

# Hoop in 'n tyd van sinisme: 'n Trinitariese perspektief<sup>1</sup>

*Rian Venter*  
*Departement Dogmatologie*  
*Universiteit van die Vrystaat*  
*BLOEMFONTEIN*

*rianventer@mweb.co.za*

## **Abstract**

*A disturbing social phenomenon has been manifesting itself – a pervasive distrust of the political system and a consequent loss of optimism that the future may hold any promise of improvement. Intellectual reflection on this cultural discontent has increasingly labelled this consciousness “cynical”. It is argued that “cynicism” is a particular apt key to unlock the South African collective psyche. The question is raised about an appropriate theological response. The central thesis of the article proposes that a retrieval of hope is required, and that this should be based on a revised notion of divine agency. A specific Trinitarian interpretation of divine agency is developed to counter Enlightenment misgivings about the divine. Such an understanding of God’s action foregrounds the centrality of hope, the dialectic of suffering and justice, and the possibility of a historical novum. Faith in a triune God should be expressed in a spirituality of hope which can effectively counter contemporary cynicism.*

## **1. Inleiding**

Daar bestaan velerlei pogings om die huidige tydsgewrig te benaam; terme soos “post-modern”, “globaal” en “post-apartheid”

---

1 Verwerkte weergawe van 'n voordrag gelewer by die Teologiese Dag van die Fakulteit Teologie, UV, Bloemfontein. 4 Februarie 2013.

het 'n hoë gebruiksfrekwensie. Een diagnostiese beskrywing wat toenemend voorkom in die literatuur, maar wat nie dikwels in alledaagse spraakgebruik aangetref word nie, is "sinisme". Hiermee word 'n onthutsende ontleding van die kontemporêre horison gebied wat nie geïgnoreer kan word nie. Dit vra nie net dat mens daarvan moet kennis neem nie; dit vereis 'n intellektuele reaksie, in besonder 'n teologiese een. Hierdie artikel wil 'n spesifiek teologiese alternatief vir hierdie sosiale toestand van *sinisme* bied. Daar word geargumenteer dat *hoop* teenoor *sinisme* staan, maar dat veral sedert die Verligting die teologiese gronde vir hoop in ernstige diskrediet gekom het. Nuwe besinning oor goddelike handeling wat aan hoop 'n grondslag gee, is nodig. Die artikel ondersoek watter bydrae 'n spesifiek *trinitariese verstaan* van hoop tot die diskoers kan lewer. Die Christelike geloof bied 'n verstaan van God wat hoopvol is, en wat goddelike handeling Christologies en pneumatologies kwalifiseer. Die *navorsingsprobleem* van die artikel worstel met die vraag of 'n trinitariese verstaan van God redelike gronde vir 'n alternatief tot *sinisme* bied. Die vraag kan ook anders gestel word: kan mens nog hoop in die besondere tyd en konteks waarbinne ons leef, of is mens aan *sinisme* uitgelewer?

## 2. Sinisme en die huidige tydsgewrig

Een van die teoloog David Tracy se boeke het die treffende titel *On naming the present*;<sup>2</sup> hiermee word die belangrike taak aangedui om die tydshorison te verstaan. Van die talle aanbiedinge op die mark, verdien die etiket *sinisme* noukeurige aandag omdat dit ons kan help om iets van die karakter en uitdaging van ons historiese moment te verstaan. Die stroom van stemme wat oortuig is dat *sinisme* die sleutel is om 'n wydverspreide mentaliteit te bewoord, kan nie geïgnoreer word nie. Dit gee 'n helder blik op die ontgogelde siel van die teenswoordige kollektiewe psige. Belangrike *akademiese refleksie* word dan ook oor die verskynsel gepubliseer. Die groot werk waarvan mens kennis moet neem, is van die Duitse filosoof Peter Sloterdijk – *Critique of cynical reason* (1987). Bewes het die noue verband tussen post-moderniteit en *sinisme* behandel

---

2 Sien Tracy (1995). Hyself konsentreer op die interaksie tussen premoderniteit, moderniteit en postmoderniteit.

in sy *Cynicism and postmodernity*. Dat kontemporêre sinisme drasties verskil van die klassieke Griekse sinisme van Diogenes en 'n lang genealogie het, word uitvoerig aangetoon in die onlangse werk van Mazella – *The making of cynicism* (2007).

Die werk van Sloterdijk is belangrik, nie net vanweë die besondere intellektuele tekstuur daarvan nie, maar ook omdat hy klaarblyklik 'n sentrale senuwee in die filosofie aangeraak het, soos blyk uit die geesdriftige ontvangs wat die boek geniet het. Hy verwoord die onvergenoegdheid in die huidige kultuur as 'n universele en wydverspreide sinisme (1987:3).<sup>3</sup> Onmiddellik moet mens byvoeg dat sy werk 'n spesifieke konteks het: Europa, en meer spesifiek die post-1960 Duitsland. Hy rig hom op die nalatenskap van die Verligting en dan veral op die Kritiese Teorie en Ideologie-Kritiek wat hy reken, gefaal het. Hy diagnoseer sinisme op paradoksale wyse: dit is “enlightened false consciousness” (:5). Hy verwys na 'n fenomeen wat op bewussynsvlak voorkom en 'n sosiale verskynsel is. Sinici is “borderline melancholics” (:5) – hulle kry dit reg om hul simptome van depressie te beheer en steeds met hul daaglikse werk voort te gaan. Daar is 'n besef dat die tyd van naïwiteit verby is; “a detached negativity comes through that scarcely allows itself any hope” (:6); daar is nie meer 'n vertrouetheid met enige vorm van optimisme oor die toekoms nie (:98). Teenoor godsdiens het Sloterdijk 'n dubbelsinnige houding. Aan die wortel van sinisme lê die Verligting se tweërlei ontmaskering van godsdiens: enersyds as 'n vorm van projeksie, en andersyds as 'n instrument om verdrukking te legitimeer (sien die belangrike bespreking:26-30). Teenoor sinisme (“cynicism”) soek Sloterdijk na 'n strategie van weerstand, wat hy “kynicism” noem. Dit word histories in die figuur van Diogenes beliggaam. Interessant vind Sloterdijk by die vroeë kerk spore van so 'n weerstand in Christene se opposisie van die Romeinse Ryk; hy maak selfs gewag van 'n “kynical core of Christianity” (:236). Dit bly 'n ope vraag of sy “kynicism” as 'n “cheekiness” (:101ff) enigsins genoegsaam is om die diepgaande politieke ontgogeling te oorkom en hoop te bied.<sup>4</sup>

