
Het die kerk 'n politieke verantwoordelikheid? Oor die noodwendigheid en grense van die twee-ryke-leer

I W C van Wyk

Hervormde Teologiese Opleiding

Tydelik-deeltydse dosent: Departement Dogmatiek

en Christelike Etiek (Afd A)

Universiteit van Pretoria

Abstract

Does the church have a political responsibility? On the necessity and boundaries of the theory of the two kingdoms

The question is asked whether the Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika has a political responsibility in the new South Africa? It is often heard that the church has no political responsibility — especially in the new circumstances. In defending this viewpoint, theologians in South Africa argue that they are in line with Luther's theory of the two kingdoms. This article shows that the theory of the two kingdoms is not a unique Lutheran, but also a Calvinist interest. It is further shown that this theory is not only concerned with separating the two kingdoms, but also with bringing these kingdoms into relationship with one another. A plea is made for loyalty towards both the Lutheran and Calvinist traditions. Attention is also given to three new challenges namely democracy, pluralism and Africanisation.

1. VRAAGSTELLING

Die vraagstelling wat in hierdie artikel behandel moet word, is: het die kerk 'n kultuurtaak? *Kultuur* is egter 'n begrip met só 'n wye betekenisveld dat 'n mens 'politiek' beslis as 'n dimensie daarvan kan en moet verstaan (Geyer 1994). In die lig hiervan sal 'n mens met goeie reg die vraagstelling soos volg kan formuleer: het die kerk 'n politieke taak? Ek ag dit van groot belang dat daar juis nou aan hierdie vraagstelling aandag geskenk sal word, aangesien daar op hierdie stadium in die Nederduitsch Hervormde Kerk se geskiedenis groot onsekerheid bestaan oor hoe hierdie vraag beantwoord moet word. Hierdie onsekerheid het ontstaan as gevolg van die totaal nuwe situasie wat die nuwe 'Suid-Afrika' (Van Wyk 1996) oor ons gebring het. Ewe skielik

bevind ons ons in 'n demokratiese regstaat waarin die staat neutraal staan teenoor die kerke en godsdienste. Verder word hierdie nuwe situasie gekenmerk deur 'n verskeurende pluraliteit op feitlik elke terrein van die lewe asook die omwentelings wat die 'Afrikaniseringsproses' meebring. Al hierdie faktore bring mee dat talle teoloë die oplossing van ons vraagstelling in 'n radikale distansie tussen kerk en politiek sien. 'n Asketiese Christendom, werklikheidsontvlugting, godsdienstige innerlikheid, die inperking van die evangelie tot die private lewe, 'n gebrek aan die wil tot navolging van Jesus binne alle lewensterreine en 'n onttrekking van die Christendom uit die openbare lewe gaan die gevolg wees. Om hierdie rede behoort daar vroegtydig herbesin te word.

Die krisis waarin ons onself bevind, is egter nie so groot as wat sekere mense meen nie. Die werklikheid het nog altyd verander en daar moes regdeur die kerkgeskiedenis nuwe staatsteorieë ontwikkel word om nuwe situasies mee te hanteer. Daar kan maar net na 'n boek soos dié van Villa Vicencio (1986) gekyk word om 'n idee te kry van die variasie van teorieë wat in die kerk se geskiedenis opgelewer is na aanleiding van nuwe en veranderde omstandighede. Ons staan ook voor die uitdaging om vir ons tyd 'n teorie uit te werk waarmee die kerk se werk onder ons unieke omstandighede gedoen sal kan word.

Die Hervormde Kerk se teologieskiedenis gee blyke daarvan dat die maak van aanpassings geen vreemde saak is nie. As 'Voortrekkerkerk' (Storm 1989), as staatskerk van die ZAR (Van Wyk 1994; Pont 1969, 1991) en as volkskerk in die apartheids-era (Botha 1989) het die Nederduitsch Hervormde Kerk 'n baie noue verbintenis met die volk en die owerheid gehad. In 'n situasie waar daar moeilik tussen hierdie drie lewensterreine onderskei kon word, was dit daarom ook nie vreemd dat die teokrasie (Pont 1969, 1991) hoogty gevier het nie. Met die teokrasie kon daar egter nie volhard word nie — bloot omdat die omstandighede verander het. Namate die politieke mag en -sisteem van die Afrikaner onder druk gekom het, het die Hervormde Kerk wegbeweeg van die teokrasie deur 'n al groter distansie tussen staat/politiek en kerk te bevorder. Die beleidskrif *Kerk en Wêreld 2000* (1985) en die voordrag van dr Piet Boshoff (1995) voor die Hervormde Teologiese Vereniging in 1995 was die hoogtepunte in hierdie proses. Hierdie distansiëringsproses teenoor die politiek het mense tot die oortuiging gebring dat die Hervormde Kerk in sake die politiek, die weg van die Lutherse 'tweeryke-leer' volg (Smith 1988; Buitendag 1990; Van Wyk 1991). Ek besef nou dat dit histories nie die geval was nie. Wat wel waar is, is dat die Hervormde Kerk tog die aanvoeling ontwikkel het dat die kerk uit die aktiewe politiek gehou moet word. Hierdie besef was egter nog lank nie 'n teologiese keuse ten gunste van die Lutherdom nie. Vandag hoor 'n mens ewe skielik uit verskillende oorde dat die Hervormde Kerk die

Lutherse 'twee-ryke-ier' ten alle koste as sy oriëntasiemodel moet gebruik. Onder hierdie 'twee-ryke-leer' word egter net die verskil, onderskeiding en distansie van kerk en staat verstaan. Ek is daarvan oortuig dat hierdie ewe skielike bemoeienis met die 'twee-ryke-leer' in talle gevalle niks meer is as 'n ideologiese versluieringsmeganisme nie. Sommiges beweer dat kerk en staat niks met mekaar te make moet hê nie, sodat die 'nuwe Suid-Afrika' rustig 'n ontplooiingsproses sonder die inmenging van die kerk kan voltooi. Ander beweer weer dat kerk en staat niks met mekaar te make het nie, met die bedoeling dat die kerk van die vreemde nuwe werklikhede onttrek moet word. Die vraag is: mag dit? Moet die kerk in die 'nuwe Suid-Afrika' heeltemal van die politieke terrein onttrek word en só die evangelie tot die private innerlikheid van die lidmate inperk? Aan die ander kant: op watter wyse kan en moet die kerk op die samelewing en die staatswese invloed uitoefen? Om antwoorde op hierdie vrae te kry, kan dit nuttig wees om na die diskussie rondom die sogenaamde 'twee-ryke-leer'¹ te gaan kyk, aangesien hierdie diskussie ons tot 'n groot mate kan help om perspektief in hierdie verwarrende tye te kry.

2. VROEG-CHRISTELIKE EN ROOMS-KATOLIEKE PERSPEKTIEWE

Regdeur die geskiedenis van die Christendom was daar 'n pendeling tussen distansie tussen en toenadering van kerk en wêreld. Die oorwegende indruk wat mens vanuit die Nuwe Testament kry, is dat die kerk nie met die politiek en die politiek nie met die kerk iets te make het nie, aangesien die geloof nie elkeen se koppie tee is nie (2 Tess 3:2). Jesus het in die tyd van die hoogbloei van die Romeinse ryk verkondig dat die koninkryk ná aan ons gekom het (Mark 1:15). Teenoor Pilatus sê Hy dan dat hierdie ryk nie van hierdie wêreld is nie (Joh 18:36). Die burgerskap van die gelowiges is daarom in die hemel (Fil 3:20) en hulle weet dat hulle hier op aarde geen blywende woning het nie (Heb 13:14). Die gelowiges verwag 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde waar daar ware geregtigheid sal wees (2 Pet 3:13). Dit is in die Nuwe Testament duidelik dat gelowiges hulle nooit té veel met die staat en die politiek moet identifiseer nie. Daar behoort altyd 'n duidelike onderskeid tussen kerk en staat te wees, aangesien die kerk altyd 'n andersoortige gemeenskap behoort te wees — 'n gemeenskap waar daar andersoortige verhoudings bestaan (Matt 20:25-28). Hierdie goeie instelling van God kan ook maklik in 'n demoniese mag ontaard (Op 13), en daarom behoort gelowiges altyd 'n distansie teenoor hierdie instansie te handhaaf aangesien hulle God altyd méér gehoorsaam moet wees as 'n owerheid (Hand 5:29).

In die voor-Konstantynse Christendom waar daar nog nie 'n teorie oor die verhouding kerk-staat bestaan het nie, kan daar van 'n prakties-geleefde 'twee-ryke-leer' gepraat word. In die praktyk het die Christene hulle van die politieke sfeer gedistansieer. Hulle het nie staatsposte beklee nie en het geweier om militêre diensplig te

verrig. Die rede was egter waarskynlik dat Christene wat staatsdiensposte sou beklee het, ook verplig sou word om aan die staatlike kultushandelinge deel te neem. Ten spyte van hierdie omstandighedsredes was daar ook prinsipiële redes vir hulle lewenshouding. Dit word goed deur die Diognetusbrief V, 1-VI, 3 aangedui:

Die Christene onderskei hulle nog deur die land, nog deur die taal, nog deur die lewenswyse van ander mense. Hulle bewoon ook nêrens eie stede nie, ook praat hulle nie 'n eie dialek nie en verder voer hulle nie 'n niksword bestaan nie ... Hulle bewoon Griekse en barbaarse stede, hoe die lot hulle ook mag tref. Hulle volg die gebruike van die land in kleding en lewenswyse ... en hulle kom hulle (politieke) verantwoordelikhede na. Hulle woon in hulle eie vaderlande, maar is nogtans bywoners. Hulle het aan alles (in die gemeenskap) aandeel, ly egter soos vreemdelinge. Elke vreemde land is hulle vaderland, en elke vaderland is vir hulle 'n vreemde land. Soos alle ander mense trou hulle, kry kinders, maar hulle beoefen nie die praktyk om pasgebore babas weg te gooi nie². Ten opsigte van tafelgemeenskap is hulle gasvry, maar dit geld nie vir geslagsverkeer nie. Hulle bestaan in die vlees, leef egter nie volgens die vlees nie. Hulle lewe op aarde, is egter burgers van die koninkryk. Hulle gehoorsaam die landswette, maar in hulle lewenswandel doen hulle veel meer as wat hierdie wette van hulle verlang Die Christene leef in hierdie wêreld, is egter nie van hierdie wêreld nie.

(in Slenczka 1987:1077; my vertaling)

Ten spyte daarvan dat Bybelse en vroeg-Christelike uitsprake aanleiding gee tot 'n 'twee-ryke-leer' waarin kerk en wêreld fundamenteel onderskei word, sal dit egter verkeerd wees om te meen dat kerk en wêreld, koninkryk en politiek radikaal geskei moet word. Die gegewens van die Nuwe Testament laat dit net eenvoudig nie toe nie. Verskillende Bybelskrywers wys dit uit dat die staats- en regsorde deur God gewil is. Die staat is 'n instelling van God. Die staat ontvang van God 'n opdrag — en daarom kan en mag die kerk nie algeheel van die staatswese geïsoleer te wees nie. Dit is trouens ook nie vir die kerk moontlik om dit te doen nie, aangesien die kerk voortdurend vir die owerhede voorbidding moet doen sodat hulle volgens die wil van God kan regeer (Rom 13:1; 1 Tim 2:1-3).

Die tendense van distansie en toenadering wat ons in die Nuwe Testament en vroegste Christendom teëkom, is reg deur die geskiedenis van die Christendom voortgesit. Soms is die distansie méér beklemtoon en soms is die toenadering méér beklemtoon. Dié wisseling in klem is nie net deur verandering in teoretiese besinning bewerk nie, maar ook en dalk veral deur die verandering in politieke omstandighede. Augustinus³ was die eerste teoloog wat 'n omvattende en invloedryke teorie oor die verhouding kerk-staat voorgelê het. Sy teorie oor die twee stede kan as die voorloper van die latere 'twee-ryke-leer' gesien word. In sy laat hoofwerk *De civitate Dei* (413-426) het hy daarop gestaan dat daar met 'n onderskeiding tussen *civitas Dei* en *civitas terrena* gewerk moet word. Met hierdie onderskeiding wou Augustinus nie sê dat kerk en wêreld niks met mekaar te make het nie, maar dat God twee regeerwyses ingestel het waarvolgens sy skepsele regeer moet word. Die een was 'n geestelike regeerwyse soos verteenwoordig deur die kerk en veral die amp(te), en die ander een was 'n wêreldlike regeerwyse soos verteenwoordig deur die wêreldlike owerhede en dan veral die keiser. Augustinus se twee-stede-leer het in die Middeleeue tot die sogenaamde twee-swaarde-teorie ontwikkel. Die primêre mikpunt van hierdie teorie was om die ideale verhoudingsbepaling tussen die twee stede of ryke binne die sogenaamde *corpus Christianum* te verwoord. Hierdie teorie het voorgestel dat die wêreldlike regering aan die geestelike regering onderworpe moes wees. Die keiser moes dus aan die pous onderworpe wees omdat die kerk op universele heerskappy geregtig was. Die rede vir hierdie verhoudingsbepaling tussen kerk en owerheid moet na die werklikheidsvisie van die Middeleeuse Christendom teruggevoer word. Die werklikheid is nie net as 'n eenheid gepostuleer nie, maar ook só ervaar. Aan die staat is daar geen selfstandigheid toegeken nie, aangesien die staat maar net as 'n regeerwyse binne God se werklikheid gesien is. Die stryde wat daar in hierdie tyd tussen keiser en pous voorgekom het, was dus nooit stryde om alleenheerskappy nie, maar om wie die leiding in die één ryk moes neem (Zimmerman 1987:401). Die twee-swaarde-teorie moet dus teen die agtergrond van die een-ryke-leer van die destydse Rooms-Katolisisme verstaan word (kyk Küng 1994:336-601 vir volledigheid). Wat vir ons van hierdie teorie en leer belangrik is, is die feit dat die staatswese, die owerhede en die politiek nie as losstaande, outonome wetmatighede gesien is nie. Die politiek het vir die Middeleeuse teoloë 'n religieuse dimensie gehad. Dit kan volgens hulle nie los van die etiek en hoër ideale beoefen word nie. Om hierdie rede staan die politiek in die Middeleeue nie onder die diktatuur van die natuur nie, maar onder die leiding van die Gees, en daarom is daar gemeen dat die wêreldlike aan die geestelike onderworpe moes wees (Zimmerman 1987:399).

