek: beperkte versoening. Derhalwe bepaal die uitverkiesing die versoening van Christus. Indien ag gegee word op die idee dat die verkiesing in Christus plaasvind en dit geïnterpreteer word as dat die verkiesing dus bedoel is vir diegene wat in Christus is, is dit nie moeilik om die dienswerk-aspek van die uitverkiesing raak te sien nie. MacDonald (1989: 214-215) wys daarop dat Christus die Sentrum van die uitverkorenes is en dat Hy nie langs hulle staan nie, maar as die Uitverkorene van God het Hy in hulle midde gestaan. So ook staan hulle in en deur Hom: ‘That new community would be “through Jesus Christ” (Eph. 1:5; Rom. 5:15-19) and especially “in him”...by means of spiritual union with him’.

Selfs hierdie idee is nie so vergesog van die tradisionele uitverkiesingsleer nie. Van de Beek (2003: 106) verwys na Calvinisme as ‘n asketiese beweging. Nadat hy verduidelik wat nie hiermee bedoel word nie, beskryf hy sy bedoeling soos volg:

‘A Calvinist cannot uncritically indulge himself in the world, not even in one part of his life after having freed himself from another part. Our best works are still defiled by sin, through which all is sullied. With this we come to a crucial point: the evil that we would have abstain from is not a quality of the world outside us, or of certain aspects of it, but is intrinsic in ourselves...That requires distance in our dealing with the world, because if we go our merry way uncritically, then we will spoil everything’ (: 206).

Hy identifiseer Calvinisme met ‘n lewe van nederigheid en die dissipline om as ‘n mens, God in nederigheid te eer: ‘Whoever recognizes this situation, learns as a human to honor God humbly. Like Augustine, Calvin does not tire of calling for humility’ (: 208). Natuurlik gaan

hierdie nederigheid gepaard met die wyse waarop dit aangeleer word. Eerstens deur die Skrif: ‘In the world where sin rules over people, we learn of ourselves and God only through Scriptures. And Scripture witnesses to Christ. Only in relation to him does the true life before God takes shape’ (: 209). `n Verdere identifisering word deur Calvinisme voorgelou, naamlik die kruis van Christus: ‘Our experience of the world and knowledge of Christ go hand in hand. That is concentrated in the cross. As Christ was crucified we are crucified with him’ (: 209). Die rede hiervoor, word vermeld:

‘God deliberately lets u bear the cross, so that we may be freed from our pride. In bearing the cross we learn to see how far down the wrong track we were with our plans, impious or pious as they may have been. We see that we are not able to realize our own lives. Thus our ideals become sin for us, because we did not know ourselves. Therefore, like the law, bearing the cross can have an educational function. That only becomes perfectly clear when we see that the cross of Christ stands in the middle of our lives...’ (: 209).

Die implikasie is dus dat die uitverkiesing sal uitloop op heiligmaking en derhalwe dienswerk. Hierdie gedagte kan verder gevoer word waarin die dienswerk binne die konkrete konteks van die kerk vergestalt word. So reken Otto (2002: 25): ‘...there is still no denying human responsibility. Divine election is thus demonstrated by human perseverance in the faith and fruitfulness of Christ, both of which necessitate a visible relation to the body of Christ, the church’. Dit dui nie net op die menslike verantwoordelikheid nie, maar ook die menslike betrokkenheid wat konkreet waargeneem kan word in die uitoefening van dienswerk binne die kerk.

Dit word erken dat hierdie voorstel van `n uitverkiesingsleer nie soveel soteriologiese verduideliking bied of waarde dra, soos wat dit die geval met die tradisionele sienings is nie. Die rede hiervoor is egter duidelik, naamlik dat dit nie primer daarvoor handel nie. (Die

verband tussen hierdie voorstel en soteriologie is egter duidelik gemaak). Die verskil met die tradisionele uitverkiesingsleer is egter duidelik waarneembaar. Voorts mag die beskuldiging ingebring word dat hierdie seining die argumentering van tradisionele belydenisse repudieer, aangesien dit die betekenis van uitverkiesing vervreem van `n soteriologiese funksie: Hierdie voorstelling van die uitverkiesing het nie met saligheid te make het nie, aangesien nie sondaars nie, maar kinders van God wat derhalwe reeds in Christus Jesus is, uitverkies word tot dienswerk deur heiligmaking.

