

GENESING EN BEVRYDING IN SUID-AFRIKA

Teologies nagedink oor die bydrae van Johan Heyns¹

J.H. van Wyk²

ABSTRACT

HEALING AND LIBERATION IN SOUTH AFRICA. THEOLOGICAL REFLECTIONS ON THE CONTRIBUTION OF JOHAN HEYNS

On 5 November 1994 the well known theologian Johan Heyns was brutally murdered in Pretoria — an event which was commemorated ten years later on 5 November 2004. In this article the author investigates the (immense) contribution which Heyns made to the South African society with regard to healing and liberation, not only through his versatile activities but also through his comprehensive theological investigations. Special attention is paid to Heyns's anthropology, ecclesiology and eschatology.

1. INLEIDING

In 2004 was dit tien jaar gelede dat Johan Heyns vermoor is. Dit is begryplik dat, by die talle tienjarige herdenkings (“tien jaar demokrasie”, 1994-2004), ook aandag bestee sal word aan die besondere teologiese (en kerklike) bydrae van Heyns.

Ek maak vooraf vier inleidende opmerkings, twee van persoonlike en twee van meer teologiese aard.

Die eerste is 'n persoonlike opmerking en handel daaroor dat ek Johan Heyns vir meer as 'n dekadde goed leer ken het en dat ons later ook

1 Toe daar in 2002 'n feesbundel van *In die Skriflig* aan my opgedra is, het Sybrand Strauss oor die teologie van Heyns 'n artikel geskryf (oor die verhouding tussen dogmatiek en etiek). Dat ek in 'n huldigingsbundel aan hom ook aandag vra vir die teologie van Heyns, lewer bewys daarvan dat beide van ons groot waardering het vir die teologies-etiese bydrae van Heyns en ook daardeur geraak is. Graag bedank ek ook Sybrand vir sý bydrae tot die uitbou van 'n Christelike etiek en wens hom 'n baie gesëende aftretyd toe.

2 Prof. J.H. van Wyk is 'n navorser by die Skool vir Kerkwetenskappe, Noordwes-Universiteit (voorheen PU vir CHO). E-pos: amiewv@intekom.co.za.

goeie vriende geword het.³ Dit het natuurlik in geen geringe mate daarmee te doen gehad dat ons teologiese belangstelling in dieselfde rigting gegaan het, naamlik dogmatologie, en, in die laaste tyd, meer spesifiek die Christelike etiek. Daarby het Heyns se Potchefstroomse agtergrond, waar hy sy voorteologiese studie voltooi asook later 'n proefskrif onder leiding van die filosoof H.G. Stoker afgerond het (Heyns 1964), 'n organiese aanknopingspunt gebied. Om die bewering te maak dat Heyns eintlik 'n epigoon van Stoker was, soos Theron (1984:12, 15, 32, 93, 95) ten onregte aanvoer, is stellig oordrewe, soos ek reeds eerder aangetoon het (Van Wyk 2001:214-237), maar dat die filosofie van Stoker, asook die "Potchefstroomse teologie van die koninkryk", 'n groot invloed op Heyns gehad het, is onmiskenbaar (vgl. Heyns 1994b:455-471). Hy sê self dat dit juis in Potchefstroom was dat "iets van die geweldige diepte en krag van die Calvinisme vir my die eerste keer deurgebreek het" (1979:230). En hy gee toe dat die "teologie van die koninkryk" soos beoefen deur die Ou-Testamentikus S. du Toit en die Nuwe-Testamentikus W.J. Snyman "ongetwyfeld 'n rol gespeel het" in sy sentraalstelling van die koninkryk van God as teologiese tema (1994a:163, 170).

