

Marais, N
Universiteit Stellenbosch

“Imaging the Image of God”: David H. Kelsey oor die *Imago Dei*

ABSTRACT

The doctrine of the *imago Dei* has long functioned as a core theological affirmation in theological anthropologies. However, interpretations of what it means for human beings to be created in the image of God vary widely, which, in turn, has implications for the discourses on human uniqueness, human dignity, human rights and ecological sustainability, among others. This article traces four normative interpretations of the *imago Dei* – substantive, functional, relational and eschatological – and goes on to argue that these four interpretations need not be understood as mutually exclusive, as they are often treated, but could, within an unsystematic systematic whole, be held together. This article analyses David Kelsey’s understanding of the *imago Dei* within his recently published theological anthropology, *Eccentric Existence* (2009), to illustrate how these four interpretations could function together.

1. INLEIDING

Wat is h mens?

Hierdie vraag vorm die tradisionele kern van teologiese antropologie (Kelsey, 2009:895).¹ Die vraag na die aard van menswees waaier egter uit in vele ander vrae, en het daarom implikasies vir, onder andere, die verskillende diskoerse oor menslike uniekheid (Van Huyssteen, 126),² menswaardigheid (Huber, 1996:41), menseregte (Dalton, 1999:31-34), en ekologiese volhoubaarheid (Dalton, 1999:31-34).

Die leerstelling van die *imago Dei* is egter telkens deur verskillende teologiese denkers op verskillende maniere geïnterpreteer. Een so 'n interpretasie is David Kelsey se argument dat mense na die beeld van Jesus van Nasaret – of beelde van die beeld van God – geskape is. Hierdie artikel tree in gesprek met Kelsey se onlangs gepubliseerde boek, *Eccentric Existence* (2009), en ondersoek vervolgens hoe Kelsey se verstaan van die *imago Dei* 'n antwoord op die vraag na wat h mens is, skets.

1. Reeds vir Berkouwer, 50 jaar gelede, staan hierdie vraag aan die hart van teologiese en filosofiese denke (1962:9).

2. Die leerstelling van die *imago Dei* is een van die kerntradisies van die Christelike geloof, en nou verbind aan die religieuse oortuiging dat menslike wesens spesiaal is omdat hulle na die beeld van God geskape is (Van Huyssteen, 2004:112; 117; 121). Denkers soos George Newlands koppel Christologie selfs aan menseregte, en interpreteer vanuit die *imago Dei* 'n etiek van sorg en solidariteit binne menslike gemeenskappe wat menslikheid (en die moontlikheid daarvan om volle menslike kapasiteite uit te oefen, in ooreenstemming met die belofte van Jesus Christus om die lewe in oorvloed te skenk) bevorder (Van Huyssteen, 2004:158).

2. VERSKILLENDE INTERPRETASIES VAN DIE IMAGO DEI

Skriftuurlike verwysings na die *imago Dei* is beperk en yl versprei. Interpretasies van hierdie Skrifgedeeltes is ook uiters kontroversieel en betwisbaar. Daar is drie eksplisiete verwysings na die *imago Dei* in die Ou Testament, wat almal in Genesis 1 – 11 voorkom. Die belangrikste en mees uitdruklike verwysing na die *imago Dei* word in Genesis 1:26-28 gevind, waarin die eerste verhaal van die skepping van menslike wesens weergegee word. Twee ander tekste verwys uitdruklik na die *imago Dei* – naamlik Genesis 3:22, waarin daar verwys word na die kennis oor goed en kwaad, en Genesis 9:1-7, waarin die neem van menslike lewe verbied word op grond van die *imago Dei*. Buiten hierdie verwysings is daar een “poëtiese eggo” te vinde in Psalm 8:4-6, waar die glorie van die mens onder bespreking kom (Van Huyssteen, 2004:117-123; Middleton, 2005:16-17). In die Nuwe Testament is daar enkele verwysings na Psalm 8, maar hierin is dit Jesus van Nasaret, liever as die mensdom, wat die beeld van God weerspieël. Soos wat die eerste mens, Adam, as tussenganger tussen God en die mens optree, so definieer Jesus van Nasaret opnuut die verhouding tussen God en mens (sien Hebreërs 2:6-8, 1 Korinthiërs 15:45, 1 Korintiërs 3:1-8, 2 Korintiërs 4:4) (Van Huyssteen, 2004:123-124; Middleton, 2005:16-17).

Wentzel van Huyssteen identifiseer vier normatiewe interpretasies van die *imago Dei* in die geskiedenis van Christelike interpretasie, naamlik substantief, funksioneel, relasioneel (of eksistensiële), en eskatologies (Van Huyssteen, 2004:126).

Substantiewe interpretasies hanteer die *imago Dei* as sinoniem met die kognitiewe, as verwysend na rede, rasionaliteit en intellek. Die betekenis van die beeld van God word meestal, hierdeur, in terme van ’n metafisiese ooreenkoms tussen die menslike siel en die wese van God verstaan (Middleton, 2005:18). Bekende voorstanders van hierdie posisie sou Filo, Augustinus, Thomas Aquinas (wat die beeld van God as die mensdom se mag tot rede sou interpreteer), Martin Luther, Johannes Calvyn en Richard Niebuhr wees (hoewel Van Huyssteen laasgenoemde se lees van die *imago Dei* liever as eksistensiële³ sou tipeer).⁴ Substantiewe interpretasies beklee egter, ten spyte van hulle oorheersende invloed op die geskiedenis van idees in die Weste (met hulle klem op rede, intellek, en verstand), nie meer ’n prominente plek binne hedendaagse werke en teoloë se denke nie, argumenteer Van Huyssteen (2004:126-134).⁵ Die mens as beeld van God is vir substantiewe interpretasies ’n

3. Van Huyssteen, wat vir Noreen Herzfeld in haar analise navolg, verwoord hierdie posisie as volg: “...[A]mong contemporary theologians it has been especially Reinhold Niebuhr who has followed Augustine most closely, and by finding the image of God in human reason or rationality, has significantly prolonged a more substantive interpretation of the *imago Dei*... At the same time, however, Niebuhr’s reading of the image of God in his Gifford Lectures can also be seen as distinctly existentialist... Rationality by itself is not enough to capture the dignity of humanity, and humans are in fact driven to something beyond reason, a self-transcendence, and it is the existential longing for a God who transcends the world that really sets human beings apart from other creatures” (2004:132-133).

4. Richard Middleton wys daarop dat die meeste patristiese, middeleeuse en moderne interpreteerders wat hierdie lyn van interpretasie sou voorstaan nie ’n eksegetiese vraag aan die Genesis-tekste sou vra nie, maar ’n spekulatiewe vraag: op watter maniere is mense soos God en nie soos diere nie? (2005:18-19) Middleton wys op die invloed van Platonisme op Christelike teologie binne die idee dat die rasonele, substantiewe siel die goddelike argetipe naboots (2005:19). Binne die Grieks Ortodokse tradisies is die substantiewe beeld van God dinamies verstaan naamlik as ’n verlossende deelname aan die goddelike natuur, wat as *theosis* of “vergoddeliking” bekendstaan (Middleton, 2005:20).