3 Alle verwysings in hierdie paragraaf is na Sloterdijk se 1987 werk.

4 Godsdiens bied nie vir Sloterdijk die potensiaal om sinisme te oorkom nie. In een van sy jongste boeke – *You must change your life* (2013) – gaan dit juis om die mens wat hom-/haarself moet vorm deur praktyke. Die mens skep en transendeer hom-/haarself deur oefeninge.

*Wesentlik* lê 'n bepaalde oortuiging aan die hart van sinisme: 'n ontnugtering in menslike vermoë om die samelewing deur deugsame en beginselgedrewe optrede te transformeer tot die welwese van almal. Dit gaan in die leksikon van die sinis om “politics without a future tense” (Mazella, 2007:6). 'n Siniese bewussyn sien nie meer die moontlikheid van 'n toekoms waarin die mens, en dan spesifiek deur die politieke proses, betekenisvolle verandering kan bring nie. Sinisme as sosiale konsep word allerweë in negatiewe terme geëvalueer. Die sinis het nie net 'n sosiale visie wat ontstellend is nie, maar terselfdertyd 'n oriëntasie wat gevaarlik is: 'n apatie teenoor die *status quo* (Stanley, 2007:390). Wanneer hoop verloor word in politieke handeling om korrupsie en onreg te deurbreek, onttrek die siniese mens.

Die vrugbaarheid van sinisme as heuristiese sleutel om 'n intellektuele greep oor die Suid-Afrikaanse sosiale en politieke landskap te kry, moet nie misgekyk word nie. Die ontnugtering van mense in die politieke potensiaal, hul magteloosheid in die gesig van uitsluiting van die besluitnemingsproses en van die vrug van demokrasie is teelaarde vir destruktiewe handeling. Dit is moeilik om oor die Suid-Afrikaanse kollektiewe bewussyn te reflekteer en nie van negatiewe kategorieë gebruik te maak nie. Blote statistiese syfers oor werkloosheid, ekonomiese gaping tussen ryk en arm, misdaad, korrupsie, swak dienslewering en gebrek aan sosiale versoening gee min ruimte vir optimisme. Akute sinisme lei tot veel meer as blote apatie; dit lei tot opportunistiese, verdere korrupsie en gevolglike geweld. 'n Vraag wat onder oë geneem moet word, is of die register van sosiale euwels in Suid-Afrika nie simptome van 'n siekte is nie, 'n bewussyn van magteloosheid omdat die stelsel as sodanig nie meer genees kan word nie.

### **3. 'n Krisis van geloof in goddelike handeling**

Die wortels van sinisme lê histories baie diep volgens sommige denkers. Dit sou vrugbaar kan wees om die vraag te stel in watter

---

5 Twee onlangse tydskrifartikels, wat juis hierdie ontstellende feite uitlig, het internasionaal groot aandag getrek: 'Oscar Pistorius and the South African culture of violence', in *Time* (2013), and 'Over the rainbow', in *The Economist* (2012).

mate die onttowering van die wêreld, die geleidelike wegkalwing van die invloed van godsdiens 'n rol hierin speel. Sedert die opkoms van moderniteit het geloof in goddelike handeling toenemend problematies geraak. Die voorstel wat in hierdie artikel gemaak word, is dat die groei van sinisme nie los gedink kan word van 'n krisis in die geloof in goddelike handeling nie. Sinisme het geloof in die moontlikheid van verandering, en in potensieële bronne van handeling verloor. Sedert die Verligting het veral die teodisee-vraagstuk en die uitdaging van naturalisme toenemend na vore getree. 'n Teologiese reaksie op die verskynsel van sinisme sou moeilik 'n ander invalshoek kan vind as om aandag aan die problematiek van goddelike handeling te gee. My indruk na 'n ondersoek van die beskikbare literatuur is dat die verskynsel van sinisme nog nie behoorlik as *teologiese* uitdaging ingesien en in behandeling geneem is nie.

Veral *twee ervarings* het geloof in goddelike handeling toenemend begin problematiseer: die ervaring van onregverdige lyding en die ervaring van bevredigende verklaring van oorsake deur die natuurwetenskap. Die een ervaring bring 'n worsteling met die *stilte* en die skynbare afwesigheid van God. Die twintigste eeu met haar geskiedenis van onreg en lyding het hierdie ervaring versterk, en in geen geringe mate 'n motivering aan sinisme gebied nie. Die tweede ervaring het 'n ander karakter en worstel met die vraag of die mens enigsins God nog nodig het. Die groei van wetenskap en tegnologie, en die menslike vermoë om natuurlike prosesse sonder enige vorm van transendente ingrype te verklaar, het haar eie implikasie gehad. Die *funksieverlies* van God het die mens uitgelewer aan 'n werklikheid wat selfgenoegsaam is en volgens haar eie natuurlike oorsaaklikheid verloop. Aan die een kant was hier 'n bepaalde bevryding van 'n mitiese geloof in allerlei magte wat die menslike lewe bedreig, maar aan die ander kant het dit die vraag na die *betekenisvolheid* van die verloop van prosesse verskerp. Hoe dit ook al sy, die keersy hiervan is dat sinisme gevoed is, want selfgenoegsaamheid werp onvermydelik 'n skadu op transendensie. Hierdie twee ervarings – van die afwesigheid van geregtigheid en van natuurlike wetmatigheid – kompliseer geloof in goddelike werkzaamheid in die geskiedenis en in die natuur uitermate, en stimuleer die groei van sinisme.

