

Naudé, P  
Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit

## Op 'n mespunt. Die ontvangs van Johannes Calvyn in die denke van Willie Jonker

### ABSTRACT

This paper, originally read as the fourth Willie Jonker commemoration lecture (October 2009), explores how the central tenets of Jonker's theology have been fundamentally shaped by John Calvin. It is argued that Jonker's very understanding of Reformed theology is derived from Calvin. Furthermore, on three issues, Calvin plays an important role: Jonker's insistence on the visible unity of the church, the importance of social ethics, and the church as the people of God superseding the ethnic notion of a *volkskerk*. The paper concludes with a list of contemporary theological and ethical issues that may be addressed from the Calvin-Jonker line of thinking.

“Maar 'n mens moet erken dat dit die moeite loon om eers goed na Calvyn te luister, voordat jy dink dat jy beter weet as hy” (Jonker 1973b:37).

### INLEIDING

Dis vir my 'n eer en voorreg om vanjaar die vierde W.D. Jonker-gedenklesing hier in Kaapstad te hou.<sup>1</sup> My eie geestelike en teologiese vorming is diep deur die lewe en werk van prof. Jonker beïnvloed. Hoe meer ek lees wat hy geskryf en gepreek het, hoe meer kom ek onder die indruk van sy intellektuele diepte, sy suiwer oordele oor die sake van sy tyd, en sy voortgaande relevansie vir teologie in Suid-Afrika vandag.

Toe Willie Jonker se aktiewe teologiese werk teen 1955 'n aanvang neem met die voltooiing van sy proefskrif, was daar drie samehangende teologiese pilare waarop die dominante NG Kerk (NGK) teologie van daardie tyd gebou was:

- Die eerste pilaar was die idee van **pluriformiteit** in skepping, kerk en samelewing met ernstige implikasies vir die sigbare eenheid van die kerk.
- Die tweede pilaar was die **piëtisme** met as kenmerk 'n privatistiese spiritualiteit en onkritiese Skrifsin met 'n blinde vlek vir sosiale etiek.
- Die derde pilaar was die idee van die NGK as **volkskerk** met 'n spesiale plek in God se voorsienigheid en 'n afswakking van die kerk as belydende gemeente.

Hoewel nie eksklusief nie, is Calvyn as getuie bygeroep om hierdie raamwerk te ondersteun. Dus was die stryd om 'n (nuwe) teologiese paradigma in die NGK ook 'n hermeneutiese stryd om die interpretasie van Calvyn en die nalatenskap van die Reformasie.<sup>2</sup>

---

1 Gedenklesing gehou in die Ring van Kaap die Goeie Hoop in die kerkgebou van die NGK Tamboerskloof op Sondag, 25 Oktober 2009.

2 Vir 'n breëre oorsig oor die stryd om Calvyn in Suid-Afrika, lees die onlangse bydrae van Robert Vosloo genaamd “Calvin and anti-apartheid memory in the Dutch Reformed family of churches in South Africa” (Vosloo 2008) en natuurlik die klassieke bydrae van John de Gruchy waarin hy uitvoerig argumenteer vir 'n bevryde en bevrydende resepsie van Calvyn (De Gruchy 1991).

In hierdie gedenklesing wil ek probeer om Jonker se kritiek op en teenstand teen bovermelde teologiese raamwerk te herkonstureer vanuit sy eie vertolking van Calvyn. Natuurlik drink Jonker uit vele bronne – Luther, Bavinck, Berkouwer, en Barth is maar enkele voorbeelde – en sou dit ’n vertekening wees om Calvyn as die enigste beslissende invloed in sy teologie te beskryf. Maar dat Calvyn aan die wortels van Jonker se denke lê, blyk uit die feit dat hy deurgaans onbeskaamd Gereformeerde teologie bedryf. En as hy hierdie tipe teologie omskryf, staan Calvyn as sentrale figuur voorop:

In *Op weg met die teologie* beskryf hy eers die breë onderskeid tussen Rooms-Katolieke en Protestantse teologie. Hierop volg ’n nadere onderskeid tussen Lutherse en Gereformeerde teologie, en in die uitspel van die kernverskille tussen hierdie twee rigtings, staan Calvyn absoluut sentraal:

In die verhouding God-mens plaas Luther die klem op die heilige God en sondige mens, terwyl Calvyn uitgaan van God as Skepper en die mens as gevalle skepsel. Waar Luther God se eer veral soek in die regverdiging van die sondaar, handhaaf Calvyn dat God se eer met die verlossing van die ganse skepping as *theatrum gloriae* saamhang. Weens Luther se tweeryke-leer word die betekenis van die verlossing (teen Luther se bedoeling in) „aanmerklik ingeperk“ in vergelyking met die wye blikveld van Calvyn waar die kerstening van die kultuur en die heiliging van die lewe en sosiale etiek alles onder die heilsbestel van God val. Waar Luther die Bybel byna uitsluitelik as heilswaard hoor en binne die kanon soek na “*was Christum treibet*”, laat Calvyn die hele kanon meesprek oor die alle terreine van die samelewing (Heyns en Jonker 1977: 248-252).

Vir Jonker is veral hierdie laaste punt van groot belang: teologie spreek oor die hele lewe mee alleen omdat dit luister na die hele Skrif en hierdie Skrifwoord dinamies uitlê met die oog op die vraagstukke van elke tyd.<sup>3</sup> In hierdie sin is Gereformeerde teologie ook katoliek: Dis geen seksionele teologie nie, maar staan vierkant in kontinuïteit met die Christelike teologie van alle eeue. En dit streef om aan die volle (katolieke) waarheid vas te hou soos die konsekwensies van God se openbaring oor die hele skepping uitgespel word (Heyns en Jonker 1977: 253-254).