5. Sulke interpretasies is problematies op twee maniere, argumenteer Van Huyssteen: (1) weens die funksionering met ’n verstand/liggaam dualisme (en daarom ’n abstrakte verstaan van die *imago Dei*),

analogie van wese (Middleton, 2005:19): 'n mens se wese stem op sekere maniere met God se wese ooreen, in hierdie geval wat die mens se vermoë om te kan rasionaliseer betref. Substantiewe interpretasies sou die beeld van God in mense se vermoë om te (kan) *dink*, sien.

Funksionele interpretasies hanteer die *imago Dei* dikwels as verwysend na die "koninklike roeping" van menslike wesens om as God se agente en verteenwoordigers in die wêreld op te tree, en daarom koninklike of regeringsmag gegee word om te deel in God se regering of administrasie van die aarde se hulpbronne en wesens (Middleton, 2005:27). Die bekendste voorstander van hierdie posisie is waarskynlik Gerhard von Rad.⁶ Vir Von Rad sou die *imago Dei* nie so veel gevind word in wat menslike wesens is nie, maar in die doel waarvoor hulle geroep is. Hierdie interpretasies sou tot 'n groot mate substantiewe interpretasies van die *imago Dei* binne die Christelike tradisie vervang, en veral populêr wees onder Ou-Testamentiese eksegete, vir drie redes: (1) die holistiese beeld van menswees wat in hierdie interpretasie gehandhaaf word; (2) binne die konteks van die boek Genesis se *imago Dei* tekste maak dit die meeste sin om die beeld van God te verbind met die opdrag om te heers oor die aarde; (3) die erns wat gemaak word met die historiese en literêre kontekste van die priesterlike tekste (Van Huyssteen, 2004:134-136).⁷ Die mens as beeld van God is vir funksionele interpretasies 'n bemiddeling van mag, oftewel die verantwoordelikheid om as rentmeesters oor die aarde op te tree (Middleton, 2005:28). Funksionele interpretasies sou die beeld van God in mense sien in hulle verantwoordelikheid om sekere pligte te verrig of dinge te (moet) *doen*.

Relasionele interpretasies sou egter funksionele interpretasies toenemend begin vervang, argumenteer Van Huyssteen, met hulle klem op God se verhouding met die mens. Die bekendste voorganger van hierdie posisie is Karl Barth, wat die teologiese argument vir sy relasionele interpretasie konseptueel sou inbed in God se trinitariese aard.⁸ Hier behels die *imago Dei* nie alleen die kapasiteit vir verhouding nie, maar die verhouding self ook – eerstens in die verhouding met God, en daarna in die verhoudings met medemense en mensewesens. Barth stel voor dat die beeld van God verwys na die Godgegewe kapasiteit van menslike wesens in hulle medemenslikheid (as manlik en vroulik) om deur die Woord van God aangespreek te word en om op die Woord van God te kan antwoord (Middleton, 2005:22). Die beeld van God

en (2) weens 'n (soms implisiete) skeiding tussen mans en vroue, met die klem op die beeld van God wat sterker in mans na vore kom (binne die tradisionele assosiasie van Westerse manlikheid met rede en rasionaliteit) as in vroue (binne die tradisionele assosiasie van Westerse vroulikheid met emosie en irrasionaliteit) (2004:126-134). Hierdie interpretasies is ook op 'n derde manier problematies, naamlik deurdat hulle (3) eksegeties swak is, en sonder behoorlike eksegetiese staving vanuit Genesis moet funksioneer (wat ook Karl Barth se grootste kritiek teen die Hervormers se substantiewe interpretasies van die *imago Dei* sou wees, volgens Middleton (2005:21-22)).

6. Richard Middleton skaar nie net homself ook by 'n funksionele (of missionêre, voeg hy by) interpretasie van die beeld van God in Genesis 1:26-28 nie, maar benadruk telkens dat daar byna 'n konsensus in Ou-Testamentiese navorsing bestaan hieroor (2005:26-27).

7. Die grootste sterkpunt van hierdie interpretasies lê dus in die eksegetiese verantwoordbaarheid. 'n Moontlike punt van kritiek sou kon wees teen die gevaarlike implikasies wat 'n ongenueanseerde verstaan van "heers" sou kon beteken vir die ekologie, veral in vandag se ekologiese krisis (Van Huyssteen, 2004:134-136).

8. Gerrit Berkouwer word ook as 'n voorganger vir hierdie interpretasie gesien, en hoewel hy saam met Barth stem daarin dat menslike wesens nie ten volle geken kan word los van hulle verhouding met God nie, verskil hy met Barth rakende die eksegetiese maniere om by hierdie gevolgtrekking te kom. Verder het menslike uniekheid, vir Berkouwer, nie alleen te make met die kapasiteit vir verhouding nie – beliggamde liefde is 'n kernaspek van wat dit beteken om in verhouding te staan. Menslike wesens beeld God af op 'n konkrete wyse in hulle liefde vir mekaar (Van Huyssteen, 2004:138).

kom vir Barth die duidelikste na vore in Jesus Christus, wat alleen die beeld van God is. Barth sou egter steeds verder gaan met sy relasionele argument, en aanvoer dat menslike wesens geskep is om nie alleen te wees nie, maar om in gemeenskap met mekaar – geskape as man en vrou – te wees. Hy vind in die verhouding tussen man en vrou h ooreenstemming met die relasionaliteit van die Triniteit, waaruit hy verder argumenteer dat die mens slegs ten volle mens is – en daarmee saam die beeld van God uitbeeld – in verhoudings (Van Huyssteen, 2004:136-136).⁹ Kortweg, relasionele interpretasies sou die beeld van God in mense sien in die kapasiteit vir die *verhoudings* waarin hulle staan. Die mens as beeld van God is vir relasionele interpretasies daarom geleë in persoonlike ontmoeting (Middleton, 2005:23).