Die vraag van Cairns (1996: 131): ‘Was man to be saved by divine power only, or was there a place in the process of salvation for human will?’, impliseer `n tweeledige antwoord. Enersyds is die antwoord dat God alleen red. Andersyds plaas dit die klem op die verantwoordelikheid van die mens. Hierdie twee uiteenlopende antwoorde het, soos vroeër vermeld, deur die eeue die twee ‘groot rigtings’ in `n perspektief oor die uitverkiesing bepaal. Dit is gestel dat die een groep *teosentries* in hul benadering is, terwyl die ander groep *antroposentries* is. Indien die betekenis van die uitverkiesing eksklusief aan die soteriologie gekoppel word, sou een van hierdie gekies moet word en sou die eeu-oue debat voortgaan. Om die idee van die uitverkiesing egter nie slegs vanuit `n soteriologiese basis te beskou nie en die idee van dienswerk in heiligmaking nie summier te verwerp nie, mag bydraend wees tot `n meer versoenbare siening ten opsigte van die uitverkiesingsleer onder evangeliesgesindes.

Hoofstuk 7

KONKLUSIE

In hierdie stuk is die tradisionele uitverkiesingsleer onder die soeklig gebring. Hierbinne is die twee teenpole, naamlik Calvinisme en Arminianisme duidelik waargeneem. Die probleem van die tradisionele uitverkiesing is ook breedvoerig bespreek. Dit is veral die effek hiervan binne die evangeliese kader wat hanteer is. Die rede vir hierdie ondersoek is ook gestel, naamlik die effek van hierdie tradisionele leerstuk binne evangeliese kringe, dat dit juis verantwoordelik is vir polarisasie en misverstand. Die vraag wat tereg gevra kan word is of die tradisionele begrip van uitverkiesing, soos vergestalt in wat algemeen met *Calvinisme* en *Arminianisme* bedoel word, enigsins `n waardevolle bydrae te lewer het. Die antwoord hierop het aangetoon dat dit sterk te betwyfel is. Nie alleen word die nuttigheid daarvan bevraagteken nie, maar dit kan verder gekonkludeer word dat beide sienings, die evangeliese kerklike publiek asook teoloë, verder van mekaar dryf.

Terwyl daar nie aanspraak gemaak word op `n volledige aanbidding en vergelyking van die saak te berde nie, word gereken dat die aanbidding tog `n verteenwoordigende en volledige oorsig bied waaruit bogenoemde konklusie gemaak kon word.

Daar is deurgaans, maar veral in die laaste dele, meer gefokus op Calvinisme. Die rede hiervoor is dat dit blyk dat, vir die voorstander van Calvinisme, uitverkiesing eksklusief met soteriologie te make het en `n integrale deel van hulle evangelieverkondiging is. (Arminianisme verwys nie soseer na die uitverkiesing nie – weliswaar ander sake soos die vrye wil – maar reageer eerder op die uitlatings van Calviniste).

Die verskille tussen Calvinisme en Arminianisme binne die evangeliese kader is evident en kan nie ontken word nie. Daar kan egter ook nie somaar voortgegaan word met die eeu-oue teologiese praktyk om tussen een van hierdie twee entiteite te kies nie – dit sou teologies onverantwoordelik wees en dit sou die stryd in elk geval onnodig verder voer. `n Werkbare ontknoping van hierdie vraagstuk lyk ook huidiglik buite bereik. Derhalwe is die hoop om hierdie saak tot rus te bring futiel. Ewenwel bied `n poging tot `n alternatief net meer vrae en maak soms die saak meer gekompliseerd. Dit dra dus ook nie by tot `n oplossing nie.