3. REFORMATORIESE PERSPEKTIEWE

3.1 Historiese noodwendighede

Die Reformatoriese tydperk word grootliks gekenmerk deur die onderskeiding van kerk en staatswese. Die eenheidsdenke van die laat Middeleeue is nie deur die Reformasie voortgesit nie. Daar was minstens drie aanleidende faktore wat vir hierdie posisie-inname verantwoordelik was. In die eerste instansie kan verwys word na die epogale veranderinge wat in Europa plaasgevind het en wat meegebring het dat die verhoudingsbepalings van die Middeleeue tot 'n einde gekom het. Stelselmatig het die owerhede hulle self in die dekades vóór die aanbreek van die Reformasie van die kerk gemansipeer. Die keiser het hom nie meer in alles deur die pous laat voorskryf nie. Die werklikheid was dat daar 'n distansie tussen die twee regeerwyses ingetree het, aangesien die owerhede gemeen het dat hulle die reg op outonomie het. Die Reformatore moes met hierdie werklikhede rekening hou. Hulle teoretiese besinning sou daarom duidelik blyke gee van 'n aanvaarding en positiewe benutting van hulle historiese werklikhede. Die feit dat die Reformatore baie sterk klem op die onderskeiding van en distansie tussen kerk en staat gelê het, was dus ook te danke aan die verandering van die reële magsverhoudinge. Al die Reformatore het die emansipasie van die staatswese nie net gelate as onomkeerbare feitelikheid aanvaar nie, maar die ontstaan van twee outonome lewenssfere ook as 'n ontwikkeling in die regte rigting gewaardeer (Joest 1986:603). Die tweede rede wat aangevoer kan word waarom die Reformatore 'n distansie tussen kerk en staatswese bepleit het, is die nadelige gevolge wat die klerikale politieke bemoeienis vir die kerk gehad het. Binne die *Corpus Christianum* was die biskoppe in die politieke magstryd en uiteindelik ook in die gewelddoefening van die staat ingetrek, met groot negatiewe gevolge vir die kerk. Die Reformatore het hiervan geweet, en het uit 'n verantwoordelike besef teenoor die kerk geargumenteer dat die kerk hom uit die daaglikse politieke magstryd moet emansipeer. Die Reformatore het daarom nie net die emansipasie van die staatswese bevorder nie, maar ook dié van die kerk self. Hulle het gemeen dat gelyklopend met die emansipasie van die staat, daar ook 'n emansipasie van die kerk moet plaasvind. Die Reformatore het daarop gestaan dat die kerk en sy Woordverkondiging nie met geweld te make mag hê nie. Die ryk van God is 'n ryk van geweldloosheid, terwyl die ryk van die wêreld 'n ryk van geweld is. Veral Calvin het die kerk as 'n plek gesien waar daar in vryheid, sonder dwang, gelewe en gewerk moet word. Die Reformatore het ook nog 'n volgende argument gevoer wat hiermee saamhang. Hulle het ingesien dat wanneer daar 'n eenheidsband tussen kerk en staat ontstaan, die kerk maklik tot 'n blote aanhangsel van die staat gedegradeer kan word, en dat die kerk s6, eintlik oorbodig raak. Dit gaan dus

om die ontdekking dat die kerk die lig vir die wêreld moet wees en dat die kerk nie die identiteit moet prysgee deur konformisme nie. Die kerk (as gemeenskap van die gelowiges) moet die eie identiteit bewaar deur die Woord in gehoorsaamheid te volg. Die implikasie is dat die kerk nie daar is om om naprater van die owerhede te wees nie; nie sanksioneerder van die owerhede se mag te wees nie, maar om op eie voete te staan en voluit kerk te wees. Die staat moet ook voluit staat wees, en moenie probeer om kwasi-kerk te wees nie. Hierdie is die goeie sin van die 'twee-ryke-leer' wat deur al die Reformatore ondersteun is (Busch 1992:160-163). Die derde rede wat vir die distansiedenke binne die Reformasie genoem kan word, het met die politieke gemeenskap van die Rooms-Katolieke Kerk te make. Die Rooms-Katolieke teoloë het die verdrag gesaai dat die Protestantisme nie net 'n opstand teen die Rooms-Katolieke Kerk is nie, maar ook 'n beplande opstand teen die (Roomse) keiser. Die Reformatore het daarom met die slagspreuk na vore gekom: ons verkondig net die suiwere Woord van God, omdat ons geen opstand teen die owerhede wil aanblaas nie' (Busch 1992:161). Teen hierdie agtergrond moet die sterk aandrag op gehoorsaamheid aan die owerhede ook verstaan word. 'n Mens sal moet sê dat die ontwerp van die Reformatoriese 'twee-ryke-leer' ook met 'n stuk anti-Rooms-Katolieke polemieë te make gehad het.

3.2 Die standpunte van Luther en Calvyn

Luther en Calvyn was dit met mekaar teologies eens dat kerk en wêreld, geloof en politiek van mekaar onderskei moet word. Hulle was dit dus met mekaar eens dat daar met een of ander vorm van 'twee-ryke-leer' gewerk moes word. Hierdie noodwendige onderskeid het hulle egter vanuit verskillende perspektiewe begrond. Luther (en Zwingli 1981) beredeneer die noodwendigheid van die onderskeiding van die twee ryke vanuit die gedagte van die geregtigheid en Calvyn vanuit die gedagte van die vryheid. Luther en Calvyn was dit verder met mekaar eens dat hierdie twee ryke nie radikaal van mekaar geskei kan en mag word nie. Albei het besef dat daar wedersydse afhanklikheid en inwerking moet wees. Die kerklike propaganda dat daar 'n onoorbrugbare kloof tussen die Lutherse 'twee-ryke-leer' en die Calvinistiese teorie van die koningsheerskappy van Christus bestaan (Moltmann 1984) is na my mening vergesog. Ek betwyfel dit of Luther en Calvyn dinge soveel verskillend sou gesê het as hulle hulle binne dieselfde sosio-politieke omstandighede sou bevind het. Die feit dat Luther met vorste in die beginjare van die Reformasie te make gehad het waarvan sommige Protestante, ander Rooms-Katolieke en ander heidene was, en Calvyn weer met stadstate met owerhede wat as Calviniste gereken was, moes noodwendig klemverskille na vore bring. Hiervoor moet begrip geopenbaar word en dit is nog geen rede om Lutherane en Calviniste in twee onversoerbare kampe in te jaag nie.

3.2.1 Luther

Luther (1991a, 1991d:58) se argument is dat daar twee tipes van geregtigheid vir die Christen bestaan. Die eerste tipe geregtigheid is 'n vreemde, van buite komende geregtigheid. Dit is die geregtigheid wat gratis, uit blote barmhartigheid aan ons geskenk word. Hierdie geregtigheid, wat soms die geregtigheid van Christus en soms die geregtigheid van God genoem word, word deur die geloof tot ons geregtigheid gemaak. Geen menslike werk kan tot hierdie vreemde geregtigheid bydra nie. Dit is in sy geheel 'n saak van die Drie-enige God. Die tweede tipe geregtigheid het met ons eie goeie werke te make. Dit het te make met die bevegting van die begeertes, die liefde tot die naaste en die nederigheid voor God (Luther 1991a:370). Hierdie geregtigheid is die vrug en gevolg van die eerste geregtigheid. Verder maak dit die eerste geregtigheid volkome, aangesien dit bydra tot die vernietiging van die ou Adam (Luther 1991a:371). Die goeie werk van die liefde tot die naaste moet volgens Luther ook binne die politieke sfeer tot uiting kom. Hierdie sfeer is vir Luther (1991d:53) die instellings van die owerhede. Binne hierdie instellings moet daar gewerk word vir die skep en bewaring van uiterlike vrede, deurdat die samelewing teen die sonde van gelowiges sowel as van ongelowiges wat op die gemeenskapslewe inbraak maak (*peccatum criminale* WA 2, 43, 6) beskerm kan word. Die implikasie is dat Christene, wat nie owerhede nodig het nie, aan die doen van hierdie goeie werk moet meedoën. Hulle, as 'n minderheids-groepie, is deel van die wêreld — hierdie wêreld wat die goeie skepping van God is (Luther 1991c:16, 23), en daarom moet hulle met hulle goeie werke tot die welstand van die samelewing bydra deur binne owerheidsinstellings diensbaar te wees (Luther 1991c:10-28; 1991d:58).

Goeie werke van 'n politieke aard is altyd gerig op die bevordering van die welsyn van die geheel. Om hierdie rede kan Luther nie die gebruik van die evangelie vir die bevordering van groepsbelange, soos byvoorbeeld die belange van die boere, goedkeur nie (Schwarzwaller 1980:98-99). Die goeie werke wat op politieke terrein verrig moet word, vorm slegs deel van die tweede tipe geregtigheid. Dit is en bly blote aardse geregtigheid wat geen bydrae tot die saligheid van die mens lewer nie. Op dieselfde wyse argumenteer Luther oor die gehoorsaamheid aan die owerhede. Volgens Luther moet die onderdane die owerhede gehoorsaam wees. Hierdie gehoorsaamheid van die burgers is ook 'n goeie deug. Dit kom neer op burgerlike geregtigheid. Wie hulle volgens Luther aan die regsorde onderwerp, sal op die aarde die nodige loon en by die eindoordeel 'n geringer straf ontvang, maar dit sal nie vir mense die saligheid moontlik maak nie. Die gehoorsaamheid aan die owerhede kom vir Luther op uiterlike geregtigheid neer. Hierdie uiterlike geregtigheid is egter nie in staat om die mens van die wesenlike, die sonde wat van geboorte af bestaan, die oorspronklike, die sonde wat van

buite ons kom (*peccatum essentielle, natale, originale alienum* — WA 2, 44, 14) te red nie. Hiervoor moes God self in en deur sy Seun die ware, eintlike, vreemde geregtigheid oprig; die *iustitia natalis, essentialis, originalis, aliena ... Christi* (WA 2, 44, 32). Dit is slegs hierdie vreemde geregtigheid wat ons van die eindoordeel sal red. Na aanleiding van bogenoemde argumente meen Luther dat daar tussen twee regimente of ryke geonderskei moet word. Luther (1991c:15) sê: 'Deshalb hat Gott zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches durch den heiligen Geist Christen und fromme Leute macht, unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie gegen ihren Willen äußerlich Friede halten und still sein müssen'. Wat beklemtoon moet word, is dat Luther nie met die gedagte gewerk het dat die kerk en die gelowiges hulle aan die staatswese, die politiek en die publieke lewe moet onttrek nie. Die Christene leef volgens Luther (1991c:23) in hierdie goeie (nie bose) wêreld met sy instellings. Hulle is veronderstel om die aardse geregtigheid na te jaag. Dit doen hulle wanneer hulle hulle medemens dien deur ampspligte binne die staatsdiens na te kom (Luther 1991c:19; 1991d:52). Hierdie ampspligte sluit selfs die werk van laksman in. Die argument kan volgens Luther nie geopper word dat só 'n amp met die voorskrifte van die Bergrede in stryd is nie, aangesien 'n mens tussen ampspersoon en privaatspersoon moet onderskei. As privaatspersoon moet die Christen die voorskrifte van die Bergrede navolg, maar dit beteken nie dat 'n Christen nie die amp van laksman mag vervul nie. 'n Christen mag laksman wees, aangesien hy/sy daardeur ook weer aan die liefdesgebod uitvoering gee. Hierdie taak van die owerheid om te straf — en om selfs met die dood te straf — dien die liefdesgebod. Dit dra by tot die beskerming van die medemens, en só tot die bevordering van die aardse vrede (Luther 1991a:376-378; 1991c:19-23). Die implikasie van hierdie argument is nie dat 'n ampspersoonlikheid nie volgens die eise van die Woord sy/haar werk hoef te doen nie. Uit Luther se preke blyk dit duidelik dat hy wel van oortuiging is dat amptenare en politici volgens die eise van die evangelie kan en moet werk. Daar kan byvoorbeeld na sy *Weimarer Predigt* van 25-10-1522 verwys word. Daar het hy die volgende gesê:

Also soll auch ein jeglicher Christ seine Werke dahin richten, daß sie im Geist Gottes gehen und daß er dem Nächsten auch damit diene. Also soll der Fürst gedenken: Christus hat mir gedient und alle Ding zu einer Nachfolgung getan, also will ich auch meinem Nächsten dienen, ihn beschützen und handhaben bei dem Seinen, und darum hat mir Gott das Amt gegeben und hab auch das darum, daß ich ihm dienen soll. Das wäre ein Fürst und guter Regent. Wenn ein Fürst also sieht seinen Nächsten unterdrücken, so soll er gedenken: das geht mich an, ich muß

denn meinen Nächsten schützen und schirmen. Wo das nicht im Fürsten ist, so steht sein Regiment nimmermehr wohl. Er muß regieren im Reich Gottes. Also soll auch tun ein Schuster, Schneider, Schreiber oder Leser: Ist er ein christlicher Schneider, so sagt er: Den Rock mache ich darum, daß mirs Gott geboten hat und daß ich etwas verdiene, damit ich meinem Nächsten helfen und dienen kann. Wo nun ein Christ dem andern nicht dienet, da wohnt Gott nicht, da ist auch nicht christlich Leben.