Reeds eerder het ek 'n kritiese waardering van die etiek van Heyns geskryf (soos hierbo vermeld), waarop hy vriendelik en grotendeels instemmend gereageer het (Heyns 1994a:170-172, 176). Ook in hierdie nuwe besinning sal die etiek — en etos — van Heyns 'n sentrale plek inneem.⁴

3 Vergelyk hier sy opmerking:

Met Van Wyk se etiek en sy kritiese opmerkings oor my poging tot iets dergeliks, trouens, met sy hele teologie, het ek soveel instemming, dat ek nie kan begryp nie dat ons maar net twee vriende kan wees, en nie ook in één kerk mekaar se broers kan wees nie. Of is ons tog in één kerk? (1994:172).

4 Ek het hierbo verwys na Heyns as etikus, wat ook insluit Heyns as humoris. 'n Jaar of wat voor sy tragiese dood nooi ek hom en Wim Velema (etikus van Apeldoorn), en hulle gades vir 'n aandete net buite Pretoria — drie etici wat saam eet. Uiteraard gaan die gesprek oor teologie, oor etiek en later ook oor preekmaak. Wim merk toe op dat hy, na 'n mislukte poging om dieselfde preek 'n tweede keer te gebruik, homself belowe het om nooit weer dieselfde preek meer as een keer te gebruik nie en dat hy elke Donderdagmôre vroeg opstaan om 'n nuwe preek te maak indien hy die komende Sondag moes preek. Waarop Johan spontaan reageer met: "Wim, maar dan is jy mos nie meer 'n vry man nie!"

In die tweede inleidende opmerking verwys ek kortliks na die lewensgang van Heyns — ons kom later breedvoeriger daarop terug. Mens kan immers nie iemand se teologie goed begryp indien jy dit nie verstaan teen die agtergrond van so 'n persoon se lewe en werk, sy doen en late nie. Wie byvoorbeeld geen agtergrondkennis besit nie van die lewensgang van Augustinus of Calvin, Bavinck of Berkouwer, Bonhoeffer of Barth, sal moeilik die diepste intensies van hulle teologiese insigte kan peil. Dieselfde kan van Heyns gesê word.

Heyns se lewensgang het grotendeels oorvleuel met die ontstaan, opgang, hoogbloeï en aftakeling van die politieke sisteem van apartheid in Suid-Afrika (1948-1994).⁵ Gebore op 27 Mei 1928, word hy in 1994, die jaar waarin die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika plaasgevind het, deur 'n skerpskutter met militêre presiesheid in sy huis in Pretoria op 5 November (op Guy Fawkes-dag) vermoor. Die groot vraag is: Waarom? Wat was die werklike motief vir die moord op Johan Heyns? Is die moord uitgevoer deur 'n Afrikaner ekstremis? Het ander verborge motiewe 'n rol gespeel? Was Heyns 'n kerklike of politieke martelaar?

Al hierdie, en ook talle ander vrae, sal waarskynlik nooit afdoende beantwoord (kan) word nie, ten minste solank die moordenaar nie gevang en sy motiewe ontbloot is nie.

Heyns het die opgang van apartheid meegemaak en was, soos Stoker, aanvanklik 'n redelik kritieklose ondersteuner daarvan. Gaandeweg, soos ons later sal sien, het sy stem al kritieser geword, sodanig dat hy uiteindelik opgemerk het:

Ek dink nie iemand kan hom voorstel wat alles in die tyd [ná die Sinode van 1986] met my gebeur het nie. Daar was nie 'n uur van die dag of nag wat ek nie die aakligste oproepe ontvang het nie. Dan nog die massa en massa briewe wat hier aangekom het ... die persoonlike gesprekke wat ek moes voer. Ek was die een ... wat die NG Kerk oopgestel het, wat alles weggee het vir die swartes ... deur wie P.W. Botha wat toe ook politieke veranderinge teweegbring het, gewerk het, min of meer die inkarnasie van die bose (Meiring 1994:181).

Wie oor die tema van “genesing en bevryding” handel, sal dus moet gaan kyk nié net na wat Heyns *geskryf* het nie, maar ook na wat hy

5 Vir kort samevattinge van die lewe en werk van Heyns, vergelyk Van der Watt (1988:1-8) en Meiring (1994:177-184).

gedoen het, nie net na sy etiek nie maar ook na sy etos.⁶ Soos die spreekwoord lui: *woorde wek, maar voorbeelde trek* — twee aspekte waaraan ons later breedvoeriger aandag bestee.