Eskatologiese interpretasies is nog h belangrike hedendaagse beskouing van die mens as beeld van God. Die vernuwing van eskatologiese denke in die twintigste eeu sou ook implikasies vir interpretasies van die *imago Dei* inhou. Dit sou in die besonder beteken dat die ideale verhouding van menslike wesens tot God nie geplaas word in die verlede of in die hede nie, maar in die toekoms. Die bekendste voorgangers van hierdie posisie is Wolfhart Pannenberg en Jürgen Moltmann. Pannenberg interpreteer die *imago Dei* met sy idee van “eksosentrisiteit”, wat behels dat menslike wesens oop is na buite – na ander, na die wêreld, en na h toekoms wat nog nie bereik is nie.¹⁰ Dit is dan ook hierin wat menslike wesens die duidelikste van diere verskil, naamlik deurdat “we humans by nature reach beyond everything we experience in the world in our search for fulfillment and meaning” (Van Huyssteen, 2004:140). Die menslike toekoms vind egter vervulling en h ware identiteit in Jesus Christus, en daarom is die ware identiteit van menslike wesens h relasionaliteit wat gesentreer is op God. Die *imago Dei* word daarmee verstaan as h bron vir rigting – God rig menslike wesens na hulle toekoms, wat daarom wys dat menslike wesens uiteindelik bestem is vir gemeenskap en lewe saam met God (Van Huyssteen, 2004:140).¹¹ Eskatologiese interpretasies sou die beeld van God in mense sien in hulle vermoë of kapasiteit tot selftransendering, oftewel die *oopenheid* waarmee hulle leef, rakende hulleself, medemens, medewesens, die wêreld en hulle toekoms.

Die meeste kritiek teen die verskillende interpretasies van die Genesis-tekste behels dat hulle dikwels eksegeties nie regverdigbaarheid is nie.¹² Telkens is interpreteerders afhanklik

-
9. Die grootste swakpunt van hierdie interpretasies sou die grootste sterkpunt van die funksionele interpretasies wees – naamlik, eksegeese. In Middleton se woorde: “Although Barth certainly attempts to root his own interpretation of the *imago Dei* in biblical exegesis, it is not clear that he fares any better than the interpreters he critiques” (met verwysing na Barth se kritiek teen die Hervormers se substansiële interpretasies; sien voetnota 6) (2005:23). Van Huyssteen verwys na die werk van James Barr, wat in sy Gifford Lectures tot die slotsom sou kom dat Barth se interpretasie van die *imago Dei* gebaseer is op onverantwoordelike en onregverdigbare eksegeese, en waarskynlik liever 'n produk is van sy konflik met Emil Brunner oor natuurlike teologie as 'n deeglike en verantwoordbare eksegeese van Bybelse tekste. Ten spyte hiervan sou die relasionele interpretasie van die mens as beeld van God die mees dominante interpretasie in die twintigste en steeds in die een-en-twintigste eeu word (Van Huyssteen, 2004:136-138).
10. Van Huyssteen interpreteer Pannenberg se idee van “eksosentrisiteit” verder: “Exocentricity thus means that humans are always open beyond every experience and beyond any given situation, in fact beyond the world itself. We are even open beyond our own cultural constructions: as we transform nature into culture, and constantly replace earlier forms of culture with new ones, we are also open beyond culture to the future, and to our finding our ultimate destiny in the future. This restlessness of human nature forms an important root of all religious life” (2004:140).
11. Van Huyssteen se kritiek teen Pannenberg sou 'n waarskuwing behels, naamlik dat 'n oorbeklemtoning van die toekoms of van 'n abstrakte visie vir die doel van menslike lewe 'n Skriftuurlike, holistiese beskouing van die mens as beeld van God kon bedreig (2004:142).
12. Die beskuldigings teen spesifiek sistematiese teologieë – deur onder andere Hendrikus Berkhof, wat

van teologiese paradigmas en agendas wat van buite die Bybelse tekste verkry word om die Bybelse tekste self te interpreteer (Middleton, 2005:24).¹³ Dit is juis hierna wat David Kelsey verwys wanneer hy argumenteer dat kontrasterende interpretasies van Genesis 1:26-28 mekaar grootliks uitkanselleer (2009:922-936).¹⁴ Richard Middleton wys daarop dat wat veral problematies is in hedendaagse voorstelle vir hetsy substantiewe óf relasionele interpretasies – wat veral in die skrywes van sistematiese teoloë gevind word – is dat die enorme hoeveelheid Ou-Testamentiese navorsing oor die *imago Dei* wat oor die laaste eeu ontwikkel is, geïgnoreer word. Dit is vir hom problematies omdat (1) die interpretasie van die *imago Dei* deur sistematiese teoloë dikwels 'n dualistiese lees van menswees daarstel deur die menslike liggaam te ignoreer, en (2) 'n virtuele konsensus onder Ou Testamentici gebou is sedert die twintigste eeu oor die betekenis van die *imago Dei* in Genesis (wat, voeg hy by, onderskeibaar is van die tipiese verstane van die *imago Dei* onder sistematiese teoloë) (2005:24-25).

Daar blyk dus, volgens Richard Middleton se analises, 'n oorwegende verskil tussen sistematiese teoloë en Ou Testamentici te wees wat interpretasievoordeure betref. Waar eersgenoemde klaarblyklik 'n toegeneentheid vir substantiewe en relasionele interpretasies weerspieël, fokus laasgenoemde waarskynlik hoofsaaklik op funksionele interpretasies. Hierdie artikel argumenteer dat Kelsey se beskrywing van die *imago Dei*, binne die groter logika van sy projek, op 'n manier al vier hierdie interpretasies – substantief, funksioneel, relasioneel, eskatologies – sou kon reflekteer, en dat hulle, binne sy breër argument, nie noodwendig wedersydse eksklusief is nie.

3. DAVID KELSEY OOR IMAGO DEI

David Kelsey se magnum opus, *Eccentric Existence* (2009), is 'n teologiese antropologie wat drie vrae rakende menslike wesens ondersoek, naamlik: Wat is 'n menslike wese? Wie is ek/wie is ons? Hoe behoort ons te wees? Die oorkoepelende tema van Kelsey se projek, wat hierdie drie vrae aanspreek, is dat die realiteit en waarde en waardigheid van menslike wesens buite hulleself lê, in God wat met hulle verhouding tree op verskillende, konkrete wyses. Vir Kelsey bestaan menslike wesens, soos alles wat nie God is nie, daarom eksentries, buite hulleself – en in God wat in verhouding met hulle tree deur hulle te skep, tot eskatologiese vervulling te bring, en te versoen (en, belangrik vir Kelsey, dié drie in daardie logiese volgorde). Wat sy

argumenteer dat hulle telkens betekenis in die tekstuele verwysings na die *imago Dei* sou ingiet, liever as om implisiete betekenis binne die tekste te ontgin (Berkhof, 1979:179 in Middleton, 2005:18) – behoort ingedagte gehou te word.