Daar is geen twyfel dat Jonker “gereformeerd” en “Calvyn” heel direk op mekaar betrek en hierdie betrekking het dan ook sy hele teologie fundamenteel gestempel.

’n Kort voordrag soos hierdie kan egter nie die volle invloed van Calvyn op Jonker se denke uitspel nie. Daar is eenvoudig te veel eksplisiete en implisiete verwysings<sup>4</sup> na Calvyn om aan die reikwydte van die hierdie verhouding reg te laat geskied. Nietemin word enkele temas aangesny waar Jonker se werk nie los van Calvyn geles behoort te word nie.

Daar is inderdaad genoeg getuïenis om Jonker se resepsie van Calvyn in hierdie Calvynjaar uit te wys as onontbeerlike element in die bou van ’n alternatiewe Gereformeerde tradisie binne die NGK.<sup>5</sup> Of liever: Om die NGK terug te roep na haar eintlike wortels in die Protestantse Reformasie teenoor die kragvelde van volkskerk en evangelikalisme (Jonker 1998).

---

3 Kyk sy mooi samevatting en definisie van teologie in sy lesing voor die GES met die titel “What is theology?” (Jonker 1976b), en sy klem daarop dat die prediking aktuele Skrifuitleg moet wees in sy invloedryke boekie oor die prediking, *Die Woord as opdrag* (Jonker 1976).

4 ’n Mens dink onmiddellik aan die Jonker-bundels in die dogmatiekreeks wat hy saam met Jaap Durand geskryf het. In sowel die historiese as “riglyne” afdelings van hierdie boeke speel Calvyn ’n deurslaggewende rol. Kyk as voorbeeld die bespreking van Jonker (1988) se verbondsteologie later in hierdie artikel.

5 Kyk byvoorbeeld die uitstekende artikel waarin Jonker breedvoerig aan die woord kom in verband met Calvyn se sosiale denke: Dirkie Smit, “Views on Calvin’s ethics: reading Calvin in the South African context”, *Reformed World* 57 (4), 2007: 306-344; asook Smit se verwysings na Jonker en Calvyn in die derde WD Jonker- gedenklesing (Smit 2008).

## 2. OP DIE MESPUNT TUSSEN PLURIFORMITEIT EN DIE SIGBARE EENHEID VAN DIE KERK

In Willie Jonker se jarelange stryd om die eenheid van die kerk beroep hy hom meermale op Calvyn. Kortliks saamgevat kom Jonker se argument op die volgende neer: Die eenheid van die kerk is 'n geestelike saak is wat roep om sigbaarmaking in die gemeenskap van die heiliges. Plaaslike gemeentes is volledig kerk, maar is verplig om hulleself in 'n kerverband te voeg waarin die eenheid en katolesiteit van die kerk tot uitdrukking kom.

Agter hierdie relatief eenvoudig klinkende samevatting lê beslissende teologiese keuses wat Jonker vanaf sy proefskrif in 1955 tot minstens 1986 keer op keer teen verskillende fronte moes verdedig:

Dis ironies dat iemand wat oor die mistieke liggaam van Christus binne die nuwre Franse Katolieke teologie gepromoveer het (sien Jonker 1955), as "Rooms" beskou is omdat hy op die sigbare eenheid van die kerk sou aandring. Dis presies waarvan prof TN Hanekom oortuig was: Jonker en sy medestanders wat aandui dat die eienskappe van die kerk ook sigbaar gestalte moet vind, is skuldig aan 'n holistiese kerkbeskouing met 'n "ongelukkige geboorte uit die Romeinse staatsbeskouing" wat teenoor die Skrif en Gereformeerde kerkbeskouing staan (Jonker 1963:435).

Nee, skryf Jonker, Calvyn dui reeds aan dat "kerk" in die Skrif die ganse menigte van mense wat oor die aarde versprei is, aandui, en daarom na 'n sigbare, historiese werklikheid verwys. Die katolesiteit van die kerk het dan ook direk betrekking op ons innige verbondenheid aan eensgesindheid met al Gods kinders (Calvyn: Inst. IV, I, 3). Hierdie een, algemene kerk – bestaande uit allerlei volkere wat saamstem met die een ware belydenis, is onderverdeel in plaaslike kerke. En hierdie plaaslike kerk, as dele van die een sigbare wereldkerk (Calvyn: Inst. IV, I, 9) moet hul onderlinge verbondenheid tot openbaring bring in 'n kerkverband waarin die eenheid juis tot sigbare uitdrukking kom. Die NGB art 27-29 volg in hierdie voetspoor van Calvyn en maak duidelik dat die mistieke liggaam van Christus 'n sigbare, uitwendige organisatoriese lewe het ter wille van onderlinge sorg en vermaning (Jonker 1963:436-437).

Die Gereformeerde kerkreg<sup>6</sup> het dus van die begin<sup>7</sup> af konsekwent gehandhaaf dat 'n kerk wat homself byvoorbeeld tot nasionale grense wou beperk, prinsipiël onjuis handel. Sels Kuyper het 'n "nasionale kerk" 'n teenstrydigheid genoem (Jonker 1963:437). Waar die een kerk van Christus oor die grense van land en taal en volk beweeg, kom 'n verskeidenheid tot stand wat volgens Calvyn moet aanpas by die praktiese omgewing weens "eise van die menslike noodsaaklikheid" (Jonker 1983:438). Maar nooit tree hierdie verskeidenheid van kerke uit die verband van die een band van Christus nie.