(WA 10,III,382,2-16, volgens die weergawe van Seils 1993:100-101)

Die implikasie van die vorige argument is dat owerhede wel volgens die riglyne van die Woord kan en moet regeer⁴ (1991d:68,72). Luther se wens was trouens dat die vorste goeie gelowige Christene sou wees. Hulle moet ook die welwese van hulle onderdane op die hart dra. Hulle moet daarom ook die liefdesgebod in hulle regeertaak uitlewe (Luther 1991c:24,41). In talle sake behoort die owerhede volgens die menslike rede besluite en beslissings te neem (Luther 1991c:41; 1991d:73). Menslike rede beteken egter by Luther gewoon menslike wysheid. Dit impliseer: 'n owerheid moet nie dwase besluite neem wat die lewens van mense in gevaar bring nie. Daar moet byvoorbeeld nie oorlog gemaak word waar 'n oorlog nie gewen kan word nie (Luther 1991c:47). Dit beteken egter nie dat die evangelie nie ook maatstaf vir die wêreldlike regering kan en mag wees nie. Ek kry by Luther self geen bevestiging dat hy sou gesê het dat die owerhede buite die heerskappy van God val en daarom volgens eie wetmatighede kan voortvaar net soos hulle wil nie. Die teendeel is eerder waar. Luther het duidelik laat blyk dat die owerhede instellings van God is en daarom onder sy heerskappy staan. Ter bevestiging van hierdie standpunt kan verwys word na sy preek op 24 Oktober 1522 in die *Weimarer Schloßkirche* waar hy die volgende oor die koningsheerskappy van Christus gesê het:

Nun wollen wir das geistlich und weltlich Reich Christi von einander scheiden. Das weltlich Reich hat Christus in den Kindern von Israel von Mose an bis auf Jesum gebraucht, da er ihnen Gesetze gab, als in Kleidung, Essen, Trinken, Zeremonien und andern Dingen. Aber da Christus ist Mensch geworden, hat er das geistlich angenommen und das weltlich fallen lassen, nicht daß er kein Herr mehr darüber will sein, sondern daß er Fürsten, Kaiser und Amtleut darüber etwas zu tun, mit dem armen Volk auch getreulich umzugehen gesetzt hat, und er will gleich wohl das regieren und ein Herr darüber sein.

(WA 10,III,371,19-26, volgens die weergawe van Seils 1993:103)

Luther verwag nie net van die owerhede om volgens die eise van die Woord te regeer nie, maar om veral die Christendom te beskerm. Alle owerhede (66k ongelowige vorste) moet daarom volgens Luther die Christelike godsdiens as die ware godsdiens bewaar en bevorder. Veral teenoor bedreigings van buite, soos die gevare wat die Turke inhou, moet die owerhede hulle steun aan die kerk gee (Luther 1991e:103). Die implikasie van hierdie standpunt is nou weer dat die kerk die reg en die verantwoordelikheid het om aan die owerhede en owerheidspersone wat hulle Christene noem, voor te skryf hoe hulle moet regeer (Luther 1991e:106; Wendebourg 1992:205-207).

Luther het volledige herderlike briewe aan die Christen-vorste gestuur (Luther 1991b; 1991c:9). Hy het nie die bedoeling gehad om aan hulle beter wette voor te lê nie, maar om hulle gewetens op te skerp, sodat hulle hulle harte kan verander. Die liefde moes ook in die maak van wette die deurslag gee by die vorste. Die dienende Christus moet hulle altyd voor oë bly (Luther 1991c:42-43). Die omgekeerde argument geld egter nie. Die owerhede het volgens Luther nie die reg en voorreg om aan die kerk voor te skryf nie. Luther het sterk aangedring op die outonomie van die kerk. Geloof is die werk van die Woord en die Gees. Geloof kan nie beveel en gedwing word nie. Om hierdie rede kan die owerhede nie beveel wat geglo moet word nie (Luther 1991c:29-32). Hulle kan daarom ook nie die kerk help om die ware leer te onderhou nie. Ketterers moet alleen deur die kerk beveg word. Ketterery kan nie met geweld beveg word nie. Hier moet egter gemeld word dat Luther (1991c:37) nie konsekwent by hierdie beginsel gebly het nie. Later in sy lewe het hy tóg van die mag van die staat gebruik gemaak om ketterery te help bestry (Wenz 1995:146). Luther was ook verder téén die klerikalisering van die politiek gekant. Predikante (of dan biskoppe) moet volgens hom slegs besig wees met die verkondiging van die Woord. Hulle mag nie soos wêreldlike vorste met wette regeer nie (Luther 1991c:32).

3.2.2 Calvyn

Calvyn (1991:1821-1859 = *Inst IV*, 20) handel in die laaste hoofstuk van sy *Institutio christianae religionis* van 1559 oor die politieke regiment of -sfeer onder die opskrif *de politica administratio*. Reg aan die begin van die hoofstuk (1991:1821 = *Inst IV*, 20, 1) herinner hy die lesers daaraan dat die 'twee-ryke-leer', soos hy dit in *Inst III*, 19, 15 beskryf het, sy vertrekpunt vorm wanneer hy oor die politiek handel (kyk na Staedtke 1972 en Zimmermann 1993 vir volledigheid). Calvyn (1991:1074 = *Inst III*, 19, 15) handel oor die 'twee-ryke-leer' as teologiese vertrekpunt in 'n hoofstuk wat oor die vryheid en meer spesifiek oor die gewetensvryheid handel. Hy sê dat daar 'n tweevoudige regering in die mens is: die een is 'n geestelike regering waardeur sy gewete tot godsvrug onderrig word en die ander een is 'n burgerlike regering waardeur die mens opgevoed word om sy burgerskap na te kom. Calvyn praat in hierdie opsig van

die geestelike jurisdiksie en die tydelike jurisdiksie, van die geestelike ryk en die burgerlike ryk. Met hierdie onderskeiding sal mense volgens Calvin nie die fout maak om dit wat die evangelie in verband met geestelike vryheid leer, verkeerdlik na die burgerlike orde oor te sleep nie. 'n Gelowige kan dus met dié gewetensvryheid lewe, dat dit wat politieke nie vermag kon word nie en dit wat politieke nog nie vermag is nie, nie redding of verwerping bepaal nie. Calvin se punt is dus: sekerheid van redding is vry teenoor politieke en maatskaplike mislukings. Verder maak Calvin dié diepsinnige uitspraak, dat gewetensvryheid vryheid teenoor die *adiaphora* (morele aangeleenthede van middelmatige belang) is. Die kleinlike burgerlike morele twissies raak volgens Calvin nie die debat oor heil en onheil nie (Zimmermann 1993:36). In die lig daarvan dat Luther en Calvin die 'twee-ryke-leer' as gemeenskaplike vertrekpunt in hulle nadenke oor die verhouding van kerk en politiek gehad het, is dit eintlik verbasend dat daar in die navorsing (Staedtke 1972:202-203) gemeen word dat daar sulke groot verskille tussen dié twee te bespeur is. Sekerlik is daar verskille, maar ek wil tog die tese verdedig dat daar slegs klem- en nuanseverskille tussen die twee in hierdie aangeleentheid bestaan. Om hierdie rede wil ek in hierdie artikel daarmee volstaan om op hierdie klemverskille te wys.

Die 'twee-ryke-leer' het vir Luther en Calvin nooit die implikasie gehad dat kerk en wêreld, godsdiens en politiek radikaal van mekaar geskei moet word nie. Waar Luther hierdie eenheidsband met behulp van die skeppingswerk van God begrond het, het Calvin dit weer met behulp van die handeling van God begrond. Hy het daarop gewys dat God nie buite die grense van die kerk afwesig is nie. Hy is ook in die wêreld, in die politiek, Heer. Calvin het in sy Daniël-kommentaar (Busch 1992:164) gesê: 'Wenn Gott auf die Alleinherrschaft in der Welt verzichtet, so daß alles blind und sinnlos verläuft, so hat er aufgehört, Gott zu sein'. Luther het dit ook gesê, maar Calvin het net 'n ander aksent geplaas. Luther het dit beklemtoon dat God op 'n ander wyse in die politiek as in die kerk teenwoordig is. Calvin het dit weer beklemtoon dat dieselfde God wat in die kerk teenwoordig is, ook in die politiek teenwoordig is. Hierdie aksentverskil het Calvin daartoe gebring om duideliker van Christus as die Heer en Koning van die wêreld te praat (Busch 1992:164). Op grond hiervan kan hy kerk en wêreld makliker en nouer op mekaar betrek as Luther. Omdat Christus ook die Heer van die politiek en die owerhede is, is dit vir Calvin moeilik om God los van hierdie aardse werklikhede te bedink (*Inst IV*, 20, 2, 1-3). Dit is daarom begryplik dat Calvin kan sê dat die stelling dat die geloof niks met die politiek te make het nie, 'n stelling van die duiwel is (Busch 1992:163). Dit is daarom 'n noodwendigheid dat Calvin 'n baie intense samewerkingsooreenkoms tussen kerk en staat sien. Calvin meen dat die owerhede ook 'n verantwoordelikheid teenoor die kerk het. Hy meen dat die owerhede

ongunstige omstandighede vir die Christelike prediking behoort te skep. Die wêreldse ryk het volgens Calvin die verantwoordelikheid om die geestelike ryk te bevorder. Hy (*Inst IV, 20, 2, 19-24*) sê: Maar so lank ons onder mense verkeer, is hierdie regering bestem om die uiterlike godsdiens te koester en te beskerm; die gesonde leer van godsvrug en die toestand van die kerk te beskerm; ons lewe na die gemeenskap van mense te skik; ons sedes volgens burgerlike geregtigheid te vorm; ons met mekaar te versoen en die gemeenskaplike vrede en rus te voed'. Calvin het nooit die bedoeling gehad dat die staat hom in kerklike aangeleenthede soos die prediking moet inmeng nie, maar dat hy hom vir die werk en die welsyn van die kerk sal beywer. In hierdie opsig het Calvin geoordeel dat die staat nie slegs 'n verantwoordelikheid teenoor die tweede tafel van die wet het nie, maar ook teenoor die eerste tafel. Alhoewel Luther dit ook sê, sê Calvin dit harder en duideliker. Hy waarsku dus intenser teen die heidendom en verwêreldliking. Dit behoort daarom nie 'n verrassing te wees wanneer gehoor word dat Calvin aan die owerhede méér toevertrou as waartoe Luther bereid is nie. Calvin (*Inst IV, 20, 4, 1-10*) beskou die owerheid net soos Luther na aanleiding van Romeine 13 as 'n instelling van God. Hierdie God-gewilde instelling se opdrag is egter volgens Calvin breër as wat Luther gemeen het. Calvin het geoordeel dat die taak van die owerheid nie net tot die handhawing van wet en orde beperk is nie, maar dat die owerheid ook daarna moet trag om reg en geregtigheid te bevorder. Volgens Calvin kan 'n owerheid dít nie doen nie, indien dít nie kennis en begrip van die Woord van God het nie. Volgens hom is die Woord die enigste maatstaf vir die realisering van 'n regverdige politieke orde (*Inst IV, 20, 9*). Die geregtigheid waarna getrag word, het die liefdesgebod as fondament. Om hierdie rede behoort die owerhede goed na die onderwysing van die kerk te luister wanneer hulle die liefdesgebod uitlê (*Inst IV, 20, 14-16*). Die kerk se taak was dus om wetgewing te beïnvloed, met ander woorde om by te dra tot die regsontwikkeling. Calvin was dus 'n man vir regstaatlikheid. Hy het geweet dat reg en geregtigheid nie deur mag en geweld nie, maar deur wetgewing gerealiseer word (*Inst IV, 20, 9-13*). Die reg kon egter vir Calvin nie sonder 'n godsdienstige basis egte reg wees nie. Regspraak, so asof God nie bestaan nie, is vir hom dwaasheid. Hiervoor het hy hom op die heidense filosowe beroep (*Inst IV, 20, 9, 1-6*). Wat van 'n regering verwag word, is om in sy wetgewing so na as moontlik aan die wil van God te kom. Wette moet aan die wil van God gelykvormig wees. Vir Calvin beteken dít dat die wette aan die eise van die liefdesgebod moet voldoen (*Inst IV, 20, 15*). Dit beteken nie dat daar ooit totale identiteit tussen wette en die wil van God sal wees nie, maar dít mag nie verhinder dat daar voortdurend na 'n analogie gesoek word nie. 'n Analogie sal bereik word wanneer 'n staat 'n menswaardige samelewing vir almal kan verseker. Dít sal bereik word wanneer daar reg (*iudicum* = demping van die sterke-