Aan die ander kant kan teoloë binne die evangeliese kader nie net die saak ignoreer of volstruispolitiek beoefen ter wille van eenheid nie. Daar is `n groter uitdaging, naamlik dié van integriteit, eerlikheid en welwillendheid wat elke teoloog motiveer om hieroor te besin. `n Uitweg moet gesoek word en die saak wat hanteer is sou weliswaar onvolledig wees, indien daar nie enige voorstel tot `n moontlike oplossing sou wees nie. Die oplossing van *uitverkiesing tot dienswerk in heiligmaking*, in plaas van *uitverkiesing tot saligheid*, is saam met ander voorstelle gebring. Hierdie voorstelle se doel word weer eens herhaal, naamlik dat dit slegs moet dien as gespreksprykkels ten einde opponente binne die evangeliese kader by mekaar uit te bring. Dit is juis die onuithoudbaarheid van die huidige situasie wat aan elkeen binne evangeliese teologie noop om hierdie gesprek voort te sit.

Is daar `n oplossing?

In die erkenning van verskille word voorgestel dat hierdie debat nie onderdruk word of deur een van die partye oorheers word nie. Eerder moet daar om `n ‘ronde tafel’ geleentheid wees vir historiese en teologiese debat. Terwyl hierdie debatvoering seker van meet af aan reeds aan die gang is, is die problematiese wyse waarop dit gevoer is, uitgewys.

Die oplossing kan dus nie verder daarin lê om uitsluitlik tussen een van die twee tradisionele moontlikhede, naamlik Calvinisme of Arminianisme, te kies nie. Die newe-effek hiervan is eenvoudig nie aanvaarbaar as 'n positiewe getuienis van die Kerk van Christus nie. Hierdie effek, algemeen en veral op die politieke arena in Suid-Afrika tydens die vorige eeu, is uitgewys.

Soos vermeld is die siening aangaande die uitverkiesing 'n integrale deel van die getuienis van die Kerk. Indien die uitverkiesing as dienswerk beskou word, plaas dit 'n verhelderende en aantreklike begrip en beeld van die getuienis van die Kerk, naamlik dienswerk. Wat kan beter en meer edel wees as om die Kerk te koppel aan hierdie deugde?

Die doel van hierdie stuk, soos telkens vermeld, is nie om een of beide van die tradisionele sienings te verwerp nie. Ook is die gedagte nie om die relevante historiese werke en teoloë, huidiglik en uit die verlede, in diskrediet te bring nie. Dit kan eerder as basis gebruik word waarop die gesprek en soeke na die ware betekenis van die uitverkiesing op voortbou. Die verskille binne hierdie leerstuk dien as 'n ryk pluralisme waarin die evangelie gekommunikeer moet word aan 'n gemeenskap wat net so pluralisties is.

Al sou die antwoord dan nie dit wees wat hierin voorgestel word nie, maar slegs verdere gespreksmoontlikhede inisïeer, dan was hierdie poging nie futiel nie. Daar is meer gemeenskaplike grond waarop voortgebou kan word as wat soms raakgesien word. Fudge (1992: 30) wys op hierdie kortsigtigheid: 'Lost in a thicket of Arminian and Calvinist debate, we sometimes lose sight of the grand truths we hold in common'.

Derhalwe is hier nie gepoog om 'n klinkklare antwoord te bied nie - dit is 'n versoeking waarvoor evangelies-gesindes te dikwels val. Eerder is hierdie 'n aanmoediging en oproep tot elke gesoute Arminiaan en Calvinis - en elkeen tussenin, binne die evangeliese kader - om verder te besin oor die betekenismoontlikhede van hierdie grootse onderwerp. Dit, in teenstelling met die huidige, kille stilsweye aan die een kant en die vurige en emosionele antagonisme aan die ander kant, wat klaarblyklik, soos in die woorde van Olson (1992: 92) net voortwoed:

‘A new outbreak of conflict and exclusion over this issue cannot serve any useful purpose but to divide, exclude, and weaken the fragile evangelical unity so carefully constructed and preserved over the past five decades. I am firmly convinced that Arminian and Reformed evangelicals need one another even though I have no hope of a hybrid or consistent middle ground emerging between them. If that were possible it would have happened long ago. Brilliant, biblically committed minds have worked on these issues of interpretation for hundreds of years without arriving at such a consistent combination’.