Jonker wys dan daarop dat die Dordtse Kerkorde een kerkverband oor volks- en taalgrense handhaaf, met een generale sinode, en een kerkorde as sigbare uitdrukking van hierdie eenheid. Skalks merk hy op: "Ek het niemand dit nog ooit "Rooms" hoor noem nie", en hy wys daarop dat net in die voorafgaande jaar (1962) die onderskeie NG Kerke hul in een algemene sinode saamgevoeg het. Dis eg Bybels en Gereformeerd om hierdie kerkverband te sien as sigbaarmaking van die een, katoelike kerk (Jonker 1963: 438).

Aan die een kant moes Jonker sy standpunt teen die beskuldiging van Roomsheid verweer. Aan die ander kant, het die neo-Calvinisme van Abraham Kuyper gestaan soos binne die NGK

---

6 Jonker se eerste bydraes tot openbare kerklike debatte het op die vlak van die kerkreg en kerkverband gele. Hy het natuurlik geweet dat teologiese beslissings daar hul beliggaming vind! Kyk sy welbekende boekie oor die sendingbepalinge van die NG Kerk in Transvaal (1962) en die minder bekende ongepubliseerde studie oor die ontstaan en ontwikkeling van die Gereformeerde kerkreg (1965).

7 Jonker verwys hier o.a. na Voetius wat die noodsaaklikheid van die kerkverband teenoor die independentisme gehandhaaf het (1963:435).

nagevolg en vertolk deur veral prof FJM Potgieter,<sup>8</sup> ’n kollega van Jonker by die Kweekskool.

Potgieter neem sy teologiese vertrekpunt in Kuyper se kosmologie waarvan Gods geskape pluriformiteit die hoeksteen is. Pluriformiteit van taal, kultuur en spiritualiteit is uitdrukking van die ryke geskape verskeidenheid. Sou daar dus afsonderlike etniese kerke tot stand kom wat naas mekaar bestaan sonder een kerkverband, tas dit nie die eenheid van die kerk aan nie. Sulke kerke is immers uitdrukking van die geskape verskeidenheid en nog steeds deel van die een onsigbare kerk. Eenheid is per slot van rekening ’n geestelike saak. Wie dus aandring op een kerkverband bedreig die skeppingsmatige voorsienigheid van God, en is “bes moontlik ’n prooi van die moderne nivelleringsdenke wat alle verskille tussen mense wil uitwis” (Jonker 1982:8).

Op voetspoor van Calvin, ontken Jonker nie die verskeidenheid nie. Maar anders as Kuyper wat Calvin se verwysings na God se algemene genade verhef tot die sluitsteen van sy (skeppings) teologie en sover gaan om te sê dat “die skepping die herskepping struktureer” (Jonker 1986:11), wys Jonker daarop dat Calvin vanuit die besondere genade oor die kerk dink. Vir Calvin is die nuwe mensheid in Christus (en nie ’n idealistiese pluriformiteitsleer<sup>9</sup> nie) die uitgangspunt. Wanneer “die kerk sy lewenswet aan die skepping ontleen”, skryf Jonker, lei dit tot “niks anders (nie) as ’n vorm van natuurlike teologie” (Jonker 1986:10).

Calvin het homself onvermoed beywer vir die bewaring van die eenheid van die Reformatoriese kerk, met volle erkenning van die verskille na gelang van plaaslike omstandighede in die verskillende lande (Jonker 1986:6). Wat in die NGK gebeur, is egter die teenoorgestelde: Op grond van die skeppingsverskeidenheid word daar tot geskeidenheid gekonkludeer. Buiten dat dit teologies bedenklik is, speel nie-teologiese faktore hierin mee, naamlik die wil om veilig te voel by die eie groep, die vrees om op kerklike terrein oorheers te word deur nie-blanke Christene, en ’n algemene “afsonderlikheidsindroom”. Dit lei tot ’n radikale afswakking van die gemeenskap van die heiliges wat wel elke Sondag bely word, maar waarvan daar net sporadies en kunsmatig sprake is (Jonker 1986:12).

Agter alles, meen Jonker, sit ’n etniese motief wat ongelukkig uit die Duitse sendingwetenskap<sup>10</sup> sy weg via die NGK se eie sendingbeleid gevind het: aparte kerke vir verskillende etniese groepe.<sup>11</sup> Hoe krau en opsigtelike rasse-gebonde die NGK praktyk is, blyk uit die feit dat ’n afsonderlike kerk vir Kleurlinge gestig is waar taal en kultuur nie ’n groot rol kon speel nie, maar ras wel. Ook is daar maar een kerk vir alle swart lidmate opgerig en is nie ruimte gemaak vir die verskillende etniese swart groepe nie. Daar is ook nog nooit oorweeg om Engelssprekendes in ’n ander kerkverband tuis te bring nie.<sup>12</sup> Hierdie etniese denke het die eenheid van die kerk soos uitgedruk in een verband ernstig op die spel geplaas.

Kortom: Calvin speel ’n beduidende rol in Jonker se verdediging van die sigbare eenheid van

---

8 Vir ’n uitstekende oorsig en analise van Potgieter se werk (insluitende sy band met Calvin en Kuyper), lees Hans Engdahl se proefskrif, Engdahl 2006:65-142.