Die volgende twee inleidende opmerkings is meer teologies van aard. Want wie oor *genesing* en *bevryding* in teologiese perspektief handel, moet duidelik uitspel wat hy daaronder verstaan. Gevolglik gaan ek — derdens — kortliks hieraan aandag bestee, met besondere verwysing na die Nuwe-Testamentiese gegewens in hierdie verband.

In sy bespreking van die begrip *therapeuo* wys Beyer (1985:331-332) daarop dat die woord die betekenis dra van “dien”, “behandel” en “genees”. In die Nuwe Testament gaan dit egter oor meer as net mediese behandeling, maar word die begrip ten nouste verbind met die Messiaanse heilstyd wat met die optrede van Jesus begin het en waartydens siekes genees, dooies opgewek, melaatses gereinig en duiwels uitgedryf is (vgl. Matt. 10:8).

Volgens Oepke (1985:344-348) word die begrip *iaomai* veral met Jesus verbind. Al die evangeliste, maar veral Lukas (vgl. 13:32) verwys na Jesus as die groot Geneesheer, wat sowel siekes (’n vrou) genees (Mat. 9:22) as sondes (van ’n vrou) vergewe (Luk. 7:50), dade wat, hoewel onderskeibaar, tog in die nouste verband tot mekaar staan.

Volgens Fohrer (1985:1132-1138) is *soteria* ’n omvattende begrip. Uiteindelik dui dit op die verlossing/bevryding van sonde (Mat. 1:21), van die vloek van die wet (Gal. 3:13, 4:5, 5:1), van die mag van die dood (1 Kor. 15:2, 14; 2 Tim. 1:10) en van die oordeel van God (Rom. 5:9; 1 Kor. 13:5). Inhoudelik beteken “verlossing” en “vergewing” dieselfde (Hand. 5:31; Ef. 1:7).

Dit val op dat waar “bevryding/verlossing van sonde” en “politieke bevryding” in bepaalde nuanses van die “teologie van bevryding” geïdentifiseer word (vgl. Van Wyk 2001:404-405), Heyns die twee sake duidelik onderskei, hoewel hy dit nie totaal van mekaar skei nie (Heyns 1975a:49, 51, 88, 102).

In my vierde en laaste inleidende opmerking wys ek graag daarop dat die begrip *bevryding/verlossing* slegs een van talle metafore in die

6 Ek dink hier aan die volgende woorde wat aan Luther toegeskryf word: “Die kerkvaders het beter geleef as wat hulle geskryf het; ons skryf beter as wat ons leef.”

Nuwe Testament is om die vernuwende werk van Jesus Christus in 'n mens te beskryf. Daar is ander metafore, soos *versoening* en *regverdiging*, wat dieselfde boodskap oordra (vgl. Heyns 1978:282; 1992:249-276; vergelyk verder Berkouwer 1953:277-380; Van Genderen & Velema 1992:469-490). Wie oor bevryding/verlossing handel, handel dus inhoudelik oor *dieselfde saak* as wat by versoening en regverdiging ter sprake kom, naamlik oor die mens se nuwe verhouding tot God.

2. DIE TREKKENDE VOORBEELD

Ons het reeds eerder na die uitdrukking *woorde wek, maar voorbeelde trek* verwys en daarom wil ek tans uitgebreider aandag bestee nie (net) aan die teologie van Heyns nie maar ook aan Heyns as teoloog, nie net aan sy etiek nie maar ook aan sy etos, dus aan sy optredes en bydraes ten opsigte van heling en bevryding in die Suid-Afrikaanse konteks.