res), geregtigheid (*iustitia* = beskutting en bevryding van die onskuldiges) en vrede/algemene tevredenheid (*communis omnium salus*) heers (*Inst IV*, 20, 9). Die klemverskil in staatsbegrip gee ook aanleiding tot 'n verskil van opinie in sake gehoorsaamheid aan die owerhede (kyk Van Wyk 1995 vir volledigheid). Luther neig na die tese: Die 'Obrigkeit ist Gottes Dienerin, weil und sofern sie Obrigkeit is'. Calvin neig weer na die tese: 'Die Obrigkeit ist zu achten, weil und sofern sie Gottes Dienerin ist' (Busch 1992:166). Dat 'n mens God meer as mense/owerhede gehoorsaam moet wees, is dus vir Calvin nie bloot 'n *ultima ratio* in ekstreme konfliktevalle nie, maar 'n grondreël van die geloof. Owerhede verdien volgens Calvin slegs relatiewe gehoorsaamheid en nie absolute gehoorsaamheid nie.

4. VERVREEMDING TUSSEN LUTHERANE EN CALVINISTE

Prinsipieel en histories is dit 'n noodwendigheid dat alle Reformatoriese kerke hulle aan een of ander vorm van 'twee-ryke-leer' sal oriënteer. Die 'twee-ryke-leer' is duidelik nie net 'n Lutherse aangeleentheid nie, soos dikwels verkeerd gemeen word nie, maar inderdaad 'n ekumeniese aangeleentheid binne die Protestantisme. Met die tese dat die 'twee-ryke-leer' nie net 'n Lutherse, maar 'n ekumeniese aangeleentheid is, word ten minste bedoel dat dit ook 'n Calvinistiese belangstelling is (Staedtke 1972; Zimmerman 1987, 1993). Die 'twee-ryke-leer' is 'n leerstuk van ekumeniese belang aangesien dit 'n *allgemein christlich-theologisches Problem* (Honecker 1981:129) aanspreek. Dit geniet ekumeniese ondersteuning aangesien dit basiese intensies van die evangelie verwoord. Die 'twee-ryke-leer' is 'n karakteristiekum van die Joods-Christelike tradisie (Lohse 1983:191). Dit is selfs al soos volg beskryf: 'Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten ist einer der grossen Entwürfe der Menschheitsgeschichte, mit der gesamten menschlichen Wirklichkeitserfahrung theologisch fertig zu werden' (Duchrow 1977:273). Die 'twee-ryke-leer' kan daarom tereg as die *teologumenon* van die Christen se wêreldverhouding genoem word. Die ekumeniese aanloklikheid lê aan die een kant by die doelwit om die Christen se wêreldbetrokkenheid vanuit die onderskeiding van koninkryk en wêreld te bedink (Ebeling 1972:332). Aan die ander kant is die 'twee-ryke-leer' ekumenies aantreklik omdat dit nie net kerk en wêreld onderskei nie, maar hulle ook op 'n verantwoordelike wyse op mekaar wil betrek (Tödt 1980:91; Reuter 1983:172 praat van die *Zuordnungsfunktion*). Ongelukkig het hierdie perspektief in die jare rondom die Tweede Wêreldoorlog tot ernstige meningsverskil aanleiding gegee. Vooraanstaande Lutherse teoloë het in hierdie jare Luther se teologie omvorm tot 'n 'twee-ryke-leer' waarin die twee ryke niks met mekaar te make gehad het nie. Die konsekwensies, soos almal weet, was katastrofies. Daar was hoofsaaklik twee perspektiewe wat tot hierdie radikale skeiding van kerk en wêreld bygedra het. Die eerste

perspektief het met die wese van die wêreldryk te make en die tweede met die uitleg van die verhouding van wet en evangelie. In hierdie jare was daar Lutherane wat geargumenteer het dat daar twee ryke bestaan wat in permanente stryd met mekaar gewikkel is. Vanuit die talle geskryfte van die regsgeleerde J Heckel (kyk Schrey 1969: 517-556 vir 'n oorsig) blyk dit dat sekere Lutherane die Lutherse 'twee-ryke-leer' geperverteer het deur te argumenteer dat daar binne die mensdom twee *corpora*, die *corpus Christi mysticum* (die kerk) en die *corpus Babylonicum* (die volk van die duiwel) bestaan wat in 'n nimmereindigende veldslag teen mekaar gewikkeld is. Binne hierdie argument word die *Reich zur Linken* (die staatswese) uiteindelik met die *regnum diaboli* geïdentifiseer, met die implikasie dat dit nie onder die heerskappy van Christus staan nie. Die geloof dat die wêreld God se goeie skepping is, verdwyn hier. Binne hierdie denkpatroon domineer die apokaliptiek terwyl die Christologie afgewater word. Verder is dit só dat die gedagte van die *simul iustus et peccator* uit die oog verloor word. Dat hierdie uitleg van Luther nie houdbaar is nie, word algemeen deur Lutherane toegegee (Honecker 1981:131). In die tyd van die Nasionaal-Sosialisme het partylojale Lutherane 'n uitleg van die verhouding tussen wet en evangelie gemaak wat in 'n groot mate daartoe bygedra het dat die kerk onwillig en onbevoeg was om teen bose neigings in die politiek te waarsku. In 1934 het Paul Althaus en Werner Elert uit Erlangen, vir die Ansbacher Ratschlag 'n dokument oor die verhouding tussen wet en evangelie opgestel. Aan die hand van hierdie dokument kon die Nasionaal-Sosialiste hulle politieke doelwitte legitimeer. Althaus en Elert het van die Lutherse (en Calvinistiese) standpunt uitgegaan dat die wet in sy primêre gebruik (*usus primus*), of dan sy politieke gebruik (*usus politicus/civilis*), kenbaar is. Die (2e tafel van die) wet is die samevatting van die natuurwet en daarom is alle mense deur die wet aanspreekbaar. Die wet van God geld dus alle mense. Althaus en Elert het hierdie algemene geldigheid van die wet met behulp van die kategorie skeppingsopenbaring verduidelik. Hierdie skeppingsopenbaring was vir hulle iets wat die heilsopenbaring voorafgaan. Alle mense kon, ongeag hulle geloof al dan nie, in God se wil deel. Die wil van God was vir hulle egter nie net kenbaar in die wetsprediking van die kerk nie, maar ook in die landswette van 'n staat. Die landswette spruit egter voort uit die wil van die volk, wat eintlik maar die wil van die party is, en daarom het hulle die wil van God met die wil van die volk/party gelykgestel. Die Nasionaal-Sosialisme was daarom vir hulle die *Deutsche Stunde der Kirche* en die hele beweging is gesien as 'n stuk *gratia historica*. Met hierdie argument was dit dus moontlik om die opkoms van die Nasionaal-Sosialisme teologies te legitimeer (Honecker 1990:70-82; Nowak 1981). Die konsekwensie van die argumente dat kerk en staat enersyds niks met mekaar te make het nie, maar dat die kerk andersyds die staatswette godsdienstige status moet gee, was dat daar binne die Lutherdom met die

gedagte gewerk is dat die staat aan sy eie wetmatighede oorgelaat kan word, aangesien God se algemene genade dáár heers. Omdat die staat nie vir hulle die terrein van die kerk was nie, moes die kerk volgens hulle slegs met die sieleheil van die lidmate besig hou en die politiek aan die politici oorlaat. Politiek was vir hulle 'n saak van die rede (Schwarzwaller 1980:92) en nie van die wil van God nie (Joest 1986:604). Godsdienst is op hierdie wyse beperk tot die private lewe van die individu.

Talle invloedryke Calviniste soos Karl Barth kon hulle nie met hierdie ontwikkelinge binne die Lutherdom vereenselwig nie. Hulle kon veral nie aanvaar dat kerk niks oor die politiek en veral die booshede in die politiek te sê mag hê nie. Die feit dat dit juis Calviniste was wat teen hierdie ontwikkelinge kapse gemaak het, is egter nie verrassend nie. Wanneer die ontstaansgeskiedenis van die twee konfessionele groeperinge voor oë geroep word, is dit verklaarbaar dat daar groot meningsverskille oor die verhouding tussen kerk en politiek na vore kon tree. Daar kan kortliks aan die volgende herinner word:

- * Die Lutherse Reformasie het in vorstedomme begin, terwyl die Gereformeerde/Hervormde Reformasie in die stadstate Zürich, Genève en Strassbourg ontstaan het. Hierdie stadstate het alreeds danksy die magistraatstelsel 'n vorm van demokrasie geken. Elke Hervormer was dus van die begin af 'n verantwoordelike burger. Hervormde geloof en politieke verantwoordelikheid was dus van die begin af nouer aan mekaar gekoppel as by die onderdane in die vorstedomme.
- * Die grondgedagte van die Hervormde *civitas Christiana* is dat geloof en politiek nie van mekaar geskei kan word nie. In kerk en staat moet daar dus gedurigdeur na die wil van God gevra word. Dit was nie net Calvyn wat só oor sake gedink het nie, maar ook Zwingli. In die disputasie van Zürich 1523, het Zwingli (soos aangehaal deur Moltmann 1984:138) gesê:

Die Obrigkeit hat Kraft und Befestigung aus der Lehr und Tat Christi [stelling 35]. Man ist ihr Gehorsam schuldig, sofern sie nichts gebietet, das gegen Gott ist [stelling 38]. So sie aber untreulich und außer der Schnur Christi (d h der Bergpredigt) fahren würde, möge sie mit Gott abgesetzt werden [stelling 42].

- * Zwingli en Calvyn het nooit die gedagte gehad om die ryk van God op die aarde op te rig nie. Beide van hulle het met 'n 'twee-ryke-leer' gewerk waar menslike en Goddelike geregtigheid radikaal geskei is. Hulle het egter daarop gestaan dat Christus ook in die politiek nagevolg moet word. Wat hulle dus nie gedoen het nie, was om wet en evangelie radikaal uitmekaar te haal nie. Hulle het nie hier van wet en dáár van evangelie gepraat nie, maar het gevra na die ooreenstemming (*Entsprechung*) van menslike geregtigheid en Goddelike geregtigheid. Op hierdie wyse het hulle van die wet die vorm van die evangelie gemaak.
- * Luther het teenoor die Middeleeuse klerikalisme die algemene priesterskap van die gelowiges uitgewerk en daardeur die reg van die gemeente ontdek. Die Hervormde tradisie het die algemene koningskap van die gelowiges (Moltmann 1984:138) ontdek en daarmee 'n hoeksteen van die demokrasie gelê. Terwyl Luther dan die klerikale tirannie beveg het, het Zwingli en Calvyn die politieke tirannie beveg en so die weg geopen vir regstaatlikheid. Vanuit Calvinistiese geleedere kon iemand soos John Milton (soos aangehaal deur Moltmann 1984:138) dan sê: 'Die Krone sitzt auf der Verfassung der freien Bürger' en nie op die kop van die koning nie.