13. Hoewel Richard Middleton ook beklemtoon dat die kompleksiteit van hermeneutiek gerespekteer behoort te word, wat onder andere behels dat alle interpreteerders na 'n teks kom met hulle voorverstande en leesprioriteite (2005:24).
14. Wentzel van Huyssteen argumenteer daarom, saam met Michael Welker, vir groter beliggaming en kontekstualisering van die *imago Dei*, in 'n beweging weg van abstraksie en vaagheid. In sy herlees van klassieke skeppingstekste sien hy die beeld van God nie in mense as gespreksgenote, of eksklusief in die toekomstige eskatologiese lot, of in analogieë tot abstrakte trinitariese taalgebruik nie. Liever verstaan hy menslike wesens as beliggamde wesens. Uiteindelik vind hy aansluiting by 'n relasionele interpretasie van die *imago Dei*, mits die kompleksiteit en diversiteit van die tradisie van Christelike interpretasie hiervan inaggeneem word, en indien relasionaliteit dui op transformasie – geregtigheid, versoening en bevryding. (2004:145-158). Verder verstaan Van Huyssteen die “alleenheid” – of uniekheid – van menslike wesens in die wêreld in gesprek met die *imago Dei* as tweeledig: (1) alleenlik menslike wesens, van alle diere en van alle plante en van alle ander lewende wesens, is geskep in die beeld van God en uitgenooi om in 'n persoonlike verhouding met God te staan; (2) menslike wesens is in werklikheid die laaste van die hominiede op die planeet Aarde (Van Huyssteen, 2004:121).

teologiese antropologie besonders maak is nie alleen die fokus op die eksentriek aard van menslike bestaan en identiteit nie, maar ook dat hy vrae rondom menslike wesens ondersoek sonder enige verwysing na die *imago Dei*. In sy eie woorde, “the project makes all these moves without reference to the classical theological anthropological trope, ‘Human beings bear the *imago Dei*’” (Kelsey, 2009:1008).

Sy projek, erken Kelsey self, argumenteer teen die Christelike tradisie in (2009:897). Die verspreiding van verskillende tipes aansprake oor menslike wesens wat tradisioneel gemaak is en word in Christelike teologiese antropologie word bymekaar gehou deur die verbintenisse met die sentrale tese van Genesis 1:26a, dat die mens volgens die beeld van God gemaak is, te handhaaf.

Die *imago Dei* is tradisioneel verstaan as h kern strukturele eienskap van menslike wesens, wat hulle onderskei van diere (wat, lei die argument, nie God se beeld uitbeeld nie). Die beeld van God in mense is verder ook geassosieer met die rasionaliteit en vryheid wat veronderstel word deur morele verantwoordelikheid (waaroor instink-gedrewe diere nie beskik nie), wat God se perfektheid uitbeeld.

Die sistematiese en konseptuele tuiste van teologiese antropologieë oor die eeue heen sou dikwels die leerstelling van die *imago Dei* wees. Kelsey toon oortuigend aan dat dit inderdaad die geval was, deur te begin met Ireanaeus van Lyons, deur Protestante sowel as Rooms-Katolieke teologieë heen, en wys daarop dat die sistematiese organisering van teologiese antropologie rondom die *imago Dei* dominant sou bly tot in die twintigste eeu (2009:895-896). Kelsey wys daarop dat, binne hierdie tradisies heen, “the ‘image of God’ serves as the principle of continuity that underlies the series of theologically significant changes that, according to traditional Christian anthropology, human being undergoes” (2009:896).

Die *imago Dei* is egter nie op hierdie manier beskikbaar aan Kelsey se projek nie, soos wat die afwesigheid daarvan in sy drie voorstelle vir hoe God in verhouding tree met mense ook duidelik toon. Daarom kan die verstaan van die mens as beeld van God nie as instrument om teologiese antropologiese aansprake in h sistematiese geheel te integreer dien nie. Die doel van sy Koda (reg aan die einde van sy twee-volume werk), waarin hy vir die eerste keer uitvoerige aandag bestee aan die konsep *imago Dei*, is om h alternatiewe wyse te skets waarin die tema van die *imago Dei* ingespan kan word om h teosentriese prent te skets van hoe die mens as eksentriek wese bestaan. Die alternatiewe interpretasie (waarmee hy veral naby aan Karl Barth funksioneer) wat hy voorstel is Christologies: die beeld van God is, vir Kelsey, nie h algemene eienskap van menslike wesens as God se skepsels nie, maar gekoppel aan die konkrete persoon van Jesus Christus, in sy eie onvervangbare persoonlike identiteit (2009:896-897). Kelsey maak in die besonder gebruik van die metafoer van h “driedubbele heliks” om die innerlike logika en onderlinge verhoudings tussen die verskillende narratiewe strome logika uit te beeld.

4. DAVID KELSEY SE “DRIEDUBBELE HELIKS”

Die hoofrede vir Kelsey se huiwering om die tradisionele denke en argumente in interpretasies van die *imago Dei* na te volg het te make met sy wantroue in h oorkoepelende, verenigende enkele narratief om menslike wesens te verstaan. In sy woorde (2009:897):

“The major reason that the traditional way of systematizing theological anthropology

around the theme of the *imago Dei* will not do is a formal reason. The problem lies in the conventional procedure's assumption that anthropological claims made in Christian practices of secondary theology are warranted by a single canonical narrative that has a single plot or narrative logic."

Liewer, sou hy argumenteer, behoort die praktyke van Christelike sekondêre teologie sistematies onsistematies te wees. Die alternatiewe wat hy voorstel is om menslike bestaan te verstaan by wyse van die beeld van 'n "driedubbele heliks", wat hy beskryf as 'n drie-dimensionele vorm wat soos 'n draad rondom 'n silinder gedraai is (2009:897). Juis omdat die drie dele van sy antropologie – skepping, eskatologiese vervulling, versoening – nie na 'n slotsom beweeg nie, maar oop bly in hulle oorvleueling, is die beeld van twee of meer helikse wat rondom mekaar draai meer gepas. Die drie voorstelle van hoe God in verhouding tree met mense, uitgedruk in twee "narratiewe logikas", behels 'n heelheid-in-diversiteit wat die beeld wat hy in gedagte het behoorlik vervat (2009:898). Hy argumenteer vir 'n eie narratiewe logika of lyn in die verhaal van God wat skep, en beskryf hierdie as 'n heliks. Hy sien 'n tweede, eie narratiewe-logiese lyn inherent in die verhale van God wat tot eskatologiese vervulling bring en versoen – naamlik, dat hulle albei verhale is van die drie-enige God wat met mense in verhouding tree in dieselfde konkrete historiese onderwerp, Jesus van Nasaret (2009:898). Elkeen van hierdie verhale – eskatologiese vervulling en versoening – het egter ook hulle eie, spesifieke interne logika. Terselfdertyd kan hulle egter nie van mekaar geskei word nie, omdat hulle albei radikaal Christosentriek is. Kelsey sien in die verhouding van die twee verhale dat hulle in 'n spiraal, binne 'n dubbele heliks, om mekaar draai, met 'n vaste interne struktuur aan die verhouding tussen die twee. Uiteindelik draai die dubbele heliks (God wat tot eskatologiese vervulling bring en versoen, soos duidelik in die lewe en dood van Jesus van Nasaret) rondom die heliks (God wat skep) om 'n driedubbele heliks te vorm. Geeneen van die verhale kan egter in 'n ander opgeneem word nie, omdat elkeen van hulle se narratiewe logika hulle onverminderbaar twee spesifieke tipes verhaal maak (2009:899).