Vir evangelies-gesindes wat bely dat ons aan die een kant met God te doen het, maar aan die ander end van die spektrum, ook die idees van mense oor God erken, behoort daar 'n bewussyn van die probleem te wees. Die idees van God en die mens vind vergestaltung in leerstukke. Almal is bewus van die filosofiese onderbou van hierdie leerstukke. In evangeliese kringe moet erken word dat hierdie leerstukke nie die woord van God is nie, maar slegs 'n menslike formulering daarvan. Ten spyte hiervan word onverbiddelike standpunte dikwels gehuldig. Die tyd het aangebreek dat elkeen verantwoordelikheid sal moet neem. Hoe?... Deur na mekaar te luister en met mekaar te praat.

Hierdie moontlikhede is nie so vergesog nie. Olson (: 90) wys daarop dat uit sy ervaring en studies hy tot die gevolgtrekking gekom het dat daar onder beide groepe, Arminiane en Calviniste, tog passievolle evangeliese Christene is:

‘I knew that the tent of authentic evangelical Christianity was bigger and broader than I had been led to believe. That conviction strengthens as I drank deeply at the wells of evangelical Reformed theology throughout my seminary and university studies ... I was convinced that the evangelical community needs *both* George Whitefield *and* John Wesley, and that their heirs need one another to achieve the beauty of balance’.

Die evangeliese deel van die Kerk word dus hiermee opgeroep om in gesprek te tree. Jacobsen (1993: 19) verwoord hierdie oproep doeltreffend:

‘It is our calling as Evangelicals at the end of the twentieth century – and especially as Arminian Evangelicals to be about the work of more fully embodying in our social hermeneutical practices the spirit of ecumenism that Wesley poured into his prayer and the program of pluralistic tolerance and fellowship that Arminius outlined in his oration “On Reconciling Religious Dissensions among Christians.” Let us gather together around the Bible with all Christians of good will and there learn from our common Master through the different words of interpretation which we speak to each other’.

Hierdie is dus `n uitnodiging aan ALMAL: Calviniste en Arminiane om steeds, soos in die verlede, op `n sinvolle en respekvolle wyse betrokke te raak by die debat, want God kies, maar God kies miskien nie só nie...

Moule (1965: 79-80) verwys na `n gesprek tussen John Wesley en Charles Simeon (1795-1836), waarin laasgenoemde, `n ondersteuner van Calvinisme, die gesprek soos volg aangeteken het:

‘Sir, I understand you are called an Arminian; and I have been sometimes called a Calvinist; and therefore I suppose we are to draw daggers. But before I consent to

begin the combat, with your permission I will ask you a few questions'. Nadat toestemming verleen is, het Simeon soos volg voortgegaan met ondervraging: ‘ “Pray, Sir, do you feel yourself a depraved creature, so depraved that you would never have thought of turning to God, if God had not put it first into your heart” “Yes,” said the veteran, “I do indeed.” “And do you utterly despair of recommending yourself to God by anything you can do; and look for salvation solely through the blood and righteousness of Christ?” “Yes, solely through Christ.’ ‘But, Sir, supposing you were at first turned by the grace of God, are you not in some way or other to keep yourself by your own power?” “No.” “What then, are you to be upheld every hour and every moment by God, as much as an infant in its mother’s arms?” “Yes, altogether.” “And is all your hope in the grace and mercy of God to preserve you unto His heavenly kingdom?” “Yes, I have no hope but in Him.” “Then, Sir, with your leave I will put up my dagger again; for this is all my Calvinism; this is my election, my justification by faith, my final perseverance: it is in substance all that I hold, and as I hold it; and therefore, if you please, instead of searching out terms and phrases to be a ground of contention between us, we will cordially unite in those things wherein we agree”.’

‘God kies nie so nie’, impliseer dus in die idioom hiervan niks anders nie, as `n voortgesette, volgehoue, gemeenskaplike soeke na `n antwoord op die vraag:

‘Hoe kies God?...’.

BRONNELYS

Adonis, JC 1994. Christianity in South Africa since 1948, in Hofmeyr, JW & Pillay, GJ (eds), *A History of Christianity in South Africa, Volume 1*, 150-171. Pretoria: HAUM Tertiary.