Dit is bekend dat Heyns volledig deel was van die Afrikanergemeenskap waarbinne hy op vele terreine 'n leidende en invloedryke rol gespeel het. So was hy byvoorbeeld lid van die Afrikaner Broederbond, wat hom soms erg verkwalik is (Meiring 1994:183), maar wat hyself "as 'n geleentheid tot diens aan my mede-Afrikaners gesien het" (Meiring 1994:183).⁷ Hy was hoofbestuurslid (en voorsitter) van die Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge, asook voorsitter van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns. Afgesien van talle teologiese toekennings wat hy ontvang het (Andrew Murray-prys, Credo-prys, Totius-prys), het hy in 1988 ook die Dekorasie vir Voortreflike Diens van die Staatspresident ontvang.

Daar is reeds eerder daarop gewys dat Heyns algaande 'n groeiende maatskappy-kritiese standpunt in die Suid-Afrikaanse samelewing ontwikkel het. Hierdie oorgang word die duidelikste geïllustreer deur die feit dat hy tydens die Algemene Sinode van die NGK van 1982 glad nie eers op die moderamen verkies is nie (en dít terwyl hy sedert 1978 wél op die Breë Moderatuur gedien het), maar in 1986 tot voorsitter van die Sinode verkies is, waarna sy invloed in die NGK merkbaar sou toeneem.

7 Daar moet waarskynlik twee fases in die bestaan van die AB onderskei word: 'n aanvanklike fase toe die organisasie hoofsaaklik 'n strydorganisasie was en 'n latere fase toe dit in 'n magsorganisasie ontaard het. Vergelyk ook Naudé (1995:76) se positiewe opmerking oor die AB: "Ek glo dat die AB in sy tyd 'n positiewe bydrae gemaak het ..." (Ekself was nooit lid van die AB nie.)

Myns insiens is daar in die vroeëre optredes van Heyns duidelike indikasies van sy toenemende kritiese houding ten opsigte van die politieke onreg in die Suid-Afrikaanse samelewing.

Minstens drie hiervan verdien aandag.

Een van die eerste indikasies is te vind in sy voordrag oor *geregtigheid* tydens die — vir destyds — nogal opspraakwekkende kongres van die Afrikaanse Calvinistiese Beweging in Potchefstroom in 1976. In sy voordrag merk hy op dat “geen enkele maatreël, wet of sisteem ontwerp mag word wat die menswaardigheid van anderskleuriges aantast” (Heyns 1977a:8). Hy vervolg met:

Radikale gehoorsaamheid aan die eis van Bybelse geregtigheid sal bewys dat die stelsel wat tans as apartheid in Suid-Afrika bekend staan, nooit as ewigdurende, algemeen geldende stelsel wat oral en altyd, ook wanneer omstandighede verander het, sal kan bly voortbestaan nie (Heyns 1977a:9).⁸

Tydens hierdie kongres is onder andere besluit

[D]ie beginsel van geregtigheid veroordeel daarom elke vorm van diskriminasie in gesindheid, denke, woorde en werke waardeur die menswaardigheid van die ander aangetas word en waardeur een groep of volk ten koste van die ander bevoordeel word (vgl. by Heyns 1977a:104).

Ek vestig die aandag hier op die aksent wat op die konsep *geregtigheid* gelê word, aangesien hierdie konsep ’n deurslaggewende rol in die demokratisering van Suid-Afrika gespeel het — soos ons later sal aantoon.

’n Mens sou, alreeds hier, die vraag kon stel waarom hierdie sterk uitsprake nie tot ’n nog kritieser opstelling teenoor, ja, radikale verwerping van apartheid gelei het nie. Een van die antwoorde op hierdie (moeilike) vraag moet myns insiens daarin gesoek word dat daar by die vroeë Heyns ’n gebrek was aan (goeie!) kontekstuele en situasietiek (soos trouens dikwels die geval met etici is). Heyns het met ander woorde die morele prinsipes uitgespel, maar sonder om daaruit die konklusie te trek dat apartheid (hier en nou!) sonde en die teologiese regverdiging daarvan ’n dwaling is (vgl. Van Niekerk 1992:221-233;

8 Vergelyk ook die volgende uitspraak reeds in 1975:

Daarom kan niemand wat die erenaam van Christen dra, ooit vrede hê met en sy ondersteunende samewerking gee aan samelewingsverbande waarin hoogmoed, selfsug, rassisme en magsdrif neerslag vind nie (Heyns 1975:90; vgl. ook Heyns 1975b:37-45).