Wat hier geskets word in ietwat abstrakte terme speel haar af in die daaglikse belewenis van mense, ook in Suid-Afrika. Wanneer men-

se onskuldig slagoffers van geweld word, of wanneer hulle polities deur 'n golf van skynbaar onstuitbare historiese proses ontmagtig word, is die ervaring van menslike magteloosheid terselfdertyd ook een van goddelike onmag – 'n afwesigheid van goddelike handeling wat geregtigheid laat geskied en gebeure betekenisvol stuur. Waar die pre-moderne mens nog 'n transendente toevlug gehad het, staan die post-Verligtingsmens in eensaamheid.

#### 4. Hoop as Christelike alternatief

Omdat sinisme in negatiewe terme verstaan word, sou mens vanuit 'n Christelike perspektief die vraag kan stel: wat word as alternatief gebied? 'n Voor-die-hand-liggende kandidaat is waarskynlik *hoop*. Hoop as allesomvattende lewensingesteldheid veronderstel 'n geloof dat onreg nie die finale woord spreek nie, maar dat die werklikheid op geregtigheid afgestem is. Hoop is 'n geloof dat wetmatigheid relatief is en dat die werklikheid wesentlik oop is vir verrassings en die moontlikheid van iets nuuts. Christelike hoop beweeg in tandem met 'n geloof in goddelike handeling wat te midde van lyding en onreg, en te midde van skynbare wetmatigheid gedink kan word. Meer nog: hoop maak die mens nie passief nie, maar stimuleer motivering en handeling. Wie hoop, raak betrokke by transformerende aksie. Dít is die karakter van Christelike hoop.

Die teologiese uitdaging is nie om net hoop as alternatief te verklaar nie, maar om te argumenteer vir die *redelikheid* van hoop as alternatiewe lewensingesteldheid.<sup>6</sup> Om dit te doen, sny waarskynlik van die moeilikste intellektuele uitdagings aan waarvoor 'n teoloog staan. Empiriese ervaring druis so oorweldigend in teen dit wat teologies geopper kan word. Wie oor hoop in 'n tyd van sinisme wil

---

6 Tydens 'n belangrike seminaar gehou by Calvin College (VSA), is daar indringend besin oor moderniteit, postmoderniteit en die toekoms van hoop. Hier was nie sprake van sinisme nie, maar van 'n "major cultural shift" wat in die Weste plaasgevind het. Optimisme het plek gemaak vir 'n *kultuur van dubbelsinnigheid* ("culture of ambiguity") en apokaliptiese scenarios wat al hoe meer na vore tree. Ter sake vir die onderhawige bespreking van die artikel was die uitdaging: "A major theological and cultural project must be to re-learn the forgotten language of hope or to infuse the jaded language of hope with new vitality" (Volf & Katerberg, 2004:x). Daar is beklemtoon dat die teologie binne haar eie tradisie bronne moet vind om hoop te laat herleef.

besin, staan egter nie sonder enige *hulpmiddel* nie. Beduidende teologiese verwickelinge het in die twintigste eeu plaasgevind wat belangrike insigte gegenerer het om nuut oor hoop na te dink. Veral vier verwickelinge kan uitgesonder word, wat met vrug verreken kan word: Belangrike navorsing oor Goddelike handeling, nuwe denke oor die voorsienigheidsleer, die groot keer na die eskatologie, en die sogenaamde herontdekking van die triniteitsleer. Die voorstel wat in hierdie artikel gemaak word, staan in die teken van hierdie verwickelinge.

## 5. Hoop as grond in die Trinitariese God

Om sinisme aan te spreek, teologies gesproke, is 'n *opgaaf aan die Christelike godsleer*. Anders gestel: kan die verstaan van God en meer spesifiek goddelike handeling so geïnterpreteer word dat dit oortuigend die grond vir 'n alternatiewe lewensingesteldheid van hoop bied? Hoop kan uiteraard bloot as menslike fenomeen verstaan word, sonder enige verwysing na God. Die filosofie van Ernst Bloch is hier die uitstaande voorbeeld van so 'n intellektuele projek.<sup>11</sup> Christelike hoop daarenteen is altyd 'n *korrelaat* van die werklikheid en die handeling van God. Wanneer die vraag oor die moontlikheid van hoop geopper word, moet dit beantwoord word op grond van die vitaliteit van die Christelike verstaan van God.

- 
- 7 Die omvattende projek oor *Divine action* deur die Vatican Observatory en die Berkeley Center for Theology and the Natural Sciences moet vermeld word. Etlke bundels van konferensiebydraes het verskyn. Sien spesifiek die volume van Russell, Murphy & Stoeger (2008) wat samevattende perspektiewe bied.
  - 8 Sien die bundel met belangrike opstelle – Murphy & Ziegler (2009). Die opstel van Webster (2012) is ook 'n tersaaklike resente besinning.
  - 9 Sien bv. Walls (2008) wat 'n gesaghebbende oorsig van kontemporêre refleksie bied. Die artikel van Bauckham (2008) in hierdie werk is uitstaande; hy maak die opmerking dat alle eskatologie in die een-en-twintigste eeu onvermydelik met Moltmann se werk oor die eskatologie in gesprek sal moet tree.
  - 10 Die literatuur hieroor is bykans onoorsienbaar. Die mees omvattende is waarskynlik Emery & Levering (2011) – *The Oxford handbook to the Trinity*. Sien ook Grenz (2004); sy werk konsentreer op die hoof trinitariese denkers van die twintigste eeu.
  - 11 Sien die magistrale drie-volume *Principle of hope* (1995). Die mens is essensieel 'n utopiese wese volgens Bloch; hoop verkry in sy denke 'n ontiese status – dit latent in alle syn is en moet deur die mens verwesentlik word.