Anglin, WS 1990. Simplician's Reply to Augustine. *Christian Scholar's Review*, 19(3), 243-251.

Arminius, J 1986. *The Works of Arminius*, 1vols. Grand Rapids: Baker Book House.

Baker, JW 1998. Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect. *Sixteenth Century Journal*, 29(2), 359-376.

Bangs, C 1985. *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*. Grand Rapids: Francis Asbury Press.

Barth, K 1961. *Church Dogmatics, Volume IV, The Doctrine of Reconciliation, Part I*. Edinburgh: T & T Clark.

Beeke, JR 2006. *Puritan Reformed Spirituality*. New York: Evangelical Press.

Bayne, JL & Hinlicky, SE 2000. Free to be Creatures Again. *Christianity Today*, 44, 38-44.

Bennett, D 2000. How Arminian was John Wesley? *Evangelical Quarterly*, 72(3), 237-248.

Berkhof, L 1995. *The History of Christian Doctrines*. Grand Rapids: Baker Book House.

Bierman, LD 1990. The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy. *Sixteenth Century Journal*, 21(3), 453-462.

Boettner, L 1965. *The Reformed Doctrine of Predestination*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing.

Bolt, J 2000. Common grace, Theonomy and Civic Good: The Temptations of Calvinistic Politics. *Calvin Theological Journal*, 35(2), 205-237.

Botha, CJ 1991. The beginning of the Protestant Reformation: Martin Luther and John Calvin, in Pillay, GJ & Hofmeyr, JW (eds), *Perspectives on Church History*, 135-125. Pretoria: De Jager-HAUM Publishers.

Burggraefe, R 2003. A Conversational God as the Source of a Response Ethics, in Haers, J & De Mey, P (eds), *Theology and Conversation. Towards a Relational Theology*, 337-357.

Cairn, EE 1996. *Christianity Through the Centuries*. Grand Rapids: Zondervan.

Calvyn, J 1967. *Institusie of Onderwysing in die Christelike Godsdienst*. Potchefstroom: Pro Rege-Pers Beperk.

Cameron, CM 1992. Arminius – Hero or Heretic? *Evangelical Quarterly*, 64(3), 213-227.

Chrysochoou, X 2004. *Cultural Diversity. Its Social Psychology*. Oxford: Blackwell Publishing.

Coetzee, FS [s.a]. *Dogmatiek*. EG Kerk Kweekskool: Heidelberg.

Coljin, BB 2004. A parable of Calvinism. *Ashland Theological Journal*, 101-108.

Como, D 2000. *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560-1660*. New York: Boydell Press.

Cottrell, JW 1989. The Nature of the Divine Sovereignty, in Pinnock, CH (ed), *The Grace of God, the Will of Man*, 97-119. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Cowan, SB 1990. Common Misconceptions of Evangelicals Regarding Calvinism. *Journal of the Evangelical Theology Society*, 2, 189-195.

Cuthbertson, GC 1994. Christianity, imperialism and colonial warfare, in Hofmeyr, JW & Pillay, GJ (eds), *A History of Christianity in South Africa, Volume 1*, 150-171. Pretoria: HAUM Tertiary.

Davey, B 2006. Assurance of Salvation. *Reformation Today*, 212, 13-16.

Dieter, ME 1992. Telling the Arminian Story: Some Observations on Revivalistic Evangelicalism Past and Present. *Evangelical Journal*, 10, 47-54.

Deist, F 1992. *A Concise Dictionary of Theological and Related Terms*. Pretoria: JL van Schaik.

Doran, DM 2003. What Love is This? *Detroit Baptist Seminary Journal*, Fall, 101-130.

Du Toit, A 1994. The Construction of Afrikaner Chosenness in Hutchinson, WR & Lehman, H (eds), *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, 115-139. Minneapolis: Fortress Press.

Dortse Leerreëls 1619. N.G. Kerk.

Drey, S 1996. Watch Out! Semi-Pelagianism is About! *Evangel*, Spring, 1-2.

Eckman, JP 2002. *Exploring Church History*. Wheaton: Crossway Books.