9 Vir ’n meer detail kritiese analise van Kuyper, sien Jonker 1981: 91-94 en 1989:16-18.

10 Jonker verwys hier na die invloed van J du Plessis en GBA Gerdener wat die volkskerkgedagte uit die nou verband tussen bekering en etniese groep by die Lutheraanse missiologie oorgeneem het. Kyk ook sy verwysing na die invloedryke werk van Hoekendijk oor hierdie tema (Jonker 1986:11). Vir ’n meer uitgebreide bespreking van die band tussen volkskerk en missiologie met analise van oorspronklike Duitse bronne, lees Naudé 2005.

11 Jonker wys daarop dat *Ras, volk en nasie* (1974) wel op sommige punte korrek handhaaf dat daar verskeidenheid binne dieselfde kerk moet wees, maar tog op voetspoor van Kuyperiaanse terminologie in artikel 29 skryf: “Daarom kan ’n verskeidenheid van volke ook ’n verskeidenheid van inheemse kerke tot gevolg hê” (Jonker 1986:11).

12 Daarom argumenteer Jonker ook sterk teen die moontlike stigting van ’n eie kerk vir Portugeessprekende lidmate. Dis die konteks van hierdie 1986 artikel. Portugeese kan wel weens taalredes ’n eie gemeente vorm, maar moet steeds binne een kerkverband bly, meen Jonker.

die kerk teenoor beide die kritiek van Roomse denke en die neo-Calvinistiese skeppingsteologie van Kuyper.

### 3. OP DIE MESPUNT TUSSEN PIËTISME EN SOSIALE ETIEK

Die NGK waarin Jonker in die laat 1950's as teoloog getree het, het naas sy Gereformeerde wortels ook 'n sterk invloed vanuit veral die Skotse piëtisme beleef. Die sterk punte van die piëtisme was 'n klem op beleefde geloof teenoor die rasionalisme van die kritiese teologie en 'n onvoorwaardelike aanvaarding van die Skrifgesag. Die kwesposte was dat hierdie individuele spiritualiteit mense swak toegerus het om 'n aanvoeling vir sosiaal-etiese sake te ontwikkel. En die onkritiese Skrifsin het gelei tot vorme van fundamentalisme wat die historiese sin van die Bybel nie genoegsaam kon verreken nie. Jonker het later hierna verwys as die kragveld van 'n evangelikaliese spiritualiteit (Jonker 1998).

In 1973 verskyn twee artikels van Jonker oor die sosiale etiek waarin hy hom direk op Calvin beroep: "Die aktualiteit van die sosiale etiek". (Jonker 1973a) en "Heilige Skrif en sosiale etiek by Calvin" (Jonker 1973b).

Die eerste artikel begin eers met 'n verduideliking van die verskil tussen 'n personele en 'n sosiale etiek. Jonker wys daarop dat die personele etiek op die sedelike gedrag van die individu fokus waar mense mekaar konkreet as naastes teenkom. In hierdie sin het die personele etiek natuurlik ook met die mens as fundamenteel gemeenskapswese te make, maar dan steeds gedink vanuit die standpunt van die individu.

Hierteenoor gaan dit in die sosiale etiek om die verhouding tussen mense "onder die gesigspunt van hulle omtmoeting (of samelewing) met mekaar binne die kader van bepaalde saaklike betrekkinge soos hulle mekaar binne 'n sekere gemeenskapsverband teenkom" (1973a:79). Dit gaan dus in die sosiale etiek om die vraag na wat sedelik goed en kwaad is op die gebied van die bowe-persoonlike gemeenskapsvorme waar laasgenoemde self die fokuspunt is sonder om dit steeds vanuit die individueel-etiese gesigspunt te beskou.

Welwetend dat die heersende spiritualiteit van die NG Kerk diepgaande deur die piëtisme<sup>13</sup> beïnvloed is, lewer Jonker fundamentele kritiek: Die piëtisme spreek hom sterk uit oor sedelike sake, maar hierdie sake lê byna almal op die vlak van die persoonlike etiek. Die piëtisme beklemtoon die individuele ten koste van die sosiale juis omdat dit individualisties dink oor verlossing en heiligmaking.

Hierdie sterk individualistiese klem deel die piëtisme met die wysgerige tradisie uit die Verligting vanaf Descartes en Kant tot by die moderne eksistensialisme. Op 'n ambivalente manier is piëtisme dus eg modernisties.

Waar die piëtisme wel oor sosiale vraagstukke nadink, duik daar twee tekortkominge op: Eerstens. Hul biblisistiese hermeneutiek lei daartoe dat Bybelse voorskrifte onhistories op vandag van toepassing gemaak word. Daardeur word dit waarteen die piëtisme stry – die afswakking van die Skrifgesag – juis verweselik (Jonker 1973b:31). Tweedens maak hierdie soort hermeneutiek die leser blind vir sy of haar eie voorveronderstellings. As hierdie voorveronderstellings nog gevoerd word met 'n *corpus Christianum* idee van kerk en staat, is kritiek op die samelewingsverbande (Jonker 1973a:82 noem dit die „institute“) self, onmoontlik. Intendeel, die piëtisme deel in die lang geskiedenis van die Christelike denke waarin die samelewingsordeninge as ordeninge van God Self – en dus onveranderlik en bo kritiek verhewe – beskou is (Jonker 1973a:83).

Hier loop die weë van die piëtisme en die Verligting weer uiteen. Jonker sou later oor die

---

13 Jonker is terdeë bewus daarvan dat die "piëtisme" self 'n komplekse verskynsel is wat in verskillende gedaantes in die geskiedenis verskyn het. Kyk byvoorbeeld sy sensitiewe bespreking hiervan in *Die relevansie van die kerk* (2008), 35-37.