Die God wat in die Ou Testament na vore tree, het *kenmerkende trekke*. Dit is 'n God wat in die geskiedenis met mense bemoeienis maak. Opvallend is die prominente rol wat aan die kategorie *belofte* toegeken word. Die Ou Testament vertel verhale van 'n God wat hom verbind aan mense in die vorm van beloftes en hulle na vore, na die toekoms toe trek. Uitstaande is die gebeure van die Eksodus uit Egipte en die terugkeer na die Babiloniese Ballingskap. Terselfdertyd word die godsdiens van Israel 'n messiaanse geloof met 'n hoop op 'n finale voltooiing van die geskiedenis deur een persoon. In die Nuwe Testament word hierdie struktuur voortgesit, maar met 'n verrassende wending. God bly hom met die geskiedenis bemoei, maar dan in die vorm van 'n spesifieke persoon – Jesus van Galilea. Weer eens tree die belofte na vore, nou in die gebeure van die opstanding en in die verwagting van 'n wederkoms. Belangrik is dat hierdie belofte deur lyding en dood aan 'n kruis geskied. Die oriëntasie op die toekoms word verhewig met die gawe van die Gees wat beide voorsmaak en waarborg<sup>12</sup> van die toekoms raak. Uit hierdie beknopte blik op die Bybel blyk die sentrale plek wat aan die motiewe van *geskiedenis*, *belofte*, *toekoms* en *hoop* gegee word. Die Bybelse God kan tereg as die God van Hoop verstaan word.

Die seminale betekenis van J Moltmann se werk oor die eskatologie moet in hierdie konteks vermeld word. In sy *The theology of hope* (1967) het hy oortuigend geargumenteer vir die eskatologiese oriëntasie van alle teologie; sy uitspraak (1967:16) – “From first to last, and not merely in the epilogue, Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present” – het 'n beslissende impak op die teologie gehad. Die temas van belofte, geskiedenis, toekoms en hoop word uitvoerig deur hom bespreek. In sy latere werk *The coming of God* (1996) word die Christelike hoop in persoonlike, historiese, kosmiese en goddelike dimensies uitgewerk. Dis belangrik om daarop te let dat die klem op toekoms in die teologie vir Moltmann toegang verleen om die Christelike geloof relevant te maak vir 'n modernistiese wêreld wat voortdurende vooruitgang waardeer. Die goddelike belofte, veral soos geopenbaar in

---

12 Ter sake hier is die Pauliniese aanduiding van die Gees as *arrabōn* en *aparchē*. Dunn (1998:466-472) bied 'n goeie bespreking.



die opstanding, sit 'n proses aan die gang wat die hede reeds verander. Hier lê die missie van die kerk – dit moet iets van die toekoms demonstreer. Aktiewe hoop skep antisipasies in die geskiedenis.<sup>13</sup>

Wat hier uitdruklik geartikuleer moet word, is dat hierdie God wat dinamies in die geskiedenis hoop in situasies van wanhoop skep, 'n *unieke identiteit* het. Hierdie God het nie drie gesigte wat chronologies op mekaar volg en na die wêreld gekeer word nie. Hierdie God is in sy ewige wese *Vader, Seun en Gees*. Die ekonomiese triniteit is die immanente triniteit en omgekeerd, soos die bekende Rahner-reël dit verwoord. As trinitariese God, is die God van die Bybel die God van hoop en die God van die toekoms. Dit is dan ook opvallend dat teoloë van die twintigste eeu wat 'n sterk sin vir die eskatologie gehad het, terselfdertyd ook uitstaande trinitariese teoloë was. Mens dink vinnig hier aan teoloë soos Barth, Moltmann en Pannenberg. Die belydenis van die triniteit trek *prismaties* belangrike motiewe saam: goddelike bemoeienis met die geskiedenis, goddelike betrokkenheid by lyding, aanwesigheid van die belofte en 'n stukrag na die toekoms.

Die vraag wat provokatief as navorsingsvraag gestel is – “kan ons nog hoop?” – moet binne die belydenis van die triniteit beantwoord word. Die krisis van geloof in goddelike handeling en die voorkoms van sinisme is 'n uitdaging aan die belydenis van die Christelike God as *trinitaries*. Die tradisionele voorsienigheidsleer het dikwels aan 'n trinitariese kwalifisering van goddelike handeling mank gegaan. Sodra

---

13 Van Moltmann se eie studente, soos byvoorbeeld die invloedryke Kroasiese teoloog, Miroslav Volf, het aan die een kant groot waardering vir sy bydrae, maar staan ook krities teenoor hom. Volf stel die vraag of Moltmann met sy indrukwekkende projek nie steeds binne die greep van moderniteit vasgevang is nie (sien bv. Volf 2001:237). Volf het veral kritiek op Moltmann se gebruik van die kategorie “completion” in plaas van “redemption” uitgespreek. Die probleem van die geskiedenis word nie deur voltooiing aangespreek nie; slegs deur verlossing. Dat Moltmann van die problematiese verhouding tot moderniteit bewus is, blyk uit sy latere werk; sien veral sy artikel van 2004 waarin hy eksplisiet sê: “We will no longer be so credulously confident about progress as we once were ... Today our hopes will have to be cautious hopes ... We have to hope and work for the future without arrogance and without despair” (2004:16).

die God wie ter sprake is as Vader, Seun en Gees geïdentifiseer word, verkry die goddelike handeling 'n geskakeerdheid. Fergusson (2006:165), 'n gereformeerde teoloog, merk tereg op dat 'n trinitariese voorsienigheidsleer nie tot een vorm van goddelike handeling beperk word nie; dit open verskillende wyses van goddelike betrokkenheid by die skepping.<sup>14</sup> Hierdie kan kortliks toegelig word met 'n aantal Christologiese en pneumatologiese perspektiewe.