- Erickson, MJ 1985. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Fendt, G 2001. Between a Pelagian Rock and a Hard Predestinarianism: The Currents of Controversy in *City of God* 11 and 12. *Journal of Religion*, 81(2), 211-227.
- Fourie, CK [s.a]. *Algemene Kerkgeskiedenis*. EG Kerk Kweekskool: Heidelberg.
- Fudge, E 1992. How Wide is God's Mercy? *Christianity Today*, 36(27), 30-33.
- Gerrish, BA 2003. Sovereign Grace. Is Reformed Theology Obsolete? *Interpretation*, 57(1), 45-57.
- Godsey, JD 1966. *Karl Barth (1886 - 1968) How I Changed My Mind*. Edinburgh: The Saint Andrew Press.
- Greenbury, J 1995. Calvin's Understanding of Predestination with Special Reference to the Institutes. *The Reformed Theological Review*, 121-134.
- Hasker, W 1994. A Philosophical Perspective in Pinnock, C (ed), *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Henžel, J 2003. And Grace Will Lead me Home. *European Journal of Theology*, 12(1), 27-34.
- Hicks, JM 1991. The Righteousness of Saving Faith: Arminian versus Remonstrant Grace. *Evangelical Journal*, 27-39.
- Hillerbrand, H (Ed) 1994. *The Reformation. A Narrative History Related by Contemporary Observers And Participants*. Grand Rapids: Baker Book House.

- Houghton, SM 2001. *Sketches from Church History*. Carlisle: The Banner of Truth Trust.
- Huët, P 1877. *Niet om te Twisten maar uit Gewetensdrang*. Amsterdam: W. H. Kirberger.
- Hulse, E 2007. Arminians. *Reformation Today*, 219, 29-37.
- Hunt, D 2002. *What Love is This?* Sisters: Loyal Publishing Co.
- Hunt, D & White, J 2004. *Debating Calvinism*. Oregon: Multnomah Publishers.
- Jacobsen, D 1993. Purity or Tolerance: The Social Dimension of Hermeneutics in the Calvinist, Arminian and American Evangelical Traditions. *Evangelical Journal*, 3-20.
- Jaffee, MS 2001. One God, One Revelation, One People: On the Symbolic Structure of Elective Monotheism. *Journal of the American Academy of Religion*, 69(4), 753-775.
- James, W 2000. *Augustine and his Critics*. New York: Routledge.
- Jarvis, CA 2002. Our Jewish Problem. *Christian Century*, 119(15), 18.
- Jewett, PK 1985. *Election and Predestination*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johnston, KK 2004. Interreligious Dialogue and the Christian Claim. *Dialog: A Journal of Theology*, 43(2), 133-138.
- Johnston, W 2007. The Synod of Dort. *Reformation Today*, 217, 21-24.

Kaminsky, JS 2003. Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites? *Harvard Theological Review*, 96(4), 397-425.

Kaminsky, JS 2004. Reclaiming a Theology of Election: Favoritism and the Joseph Story. *Perspectives in Religious Studies*, 31(2), 135-152.

Kelly, JND 1977. *Early Christian Doctrines*. London: A & C Black.

Knight, HH 2002. Love and Freedom “by Grace Alone” in Wesley’s Soteriology: A Proposal for Evangelicals. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 24(1), 57-67.

König, A 1998. Evangelical Theology, in Maimela, A & König, A (reds), *Initiation Into Theology*, 81-110. Pretoria: HL van Schaik.

Kuiper, BK 1991. *The Church in History*. Grand Rapids: WM. B Eerdmans Publishing Co.

Kuyper, A 1961. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: WM. B Eerdmans Publishing Co.

Kyle, RG 2001. John Knox Confronts the Anabaptists: The Intellectual Aspects of His Encounter. *The Mennonite Quarterly Review*, 75(4), 493-515.

Landman, C 1991. Roman North Africa (Early African Contextualisation), in Pillay, GJ & Hofmeyr, JW (eds), *Perspectives on Church History*, 52-65. Pretoria: De Jager-HAUM Publishers.

Lindbeck, GA 1997. The Gospel’s Uniqueness: Election and Untranslatable. *Modern Theology*, 13(0), 423-450.