Tweede Verligting skryf waarin denkers soos Marx, Nietzsche en die neo-Marxiste kritiek op godsdienste as sodanig lewer en 'n skerp maatskaplik-kritiese sin sou ontwikkel. Deel van die NGK se probleem is dat hy weens sy isolasie in die jare ná 1948 (Universele Verklaring van Menseregte) presies in die teenoorgestelde rigting as die ekumeniese en internasionale denke beweeg het.

Calvyn – so reken Jonker – kan ons met die sosiale etiek help. Calvyn self het aan drie fronte gestry vir die ontwikkeling van sy sosiale denke:

Teenoor die Rooms Katolieke natuurregleer, handhaaf Calvyn die Skrif (en nie redelike insig nie) as norm vir sosiale vraagstukke. Teenoor die Lutherse tweerykeleer waar wêreldse sake op wêreldlike wyse hanteer word, handhaaf Calvyn dat Christus se heerskappy oor alle lewensterreine uitstrek. Teenoor die Wederdopers wat Ou Testamentiese wette direk na hul eie tyd oorvertaal, handhaaf Calvyn 'n historiese Skrifsin wat die substansie van die wette ondersoek en dit dan op histories verantwoordelike en kreatiewe wyse op eietydse vrae betrek (Jonker 1973b:35).

Calvyn slaag dus daarin om die blinde kolle van die piëtisme te oorkom: Met sy hermeneutiek waarin die totaliteit van die Skrif in haar historiese en “dogmatiese” sin aan die bod kom, slaag Calvyn daarin om die gesag van die Bybel beter te handhaaf, en inderdaad sinvolle etiese riglyne daar te stel vir die vraagstukke van sy tyd. Die sosiale vraagstukke kom in die verband van die institute self aan die bod sodat Calvyn fundamentele vrae oor stelsels (ekonomie, politiek, kerk) as sodanig kan stel in 'n tyd waarin dit vreemd was om sosiale institute self aan kritiek te onderwerp.

Maar Calvyn bring volgens Jonker ook 'n sterk Christologies-ekklesiologiese dimensie in die sosiale etiek. Die norm waaruit Calvyn oor politiek en 'n Christelike maatskapy dink, is die nuwe mensheid in Christus: “Dáár, in die Liggaam van Christus, word die oorspronklike skeppingsbedoelinge van God, veral ook wat die onderlinge verhoudinge tussen mense betref, in beginsel reeds sigbaar” (Jonker 1973b:36).

Hierin lê deels 'n verklaring vir die *Leitmotif* in Jonker se hele sosiale teologie: Die kerk is die ruimte waar „God se bedoelinge met die herstelde mensheid” (1973b: 36) bewys behoort te word. Daarom is sigbare eenheid en versoening tussen alle gelowiges so uiters belangrik en daarom is 'n etniese volkskerk so vreemd aan God se geestelike regering oor en tussen mense. Ja, reeds in 1973 skryf Jonker in die gees van Calvyn dat die staat en maatskappy juis veel by die kerklike diakonaat moet leer omdat egte diakonaat so “diep in die maatskaplike verhoudings ingryp” (1973b: 37). Inderdaad vind ons hier reeds 'n verwysing na wat Belhar later (1982) die geregtigheidstaak van die kerk sou noem.

Die rede – reken Jonker – waarom Calvyn se sosiale denke sy tyd so ver vooruit was, lê eenvoudig daarin dat Calvyn die Bybel ernstig geneem het. “Die Skrif is ons immers altyd voor.” En hy voeg (profeties-krities?) daarby: “Wie na die Skrif luister, sal nie eers agter die dinge aanloop, of geneig wees om die bestaande te sanksioneer... nie” (1973b:37). Hy sluit af dat 'n mens seker heelwat kritiek op Calvyn sou kon hê. “Maar 'n mens moet erken dat dit die moeite loon om eers goed na hom te luister, voordat jy dink dat jy beter weet as hy” (1973b:37).

Toe Jonker enkele jare later (kyk Jonker 1984) oor 'n konkrete sosiaal-etiese vraagstuk skryf, beroep hy hom weer eens sterk op Calvyn. In reaksie op 193 beswaardes teen die voorgestelde nuwe grondwet waarin nie-Christene ook potensieel sou dien, wys Jonker die teokratiese ideaal van oud Israel af. Hy volg liever vir Calvyn wat 'n duidelike onderskeid tussen kerk en staat maak sonder om in die twee-ryke leer terug te val. Jonker meen dat Kuyper se “soewereiniteit in eie kring” (ten spyte van kritiek daarop) hier nader aan Calvyn se intensies kom as die *corpus Christianum* idee of 'n voltoeking van NGB art. 36 as sou die staat eksklusief die Christelike geloof moes verdedig.

Hy wys – tong in die kies – daarop dat beswaardes teen 'n nuwe demokratiese grondwet hul

eerder oor die kwaliteit van hul Christenskap in so 'n bedeling as oor 'n paar andersgelowiges moet bekommer!

#### 4. OP DIE MESPUNT TUSSEN VOLKSKERK EN BELYDENDE GEMEENTE

Baie vroeg in sy teologiese werk word Jonker gekonfronteer met 'n intense debat oor die idee van 'n volkskerk. Benewens sy akademiese werk hieroor, is *Die Kerkbode* korrespondensie uit 1955/6, 'n interessante gevallestudie van Jonker se denke. Dr AC Barnard (gemeente Sonhoogte) lewer eers twee bydraes op 23 en 30 November 1955 waarin hy onomwonde stel dat die NGK geestelik verval en 'n volkskerk geword het. Die hoofartikel van 30 November 1955 meen daar moet 'n verhouding tussen kerk en volk wees – “hoe nouer, hoe beter” – en dat geestelike verval nie slegs aan die historiese band tussen die NKG en die Afrikaanse volk toegeskryf kan word nie.