Die orde van die voorstelle en die narratiewe logika van die drie verhale is vir Kelsey van kardinale belang, nie net omdat hulle saam 'n teosentriekse beeld skep van menslike eksentriekse bestaan nie, maar ook omdat hulle drie aspekte van lewende menslike persoonlike liggame in gemeenskap – wat saam die afbeelding en gelykenis van die *imago Dei* uitbeeld – uitdruk. Die drie dele van sy projek draai rondom mekaar in die vorm van 'n driedubbele heliks.

Die implikasies hiervan, vir Kelsey, is dat dit kommentaar op wat elk te sê het oor wat die beeld van God in elke mens moontlik maak, verskerp, meer kompleks maak, en verdiep, in 'n nie-geslote wyse wat elke poging om menslike bestaan te sistematiseer teenstaan. Dit is belangrik omdat Kelsey menslike bestaan liewer as ('n oop, veranderbare) "misterie" wil verstaan as ('n geslote, voorspelbare) "stelsel" of eenheid.

Kelsey gee daarom voorkeur aan Nuwe-Testamentiese gebruike (liewer as Ou-Testamentiese gebruike) van "beeld van God" in verhouding tot Christelike teologiese antropologie. Een rede hiervoor is die problematiek rondom die interpretasie van die kerntekste in die Ou Testament, Genesis 1:26-28, deurdat die mees versigtige en invloedryke eksegetiese mekaar hoofsaaklik uitkanselleer. In Kelsey se woorde, "[e]xegetical debates about Genesis 1:26-28 are simply too inconclusive to warrant giving 'image of God' the central, anchorlike role it has traditionally played in theological anthropology's accounts of what human being is" (2009:900).¹⁵ Kelsey

15. Linda Woodhead (2006:234) stem saam: "The difficulty in pinning down the meaning of Genesis 1:26 is apparent in the long, varied, and inconclusive tradition of interpretation that surrounds it."

self verkies daarom h Christosentriese verstaan van die *imago Dei*, waarin die Genesis-tekste nie so h sentrale rol speel om die inhoud van die verhouding tussen God en mens te bepaal nie, maar liever die Nuwe Testament se tekste.

5. CHRISTOSENTRIESE IMAGO DEI

Die “beeld van God” word vir Kelsey egter ook teologies ryker gebruik in Nuwe-Testamentiese tekste – ook deur die noue assosiasies met die uitdrukkings “glorie van God” en “Gees” – en daarom kies Kelsey om die Nuwe-Testamentiese interpretasies voorop te stel. Verder nog sou Nuwe-Testamentiese gebruike van die frase “beeld van God” nie onbehoorlike uitbreidings wees van die frase se gebruik deur die priesterlike redakteur(s) in Genesis nie (2009:901). In hierdie sin staan Kelsey se projek in die lyn van teologiese antropologieë wat onlangs verskyn het (cf. 2009:901), wat ook Christelike antropologiese denke liever koppel aan verwysings na die Nuwe Testament as aan Ou-Testamentiese gebruike van “beeld van God” (2009:901). Kelsey se projek, soos hierdie onlangse teologiese antropologieë, interpreteer die *imago Dei* Christosentries, omdat so h fokus die sistematiese verbindings tussen die verskillende aspekte wat normaalweg in teologiese antropologie gemaak word, aanspreek. In kontras hiermee wil Kelsey se projek egter die leerstelling van die skepping óók betrek – deur daarop te wys dat teologiese antropologie se sistematiese tuiste terselfdertyd binne die leerstelling van skepping, die leerstelling van eskatologiese vervulling én die leerstelling van versoening gesetel is, sonder dat enige van hierdie verhale in h ander opgeneem word. Anders gestel, Kelsey se projek wys daarop dat die uitdrukking “beeld van God” (Christosentries verstaan) tegelykertyd die antropologiese “Wat?,” “Hoe?” en “Wie?” vrae aanspreek (2009:902).

h Christosentriese verstaan van die *imago Dei* is verder vir Kelsey belangrik omdat dit te make het met die vraag na h bepaalde verstaan van God (wat hy ook verstaan as vrae rondom die “goddelike ekonomie”). Wat sy verstaan van die “beeld van God” bevestig, is nie alleen h trinitariese verstaan van God nie, maar ook h belangrike band tussen hoe God intern (binne die Triniteit) en ekstern (buite die Triniteit) in verhouding tree: dit karakteriseer God as “the triune God self-relating *in se* in the triune life, and not merely relating *ad extra* to all that is not God” (2009:917). Die betroubaarheid van God wat in verhouding tree met alles wat nie God is nie, is gesetel in die bevestiging van Jesus as die beeld van God. Trouens, vir Kelsey is dit Jesus wat vir God in sy menslikheid afbeeld. Indien die persoon van Jesus in sy menslikheid vir God afbeeld, dan is God *in se* dieselfde God *ad extra* waarin en waardeur Jesus van Nasaret bestaan in wat hy doen en beleef (2009:918). In sy woorde (2009:918):

“In short, in traditional theological jargon, identification of Jesus as the image of God warrants a move from accounts of the economic Trinity to accounts of the immanent Trinity, to accounts of God *in se* whether God relates to reality other than God or does not.”

Die ekonomiese (God wat in verhouding tree *ad extra*) en die immanente (God wat in verhouding tree *in se*) werking van God is onseibaar omdat, volgens kanoniese Christelike verhale, God in vrye en liefdevolle selfbepaling toegewyd is om in verhouding te tree met realiteit wat nie God is nie. God bly getrou aan God se karakter en selftoewyding, en daarom verstaan Kelsey God as Drie-enig in die immanente sowel as die ekonomiese aspekte van God wat in verhouding tree met alles wat nie God is nie (2009:919). Kelsey se beskrywing van God as trinitariese misterie, binne so h verstaan van hoe God in verhouding tree met alles wat nie God is nie, behels dat Jesus h misterie is (2009:920), omdat Jesus die beeld van God uitbeeld:

"If Jesus in his humanity is the image of God *and* disclosive of God's mystery, then not only is the image of God in some way as much mystery as that of which it is the disclosure, but the God of which Jesus is the image is in some way as much mystery as Jesus is."