Little, D 2002. Religion and Human Rights. *Journal of Law and Religion*, 18(1), 57-77.

MacDonnald, WG 1989. The Biblical Doctrine of Election, in Pinnock, CH (ed), *The Grace of God, the Will of Man*, 207-229. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Macquarrie, J 1977. *Principles of Christian Theology*. London: SCM Press Ltd.

Mandela, N 2009. *Long Walk to Freedom*. London: ABACUS.

Mbennah, ED & Vorster, JM 1998. The influence of Arminian conception of Predestination on the 18th-century Wesleyan revival. *Studia historiae ecclesiasticae*, 24(1), 161-187.

McCormick, BL 2000. Grace and being: the role of God's gracious election in Karl Barth's theological ontology. *Cambridge companion to Karl Barth*, p 92-110.

McKee, EA 2007. The Character and Significance of John Calvin's Teaching on Social and Economic Issues, in Dommen, E & Bratt, JD (eds), *John Calvin Rediscovered*, 3-24. Louisville: Westminster John Knox Press.

Mienie, JD 2004. *'n Vergelyking van 'n Evangelies-Gereformeerde Skrifbeskouing met ander Gereformeerde Skrifbeskouinge*. MTh-verhandeling, UNISA.

Mills, WD 1999. Robert Earl Cushman and a Study of Predestination in the Wesleyan Tradition. *Methodist History*, 38(1), 3-13.

Moore, L 1994. Election and Ideology: When are the people of God not the people of God? *Relevance of Theology for the 1990s, Pretoria: Human Sciences Research Council*, 369-384.

Moule, HCG 1965. *Charles Simeon*. London: Inter-Varsity Fellowship.

Muller, RA 1995. The Myth of “Decretal Theology”. *Calvin Theological Journal*, 159-167.

Murray, IH 2002. *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust.

Murray, J 1903. *Catechisatie-boek over de Leer der Zaligheid volgens het Kort Begrip, vooral voor Huiselijk Gebruik*. Kaapstad: JC Juta.

Neelands, D 2001. Richard Hooker and the Debates about Predestination 1580-1600. *Toronto Journal of Theology*, 17(1), 187-202.

Ogliari, D 2003. The Role of Christ and of the Church in the light of Augustine’s Theory of Predestination. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 79(4), 347-364.

Oliver, C 2003. Augustinian universalism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 53(3), 127-145.

Olson, RE 1999. Don’t Hate Me Because I’m Arminian. *Christianity Today* 43, 87-94.

Otto, RE 2002. The Remnant Church. *Journal for Christian Theology*, 7, 15-29.

Park, S 2007. The Social and Economic Impact of John Calvin on the Korean Church and Society, in Dommen, E & Bratt, JD (eds), *John Calvin Rediscovered*, 109-120. Louisville: Westminster John Knox Press.

Parker, CH 2001. Two Generations of Discipline: Moral Reform in Delft Before and After the Synod of Dort. *Archiv Für Reformations Geschichte*, 215-231.

Pasewark, KA 1998. Predestination as a Condition of Freedom. *Lutheran Quarterly*, 12, 57-78.

Peterson, RA 2004. Is Christ “The Electing God”? *Presbyterion* 30, 81-89.

Peterson, RA 2009. *Our Secure Salvation*. Phillipsburg: P&R Publishing.

Picirilli, RE 2000. Foreknowledge, Freedom and the Future. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 43(2), 259-271.

Pillay, GJ 1991. From medieval to modern (Contextual change and western Christianity), in Pillay, GJ & Hofmeyr, JW (eds), *Perspectives on Church History*, 174-182. Pretoria: De Jager-HAUM Publishers.

Pinnock, CH 1989. From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology, in Pinnock, CH (ed), *The Grace of God, the Will of Man*, 15-30. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Pinnock, CH 2003. Evangelical Theology of Divine Openness, in Chung, SW (ed), *Alister E. McGrath and evangelical theology : a dynamic engagement*, 147-164. Cumbria: Paternoster Press.

Regan, P 1996. Calvinism and the Dutch Israel Thesis. *Protestant History and Identity in Sixteenth Century Europe*, 91-106.