Jonker 1994:13-26; Strauss 2002:169-183). Daarby werk teoloë binne 'n bepaalde kerklike institusionele raamwerk waar ruimte vir 'n profetiese getuienis soms oneindig moeilik is.

'n Tweede indikasje van Heyns se groeiende maatskappy-kritiese benadering kan gevind word in die *Hervormingsdaggetuienis* van 31 Oktober 1980 wat Heyns saam met 'n aantal teoloë, waaronder Willie Jonker, die lig laat sien het. In hierdie *Getuienis* word diepe besorgdheid uitgespreek oor die skynbare onvermoë van die geïnstitusionele kerk in Suid-Afrika ten opsigte van sy versoeningstaak, sy getuienistaak en sy eenheidstaak. Verder word 'n pleidooi gelewer vir die uitkakeling van rassisme, solidariteit met noodlydendes en vir kerkeenheid. Uiteindelik is die oortuiging uitgespreek dat die NGK en ander kerke 'n bydrae kan lewer om vertroue te bevorder, hervorming volgens die Woord van God te voltrek en depolarisering in die samelewing te bewerk.

Die derde indikasje wat ek wil noem, is Heyns se rol as moderator van die Algemene Sinode van die NGK sedert 1986 en veral sy betrokkenheid as mede-opsteller van die invloedryke rapport *Kerk en samelewing* (vgl. Du Toit *et al.* 2002:227),⁹ waarin die NGK aanvanklik “gekwalifiseerd” maar uiteindelik “ongekwalifiseerd” van apartheid afskeid geneem het (Du Toit *et al.* 2002:225-229; Gaum 1997:42-43). Heyns was natuurlik ook al by die verslag *Ras, volk en nasie* van 1974 betrokke, hoewel dit maklik aangetoon kan word dat *Kerk en samelewing* 'n veel groter maatskappy-kritiese opstelling openbaar as *Ras, volk en nasie* — hoewel Verhoef (2000:63) van mening is dat die “verskuiwing” reeds met *Ras, volk en nasie* in 1974 'n aanvang geneem het.

Hoe ingrypend die besluite van 1986 was, blyk baie duidelik daaruit dat dit direk aanleiding gegee het tot die ontstaan van die Afrikaanse Protestantse Kerk in 1987, 'n kerk slegs vir blanke Afrikaners, 'n gebeurtenis wat Heyns diep geraak het. Juis omdat hy 'n man van versoening en heling was, het die kerkskeuring (of eerder afsplitsing) hom diep ter harte gegaan.

As moderator en lid van die moderatuur sou hy in die komende jare by verskeie geleenthede sy rol as versoener vertolk (GES Harare

9 Du Toit *et al.* (2002:227) verwys hier na die M-studie van H.H. Williams aan die UOVS (1995) waarin Heyns se invloed op hierdie dokument aangetoon word: “JA Heyns en die dokument “Kerk en samelewing 1986”.

1988; GES Athene 1992; Rustenburg-Beraad 1990). Self het hy hom nie as “verlig” of “verkramp” beskou nie, maar as “verankerd”, ’n brugbouer tussen mense en kerke (Du Toit *et al.* 2002:229) — insluitende die vereniging van die NGK-familie en die eenheid van die tradisionele Afrikaanse kerke.

Elke kerkhervormer bevind hom voor die spanningsituasie of hy van “binne-uit” of van “buite-af” sy profetiese getuienis moet laat hoor. Dat Heyns doelbewus vir die opsie “van binne-uit” gekies het, blyk duidelik uit bogenoemde gegewens asook uit ’n vergelyking van sy optrede met dié van Beyers Naudé. Vandaar die volgende kort ekskurs.