Kelsey se argument vir 'n Christosentriese verstaan van die mens as beeld van God word daarom beskryf aan die hand van die titel van sy groot werk, "eccentric existence." Die antwoord op wat 'n mens is, op wat dit beteken om mens te wees, lê vir Kelsey in die eksentriese bestaan van menslike wesens. Mense is diegene wat, sonder hulle eie toedoen of bydrae, geskape is, tot eskatologiese vervulling gebring word en versoen is, en wat hulle ware identiteit en bestaan in Jesus van Nasaret, die beeld van God, vind.

6. EKSENTRIESE BESTAAN AS "IMAGING THE IMAGE OF GOD"

Christosentriese interpretasie van die beeld van God staan gevolglik in die hart van Kelsey se projek oor hoe God in verhouding tree met alles wat nie God is nie. Vir Kelsey dra mense nie in hulleself die beeld van God nie, maar beeld hulle die beeld van God af (2009:1009). Die kern voorstel wat Kelsey maak vir hoe menslike wesens verstaan behoort te word sentreer rondom menslike wesens as sterflike lewende misteries. Jesus van Nasaret is die glorie van God in sy eie geskape menslike liggaamlikheid, as beeld van God. Menslike wesens beeld Jesus af, wat, as die paradigmatische menslike wese, die glorie van God in sy menslikheid weerspieël. Menslike wesens wat Jesus afbeeld, en daarom beeld van die beeld van God is, beeld die trinitariese lewende misterie op hulle eie sterflike wyse uit, en is daarom self sterflike lewende misteries (2009:1010).

Soverre Jesus die paradigmatische menslike wese is, is alle ander menslike wesens beelde van die beeld van God juis in die vryheid van keuse, vryheid van self-transendensie, vryheid van nie-verdelende liefde aan God en medemens, en vryheid van behoorlike óf onbehoorlike reaksie op God wat hulle beoefen in hulle konkrete lewens (2009:1024-1025). Kelsey dring egter daarop aan dat menslike wesens alleen vry is as eksentriese wesens – as diegene waarmee die drie-enige God op drievoudige wyse in verhouding tree. God se drie maniere om in verhouding te tree met menslike wesens begrond hulle as wat hulle is, wie hulle is en hoe hulle behoort te wees. God se maniere om in verhouding te tree met menslike wesens is nie in kompetisie met menslike wesens se agentskap of vry beoefening van hulle kapasiteite, vaardighede en kragte nie. Liewer word hulle in staat gestel om in vryheid op te tree deur God wat in verhouding met hulle tree (2009:1025). Wat mense as sterflike lewende misteries begrond is die wyse waarop die ryke kompleksiteit van wat hulle is (deur God wat in verhouding met hulle tree om hulle kreatief te seën om te lewe en lewe voort te bring en om hulle eskatologies te seën om in/deur transformasie en bevryding te leef) funksioneer (2009:1026).

As die paradigmatische menslike wese is Jesus se uitbeelding van praktyke wat uitdrukking gee aan behoorlike reaksie op God wat in verhouding met hulle tree – geloof (2009:309-330), hoop (2009:501-523) en liefde (2009:695-735) – aanduidend van hoe alle menslike wesens op God se verskeie maniere om in verhouding te tree met mense behoort te reageer. Deur hulle behoorlike response op God – geloof in God wat skep, hoop op God wat tot eskatologiese vervulling bring, liefde vir God wat versoen – word hulle waarlik sterflike misteries wat die beeld van die drie-enige onsterflike misterie afbeeld.

Wat van hulle sterflike misteries maak is die ryke kompleksiteit van konkrete maniere waarop hulle Jesus se voorbeelde navolg – op hulle eie manier, in hulle eie kontekste, deur die beoefening van hulle eie stel magte en kapasiteite, deur hulle eie spesifieke vorme van

liggaamlike aksie te neem wat geloof, hoop en liefde tot uitdrukking bring. Die kompleksiteit van menslike wesens is daarom eerstens ontologies, deurdat die reeks menslike magte en kapasiteite wat uitdrukking van geloof, hoop en liefde moontlik maak onverduidelikbaar is. Die kompleksiteit van menslike wesens is tweedens epistemologies, deurdat die maniere waarop onderskeiding van behoorlike reaksies – in geloof, hoop en liefde – op God uiteindelik netwerke van verduidelikende teorieë ontwyk (2009:1033-1034).

Vir Kelsey word hierdie kompleksiteit uiteindelik beskryf as “misterie”. Jesus is epistemologies geheimsinnig deurdat dit onmoontlik is om hom geheel en al te ken in sy geskape, verheerlikte en versoenende menslikheid, of om daardie menslikheid van hom in een koherente en omvattende stel voorstelle te verstaan. Jesus is ook ontologies geheimsinnig deurdat sy spesifieke konkrete aktualiteit as geskape, verheerlikte en versoende uiteindelik onverduidelikbaar is. In sy geskape, opgestane en versoenende lewende liggaam is Jesus paradigmaties van wie alle aktuele lewende menslike persoonlike liggame is, asook van wat hulle is en hoe hulle behoort te wees. Menslike wesens is epistemologies geheimsinnig deurdat dit nie moontlik is om in totaliteit te weet wie hulle is in hulle geskape, verheerlikte en versoenende menslikheid nie, of moontlik is om menslikheid in een koherente en omvattende stel voorstelle te beskryf nie. Menslike wesens is ontologies geheimsinnig deurdat hulle spesifieke konkrete aktualiteit as geskape, verheerlikte en versoende wesens uiteindelik onverduidelikbaar is (2009:1050-1051).

David Kelsey se onlangs gepubliseerde teologiese antropologie, *Eccentric Existence* (2009), argumenteer baie spesifiek vir die verstaan van die *imago Dei* vanuit die teologiese idee dat God in verhouding tree met alles wat nie God is nie. Die mens is, vir Kelsey soos vir König (1993:1), 'n verhoudingswese. Vir Kelsey beliggaam mense nie direk self die beeld van God nie, maar is hulle beelde van Jesus van Nasaret, die beeld van God. Mense, daarom, beeld nie self die drie-enige God af nie, maar is beelde van die beeld van God. Jesus is 'n sterflike lewende misterie wat die drie-enige lewende misterie afbeeld. Mense, as beelde van die beeld van God, is sterflike lewende misteries wat die beeld van die beeld van God afbeeld. Dáárom staan die misterie – die onverklaarbare, die onverduidelikbare, die onvoltooide, die onbegrypbare – vir Kelsey sentraal binne gesprekke oor die mens. Die misterie van God se bestaan word gereflekteer in die misterie van die bestaan van menslike wesens. Juis hierdie geheimsinnige, eksentriek bestaan van menslike wesens vorm die basis van hulle identiteit en waarde as lewende wesens wat in verhouding tot God staan.