Op 18 Januarie 1956 maak Jonker self 'n bydra en – soos 'n ware heer – begin hy deur te sê dat hy met dr. Barnard in beginsel saamstem, maar toegee dat laasgenoemde dalk sy saak te te sterk gestel het (!).

Jonker maak dan 'n uiters verhelderende opmerking dat die begrip “volkskerk” nie in die eerste plek op die band tussen 'n etniese groep en spesifieke kerk wys nie. Nee, in navolging van die jong Kuyper, sien Jonker 'n volkskerk primêr as 'n massakerk wat ter wille van sy eie uitbreiding almal maar doop wat voor die vont gebring word. Dis 'n kerk “die rijp en groen in sich opneemt, die de wereld doopt en die de zichtbare kerk met de wereld vereenzelvigt” (Jonker 1956:18).

Waar dit gebeur, “onstaan vanself die gedrog van 'n Kerk wat 'n opvoedingsinrigting wil wees en meen dat dit goed is om soveel moontlik mense maar in die Kerk in te sluit ...” (Jonker 1956:18). In so 'n kerk moet die tug noodwendig verwaarloos word, of minstens afgeswak word tot 'n spesifieke groep “sondes”, terwyl die eintlike tug agterweê bly. Die dodelike gevolg van so 'n volkskerk is dat hy so bekommerd raak oor die onbekeerdheid van sy eie lidmate, “dat hy graag gryp na die hulp van allerlei interkerklike en buitekerklike bewegings om sy eie mense terug te roep, en dit word so erg dat selfs sommige van sy predikante meer van die buitekerklike beweging hou as van die minder suksesvolle Kerk!” (Jonker 1956:18).

Waar so 'n volkskerk ook nog 'n duidelike etniese karakter vertoon, is daar dubbele skade aan die egte verstaan van die kerk soos in die Skrif en Gereformeerde tradisie gehandhaaf.

Waar lê die oorsprong hiervan? Jonker verduidelik dit in sy artikel oor die verskil tussen Luther en Calvyn met betrekking tot die volkskerk (sien Jonker 1967). Jonker merk op dat die verskille nie soseer teologies is, as dat Luther weens praktiese omstandighede 'n ander weg as Calvyn en die Gereformeerdes ingeslaan het.

Albei erken teenoor Rome dat slegs Christus die hoof van die kerk is, en oor die kerk regeer deur Woord en Gees. Albei maak ook veel van die plaaslike gemeente as volledig kerk. Luther het egter om drie redes aan die kerk as volkskerk vasgehou en nie soos Calvyn na die kerk as belydende gemeente deurgebreek nie:

Die tyd was volgens Luther nog nie ryp om egte belydenisgemeentes te stig nie omdat geskikte persone daarvoor nog ontbreek. Hy was, tweedens, bang om in die Doperse rigting te beweeg waar independistiese denke klein „ware“ kerkies opgestel het teenoor die groter massa. Derdens wou hy nie die gedoopte massas prysgee nie omdat hy op hierdie punt inkonsekwent was oor sy verstaan van die regverdiging deur die geloof alleen. Hy vergeet volgens Jonker dat die enigste grond van die gemeente lê in die geloofsregverdiging wat 'n objektiewe werklikheid is ten spyte daarvan dat die gemeentelêde subjektief nie sulke ernstige christene sou wees nie! (Jonker 1967:207-208).

Die uitbreek uit die kader van volkskerke is verder in die praktyk bemoeilik omdat Luther gemeen het dat vorste wat die Reformasie goedgesind was, ook as “noodbiskoppe” die kerk moes help regeer. Luther het gehoop dit sou ’n tydelike maatreël wees, maar dit het die aard van die Lutherse kerke vir etlike eeue bepaal.

Wat hierdie saak betref, het Calvyn op presies die teenoorgestelde standpunt gestaan. Sy nadruk om owerheid uit kerksake te hou, het hom sy verbanning gekos. En hy het onvermoed gestreef om deur prediking, opvoeding, orde en tug “die volkskerk te verander in belydende gemeentes” (Jonker 1967:211). Van hieruit sou ons Jonker se passie vir die kerk as belydende en belydeniskerk moet verstaan, asook sy siening dat die belydenis van Belhar ’n gawe van God aan die kerk is. Dis die bevrydende waarheid van die konfessies (Jonker 1994) as *repetitio Sacrae Scripturae* (Heyns en Jonker 1977:213) wat altyd weer die kerk bewaar van ingekeerde volkskerk.

Toe Jonker enkele jare later twee artikels oor “Selfliefde en selfhandhawing” skryf (Jonker 1974), beroep hy hom weer eens op Calvyn en Luther: In ’n konteks waar mense geglo het die liefdesgebod sluit ’n plig tot selfliefde in, wys Jonker daarop dat Calvyn self nooit sou dink dat God die vuur van die selfliefde wat al vanself sterk genoeg brand met ’n gebod tot selfbehoud sou aanblaas nie. En Luther se definisie van die sonde as ingekeerdheid in die self plaas sy denke ook ver buite die reikwydte van selfliefde. Hy wys in die tweede artikel op Calvyn wat “verrukklike dinge” oor hulp aan ander en die sosiale implikasies van die evangelie geskryf het, en sluit af met talle perikope uit die Skrif wat op selfprysgawe as die kern van dissipelskap fokus.