Renwick, AM 1977. *The Story of the Church*. Leicester: Inter-Varsity Press.

Ross, KR 1991. Calvinists in Controversy: John Kennedy, Horatius Bonar and the Moody Mission of 1873-74. *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 51-63.

Roy, CR 2006. *How Much Does God Foreknow?* Nottingham: IVP Academic.

Smail, DL 1992. Predestination and the Ethos of Disinheritance in Sixteenth-Century Calvinist Theater. *Sixteenth Century Journal* 23, 303-323.

Smit, CJ 2009. Is dit Calvinisme se skuld? *Die Kerkblad*, 112 (3228), 8-9.

Smith, SG 2002. "The Gates of Greatness Break Open": Religious Understandings of Worth in Action. *Journal of the American Academy of Religion*, 70(2), 301-321.

Soulen, RK 2004. God's First Love. Michael Wyschogrod on Israel's Election. *Christian Century*, 121(15), 22-27.

Sproul, RC 1986. *Chosen by God*. Chicago: Tyndale.

Spurgeon, CH 1863. The Warrant of Faith. Preek 531 gelewer by *The Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Newington.

Stalnaker, A 2004. Spiritual Exercises and the Grace of God: Paradoxes of Personal Formation in Augustine. *Journal of the society of Christian Ethics*, 24(2), 137-170.

Steele, DN, Thomas, CT & Quinn, SL 2001. *The Five Points of Calvinism. Defined, Defended and Documented*. Phillipsburg: P & R Publishing.

Stephens, WP 1992. The Place of Predestination in Zwingli and Bucer. *Reformiertes Erbe*, 393-410.

Storms, S 2007. *Chosen for Life*. Wheaton: Crossway Books.

Talbott, T 1997. The Love of God and the Heresy of Exclusivism. *Christian Scholar's Review*, 27(1), 99-112.

Theron, PF 2002. Uitverkiesing en etiek. *In die Skriflig*, 36(2), 243-259.

Thom, G 1992. The Calvinist Pietism of Professor John Murray. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 18(1), 27-42.

Thomas, GM 2000. Constructing and Clarifying the Doctrine of Predestination. *Reformation and Renaissance Review*, 4, 7-28.

Van de Beek, A 2003. Calvinism as an ascetic movement. *Reformed Theology*, 205-222.

Van der Merwe, CN 2009. Menslike verantwoordelikheid en God se genade. *Gereformeerde Kerkblad*, 112, 8-9.

Van der Walt, J 2006. Gedagtes oor Johannes Calvyn. *Gereformeerde Kerkblad*, 109, 24-26.

Van Vliet, J 2001. Decretal Theology and the Development of Covenant Thought. *Westminster Theological Journal*, 63(2), 393-420.

Van Wyk, HF 2009. God se verlossende wil. *Die Kerkblad*, 112(3224), 22-23.

Voskuil, DN 1997. Strangers in Their Own Land: Calvinists in an Arminian Culture, in Dekker, G & Luidens, DA (eds), *Rethinking Secularization*, 93-110. Lanham: University Press of America, Inc.

Wainwright, WJ 2001. Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Better off? *International Journal for Philosophy of Religion*, 50(1-3), 81-96.

Wendel, F 1997. *Calvin*. Grand Rapids: Baker Books.

Wesley, AK 2002. Sacralisation and secularisation. An Analysis of a few Biblical Passages for possible Racial overtones and Ethnocentrism. *Asia Journal of Theology*, 16(2), 375-395.

White, JR & Bryson, G 2001. The Divine Sovereignty Human Responsibility Debate Part One. *Christian Research Journal*, 23(4), 32-41.

Williams, MD 2004. *The Five Points of Arminianism*, 30(1), 11-36.

Westminster Confession of Faith 1646. Center for Reformed Theology and Apologetics.

Work, T 2001. Annunciation as Election. *Scottish Journal of Theology*, 54(3), 285-307.

Wyschogrod, M 2004. Israel, the Church, and Election. *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, 179-187.

Yates, AS 1952. *The Doctrine of Assurance, With Special Reference to John Wesley*. London: The Epworth Press.