7. OPSOMMEND

David Kelsey se fassinerende werk oor die eksentriek bestaan van menslike wesens beweeg teologiese antropologiese denke weg van die sentraliteit van die *imago Dei* en na die moedige tese dat God in verhouding tree met alles wat nie God is nie. Die Bybelse konsep van die *imago Dei* is nie onproblematies om in publieke gesprekvoering vandag oor wat 'n mens is te gebruik nie. Trouens, soos ander Bybelse konsepte, het dit eens op 'n tyd oriënteringsmag gehad – 'n mag wat nou grootliks ontsê word deur hedendaagse sekulêre denke en wat herhaaldelik uitgedaag word deur die merkwaardige prestasies van die wetenskappe (Van Huyssteen, 2004:116). Vir sommige, soos Michael Welker, funksioneer hierdie konsepte nou slegs as simbole vir 'n wêreld wat lankal reeds ophou bestaan het.¹⁶ Tog vorm hierdie simbool

16. In Wentzel van Huyssteen se woorde (2004:116): “For religious believers, and for theologians concerned about theology’s voice in contemporary culture, this is a rather fatal development, because it robs our

vir ander weer, soos Paul Riceour, 'n onuitwisbare basis vir nadenke oor wat dit beteken om mens te wees (Riceour, 1965:110 in Middleton, 2005:18).

Johan Heyns onderskei drie maniere, wat saamhang met Wentzel van Huyssteen se vier interpretasies, waarop die beeld van God moontlik geïnterpreteer kan word (1964:253). Die eerste fokus op die mens as skepsel van God, oftewel “produkt van sy Goddelike bemoeiing”, wat beteken dat die mens aan God behoort. In hierdie sin is menslike wesens egter nie uniek nie, aangesien alles wat nie God is nie (en wat God geskep het) gevolglik aan God behoort. Die tweede argumenteer dat die mens identies met God is, wat wil fokus op die belangrikste ooreenstemminge tussen God en mens. Die derde volg 'n soort middeweg, en het te make met die mens wat analoog met God is, waarin die ooreenstemming én die verskille tussen God en mens aandag verdien. Heyns self staan 'n analogiese verstaan van die beeld van God voor.¹⁷ Hiermee bedoel hy dat die drie belangrikste interpretasies van die *imago Dei* – wat deur Van Huyssteen as substantief, funksioneel en relasioneel beskryf word – in 'n eenheid bymekaar gehou word (1964:253-254).

Die simbool van die *imago Dei*, hoe dit ook al geïnterpreteer word, is veral merkwaardig daarin dat dit wil handhaaf dat (1) die aard van die mens verstaan behoort te word in terme van God; (2) die goedheid van mense ten nouste verbind is met verantwoordelike verhoudings met ander wesens; (3) die beeld van God alleen in Jesus Christus gevind word, en dat die mens, daarom, inherent georiënteerd is tot lewe met God in die Gees (Van Huyssteen, 2004:124-125).

Kelsey se verstaan van mense wat geskape is in die beeld van (die beeld van) God lewer waarskynlik drie interessante bydraes tot die breër gesprek oor verskillende interpretasies van die *imago Dei*.

Eerstens wil Kelsey wegbeweeg van enige vaste, geslote sisteem wat mense beskryf, en probeer daarom om 'n mate van openheid binne sy argumente te behou. In so 'n skema is daar geen finale woord oor wat die beeld van God in mense moet wees nie, maar is die gesprek oor wat 'n menslike wese is altyd oop en ontvanklik vir nuwe insette en insigte.

Tweedens kombineer Kelsey waarskynlik verskillende interpretasiemoontlikhede in sy gebruik van “misterie” om die verband tussen God en mens te skets, sodat nie net substantiewe, of funksionele, of relasionele of selfs eskatologiese interpretasies met sy werk sou kon identifiseer nie, maar daar moontlikhede sou wees vir 'n meer komplekse, gekombineerde verstaan van wat 'n mens is uit sy groter projek.

Derdens wil Kelsey die fokus verskuif vanaf kwaliteite of optrede of vermoëns binne 'n mens wat dalk ooreenstem met die kwaliteite of vermoëns binne God, na God wat in verhouding tree met mense en die refleksie van die beeld van God hierin. In in Kelsey se werk funksioneer die mens hoofsaaklik as verhoudingswese, maar die inisiatief vir die verhouding word geneem deur God:¹⁸ God tree in verhouding met alles wat nie God is nie, en hierin vind menslike

cultures, our societies, and our churches of fundamental sources of spiritual orientation and important opportunities for self-criticism.”

17. Adrio König argumenteer ook vir 'n analogiese verstaan – 'n “bepaalde ooreenkoms” – van die verhouding tussen God en mens, waarin die mens as verantwoordelike verteenwoordigers van God optree en reageer (1993:94).

18. Kelsey begin, met ander woorde, by God, en lei alles wat hy van menswees wil sê daarvan af. Hierdie is nie dieselfde as waar die mens se verhouding met God die beginpunt van teologiese antropologie is nie (soos Johan Heyns skryf oor Barth se hantering van teologiese antropologie (1964:337)), maar wil juis in

wesens hulle beeld in God.

David Kelsey se interpretasie van die mens as beeld van God kan nie bloot tipeer word as substantief, óf funksioneel, óf relasioneel, óf eskatologies nie. By Kelsey, soos waarskynlik by Calvyn¹⁹ en Barth²⁰ is daar 'n komplekse wisselwerking tussen 'n substantiewe interpretasie en 'n relasionele interpretasie, wat op sekere maniere aangevul word deur 'n funksionele interpretasie. Kelsey se verstaan van die mens as beeld van God reflekteer ook in 'n sekere sin 'n eskatologiese verstaan, deurdat hy juis die punt wil maak met sy argumente vir die eksentrisiteit van menslike bestaan dat die vermoë tot self-transendensie per implikasie 'n integrale aspek is van mense as beelde van die beeld van God.

Kelsey se hantering van die *imago Dei* kan waarskynlik ten beste as 'n analogiese verstaan getipeer word, waarin hy argumenteer dat menslike wesens floreer as sterflike lewende misteries (2009:1034). Tog sou al vier interpretasies van die *imago Dei* – substantief, funksioneel, relasioneel, eskatologies – in sy werk ingelees kon word, hoewel binne die groter logika van sy werk as sistematiese onsistematiese geheel.

8. SLOT

Kelsey antwoord op die vraag na wat 'n mens is deur 'n komplekse beeld te skets van menslike wesens wat eksentriek – buite hulleself, en in God wat in verhouding met hulle tree – bestaan.