### **5.1 Christologie en hoop – die dialektiek van kruis en opstanding**

Dit is moontlik om goddelike handeling op verskillende maniere Christologies te kwalifiseer. Waar die vraag na hoop ter sprake is, moet daar uiteraard aan die *opstanding* as die sentrale simbool van hoop in die Christelike geloof aandag gegee word. Die bespreking van die opstanding word dikwels verskraal tot die vraag na die historiese aard daarvan – het dit werklik plaasgevind? Dit besit 'n surplus van betekenis wat in 'n omvattende teologie ontwikkel kan word. Wat in hierdie kort bestek uitgelig moet word, is die volgende *vier motiewe*: dit is 'n gebeure wat allereers *God* self identifiseer; dit is ten nouste aan 'n historiese soeke na *geregtigheid* verbind; dit beliggaam 'n historiese *novum*, en dit bevestig die waarde van *materialiteit*. Kasper (1976:145) stel tereg: “With the faith in the resurrection stands and falls the Christian concept of God.” Hierdie gebeure is goddelike handeling, goddelike oorwinning oor dood, en goddelike reaksie op die geweld van die kruis. Die opstanding identifiseer God met lewe, met geregtigheid en met die moontlikheid van iets nuuts; om hierdie rede is die opstanding die grond van Christelike hoop. Reeds tydens die intertestamentêre periode, met die geleidelike ontwikkeling van 'n geloof in 'n opstanding, het die soeke na geregtigheid eksplisiet na vore getree. Die simbool van die opstanding het in 'n tyd van lyding onder Romeinse juk die retoriese strategie geword om steeds aan God se mag en aan sy geregtigheid vas te hou.<sup>15</sup> Goddelike handeling

---

14 Schwöbel (1987:240f) wat die vraag na goddelike handeling pertinent trinitaries behandel, sluit hierby aan. So 'n benadering volgens hom “allows to individuate the different types of divine action”.

15 Vir 'n uitstekende bespreking hiervan, sien die artikel van Setzer (2001:veral 90-94). Sy wys tereg daarop dat “opstanding van die dood” tegelyk 'n simbool, 'n wêreldbeskouing en 'n strategie verteenwoordig.

spreek die finale woord in 'n wêreld van onreg en lyding. Om die opstanding te verstaan met behulp van die kategorie *novum* is om uitdrukking te gee daaraan dat die opstanding nie net *in* maar *vir* die geskiedenis plaasgevind het. Niemand het waarskynlik met groter insig hieroor geskryf as Moltmann nie. Die opstanding is nie net moontlik in die wêreld en die geskiedenis nie, maar “a new possibility altogether for the world, for existence and for history” (1967:179). As moontlikheid is dit nie 'n ontvlugting vanuit die konkreet-fisiese nie. Die Christelike aksent op die opstanding van die liggaam beklemtoon die waardering van materialiteit. Vir Christelike hoop hou dit belangrike implikasies in. Christologies verkry hoop dus duidelike kontoere: dit is ten diepste teo-sentries; dit respekteer die konkrete werklikheid; dit open die moontlikheid van iets radikaal nuuts, en dit spreek die vraag na rehabilitasie en geregtigheid aan.

Sonder enige verdere kwalifisering sou Christelike hoop gevaarlik triomfantlik wees. Hiervan was teoloë altyd bewus gewees. Die opstanding is die opstanding van die *Gekruisigde*. Binne die dialektiek van kruis en opstanding moet die verstaan van goddelike handeling voltrek word. Weer eens is die teologie van Moltmann hier ter sake. Binne die kontras van kruis en opstanding, tussen godverlatenheid en die teenwoordigheid van God, vind ons Jesus se identiteit. Vir Moltmann (1967:201) is hier meer as net 'n dialektiese persoonsmatige identiteit ter sprake; dit is 'n oop historiese dialektiek wat eers in die eschaton opgelos sal word. Sobrino (2001:79-95), die bekende teoloog van El Salvador, sluit hierby aan en skryf indringend wat hierdie dialektiek vir God self spel. Om te sê dat God die dooies opwek, wat telkens in die Nuwe Testament ter sprake kom, word 'n historiese nuwe belydenis aangaande God verwoord. Kruis en opstanding is momente wat God self openbaar; dit is “a dialectic that belongs to the very reality of God” (Sobrino, 2001:87). Hy werk die implikasies indringend uit vir historiese lyding. Die dialektiek spel iets van God se solidariteit met diegene wat ly. Om God net in terme van mag te verstaan, sou skrikwekkend wees. Dat God liefde is, word met hierdie dialektiek uitgedruk. In finale instansie is dit 'n boodskap van die misterie van God self.