Dis hierdie soort denke wat Jonker daartoe aangespoor het om van sy eerste populêre geskrifte oor die kerklike tug te skryf. *En as jou broeder sondig* se eerste uitgawe verskyn reeds in 1957 en hy maak duidelik dat die misverstand van ’n volkskerk daarin lê dat so ’n kerk dink die grootste invloed in die wêreld is moontlik as hy soveel lede as moontlik het. Maar om al hierdie lede aan te trek en te behou, moet hy so min aanstoot as moontlik gee. Daardeur word uitbreiding bo suiwerheid gekies en lidmaatskap van die kerk is nie meer dieselfde saak as lidmaatskap aan Christus nie. Dit was juis Calvyn wat ter wille van die eer van God en die behoud van sondaars aangedring het dat die kerk die tug in gehoorsaamheid aan die Woord van God moet beoefen (Jonker 1978:9, 20-22).

In sy latere werk oor verkiesing en verbond, *Uit vrye guns alleen*, stel Jonker hom ook op teen die verbondsteologie waarop vele die volkskerkgedagte gebou het. Die populêre idee onder Afrikaners was dat hulle ’n uitverkore volk was wat onder God se voorsienige hand as ligdraers aan die suidpunt van Afrika geplaas is met die doel om inheemse volke tot bekering te lei. Tereg skryf De Gruchy (1991:27): “The blending of Afrikaner ‘sacred history’ and neo-Calvinism with its ‘sovereignty of spheres’ thus provided a powerful ideological base for Afrikaner nationalism and apartheid.”

Op uiters subtiele, maar effektiewe wyse, ondermyn Jonker hierdie idee in sy bespreking van Calvyn se verkiesingsleer:

Op voetspoor van Augustinus, handhaaf Calvyn die totale korrupsie van alle mense. Hy staan hierin teenoor die semi-Pelagianer wat reken dat mense inderdaad met God meewerk aan hul heil, en hy verwerp die Arminiaanse posisie dat ons heil gebaseer is op God se keuse om ons vooruitgesiene geloof as grond van ons verkiesing te neem (Jonker 1988:28, 32). Calvyn hou hierteenoor vas aan die Reformatoriese *sola gratia* en plaas volgens Jonker die leer van die verkiesing heel tereg nie in die Godsleer nie, maar in die soteriologie.

Hierdie soteriologie word dan Trinitaries ontwikkel: Ons word gered op grond van God se genade soos aan ons betoon in Jesus Christus en gerealiseer deur die werk van die Heilige Gees (Jonker 1988: 50ff).<sup>14</sup> Verkiesing rus daarom op niks in mense nie, maar alleen in “die

14 Jonker merk krities op dat Calvyn weens skolastieke elemente in sy verkiesingsleer soms die Christologiese fokus verloor.



onveranderlike en vasstaande keuse van God” (Jonker 1988:35). Gevolglik kan geen mens – en ook nie ’n spesifieke groep mense – daarop aanspraak maak dat hulle deur God verkies is op grond van enige deug of kenmerk (ras of geografie) in hulleself nie. Jonker waarsku spesifiek teen ’n onkritiese oordrag van die God se verbond met Israel op enige historiese groep mense vandag. Só ’n argument eis verkeerdlik God se heilsverkiesing op vir ’n verbond wat buite die grense van die kerk, die nuwe Israel, om loop (Jonker 1988:215).

Ons sien dus dat Jonker onder andere ook op Calvyn rus om die volkskerk in sy drie gedaantes aan die kaak te stel: as massakerk, as etniese volkskerk, en as uitverkore Godsvolk. In die plek hiervan pleit hy vir ’n heilige kerk wat die tug ernstig neem, vir ’n deurbreking van die etniese (rassistiese) band tussen kerk en volk, en die vashou aan genade as grond van die verkiesing van mense wat almal saam in Christus die nuwe Israel vorm.

## 5. KONKLUSIE

Willie Jonker het dwarsdeur sy lewe geglo dat sy taak daarin lê om publieke sake kerklik aan te spreek en sosiaal-etiese kwessies teologies te analiseer. Dis duidelik dat hy swaar op Calvyn gesteun het om ’n suiwerder teologiese paradigma in die NGK te help vestig. Sonder Jonker se resepsie van Johannes Calvyn sou vele van die diepliggende insigte wat ons vandag byna as vanselfsprekend aanvaar gewoon nie hul ingang in ons teologiese raamwerk gevind het nie. Die agenda om Jonker (en Calvyn) se insigte in Suid-Afrika vandag in die praktyk om te sit, bly natuurlik oop. As ek ’n lysie sou maak van die dringendste sake, sou die volgende daarop verskyn:

- Die sigbare eenheid van die NGK familie, ’n onafgehandelde taak
- Weerstand teen Doperse en evangelikaliese teologie, liturgie en kerkvorming
- Teologie as publieke, eietydse Skrifteologie wat spesifiek op die globale ekonomie en die ekologie fokus
- ’n Kritiese blik op die institute – insluitend die demokrasie wat steeds minder is as Christokrasie
- Teologie as pastorale begeleiding tot geestelike vernuwing – ’n diep insig uit Calvyn dat ware selfkennis net gebore word uit kennis van God.