In tye van skerp meningsverskil, beroep teoloë hulle graag op hulle eie tradisie, aangesien ondersteuning van 'n tradisie aan 'n teologie legitimititeit verleen. In die duistere jare rondom die Tweede Wêreldoorlog is daar juis van alle kante af beroepe op die Lutherse en Calvinistiese tradisies gedoen. Ten alle koste moes bewys word dat 'n bepaalde kerkpolitieke visie na óf Luther óf Calvyn teruggaan. Met 'n beroep op die teologieë van Luther en Calvyn, het die sogenaamde Lutherse 'twee-ryke-leer' en die Calvinistiese teorie van die koningsheerskappy van Christus ontstaan. Daar is in die navorsing (Schütte 1978; Kern 1986:237; Nowak 1981; Schwarzwäller 1980:91; Pawlas 1990) eenstemmigheid daaroor dat die term 'twee-ryke-leer' 'n baie jong term is. Die vermoede bestaan dat die term in die twintigerjare van ons eeu ontstaan het. Rondom die beskuldiging dat die Lutherane die staat (en dan spesifiek die Nazi-staat) aan die wetmatighede van die staat self oorgelaat het, het Karl Barth teenoor Paul Althaus waarskynlik eerste die spesifieke uitdrukking gebruik. Daarna word die term deur E Hirsch in 1934 gebruik en dan deur H Diem in 1938. Dit was juis Diem wat daarop aangedring het dat die 'twee-ryke-leer' juis met die teologie van Luther verbind moet word. Van hier af, en eers van hier af, is die stryd om die 'twee-ryke-leer' as 'n stryd om Luther se teologie gevoer. Die terme 'twee-ryke-leer' en koningsheerskappy-van-Christus-teorie is vanaf hierdie jare deur teoloë gebruik as 'n uitdrukkingswyse van 'n legitieme en illegitieme politieke gesindheid. Begripshistories is die 'twee-ryke-leer'

deur die konserwatiewe Lutherse Nazi's gebruik en die koningsheerskappy-van-Christus-teorie deur die weerstandsbeweging in die Belydende Kerk. Dit is belangrik om daarop te let dat die term 'twee-ryke-leer' 'n verandering van Luther se term regimenteleer is. Hierdie verandering in benaming en tipering van hierdie bepaalde leer of saak, dui op die programmatiese wending in die teologie tydens en na die Tweede Wêreldoorlog. Die ordeningsteologie is met 'n handelingsteologie vervang. Die 'twee-ryke-leer' is dus 'n handelingsspesifieke kategorie. Met behulp van hierdie teorie probeer sekere teoloë sê hoe daar sosiaal-eties gehandel moet word (Schütte 1978: 343). Calvinistiese teoloë het weer tydens en na afloop van die Tweede Wêreldoorlog gevoel dat die 'twee-ryke-leer' nie 'n bevredigende handelingsteorie is nie. Daar is gemeen dat die eskatologiese kategorie 'koningsheerskappy van Christus⁵', Christene beter in staat sou stel om hulle politieke verantwoordelikeid na te kom. Hier kan kortliks na die poging van die invloedryke Calvinis Karl Barth gekyk word hoe kerk en politiek op 'n verantwoordelike wyse op mekaar betrek kan word.

Dit was vir Barth nie beskore om 'n volledige leerstuk oor die staat in sy *Kirchliche Dogmatik* na te laat nie. Die beplanning was wel om in die vyfde band onder die opskrif 'etiek van die eskatologie', aan die staatsleer 'n dogmatiese plek te gee. Weens hierdie leemte is ons op enkele tekste van Barth aangewese (kyk Jüngel 1986; De Kruijff 1994 vir 'n volledige oorsig). Die probleem is dat 'n mens oppervlakkig die indruk kry dat Barth hom deur die loop van die jare óf weerspreek het óf van standpunt verander het. Friedrich Graf (1990:735) het egter daarop gewys dat Barth se teologie as *kirchliche Milieutheologie* verstaan moet word. Hiermee word bedoel dat Barth se teologie as reaksies op verskillende uitdagings deur die loop van die geskiedenis verstaan moet word. Om hierdie rede is dit verklaarbaar en verstaanbaar dat Barth verskillende perspektiewe in verskillende stadia van sy lewe beklemtoon het. Die politieke omstandighede en gebeure vóór, tydens en ná die Tweede wêreldoorlog het dus tot 'n groot mate die inhoud van Barth se teologie bepaal.

Karl Barth het as Calvinis aan sy eie Reformatoriese tradisie getrou gebly. Die 'twee-ryke-leer' het daarom in al⁶ sy nadenke oor die verhouding tussen kerk en politiek 'n belangrike rol gespeel (Greive 1987:102; Kern 1986:245-255). In die 5e tesse van die Barmen Teologiese Verklaring (1934) het hy 'n besondere funksie aan die 'twee-ryke-leer' toegesê. Dáár het Barth soos volg geformuleer:

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die

Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

Barth gryp dus in die jare van die bedreiging van die totale staat terug na die 'twee-ryke-leer', maar dan in die ware Reformatoriese betekenis daarvan en nie in die betekenis wat die Nazi's daaraan toegedig het nie (Pawlas 1990:326-329). As belydenis gee hy aan die 'twee-ryke-leer' dogmatiese gehalte, om daardeur 'n valse leer oor die staat te bestry. Meermaale (etieslesings van 1928/29 en *Rechtfertigung und Recht* van 1938) het Barth hierdie stap om van die staatsleer 'n belydenisaangeleentheid te maak, verdedig aangesien dit volgens hom met die Reformatoriese tradisie in lyn sou wees (Jüngel 1986:93). Barth se primêre bedoeling was om aan die funksie van die staat perke te stel. Deur sy funksie te beperk tot reg en vrede, keer hy dat die staat tot 'n heilsinstelling verhef kan word. Deur die staat tot diens te beperk, word gekeer dat hy in 'n magsmonster ontaard. Barth het met hierdie belydenis aangetoon dat politiek en geloof nie twee aparte aangeleenthede is nie. Deur te bely dat die voorlaaste dinge nie die laaste dinge is nie, is 'n daad met geweldige politieke konsekwensies. Dit is 'n daad wat die gang van die geskiedenis behoort te beïnvloed. Om oor die funksies van die staat in 'n ekklesiologiese belydenisteks te handel, beteken dat die staatswese nie 'n terrein is waaroor die kerk niks te sê het nie en waar die evangelie nie ter sprake is nie. Barth wou met hierdie belydenis juis sê dat kerk en staat op mekaar betrek moet word, sodat die kerk op hierdie wyse 'n bydrae tot die vermensliking van die lewenswerklikheid kan lewer (Brakelmann 1985:14-19).

Barth het in die *Barmen Verklaring* nie net die onderskeidingsgedagte van die twee ryke verdedig nie, maar ook die eenheidsgedagte. In die 2e tese het hy die volgende gestel:

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben ... Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürfen.

Met hierdie stelling het Barth die weg vir die ontwikkeling van die latere teorie van die koningsheerskappy van Christus gebaan. Christus is vir Barth die Heer van die wêreld, en daarom moet Hy op alle terreine van die lewe gehoorsaam word en moet sy heerskappy oor alle lewensterreine erken word. In 1935 begrond hy die gedagte van die navolging van Christus op alle gebiede in die geskrif *Evangelium und Gesetz*. Teenoor die *Ansbacher Ratschlag* se tese oor wet en evangelie stel hy dat die Woord van God die eenheid van wet en evangelie is. Die implikasie is dat die wet nie buite die evangelie om geken kan word nie. Die wil van God kan daarom slegs vanuit die Christusopenbaring afgelees word. Historiese gebeure en politieke besluite kan volgens Barth nie die wil van God openbaar nie. Die feit dat die wil van God nie algemeen insigtelik is nie, beteken egter nie dat die wil van God nie op alle lewensterreine nagevolg moet word nie. Die wil van God geld volgens Barth alle lewensterreine, aangesien kerk en wêreld nie radikaal geskei mag word nie. In 1938 begrond hy die koningsheerskappy van Christus oor alle lewensterreine in die geskrif *Rechtfertigung und Recht*. In hierdie jare was Barth met 'n onregstaat gekonfronteer. Volgens hom staan ook hierdie staat onder die heerskappy van Christus. Selfs in die doen van onreg word die staat nog steeds gebruik om God se wil te doen. Ten spyte van die onregstaat, behoort die staat as sodanig nog steeds gehandhaaf word.

Barth sien sy roeping daarom nie daarin om hom te beywer vir minder staat nie, maar vir méér staat. Die staat wat vir reg en vrede moet sorg, moet aangespoor word om dit beter te doen. Dit word gedoen wanneer die kerk op 'n demokratiese regstaat aandring en wanneer die lidmate van die kerk saam met die volk aan verkiesings deelneem en invloed op die wetgewingsprosesse uitoefen. Invloed uitoefen kom vir Barth neer op die uitoefening van die profetiese roeping wat die kerk ontvang het. In kort kom die profetiese taak van die kerk vir Barth (1957:585) neer op die waarskuwing teen onreg en dreigende onreg, sodat die kerk op hierdie wyse die gang van die geskiedenis positief kan beïnvloed. Die kerk het hierdie profetiese roeping teenoor die staat, aangesien kerk en staat enersyds gesamentlik en onlosmaaklik onder Christus se heerskappy staan. Andersyds is die kerk en die staat gesamentlik voorlopige gestaltes van die uiteindelige en alleen ware hemelse *politeuma*. In hulle onderskeidenheid bly kerk en staat daarom onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Weens die verbondenheid tussen kerk en staat doen die kerk vir die owerhede voorbidding. Die voorbidding vir 'n rustige en stil lewe word met die verwagting gedoen dat die kerk die vryheid sal hê om die evangelie te verkondig om op hierdie wyse positiewe invloed op die samelewing uit te oefen (Jüngel 1986:108-120).

Daar was egter nog een onbeantwoorde vraag wat vir Barth oorgebly het, naamlik: wat is die aard van die verhouding tussen kerk en staat wat saam in voorlopigheid onder die heerskappy van Christus eksisteer? In 1946 beantwoord hy hierdie vraag met die slagspreuk analogie in die geskrif *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Die staat

en die kerk het volgens Barth rondom 'n beperkte aantal sake 'n gemeenskaplike roeping. Die staat is 'n instelling wat die konsekwensies van die sonde moet beveg. In hierdie opsig kan die kerk nie a-polities losstaan van die stryd van die staat nie, aangesien hierdie taak ook dié van die kerk is. Die staat kan ook nie a-religieus van die kerk distansieer nie, aangesien die staat en die kerk se eindvisie dieselfde is. Die staat behoort nou, met behulp van die kerk, volgens Barth daarna te strewe om 'n gelykenis van die koninkryk te word. Barth meen dat daar nie net by die ideaal (*Gleichnisbedürftigkeit*) gebly hoef te word nie, aangesien die staat ook tot gelykenisagtigheid in staat is (*Gleichnisfähigkeit*). Gelykenisse of analogieë met die koninkryk ontstaan daar waar die heerskappy van Christus in en deur die politiek belig en nie versluier word nie. Voorbeelde is vir Barth waar daar vir die swakkes en armes opgekom word, omdat Christus Hom met hierdie mense geïdentifiseer het, en waar daar afgesien word van geheime diplomatie, aangesien die koninkryk 'n saak van die lig en nie van die duisternis is nie. Die konsekwensie van dit alles is dat politiek vir Barth belydeniskarakter kry. Politieke beslissings word in die sfeer van die *status confessionis* verplaas. Ten spyte hiervan het Barth egter nooit toegegee aan 'n Christelike politiek of party nie. Ook het hy nooit gesê dat die koninkryk eties gerealiseer kan word nie. Die feit bly egter dat dit vir Barth 'n ondenkbaarheid is dat daar 'n lewensterrein kan wees wat volgens eie wetmatighede verloop sonder dat die kerk 'n woord daarvoor te sê het nie (Jüngel 1986:121-135; De Kruijff 1994:31-38).

Die sosiale etiek van Barth het hewige kritiek van veral Lutherane, maar ook van Calviniste uitgelok. Die Lutheran Gerhard Ebeling beskuldig Barth daarvan dat hy nooit die diepste intensies van die Lutherse 'twee-ryke-leer' kon begryp het nie. Hy kon volgens Ebeling nooit die radikale verskil tussen Goddelike en menslike geregtigheid verstaan nie. Om hierdie rede het hy van die etiek te veel verwag, wet en evangelie verwar en van 'n onaanvaarbare politieke gebruik van die wet na 'n ewe onaanvaarbare politieke gebruik van die evangelie beweeg. Op hierdie wyse het Barth die teologie tot moraalleer verlaag. Teologie as die spreke van die mens *coram Deo* word daarom vervang met 'n permanente bemoenienis om aardse geregtigheid (Ebeling 1962:412; 1982:323-325; Ebeling 1986:66-75). Ander Lutherane, soos Gerhard Sauter, het ook in hierdie rigting kritiek uitgespreek. Sauter (1973:231-243) het ook die beklaging teenoor die Barthianers geopper dat dit vir hulle in die teologie nie meer om heil gaan nie, maar slegs nog om geregtigheid. As gevolg van die oordrewe klem wat daar op wêreldverantwoordelikheid geplaas word, word die kerk tot heilbrenger verhoog, terwyl daar nie meer op God se wêreldbestuur vertrou word nie. Van Lutherse kant (Ebeling 1975: 514-520) word daar daarom volgehou dat daar tussen heil en welwese onderskei moet word, en dat die skep van welwese 'n saak van die rede en nie

van die geloof, van kundigheid van en nie van klerikale beteweterigheid is nie (Honecker 1981:135). Sauter (1988:265) dring daarop aan dat daar van die analogiegedagte afgesien moet word, omdat dogmatiese begrippe nie eties duidelik gemaak kan word nie. Goddelike geregtigheid kan volgens hom nie met behulp van menslike geregtigheid insigtelik gemaak word nie.