In die geloof-geskiedenis-gesprekke waar die skrikwekkende realiteit van onreg en lyding ter sprake kom, verskil die diskoers. Geen teodisee kan afdoende met die lyding van die onskuldige handel nie. Toenemend is daar egter waardering dat afstand van die

leerstuk van die onbeweeglikheid (*impassibilitas*) van God gedoen moet word. Die kruis vertel van God se solidariteit met lyding, van die vreemde *tyd* vir lyding soos gesien word in die Donker Saterdag, maar ook van die oorwinning oor lyding. Binne hierdie spanningsveld van kruis en opstanding speel die handeling van God af. Christelike hoop geskied binne die ruimte van hierdie paradoks. Die groot kruisteoloë in die geskiedenis – Paulus, Luther, en Bonhoeffer – het 'n sensitiewe antenna vir hierdie *sub contrario* karakter van goddelike handeling gehad: waar Hy skynbaar swak en afwesig is, daar werk Hy kragtig. So 'n verstaan is nóg fatalisties, nóg triomfantlik. Die dialektiek van kruis en opstanding funksioneer as 'n paradigma om die verhouding tussen geskiedenis en eskatologie, tussen die oue en die nuwe te verstaan (Moltmann, 2001a:81). Hierdie dialektiek verhoed dat heil volledig in die geskiedenis kan opgaan, maar ook dat dit volledig na die toekoms geprojekteer word. Moltmann stel die tersaaklike vraag: kan die toekoms van God beleef word in die geskiedenis? Hy gee hierop die beduidende antwoord (2001b:279): “It can be experienced wherever this future *happens* in history – wherever, that is, God gives his future of the kingdom *in advance*.”<sup>16</sup>

## **5.2 Pneumatologie en hoop – 'n oop werklikheid**

Binne die Christelike geloof verteenwoordig “Gees” 'n spesifieke werklikheid. Wat hier ter sprake is, is 'n aanduiding van God in sy *teenwoordigheid* en sy *effektiewe werksaamheid*. Christelike teologie dring egter aan op verdere en belangrike kwalifisering: Gees moet uitdruklik verstaan word in persoonlike terme; die Gees is die derde persoon in die Drie-eenheid. Tradisioneel, veral in die Westers-Latynse deel van die Christelike geloof, is die Gees oorheersend verstaan as die Gees wat Christus, wat Sy werk effektief teenwoordig stel. 'n Aandrang die afgelope aantal dekades op 'n konsekwent trinitariese verstaan van God het 'n nuwe waardering vir die kosmiese werk van die Gees gebring. 'n *Trinitariese pneumatologie* beklemtoon dat die Gees die Gees van die Vader en van die Seun is. Die Gees werk wyer as net die ruimte van die kerk; die Gees werk in die natuur en in die geskiedenis.

---

16 Sosiale en ekologiese geregtigheid is vir hom belangrike manifestasies van hierdie antisipasies in die geskiedenis (sien 2001b:280-284).

Hierdie *verbreiding* van die Gees se werk open uiteraard allerlei nuwe teologiese moontlikhede om oor goddelike handeling te dink. Die pneumatologie skep vars perspektiewe om God ná Darwin en ná Auschwitz te dink. Dit is opvallend dat gereformeerde teoloë soos Moltmann en Welker in hul pneumatologiese besinning klem op die Ou Testamentiese temas van *lewe* en op *geregtigheid* begin plaas het. Die Gees is die Gees van lewe;<sup>17</sup> die Gees is die Gees van geregtigheid.<sup>18</sup> Hierdie nuwe aksente maak gesprekke tussen teologie/geloof, aan die een kant, en wetenskap en politiek, aan die ander kant, moontlik, en 'n aantal<sup>19</sup> belangrike publikasies het onlangs in hierdie verband verskyn.<sup>20</sup> Dit is interessant om te merk watter konstruktiewe bydraes vanuit pentekostalistiese<sup>20</sup> geleedere kom; die naam van Amos Yong moet veral vermeld word.

Om die handeling van God trinitaries te verstaan, bring verdere insigte. Indien die handeling van God deur die Gees bemiddel word, vertoon hierdie pneumatiese handeling iets van die *vreemdheid* van beide die Vader en die Seun.<sup>21</sup> Sonderegger (2009:150) is waarskynlik korrek wanneer sy oor goddelike voorsienigheid opmerk: "God's agency is utterly without genus." Daar is iets fundamenteel vreemd aan goddelike handeling. Dit vertoon die vryheid, soewereiniteit en verborgenheid van die Vader en die dialektiek van kruis en opstanding van die Seun. Goddelike handeling kan nie "mak" gemaak word om menslike agendas te dien nie. Hierdie vreemdheid van die Gees se werk staan ook op gespanne voet met die progressie ideaal van moderniteit.

In die geloof-wetenskap-gesprekke word toenemend gedink aan goddelike handeling in terme van "emergence". Die voortstuwung van natuurlike prosesse tot steeds groter kompleksiteit vra om 'n moontlike interpretasie in terme van Gees. Vandag met 'n kwantum

17 Sien hier veral Moltmann (1992).

18 By Welker (1994) word geregtigheid pertinent aan die orde gestel. Dit is die Gees wat telkens 'n vermoë tot aksie bied, "a renewal of the people's power to resistance in the midst of universal despair" (:53).

19 Sien bv. Welker (2012).

20 Sien spesifiek twee van sy werke wat direk relevant is tot die invalshoeke van hierdie artikel – Yong 2010 & 2011.

21 Vir 'n uitvoerige bespreking van die *aard van pneumatiese handeling*, sien Venter (2012).

bewussyn is daar ook 'n veel groter besef van die wesentlike openheid van die werklikheid wat die moontlikheid van 'n *novum* iets nuuts laat. Dit kan uiteraard verskillend geïnterpreteer word;<sup>22</sup> 'n Christelike verstaan beklemtoon die aanwesigheid van Gees en die *oervloed van God* self.<sup>23</sup> Die mens is nie aan 'n dwingende en betekenislose meganistiese natuurproses uitgelewer nie.

## 6. Spiritualiteit as gestalte van hoop

Sinisme is nie net 'n kognitiewe interpretasie van die samelewing nie; dit is 'n integrale lewenshouding. Dieselfde geld vir hoop: hoop is 'n alternatiewe interpretasie van die werklikheid, en 'n omvattende lewensingesteldheid en lewenspraktyk. Mens kan dit anders stel: hoop veronderstel 'n *ander kennis*, 'n kennis wat verhoudingsmatig plaasvind. Die kennis wat hier ter sprake is, is intersubjektief, relasioneel en tegelyk transformatief. Christelike hoop is lewe in die sfeer van die Gees, *lewe in relasie* met die Gees, en daarom altyd in die teken van vernuwing.