Vir Kelsey mond hierdie uit in veral drie verhale van hoe God in verhouding tree met alles wat nie God is nie, waarby menslike wesens ingesluit is: om te skep, om tot eskatologiese vervulling te bring, en om te versoen. Verskillende interpretasies van hoe die beeld van God in mense verstaan behoort te word is pogings om die mens se analogie of verhouding met God te verwoord (wat ook al die einddoel daarvan sou wees, hetsy om die onvervreembare waardigheid van mense te bevestig of om die uniekheid van menslike wesens uit te lig).²¹

-
- God wat in verhouding tree met alles wat nie God is nie – waarby die mens ingesluit is – om te skep, in eskatologiese vervulling te bring en te versoen die waardigheid en wese van mense vind.
19. Johannes Calvyn kan waarskynlik nie bloot binne die substantiewe groep geplaas word nie, aangesien sy verstaan van die beeld van God meer kompleks is deurdat hy 'n weergawe van die substantiewe interpretasie met 'n relasionele, etiese interpretasie bymekaar wil hou, argumenteer Middleton. Dit sou lei tot die klassieke gereformeerde onderskeiding tussen die breër aard en nouer aard van die beeld van God in mense (Middleton, 2005:21). Verder sou so 'n onderskeiding noodsaaklik raak toe die sondeval in berekening gebring is, en die beeld van God in die mens voor die sondeval (of die oorspronklike skepping van die mens) onderskei moes word van die beeld van God in die mens na die sondeval (Berkouwer, 1962:37). Berkouwer beskryf die verskil tussen die breër aard en nouer aard van die *imago Dei* as volg: die breër aard word ingespan om te bevestig dat die mens, ten spyte van die sondeval en korrupsie van die menslike natuur, nie verdierlik of gedemoniseer moes word nie, maar mens sou bly. Die nouer aard word ingespan om te beklemtoon dat die mens egter tog gemeenskap met God ontbeer het, waarmee Berkouwer verwys na die mens se geloofskennis, geregtigheid, heiligheid en konformiteit aan God se wil (1962:38). Hoewel Calvyn die beeld van God hoofsaaklik binne die siel plaas, verwys hy tog ook daarna dat daar geen deel van die mens is waarin die vonke van God se beeld nie gloei nie (*Institutes*, 1.15.3 in Middleton, 2005:21).
20. Karl Barth se verstaan van die beeld van God is, soos dié van Calvyn, kompleks. Johan Heyns wys daarop dat Barth enersyds die beeld van God suiwer relasioneel interpreteer, maar andersyds ook “die openheid vir die ontmoeting met God” beklemtoon. In Barth kan ook 'n komplekse kombinasie van relasionele en substantiewe interpretasies gevind word. In Heyns se woorde: “Dat God inderdaad tot die mens kom en hy tot Hom nader, kan egter plaasvind alleen op grond van die feit dat die mens geskape is na die *beeld van God*” (1964:252; oorspronklike skuinsdruk).
21. Sien my bespreking van Kelsey se hantering van menswaardigheid in die artikel “Eccentric Existence”

Kelsey se aandrag dat die mens vanuit God se verhouding met alles wat nie God is nie verstaan behoort te word verskuif die gronde vir so 'n analogie of verhouding weg van die mens af en uit enige kwaliteit waaroor die mens mag beskik, na God wat die verhouding met mense bepaal. Dit is hierin en hierdeur wat die mens as beeld van God verstaan moet word, argumenteer Kelsey, en nie alleen in enige iets wat die mens (kan) dink of (moet) doen of in die kapasiteit vir verhouding of selfs die oopheid waarmee hulle leef nie. Hierdie alles – wat die mens (kan) dink en (moet) doen en in die kapasiteit vir verhouding en in die oopheid waarmee hulle leef – is gevolg van God wat die inisiatief neem om in verhouding te tree met die mens. Menslike bestaan is daarom gesetel in hulle eksentrieke bestaan as lewende, sterflike misteries wat Jesus, die lewende sterflike misterie, afbeeld omdat Jesus die drie-enige onsterflike lewende misterie afbeeld.

BRONNELYS

- Ammicht-Quinn, R. 2003. Whose Dignity is Inviolable? Human Beings, Machines and the Discourse of Dignity. In Ammicht-Quinn, R., Junker-Kerry, M. and Tamez, E. *The Discourse of Human Dignity*. Concilium 2003/2. London: SCM Press. pp. 35-48.
- Calvyn, J. *Institutes of the Christian Religion*.
- Constitution of the Republic of South Africa. No. 108 of 1996. Statutes of the Republic of South Africa – Constitutional Law.
- Berkhof, H. 1979. *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*. Translated by Woodstra, S. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berkouwer, G. C. 1962. *Man: The image of God*. Studies in Dogmatics. Translated by Jellema, D. W. from the Dutch edition, *De Mens het Beeld Gods* (Kampen, Netherlands: J. H. Kok N. V.). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dalton, J. S. 1999. Human Dignity, Human Rights, and Ecology: Christian, Buddhist, and Native American Perspectives. In Duffy, R. (O. F. M.) and Gambatese, A. (O. F. M.). *Made in God's Image. The Catholic Vision of Human Dignity*. New York: Paulist Press. pp. 29-53.
- Heyns, J. A. 1964. *Die Teologiese Antropologie van Karl Barth vanuit Wysgerig-Antropologiese Oriëntering*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Huber, W. 1996. *Violence. The Unrelenting Assault on Human Dignity*. Translated by Gritsch, R. C. L. Minneapolis: Fortress Press.
- Kelsey, D. H. 2007. "The Human Creature." In Webster, Tanner and Torrance. (eds) *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press. pp. 121-139.
- Kelsey, D. H. 2009. *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- König, A. A. 1993. *Menslike mense. Gelowig Nagedink Deel 5. Oor die mens en sonde in die praktyk*. Halfway House: Orion Publishers.
- Marais, N. 2012. "Eksentriese menswaardigheid: David H. Kelsey oor teosentriese menswaardigheid." Ongepubliseerde artikel.
- Middleton, J. R. 2005. *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Riceour, P. 1965. *History and Truth*. Translated by Kelbey, C. A. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Soulen, R. K. and Woodhead, L. 2006. *God and Human Dignity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Van Huyssteen, J. W. 2004. *Alone in the World? Human uniqueness in science and theology*. The Gifford

(nog ongepubliseerd). Vir Kelsey lê die onvoorwaardelike en onmeetbare waarde en waardigheid van mense in die volle kompleksiteit en rykheid van hulle lewe oor tyd en onmiddellike kontekste heen, omdat hy menslike persone verstaan as konkrete, lewende menslike persoonlike liggame wat in verhouding staan met God op drie spesifieke maniere – deur God wat hulle skep, tot eskatologiese vervulling bring, en versoen (2009:379).

Lectures. The University of Edinburgh. Spring 2004. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

KEY WORDS

Imago Dei

theological anthropology

Christocentric

Eccentric Existence

David Kelsey

TREFWOORDE

Imago Dei

teologiese antropologie

Christosentrië

Eccentric Existence

David Kelsey

Kontakbesonderhede

Marais, N

Sistematiese Teologie en Ekklesiologie

Universiteit van Stellenbosch

Epos: nadia.marais1@gmail.com