Van Calvinistiese kant (De Kruijff 1994:236-246) word daar veral weer kritiek oor die gedagte van die profetiese roeping van die kerk uitgespreek. Die gebrek aan Bybelse begronding plaas die hele gedagte onder verdenking. Barth se gedagte dat die kerk in die nakoming van die profetiese roeping die gang van die geskiedenis kan verander, is ook tereg bevestigend (Honecker 1982). Ten spyte daarvan dat daar talle geldige punte van kritiek teen Barth ingebring is, is dit ook waar dat talle punte van kritiek oordrewe en absoluut onjuis is. Dit is daarom nie verbasend dat 'n Lutheraner soos Eberhard Jüngel (1986) bereid is om konsekwent vir Barth op te kom nie. Hierdie paragraaf, met punte vir en téén Barth, kan dus baie lank gemaak word — maar dit het geen sin nie. Die feit bly staan: dinge is nie so eenvoudig nie. Daar kan nie net vir óf die onderskeiding óf vir die wedersydse inwerking van die ryke op mekaar gekies word nie. Die onlangse geskiedenis binne die Lutherdom bewys dit ook.

Lutherse teoloë het hulle in die laaste dekades aan hewige selfkritiek onderwerp. Die enorme invloed wat Karl Barth op die Duitse teologiese toneel uitoefen, het die Lutherane gedwing om weer oor 'n aantal dinge her te besin. Die Lutherse Wêreldbond het dan ook in 1963, tydens die konferensie van die vierde volversameling in Helsinki, erken dat die 'twee-ryke-leer' soos dit in die laaste dekades voorgedra en verdedig is, aporeties is (Honecker 1981:128-131). Ná Helsinki⁷ was al minder en minder Lutherane bereid om met 'n 'twee-ryke-leer' te werk waarin die twee ryke radikaal geskei word. Daar kan in hierdie verband kortliks na die geval Martin Seils verwys word. Martin Seils (1993:85-106), teoloog van Jena, het onlangs 'n baie insiggewende perspektief gegee op die ontwikkelinge in die DDR tussen Oktober 1989 en November 1992. Seils, as 'n oortuigde Lutheraner en as 'n jarelange verdediger van die twee-ryke leer, het tot die besef gekom dat kerk en wêreld, geloof en politiek wel met mekaar in hierdie jare te make gehad het. Seils, wat gewoon was om die ryk van Christus en die ryk van die sosialisme te onderskei en uit mekaar te hou, het dit fisies beleef dat die Gees van Christus die Lutherse Kerk in die ou DDR tot deelname aan die politiek gelei het. Nou, na al die wonderbaarlike veranderinge, kan hy nie anders as om toe te gee dat die heerskappy van Christus ook met die geskiedenis te make het nie. Saam met die gewese DDR teoloë soos landsbiskop Noth en Gottfried Forck, praat Seils (1993: 102) vandag van die 'twee-ryke-leer' as die vorm waarbinne die Lutherse Kerk van die koningsheerskappy van Christus praat'. Die teologiese grondmotief wat

agter hierdie teologiese klemverskuiwing lê, is die ontdekking van die relevansie van die Triniteitsleer en die eskatologie vir die 'twee-ryke-leer'. Seils (1993:102) het 'ontdek' dat die ryk van die wêreld en die ryk van Christus albei God se ryke is, en daarom teoreties nie só radikaal van mekaar geskei mag word nie. Seils (1993:103-104) het ook 'ontdek' dat die koninkryk alreeds aangebreek het en daarom in die ou sondige wêreld reeds teenwoordig is en invloed het op die mense in hulle aardse verlangens.

Samevatting: Dit het hopelik uit hierdie ekskurs weer eens duidelik geword dat die Reformatoriese teologie wel deeglik met 'n 'twee-ryke-leer' wil werk, maar dan nie met 'n 'twee-ryke-leer' waarin kerk en wêreld niks met mekaar te make het nie. Die gedagte dat die politiek en staatswese terreine is waaroor die kerk niks te sê het nie, vind nie ondersteuning in die teologiese debat ná die Tweede Wêreldoorlog nie. Ons sal daarom die moeilike uitdaging moet aanpak om vir ons unieke omstandighede 'n teorie uit te werk wat die kerk in staat sal stel om die kerk se verantwoordelikhede in hierdie spesifieke epog na te kom.

5. UITDAGING AAN DIE NEDERDUITSCH HERVORMDE KERK VAN AFRIKA

Op grond van die ondersoek behoort dit duidelik te wees dat die verhouding van kerk en staat nie eenmalig en afgeslote vasgestel en geformuleer kan word nie. Hierdie verhouding wissel en verander saam met die sosiale en politieke veranderinge (Honecker 1977:70). Om hierdie rede sal daar opnuut na 'n verhoudingsbepaling tussen kerk en staat in die 'nuwe Suid-Afrika' gesoek moet word. In hierdie soeke moet ons egter by die kenmerkende van ons teologiese tradisie, die 'Bybels-Reformatoriese Teologie', bly. Onder Bybels-Reformatoriese teologie wil ek graag 'n kombinasie van die Lutherse en Calvinistiese denktradisies verstaan⁸. Ek vertrou dat die ondersoek dit bo alle twyfel uitgewys het dat die Lutherse en Calvinistiese tradisies dit met mekaar eens is dat daar duidelik tussen twee ryke onderskei moet word, maar dat hierdie twee ryke nie radikaal van mekaar geskei kan en mag word nie. Op hierdie weg moet ons ook binne ons eie unieke omstandighede voortvaar. Ons moet dus vashou aan die 'twee-ryke-leer', nie alleenlik omdat dit 'n hulp binne die etiese oriëntasieproses is nie, maar omdat dit ook 'n fundamenteel teologiese aangeleentheid is. Ons móét tussen kerk en staat onderskei, omdat ons tussen wet en evangelie, geloof en liefde móét onderskei (Ebeling 1962). Ons moet ook vashou aan die teorie van die 'koningsheerskappy van Christus' aangesien Christus die Heer van die wêreld is. Getrou aan die basiese van ons teologiese tradisie, moet ons opnuut 'n weg vind in die 'nuwe Suid-Afrika'. Daar sal egter rekening gehou moet word met die 'hermeneutiese differensie' (Gestrich 1986) tussen die Reformatore en die eietydse politieke konstellasie⁹. In die eerste

instansie sal besef moet word dat die bemiddeling van die Reformatoriese teologie deur een of ander vorm van apartheidsteologie tot die verlede behoort. In die tweede instansie sal besef moet word dat die Reformatore se teologie self nie in alle opsigte probleemloos oorgeneem kan word nie. Daar sal deeglik rekening gehou moet word met (a) die implikasies van 'demokratiese regstaatlikheid', (b) die verwarring wat 'n pluralistiese samelewing skep, en (c) die onsekerheid wat Afrikanisering vir kerk en teologie inhou.

5.1 Demokratiese regstaatlikheid

Teen die agtergrond van die Europese kerklike ervaring kan vermoed word dat kerklike uitsprake in die toekoms al meer en meer omstrede gaan raak en al minder en minder instemming in die kerk en onder die publiek gaan vind. Een van die redes daarvoor is dat die lidmate van die kerk net nie meer begrip vir die Reformatoriese denkpatrone en wêreldbeeld openbaar nie, aangesien hulle mense is wat hulle lewensoriëntering binne die moderne lewensprosesse vind. Die Reformatoriese denke vra na die wil van God vir die lewe. Binne die demokrasie word daar nie (altyd) na die wil van God gevra nie, maar eerder na die wil van die meerderheid. Daar word nie gesoek na 'n gesaghebbende mening buite die onderhandelingsprosesse om nie, maar na konsensus binne hierdie prosesse. Die politici van 'n demokratiese regstaat stel nie belang in die outoritêre leiding van die kerk nie, maar soek na die minimum konsensus in die samelewing (De Kruijff 1994:9-12). Die dae is ook verby dat die lidmate van die kerk en die burgers van die land as slegs onderdane beskou en behandel kan word. Vandag neem almal aan die besluitnemingsprosesse deel. Mense beskou hulleself as mondig en volwasse en wag nie vir die kerk om namens hulle op te tree nie (Joest 1986:608). Die kerk sal eenvoudig by hierdie nuwe omstandighede móét aanpas.

Die kerk mag nooit daarvan afsien om die wil van God binne alle lewensterreine te soek nie. Die wil van God geld ook nie net gelowige kerkmense nie. Die wil van God is 'n goeie wil wat net tot voordeel van die totale gemeenskap kan en sal wees, en daarom het die kerk die verantwoordelikheid om God se wil aan die publiek bekend te maak. Die vraag is nou: hoe kan die kerk by die wil van God bly en hoe kan die kerk die wil van God binne 'n demokraties gerigte samelewing bevorder? Ek meen dat die Leidense etikus, G G de Kruijff, 'n bruikbare gewyiser aanbied wat ook binne ons unieke omstandighede bruikbaar is. De Kruijff (1994:13-20) meen dat ons 'n dubbele denkproses moet volg: (1) denke vanuit die eie geloofsvooronderstelling en (2) denke wat trag na 'n minimum van konsensus binne die staat. Op hierdie wyse word daar prinsipiël gedink, met die historiese werklikhede rekening gehou en na die politieke relevansie van die Christelike etiek gesoek¹⁰. Die kerk soek die navolging van Jesus Christus binne alle lewensterreine, maar bied geen Christelike moraal as kode aan wat

kasuïsties toegepas moet word nie. Hierdie weg maak die kerk nugter en waaksaam. Nugter beteken: die kerk bly rasioneel. Hy volg gangbare redeneringe. Hy aanvaar die invloede van die omgewing. Waaksaam beteken: die kerk bly gevoelig vir die grense. Hy bly by dit waarop dit werklik aankom. Op hierdie wyse kan die kerk van die wêreld onderskei word, maar die kerk kan ook die konsensus met andere bly soek. Die implikasie is dat die kerk dit nie nodig het om die relevansie van die evangelie aan te dui deur koersagtig te soek na sosiaal-etiese vertalings van Christelike insigte nie, maar om slegs seker te maak dat die omgang met Jesus gestalte in die wêreld vind. Die Christelike lewe binne die 'nuwe Suid-Afrika' sal dus neerkom op 'n lewe van vreemdelingskap. Die kerk sal dus 'n subkultuur vorm, maar 'n subkultuur van 'n groot kultuurgemeenskap. Dit bring mee dat die Christelike etiek met die hele kultuur bemoeienis maak — maar steeds vanuit die perspektief van die belang van die gemeente. Om hierdie rede sal daar gevra word: hoe leef ons voor die aangesig van God? Die vraag is nie hoe ons die kultuur kan verryk met insigte wat die relevansie en aantreklikheid van die Christelike geloof aantoon nie? Dit beteken egter nie dat die Christelike etiek in 'n esoteriese bedryf gaan ontaard nie, omdat die kerk nog steeds dié argumentatiewe debat in die totale samelewing sal soek om daardeur te verhoed dat etiek desisionisties en daarom in sy strekking totalitêr sal word nie (De Kruijf 1994:19). Dit beteken dat die kerk-sigself aan die Reformatoriese 'twee-ryke-leer' sal oriënteer, maar daarteen sal waak om van die werklikhede in die lewe te onttrek. Die kerk sal Christus op alle terreine van die samelewing moet navolg, maar die grense van sy invloed gelate moet aanvaar. Die toenadering tot die 'Lutherse twee-ryke-leer' moet ons nie verhoed om die waarheid van ons eie Calvinistiese tradisie na te jaag nie. Hierdie tradisie (kyk na Rohls 1987:301-313 vir 'n bondige oorsig) kom kortliks daarop neer dat daar nie 'n radikale skeiding tussen kerk en staat gemaak word nie. Op een of 'ander wyse sal ons dus tog moet poog dat daar vanuit die kerk invloed op die owerhede uitgeoefen word. Dit gaan onwys wees om soos 'n Richard Rothe (Drehse 1994) te argumenteer dat die kerklike tydperk nou eenmaal verby is en dat ons maar net op die moraliteit van regters en politici moet hoop. 'n Calvinistiese kerk sal nog steeds binne veranderde omstandighede invloed op wetgewingsprosesse moet uitoefen deur die wil van God aan die invloedrykes bekend te maak. Hierdie invloed sal altyd daarop neerkom dat die kerk sal poog om meningsvormers en wetgewers argumentatief van sy opinie te oorreed. Nooit mag die kerk sy oortuigings met geweld op die owerhede afdwing nie, aangesien die kerk se getuienistaak altyd *non vi, sed verbo* geskied (Joest 1986:609). Waarna gevra en gesoek word, is nie die koninkryk op aarde nie, maar na dit wat die koninkryk die minste weerspreek — want ons weet mos: wie hemel op aarde wil bring, skep op die ou einde hel (Breit 1983:317). Die konsekwensie van hierdie oortuiging is dat van die standpunt af uitgegaan word dat Christus op al die terreine van die lewe nagevolg kan en moet word, of soos Wilfried Joest (1986:611) dit stel:

Es kann jedenfalls nicht heißen: In der Gesinnung der Christen die Brüderlichkeit — in der Politik und Wirtschaft der Machtkampf, in dem die Stärkeren sich rücksichtslos durchsetzen. Vielmehr: In der Gemeinde Christi die Bruderschaft — im Staat die Gerechtigkeit, die sich gerade um das Recht der Schwachen kümmert. Nicht: In der Innerlichkeit der Christen die Vergebungsbereitschaft nach dem Gebot der Bergpredigt, in der Politik das Gesetz von Schlag und Gegenschlag. Vielmehr: In uns die Bereitschaft zu vergeben — in den innerstaatlichen wie internationalen Konflikten die Bereitschaft, miteinander zu reden und Wege der Verständigung zu suchen.