Dit sou gepas wees om die werklikheid van *spiritualiteit* hier ter sprake te bring. In die tweede deel van die vorige eeu het 'n groot verskuiwing plaasgevind. Daar word toenemend 'n beweging weg van tradisionele en geïnstansionaliseerde godsdiens na spiritualiteit bespeur. Dikwels word die term sonder presiese verwysing gebruik. Vir duidelikheid sluit ek aan by Schneiders (1989:684) se definisie wat wyd in akademiese kringe gebruik word: “the experience of consciously striving to integrate one’s life in terms not of isolation and self-absorption but of striving of self-transcendence toward the ultimate value one perceives”. Die sleutel terme hier is “experience”, “self-transcendence”, “ultimate value” en “integration”.<sup>24</sup> Om hierdie

---

22 Om die kreatiewe proses in die natuur gelyk aan die goddelike te stel, lyk vir my problematies. Sien vir hierdie voorstel Kauffman (2008). Wat hy implisiet toegee, is dat materialistiese naturalisme onvoldoende is om “emergence” te verklaar.

23 *Belofte* in Bybelse sin “opens up history in the possibilities of God”. Sien Moltmann (2000:102ff) wat aangrypend hieroor skryf. Die belofte korrespondeer nie met die empiriese werklikheid nie, en besit 'n surplus “for they emanate from the economy of God’s superabundance” (:105).

24 Die ander groot kenner van Spiritualiteit wat baie bygedra het om die vakgebied te karteer, is Kees Waaijman. Sy definisie sluit in 'n sin hierby aan: “het godmenslik betrekingsgebeuren als omvorming” (2000:310).

definisie Christelik te interpreter, is voor-die-hand-liggend. Mens reik uit na die Drie-enige God as finale werklikheid en integrasie plaasvind. Wanneer hierdie God eksplisiet benaam word met die kategorie hoop tree die inhoudelike van hierdie integrasie duidelik na vore – die werklikheid word anders ervaar.

Spiritualiteit kan en word op baie maniere uitgeleef, en daar bestaan dan ook verskillende tipes van spiritualiteite. Dit kan werklikheids-ontvlugtend wees, maar dit kan ook *krities-profeties*<sup>25</sup> wees, d.w.s 'n beleving van die Gees wat plaasvind in die konfliktsituasies van die daaglikse lewe. Die Gees word beleef waar daar 'n solidariteit is met worstelinge om lewe en om geregtigheid, *om dit te transformeer*. Binne hierdie situasies word die krag van die Gees beleef. Die indompeling in kontekste van magteloosheid en uitsigloosheid, open oë vir die nuwe moontlikhede van die Gees en vir die betekenisvolheid daarvan.

Dit is insiggewend dat Moltmann sy Teologie van Hoop van die sestiger jare onlangs opgevolg het met 'n *Etiek van hoop*.<sup>26</sup> Eskatologie is ten diepste transformatief. Eskatologie en sosiale etiek gaan hand aan hand. Om te glo in die Drie-enige God, in die God van Hoop is om deel te raak van God se transformasie. Die handeling, die etiese is geen plaasvervanging van die goddelike handeling nie, maar die beleving en uitlewing van 'n bepaalde spiritualiteit. Hoop lei nie tot 'n onttrekking van die samelewing en haar uitdagings nie, maar motiveer tot groter betrokkenheid. Hierin lê die kontras met sinisme. Mense wat leef in die kragveld van die Gees wy hulle aan lewe en geregtigheid.

Daar word die afgelope tyd heelwat besin oor wat 'n *trinitariese spiritualiteit* sou impliseer. Wanneer self-transendering op 'n God met 'n bepaalde identiteit en narratief gerig word, het die beleving van die werklikheid 'n andersoortige karakter. Downey, wat 'n aangrypende werk hieroor geskryf het, onderstreep dit (2000:118f):

25 Sien veral Sheldrake (2012:29f) vir 'n bespreking hiervan. Sheldrake is belangrik by die bespreking van spiritualiteit; veral sy projek om spiritualiteit te "deprivatiseer" is relevant. Sien sy werk waar hy spiritualiteit en sosiale transformasie bespreek (2010:91-156).

26 Sien Moltmann (2012). Dit is opvallend watter prominente plekke *die aarde* (ekologie) en *geregtigheid* in sy etiek van hoop speel.



“A thoroughgoing Trinitarian spirituality entails the recognition that God’s providential plan for the world involves absolutely every dimension of existence.” 'n Trinitariese spiritualiteit is 'n spiritualiteit van hoop, betrokkenheid en transformasie. Dit is 'n spiritualiteit wat leef binne die spanning van aanvegting en nuwe lewe; dit is 'n bewussyn dat die werklikheid telkens meer kan bied, selfs die moontlikheid van geregtigheid. Dit leer ons by Christus en die Gees.

## 7. Konklusie

Kan ons nog hoop te midde van ontgogeling? 'n Nuwe waardering vir transendensie is nodig. In die Christelike geloof staan die werklikheid van 'n trinitariese God sentraal; 'n God wat homself openbaar het deur beloftes, deur solidariteit met lyding, maar ook in die triomf van lewe en geregtigheid. Wanneer goddelike handeling belig word vanuit die Ou Testament, die narratief van Jesus Christus en die Heilige Gees kan die uitdaging van die Verligting aangespreek word. Die trinitariese God se handeling bied redelike grond vir hoop te midde van sinisme. Wanneer kennis van hierdie God in 'n spiritualiteit van hoop beleef word, skep dit nuwe betrokkenheid by die samelewing. Sinisme hoef nie die laaste verlamende woord te spreek nie; die misterie van God wat Vader, Seun en Gees is, verras telkens met nuwe moontlikhede.