Ek sluit met die woorde van prof Jonker tydens die Wes-Kaapse sinode van 1983. Die eggo van Calvyn kan duidelik hierin gehoor word:

“Wat ons nodig het, is ’n staanplek waavandaan ons onself en ons situasie kan beoordeel, sodat ons wat goed en wat kwaad daarin is, van mekaar kan onderskei. Daardie staanplek kan geen ander staanplek wees nie, as voor die aangesig van God.”

“Voor die aangesig van God, *coram Deo*. Wat ons nodig het, is inkeer tot God, verootmoediging voor God” (Jonker 1983:372).

Mag ons jaarlikse herdenking van Willie Jonker en sy werk ons aanspoor om “na vore te onthou”, en te doen wat God van ons in die evangelie en ons tradisie vra.

## BIBLIOGRAFIE

Calvin, John. 1975. *Institutes of the Christian religion*. Grand Rapids: Eerdmans.

De Gruchy John W 1991. *Liberating reformed theology. A South African contribution to an ecumenical debate*. Grand Rapids: Eerdmans.

Engdahl, Hans 2006. *Theology in conflict – Readings in Afrikaner Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Heyns, JA en Jonker WD 1977 2de uitgawe. *Op weg met die teologie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Jonker WD 1955. *Mistieke liggaam en kerk in die nuwe Rooms-Katolieke teologie*. Kampen: Kok.

- Jonker WD 1956. Ons kerk ,n volkskerk? *Die Kerkbode*, 18 Januarie 1956:18.
- Jonker WD 1957. „En as jou broeder sondig...“ Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Jonker WD 1962. Die sendingbepalings van die Ned Geref Kerk in Transvaal. *Kerk en Wereld* 4. Potchefstroom.
- Jonker WD 1963. Rooms of Gereformeerde? Enkele gedagtes oor die noodsaaklikheid van die kerkverband. *Die Kerkbode*, 27 Maart 1963:435-438.
- Jonker WD. 1965. *Die ontstaan en ontwikkeling van die Gereformeerde kerkreg*. Ongepubliseerde verslag aan die Nasionale Raad vir Sosiale Navorsing.
- Jonker WD 1973a. Die aktualiteit van die sosiale etiek. *Sol Iustitiae*. Kaapstad: NGK Uitgewers, 78-107.
- Jonker WD 1973b. Heilige Skrif en sosiale etiek by Calvyn. *Bulletin van die SA Vereniging vir die bevordering van Christelike wetenskap*, 39, 31- 37.
- Jonker WD 1974. Selfliefde en selfhandhawing. *Die Kerkbode*, 14 en 21 Augustus 1974.
- Jonker WD 1976. *Die Woord as opdrag*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker WD 1976b. What is theology? In PC Schrotenboer (red.): *Church and theology in the contemporary world*. Reformed Ecumenical Council, 3-15.
- WD Jonker 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker WD 1982. Eenheid as gemeenskap van die heiliges. *Die Kerkbode*, 7 Julie 1982:8-9.
- Jonker WD 1983. Die geestelike toestand van die Ned Geref Kerk. Broederlike onderhoud. *Handelinge van die Sinode van die Ned Geref Kerk in Suid-Afrika*, 368-374.
- Jonker WD 1984. Die koningskap van Christus en die staat in ,n godsdienst-pluralistiese land. *Scriptura* 12, 1-19.
- Jonker WD 1986. Afsonderlike kerke vir afsonderlike bevolkingsgroepe? Enkele opmerkings oor die sendingbeleid van die Nederduits Gereformeerde kerk. *Scriptura* 17:1-14.
- Jonker WD 1987. Die NG Kerk en die NG Bond. *Die Kerkbode*, 9 September 1987:13.
- Jonker WD 1988. *Uit vrye guns alleen. Oor uitverkiesing en verbond*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker WD 1989. Die pluriformiteitsleer van Abraham Kuyper. Teologiese onderbou vir die konsep van aparte kerke vir aparte volksgroepe? *In die Skriflig* 23/3, 12-23.
- Jonker WD 1994. *Bevrydende waarheid*. Wellington: Hugenote Uitgewers.
- Jonker WD 1998. Kragvelde binne die kerk. *Aambeeld*, vol. 26/1: 11-14.
- Jonker WD 2008 (1987). *Die relevansie van die kerk. Teologiese reaksies op die betekenis van die kerk in die wêreld*. Wellington: Bybel-Media.
- Naudé, Piet 2005. "From pluralism to ideology: The roots of apartheid theology in Abraham Kuyper, Gustav Warneck and theological Pietism." *Scriptura* 88: 161-173.
- Smit, DJ 2007. Views on Calvin's ethics: reading Calvin in the South African context. *Reformed World* 57 (4): 306-344.
- Smit, DJ 2009. En ook gehoor? Vrae rondom die Gereformeerde siening van die kerk. (Derde W.D.Jonker gedenklesing, 26 Oktober 2008). *NGTT* 50/1 & 2: 198-211.
- Vosloo, Robert 2008. "Calvin and anti-apartheid memory in the Dutch Reformed family". In Johan de Niet, Herman Paul en Bart Wallet (eds.), *Sober, Strict, and Scriptural: Collective Memories of John Calvin 1800-2000*. Leiden: Brill, 217-244.

## TREFWOORDE

Willie Jonker  
Johannes Calvyn  
Gereformeerde Teologie  
Piëtisme  
Pluriformiteit

## KEY WORDS

Willie Jonker  
John Calvin  
Reformed Theology  
Pietism  
Pluriformity

Piet J Naudé  
Nelson Mandela Metropolitaanse  
Universiteit  
Birdstraat 14  
Sentraal  
Port Elizabeth 6031  
E-pos: piet.naude@nmmu.ac.za