Met só 'n standpunt gee jy blyke van 'n belydenis dat God mense *extra muros ecclesiae* kan beweeg om sy wil te doen, en verwerp 'n mens Honecker (1981:136-139) se standpunt wat meen dat sosiale etiek nie met die wil van God te make het nie. Indien daar gemeen word dat pogings in hierdie verband in elk geval 'n futiele oefening is, moet net herinner word aan die konsekwensies wat só 'n standpunt inhou. Wolfhart Pannenberg (1981) wys as Lutheraner daarop dat die radikale skeiding van godsdiens en staatswese in Duitsland nie net tot die verskynsel van 'sekularisasie' aanleiding gegee het nie, maar ook tot die verskynsel van 'singebrak'. Die mens verdra dit op die ou einde nie dat godsdiens tot die private sfeer beperk word, en dat die maatskaplike lewe aan die tirannie van die rasionaliteit uitgelewer word nie. Mense kan eenvoudig nie eties hulle weg vind wanneer etiek van die godsdiens afgekoppel word nie (kyk Immanuel Kant). Wanneer dit gedoen word, soek mense die sin van hulle bestaan in allerlei subkulture en sektes, óf diegene wat nie daarvoor te vinde is nie, neem hulle toevlug tot een of ander ideologie. Sekerlik lê die oplossing nie in die najaag van 'n totalitêre teokrasie nie, maar wel in 'n ekumeniese poging om die evangelie lewend te hou binne alle demokratiese gespreksforums en om die wetsprediking toe te spits op demokratiese doelwitstelling (Breit 1983:319). Wetsprediking sal dus geaktualiseer moet word sodat dit vir lidmate relevant en bruikbaar kan wees waar hulle in demokratiese gesprekke die waarheid van die Woord van God moet verdedig en uitdra. Getuienisse teenoor die owerhede is lankal nie meer die verantwoordelikheid van net die Algemene Kerkvergadering of die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering nie. Dit is ook die verantwoordelikheid van ringsvergaderings, kerkrade en alle lidmate. Om elke lidmaat en ampsdraer tot die besef te bring dat hulle in 'n demokrasie vir die evangelie verantwoordelik is, is die groot verantwoordelikheid wat die 'kerkleiding' op hierdie tydstip in ons geskiedenis het. Daar sal egter voortdurend gemaan moet word dat politieke

argumente nooit as kerklike argumente voorgelê word nie. Net soos daar teen 'n religieuse selfmisverstaan van owerhede gewaarsku moet word, moet daar ook voortdurend teen 'n politieke selfmisverstaan van die kerk gewaarsku word (Jüngel 1984:45, 60).

5.2 Pluraliteit in die samelewing

Suid-Afrika is 'n multi-godsdienstige, multi-konfessionele land. Hierdie werklikhede word in die nuwe politieke bedeling erken. Een godsdienst en een konfessie kan nie meer op bevoorregting deur die staat aandrang nie. Om hierdie rede staan die staat, en by implikasie die owerhede, neutraal teenoor godsdienst en kerk. Binne ons pluralistiese samelewing kan daar nie meer van die owerhede verwag word om die voor- en afkeure van 'n bepaalde godsdienst in wetgewing te omskep nie. Die dae is verby dat die owerhede as verlengstukke van 'n bepaalde konfessionele groep gesien word. Die werklikhede van Suid-Afrika dwing ons om van 'n 'twee-ryke-leer' uit te gaan. Ons hoef dit nie eers teologies te eis nie. Die implikasie is egter nie die onttrekking van die kerk uit die samelewing nie. Reformatoriese kerke mag nie hulle identiteit verloor nie. Hulle sal daarom moet voortgaan om binne ongunstiger omstandighede nog steeds teenoor die owerhede te getuig. Al word die Christelike godsdienst nie meer bevoordeel nie en al geniet die Calvinistiese kerke nie meer voorkeur nie, bly dit die kerk se verantwoordelikheid om die owerhede oor die wil van God in te lig. Dit is egter duidelik dat die Hervormde Kerk die vroeëre houding ten opsigte van ekumeniese samewerking sal moet verander. Daar sal besef moet word dat kerke nie meer op hulle eie owerhede tot bepaalde insigte en standpunte sal oorhaal nie. Daar sal oor bepaalde sake gemeenskaplik getuig moet word en indien dit moontlik en wenslik is, ook gesamentlik.

Suid-Afrika is ook 'n land met 'n veelheid van kulture. Hierdie veelheid is besig om aanhoudend te vermenigvuldig. Monokulturele groepe is vinnig besig om in multi-kulturele groepe te verander. Hierdie verskynsel geld ook ten opsigte van die Afrikaner. Die kulturele eengesindheid en eenvormigheid wat enkele dekades gelede nog bestaan het, het alreeds in 'n groot mate verdwyn. Vir die Nederduitsch Hervormde Kerk, wat nou aan die Afrikanerkultuur verbonde is, hou dit verreikende gevolge in. Die kerk sal in die toekoms baie versigtig standpunt oor kultuurverwante vraagstukke, soos onderwysaangeleenthede, moet inneem. Onder geen omstandighede kan daar verder van die veronderstelling uitgegaan word dat die lidmate van die kerk 'n gemeenskaplike kulturele visie het nie. Daar sal daarom versigtigheid geopenbaar moet word, sodat lojale lidmate nie van die kerk vervreem word deur besluite wat hulle gewetens op kulturele gebied wil bind en dwing nie (NGB, Art 32). Wie die kulturele pluraliteit wil ontken en misken, sal groot skade in die kerk aanrig.

Binne die land, die Afrikanerdom en die kerk bestaan daar 'n veelheid van politieke en ideologiese oortuigings. Die kerk kan 'n klomp ellende gespaar bly deur van hierdie realiteite kennis te neem. Onder geen omstandighede mag die kerk die politieke pluralisme in eie geleedere ontken nie. Eensydige politieke welwillendhede kan die lidmate van die kerk tot 'n onaanvaarbare vlak polariseer.

5.3 Afrikanisering

Suid-Afrika is besig om 'n transformasieproses, bekend as 'Afrikanisering', te ondergaan. Niemand kan op hierdie stadium met presiese sekerheid sê wat 'Afrikanisering' gaan inhou nie. Daar kan egter met redelike sekerheid vermoed word dat die volgende kan gebeur:

- * Die tradisionele 'Calvinistiese' verhouding tussen kerk en staat kan verdwyn. Die kerk kan doelbewus as publieke en politieke meningsvormer geïgnoreer word. Media soos die SABC kan die kerk doelbewus op die kantlyn laat in sake van openbare belang. Die owerhede kan die getuïenisse van die kerk as van geen werklike belang ag nie en daarom binne wetgewingsprosesse die kerk se getuïenisse ignoreer. Die gevolge van die 'Afrikaniseringsproses' kan die oordeel maklik laat ontstaan dat die kerk liefds uit die openbare lewe moet onttrek. Ek meen weer dat die kerk juis binne hierdie vreemde en dalk selfs vyandige omgewing, aan die eie teologiese tradisie getrou moet bly. Juis binne hierdie omstandighede moet die kerk nie ophou om waarhede van die Reformatoriese tradisie te verdedig en uit te dra nie. Al probeer staatsorgane en sekere media om die kerk se invloed te beperk en selfs ongedaan te maak, moet die kerk self nie uit die openbare lewe onttrek nie. Die geleentheid vir getuïenis moet ten alle koste aangegryp word. Die kerk moet ook nie te gou uit geleentheid soos kapelaansdienste en ander staatsdiensgeleentheid onttrek om daardeur die neutraliteit van die staatswese net aan te help nie (Slenczka 1987:1078). Alles moontlik moet ook gedoen word om hierdie geleentheid te vermeerder.
- * Die moontlikheid dat die Calvinistiese kerke en dalk ook die Christelike godsdiens deur die 'Afrikaniseringsproses' uit die politieke besluitnemingprosesse gedruk kan word, open die gevaar dat die staat en die politiek die funksie van uiteindelijke singewer kan kry. Die kerk het die roeping om alle mense teen hierdie gevaar te waarsku en te beskerm. Die kerk het veral die verantwoordelikheid om oor die koninkryk van God te getuig. Saam met die *Barmen Verklaring* moet daar gewys word op die grense van die staat. Lidmate van die kerk en burgers van die land

mag nie uitgelewer word aan die ideologie wat van die staat en die politiek die laaste singewende mag maak nie. Gerhard Ebeling (1962:408) was reg toe hy gesê het dat die 'twee-ryke-leer' *heilsnoodwendig* is, aangesien dit helderheid in duistere situasies bring. Die lig wat dit vir ons in ons unieke situasie kan bring, is die besef dat 'n mens nie van die staat volle selfverwesenliking kan verwag nie (Wendebourg 1992:200). Die hernude besef dat 'n politieke konstellasië nie met die koninkryk van God verwar moet word nie, kan sekere mense bevry van die hartseer oor die 'verlore-gegane-koninkryk' wat met die magswisseling in Suid-Afrika gepaard sou gaan het, en andere weer van die opgewondenheid oor die 'aangebroke koninkryk' wat met die nuwe politieke bedeling sou saamval. Ons behoort in hierdie land begrip te ontwikkel vir die staatsbegrip van mense soos Busch wat uit bittere ervaring geleer het dat dit fataal is om te veel van die staatswese te verwag. Ons behoort vandag saam met Busch (1992:176) te sê: 'Der Staat bedarf einer Begrenzung, damit er nicht zur Heilsanstalt, zum Götzen und so zum totalen Staat wird. Und wenn er ein rechter Staat ist, bejaht er seine Begrenzung. Und indem er so sich selbst begrenzt, läßt er Raum, den freien Raum, den die Kirche braucht, um ihrer eigenen Aufgabe nachzugehen'. Die onderskeidings-element in die 'twee-ryke-leer' het die bedoeling het om aan die gedagte dat die politiek die allesbestemmende mag is, perke te stel (Schütte 1978:352). Die ryk van die wêreld sal nie teologies in die ryk van God oorgaan nie. Die ryk van die wêreld is wel skepping van God wat nie van die heerskappy van God uitgesluit is nie, maar nie die koninkryk van God nie. Die ryk van die wêreld het met die instandhoudings- en ordeningswil van God te make, maar nie met sy verlossingswil nie. Om hierdie rede sal die owerhede geleer moet word dat hulle 'n verantwoordelikheid het om toe te laat dat hulle deur die kerk tot verantwoording geroep kan en mag word (Jüngel 1984:44). Hierdie perspektief mag nou ook nie weer geververteer word nie. Die feit dat gesê word dat die staat nie Goddelik is nie, beteken nie dat die staat duiwels is nie (Jüngel 1984:52). Die reg tot kritiek op die owerhede, beteken nie dat hulle in die sfeer van die bose geplaas mag word nie. Die kerk kan binne die 'nuwe Suid-Afrika' daarom ook nie net besig wees met negatiewe kritiek nie, maar moet ook 'n positiewe bydrae lewer tot die regsontwikkeling (Pannenberg 1978:323-342) in die land. Al wat die kerk op die ou einde met 'n aanhoudende negatiewe ingesteldheid sal bied, is 'n platvorm vir buite-parlementêre groepe wat die kerk vir hulle eie selfsugtige doelwitte gaan gebruik (Slenczka 1987:1080).

- * Afrikanisering gaan na alle waarskynlikheid die implikasie hê dat groepsdenke en groepsopptrede die grootste effek op die gang van sake gaan hê. Individuele en prinsipiële denke sal na alle waarskynlikheid geminimaliseer word in groot en

belangrike besluite. Die verdringing van die 'liberale demokrasie' deur 'n 'populistiese demokrasie' gaan veroorsaak dat groepsdruk en massaoptrede die maatstawwe vir waarheid en wenslikheid gaan word. Die najaag van kollektiewe handelingsdoelwitte kan die hoof belangstelling in die lewe word. Die kerk sal daarteen moet waak om kerkwees te verlaag tot die najaag van kollektiewe handelingsdoelwitte. Die kerk mag nie primêr gerig wees op die najaag van samelewings-ideale nie, aangesien die kerk se hoof belangstelling die posisie *coram Deo* is (Sauter 1978:122). Die oomblik wanneer dít gebeur, word die kerk bewaar van die beoefening van 'n 'politieke teologie', en wend die kerk tot die 'twee-ryke-leer'.