## Bibliografie

- BAUCKHAM, R. (Ed.). 2001. *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*. Minneapolis: Fortress.
- BAUCKHAM, R. 2008. Emerging issues in eschatology in the twenty-first century. In: Walls, J.L. (Ed.), *The Oxford handbook of eschatology*, 671-689. Oxford: Oxford University Press.
- BEWES, T. 1997. *Cynicism and postmodernity*. London: Verso.
- BLOCH, E. 1995. *Principle of hope*. 3 volumes. Cambridge, Mass: MIT Press.
- DOWNEY, M. 2000. *Altogether gift: A Trinitarian spirituality*. Maryknoll, NY: Orbis.
- DUNN, J.D.G. 1998. *The theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- EMERY, G. & LEVERING, M. (Eds.) 2011. *The Oxford handbook to the Trinity*. Oxford: Oxford University Press.
- FERGUSON, D. 2006. Divine providence and action. In: Volf, M. & Welker, M. (Eds.), *God's life in trinity*, 177-187. Minneapolis: Fortress.

- GRENZ, S.J. 2004. *Rediscovering the triune God: The trinity in contemporary theology*. Minneapolis: Fortress.
- KAPIC, K.M. & McCORMACK, B.L. (Eds.) 2012. *Mapping modern theology: A thematic and historical introduction*. Grand Rapids: Baker.
- KASPER, W. 1976. *Jesus the Christ*. London: Burns & Oates.
- KAUFFMAN, S.A. 2008. *Reinventing the sacred: A new view of science, reason and religion*. New York: Basic Books.
- MAZELLA, D. 2007. *The making of modern cynicism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- MOLTMANN, J. 1967. *The theology of hope*. London: SCM.
- 1992. *The Spirit of life*. London: SCM.
- 1996. *The coming of God*. London: SCM.
- 2000. *Experiences in theology*. Minneapolis: Fortress.
- 2001a. Hope and reality: Contradiction and correspondence. In: Bauckham, R. (Ed.), *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*, 77-85. Minneapolis: Fortress.
- 2001b. The liberation of the future and its implications in history. In: Bauckham, R. (Ed.), *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*, 265-289. Minneapolis: Fortress.
- 2004. Progress and abyss: Remembrances of the future of the modern world. In: Volf, M. & Katerberg, W. (Eds.), *The future of hope: Christian tradition amid modernity and postmodernity*, 3-26. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2012. *Ethics of hope*. Minneapolis: Fortress.
- MURPHY, F.A. & ZIEGLER, P.G. (Eds.) 2009. *The providence of God*. London: T & T Clark/Continuum.
- OSCAR Pistorius and the South African culture of violence. Article – *Time*, 11/03/2013. pp. 19-25.
- OVER the rainbow. Artikel – *The Economist*, 20/10/2012. pp. 22-24.
- RUSSELL, R.J., MURPHY, N. & STOEGER, W.R. (Eds.) 2008. *Scientific perspectives on divine action: Twenty years of challenge and progress*. Vatican City: Vatican Observatory Publications.
- SCHNEIDERS, S.M. 1989. Spirituality in the academy. *Theological Studies*, (50):676-697.
- SCHWÖBEL, C. 1987. Divine agency and providence. *Modern Theology*, 3(3):225-244.
- SETZER, C. 2001. Resurrection of the dead as symbol and strategy. *Journal of the American Academy of Religion*, 69(1):65-101.
- SHELDRAKE, P. 2010. *Explorations in spirituality: History, theology and social practice*. New York: Paulist.
- 2012. *Spirituality: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- SLOTTERDIJK, P. 1987. *Critique of cynical reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2013. *You must change your life*. Cambridge: Polity.
- SOBRINO, J. 2001. *Christ the liberator*. Maryknoll, NY: Orbis.
- SONDEREGGER, K. 2009. The doctrine of providence. In: Murphy, F.A. & Ziegler, P.G. (Eds.), *The providence of God*, 144-157. London: T & T Clark/Continuum.
- STANLEY, S. 2007. Retreat from politics: The cynic in modern times. *Polity*, 39(3):384-407.
- TRACY, D. 1995. *On naming the present*. Maryknoll, NY: Orbis.
- VENTER, R. 2012. The agency of the Holy Spirit and heuristic categories for discernment in spirituality. *NGTT*, 53(3&4):386-401.
- VOLF, M. 2001. After Moltmann: Reflections on the future of eschatology. In: Bauckham, R. (Ed.), *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*, 233-257. Minneapolis: Fortress.
- VOLF, M. & KATERBERG, W. 2004. Introduction: Retrieving hope. In: Volf, M. & Katerberg, W. (Eds.), *The future of hope: Christian tradition amid modernity and postmodernity*, ix-xiv. Grand Rapids: Eerdmans.
- VOLF, M. & KATERBERG, W. (Eds.) 2004. *The future of hope: Christian tradition amid modernity and postmodernity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- WAAIJMAN, K. 2000. *Spiritualiteit: Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Kok.
- WALLS, J.L. (Ed.) 2008. *The Oxford handbook of eschatology*. Oxford: Oxford University Press.
- WEBSTER, J. 2012. Providence. In: Kapic, K.M. & McCormack, B.L. (Eds.), *Mapping modern theology: A thematic and historical introduction*, 203-226. Grand Rapids: Baker.
- WELKER, M. 1994. *God the Spirit*. Minneapolis: Fortress.
- WELKER, M. (Ed.) 2012. *The Spirit in creation and new creation: Science and theology in Western and Orthodox realms*. Grand Rapids: Eerdmans.
- YONG, A. 2010. *In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2011. *The Spirit of creation: Modern science and divine action in the Pentecostal-Charismatic imagination*. Grand Rapids: Eerdmans.