- * Die verdringing van die individuele denke kan ook die implikasie hê dat individuele kulture onder die golf van egalitiese denke verswelg word. Kultuurtradisies wat sterk deur die Reformatoriese denke beïnvloed is, kan daarom in die toekoms sterk teenkanting en selfs vyandigheid ervaar van groepe wat in 'n groot mate deur motiewe van die tradisionele Afrika-godsdienste beïnvloed is. Die kerk sal maar eenvoudig moet leer om binne 'n vyandige wêreld die kerk se identiteit te bewaar en die ewangeliëse roeping te vervul. Weerstand en teenstand mag die kerk nie daarvan laat afsien om Christus konsekwent na te volg en sy boodskap in Afrika in te dra nie.

Endnotas

¹ Hierdie onderneming is nie so eenvoudig as wat teoloë van die Hervormde Kerk meen nie. Soos wat by punt 4 gesien sal word, is die sogenaamde 'twee-ryke-leer' wel 'n Lutherse prestasie, wat nie noodwendig in alles na Luther self teruggaan nie. Verder is daar nou al dikwels verwys na die 'Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre' (Heckel). Sauter praat van 'n 'unentwirrbaren Problemknäuel' en Wolf praat van hierdie 'leer' as 'n 'Art Geheimwissenschaft' (verwysings by Kern 1986:237). Met ander woorde, ons het nie hier met 'n duidelike uitgewerkte leerstuk te make nie, maar met 'n warboel van dikwels ongegronde en weersprekende menings.

² Sommige vertalers maak 'n saak daarvoor uit dat hierdie praktyk ook abortsie kon insluit.

³ Aangesien ek alreeds 'n ekskurs oor die staatsbeskouing van Augustinus in 'n vorige artikel (Van Wyk 1991:731;732) gemaak het, gaan ek nie nou weer op sy teologie in nie. Vir 'n uitstekende interpretasie en uitleg van Augustinus se staatsleer kan gekyk word na Ruokanen (1988:22-41).

⁴ Dikwels (bv by Ruokanen 1988) lees mens juis dat daar geargumenteer word dat Luther geen positiewe verband tussen Woord en politiek gesien het nie.

⁵ Vir volledige oorsigte oor die teorie van die koningsheerskappy van Christus kan gekyk word na Walther (1990); Schütte (1978) en Moltmann (1984).

⁶ Barth het tot en met sy laaste belangrike politieke geskrif, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) aan die 'twee-ryke-leer' getrou gebly (De Kruijf 1994:32-38).

⁷ 'n Goeie voorbeeld is die gesprek wat die Lutherse kerke in die ou DDR gevoer het. Hulle het deeglik besef dat hulle nie by Barth en sy Calvinistiese tradisie kan verbygaan nie. Kyk na Rogge & Zeddies (1980) vir volledigheid.

⁸ Oor 'n lang tyd worstel ek nou al met hierdie problematiek. In my proefskrif (1987) het ek 'n suiwer Lutherse posisie verdedig. In die bespreking van my proefskrif het Willie Jonker (1988) my vaderlik vermaan om wêër na my eie Calvinistiese tradisie te kyk. Hierdie vermaning het ek (1995) uiteindelik ernstig opgeneem en begin om 'n kombinasie van die twee tradisies te maak. Hierdie artikel is 'n voortsetting van hierdie poging. Indien daar in hierdie oefening geslaag word, sal daar 'n bydrae gelewer word tot kerkeenheid (Staedke 1972:202).

⁹ In Middel-Europa het die besef die laaste dekades gegroei dat 'n mens nie meer die Reformatoriese etiek probleemloos vir ons eeu kan gebruik nie (Staedke 1972:214). Die mees verdienstelike bydrae in hierdie verband kom van die Duitse teoloog Trutz Rendtorff (kyk na Wendebourg 1992 vir 'n oorsig).

¹⁰ De Kruijf distansieer homself (en ek deel sy distansie) op hierdie punt van Herman Kuitert (1986) wat die outonomie van die moraal verdedig.

Literatuurverwysings

- Barth, K 1935. *Evangelium und Gesetz*. München: Kaiser.
- 1938. *Rechtfertigung und Recht*. Zürich: Zollikon.
- 1946. *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Zürich: Zollikon.
- 1957. *Kirchliche Dogmatik, Band III, 4*. Zürich: Zollikon.
- Boshoff, P B 1995. Die kerk van die Woord. *HTS* 51, 581-594.
- Botha, S J (red) 1989. *Belydende volkskerk*. Pretoria: KITAL.
- Buitendag, J 1990. Die paradigmas van 'Kerk en wêreld 2000'. *HTS* 46, 690-707.
- Brakelmann, G 1985. Barmen V: Ein historisch-kritischer Rückblick. *EvTh* 45, 3-20.
- Breit, H 1983. Politik in der Predigt — politische Predigt? *KuD* 29, 306-322.
- Busch, E 1992. 'Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet': Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren. *EvTh* 52, 160-176.
- Calvyn, J [1559] 1992. *Institusie van die Christelike Godsdiens, Boek 4*. Potchefstroom: CJBF.
- De Kruijf, G G 1994. *Waakzaam en nuchter: Over christelike ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have.
- Drehse, V 1994. Vision eines kirchenfreien, ethischen Zeitalters des modernen Christentums: Richard Rothe (1799-1867). *BThZ* 11, 201-218.

- Duchrow, U 1977. Typen des Gebrauchs und Missbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und zwei Regimenten, in *Zwei Reiche und Regimente: Ideologie oder evangelische Orientierung*, 273-304. Gütersloh: Mohn. (SEE 13.)
- Ebeling, G 1962. Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in *Wort und Glaube, Band I*. 407-428. Tübingen: Mohr.
- 1972. Leitsätze zur Zweireichelehre. *ZThK* 69, 331-349.
- 1975. *Wort und Glaube, Band III*. Tübingen: Mohr.
- 1982. Usus politicus legis — usus politicus evangelii. *ZThK* 79, 323-348.
- 1986. Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths. Beiheft 6 der *ZThK*, 33-75.
- Gestrich, C 1986. Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation. Beiheft 6 der *ZThK*, 136-157.
- Geyer, C-F 1994. *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Graf, F W 1990. Königsherrschaft Christi in der Demokratie: Karl Barth und die Deutsche Nachkriegspolitik. *EvKomm* 23, 735-738.
- Greive, W 1987. Zweireichelehre als Königsherrschaft Jesu Christi. *KuD* 33, 102-119.
- Honecker, M 1977. Hilfe zur Entschlüsselung: Welchen Sinn hat heute die Zweireichelehre? *LM* 16, 70-74.
- 1981. Thesen zur Aporie der Zweireichelehre. *ZThK* 78, 128-140.
- 1982. Prophetie im Widerspruch zur Ethik: Geschichtsdeutung ist immer mehrdeutig. *EvKomm* 15, 65-67.
- 1990. *Einführung in die Theologische Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Joest, W 1986. *Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck. (UTB 1413.)
- Jonker, W 1988. Proefskrifbespreking van Van Wyk, I W C — Das Theodizeeproblem als Orientierungspunkt der kirchenpolitischen und theologischen Streitfragen. *HTS* 44, 935-938.
- Jüngel, E 1984. *Mit Frieden Staat zu machen: Politische Existenz nach Barmen V*. München: Kaiser. (Kaiser Traktate 84.)
- 1986. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth. Beiheft 6 der *ZThK*, 76-135.
- Kern, U 1986. Die durch Barmen definierte Zweireichelehre. *ThZ* 42, 237-254.
- Kuitert, H 1986. *Alles is politiek maar politiek is niet alles: Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. 3e Druk. Baarn: Ten Have.
- Küng, H 1994. *Das Christentum: Wesen und Geschichte*. München: Piper.

- Lohse, B [1981] 1983. *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. 2. Aufl. München: Beck.
- Luther, M 1883vv WA = *Weimarer Ausgabe*.
- [1518] 1991a. Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, in *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd 1*, 368-378. Hrsg v K Aland. (= WA 2,145-152) Göttingen: Vandenhoeck. (UTB 1656.)
- [1520] 1991b. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd 2*, 157-270. Hrsg v K Aland. (= WA 6,405-415.) Göttingen: Vandenhoeck. (UTB 1656.)
- [1523] 1991c. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd 7*, 246-280. Hrsg v K Aland. (= WA II, 246-280). Göttingen: Vandenhoeck. (UTB 1656.)
- [1526] 1991d. Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, in *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd 7*, 52-86. (= WA 19,623-662).
- [1529] 1991e. Vom Kriege wider die Türken, in *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd 7*, 94-118. (= WA 30,2,107-148).
- Moltmann, J 1984. *Politische Theologie — Politische Ethik*. München: Kaiser.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1985. *Kerk en wêreld 2000*. Pretoria: KITAL.
- Nowak, K 1981. Zweireichelehre: Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. *ZThK* 78, 105-127.
- Pannenberg, W 1978. Christliche Rechtsbegründung, in *Handbuch der Christlichen Ethik, Band 2*, 323-342. Hrsg v A Hertz et al. Freiburg: Herder.
- 1981. Die theokratische Alternative, in *Fortschritt ohne Maß?* Hrsg v R Löw et al. 235-251. München: Piper.
- Pawlas, A 1990. Evangelische politische Theologie: Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi als ihre Kriterien und Interpretamente. *KuD* 36, 313-332.
- Pont, A 1969. Kerk en volk. *HTS* 25, 202-218.
- 1991. Die verhouding kerk en volk in die jare 1835-1900 in die Oorvaalse: 'n Terreinverkenning. *HTS* 47, 783-799.
- Reuter, H-R 1983. Kunst der Differenzierung: Über Schaden und Nutzen der Zwei-Reiche-Lehre. *DtPfrBl* 83, 171-173.
- Rogge, J & Zeddles, H (Hrsg) 1980. *Kirchengemeinschaft und politische Ethik: Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi*. Berlin: Ev Verlagsanstalt.
- Rohls, J 1987. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*. Göttingen: Vandenhoeck. (UTB 1453.)

- Ruokanen, M 1988. Augustin und Luther über die Theologie der Politik. *KuD* 34, 22-41.
- Sauter, G 1973. Heilsvorstellungen und Heilserwartungen: Notizen zur theologischen Orientierung. *EvTh* 33, 227-310.
- 1978. Chancen theologischer Verständigung, in *Was ist los mit der Deutschen Theologie? Antworten auf eine Anfrage*, 109-122. Hrsg v N Janowski & E Stammler. Stuttgart: Kreuz.
- 1988. Eschatologische Rationalität, in *In der Freiheit des Geistes: Theologische Studien*, 166-197.
- Schrey, H-H (Hrsg) 1969. *Reich Gottes und Welt: Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Schütte, H-W 1978. Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in *Handbuch der Christlichen Ethik, Band I*, 339-353. Hrsg v A Hertz et al. Freiburg: Herder.
- Schwarzwäller, K 1980. Theologische Kriterien für politische Entscheidungen bei Luther. *KuD* 26, 88-107.
- Seils, M 1993. Zweireichelehre in der Wende: Erfahrungen und Gedanken aus der ehemaligen DDR. *NZStH* 35, 85-106.
- Slenczka, R 1987. Kirche und Politik: Ein ekklesiologischer Abriß, in Baier, W & Horn, S et al, *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt, Band II*, 1073-1086. Festschrift für Joseph Ratzinger zum 60. Geburtstag. Erzabtei St. Ottilien: EOS Verlag.
- Smith, D J 1988. Die verhouding tussen kerk en staat: Enkele modelle met verwysing na die reg van opstand teen die staat. *HTS* 44, 434-449.
- Staedtke, J 1972. Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin. *KuD* 18, 202-214.
- Storm, J M G 1989. *Die Voortrekkerkerk: 1836-1853*. Pretoria: KITAL.
- Tödt, H E 1980. Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik, in Hasselmann, N (Hrsg), *Gottes Wirken in seiner Welt: Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Band II*, 52-126. Hamburg.
- Van Wyk, I W C 1978. Das Theodizeeproblem als Orientierungspunkt der kirchenpolitischen und theologischen Streitfragen: Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- 1991. Protesoptogte en die rol van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 47, 716-745.
- 1994. Nog geslote eredienste? Deel 1. *HTS* 50, 755-779.
- 1995. Verset en rewolusie. *HTS* 51, 487-516.

- Van Wyk, I W C 1996. Etiek in die 'nuwe Suid-Afrika'. *HTS* 52, 165-178.
- Villa Vicencio 1986. *Between Christ and Caesar: Classic and contemporary texts on church and state*. Cape Town: David Philip.
- Walther, Chr 1990. s v Königerrschaft Christi. *TRE*.
- Wendebourg, E-W 1992. Die Reformulierung der lutherischen Zweireiche-Lehre in T Rendtorffs Ethik. *KuD* 38, 199-229.
- Wenz, G 1995. Sine vi, sed verbo? *KuD* 41, 136-157.
- Zimmerman, G 1987. Die politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre. *ZEE* 31, 392-410.
- 1993. Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den *Vindiciae contra tyrannos*. *ZKG* 104, 28-48.
- Zwingli, U [1523] 1981. Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, in Egli, E & Finsler, G (Hrsg), *Sämtliche Werke, Band II, Corpus Reformatorum Band 89*. 2.Auflage. München: Kraus.