’n Navorser maak die volgende opmerking:

As hervormer of reformatoriese kerkman kies Heyns doelbewus daarvoor om die NG Kerk van binne uit te verander. Dit gaan immers om hervorming. Hierin word hy deur Jonker gesteun ..., maar verskil hy van Beyers Naudé wat sy predikantstatus van die NG gemeente Aasvoël-kop in 1963 prysgee om voltydse direkteur van die nuwe Christelike Instituut (CI) te word. So beland Naudé in die situasie waarin hy die NG Kerkstandpunte “van buite” bestry en uiteindelik ná 1974 ’n minimale en kerkhistories feitlik onbeduidende effek op verandering in die NG Kerk het, terwyl Heyns se spore in die NG Kerk op hierdie punt skerp en duidelik waarneembaar is en hy by belangrike beslissings deurgslaggewend was (Du Toit *et al.* 2002:229, voetnoot 59).

Dit is hier nie my bedoeling om die baanbrekerswerk van Beyers Naudé hoegenaamd te verkleineer nie; trouens, tydens sy begrafnis het duidelik geblyk hoeveel waardering daar ook — en veral — van swart Afrikane vir sy moedige profetiese getuienis in Suid-Afrika bestaan. Maar ek bly steeds daarvan oortuig dat die bydrae van Heyns, *veral ten opsigte van verandering in die NGK*, veel groter was as dié van Beyers Naudé. Ek gaan nie in op die aard van Beyers Naudé (1995:92-93, 120, 127-128) se betrokkenheid by die bevrydingsteologie en die bevrydingsbewegings in Suid-Afrika nie — wat hom in botsing gebring het met kollegas soos Ben Engelbrecht¹⁰ en Jan van Rooyen (vgl. Van

10 Engelbrecht (1982:19) merk die volgende op:

Beyers Naudé se teologiese bydrae tot die Christelike getuienis ten opsigte van die apartheidsteologie was, anders as wat in die buiteland gedink en geglo word, gering. Vanweë sy uitnemende leierseenskappe het hy wel vir baie buitelanders (en stellig ook Suid-Afrikanners) die verpersoonliking geword van die Christelike stem teen apartheid. Vanweë dieselfde voortreflike leierseenskappe het hy ongelukkig nie altyd

Rooyen 1990) — maar wys daarop dat die stigting van die Christelike Instituut in 1963, ’n *buite*-kerklike organisasie om *binne*-kerklike werk (soos eenheid en versoening) te bevorder, hom buite die beginsels van die reformatoriese kerkreg laat beland het (vgl. Jonker 1965; Jonker 1998:60-75). Toe hy in 1980 die NGK verlaat en hom by die NGKA gevoeg het, is sy stem in die NGK nie meer gehoor nie.

Hiermee staan ons, soos genoem, voor die aktuele problematiek van elke kerkhervormer: moet hy van “binne-uit” of van “buite-af” te werk gaan? Die interne kritikus (“connected critic”) kritiseer van binne-uit, die eksterne kritikus (“committed critic”) kritiseer van buite-af.¹¹

Persoonlik verleen ek voorkeur aan die styl van interne (immanente) kritiek en getuienis omdat dit so ’n sterk Christologiese fundering besit. Van Jesus Christus word gesê dat Hy sy “eie mense” tot die “uiterste” (of “einde”) liefgehad het (Joh. 13:1). Christus het sy kerk tot die uiterste liefgehad, totdat hulle Hom verwerp het sonder dat Hy hulle verwerp het. Christus het Hom immers nooit van die tempel- en sinagogediens gedistansieer nie, maar Hy het sy profetiese getuienis teen ’n vervalste godsdiens juis binne die ruimte van die Ou-Testamentiese kerk gelewer — totdat hulle Hom uiteindelik verwerp en gekruisig het. (Die apostel Paulus het in die voetspore van sy Leermeester gevolg en op sy sendingreise heel eerste die sinagoges opgesoek waar hy sy getuienis gelewer het totdat hy daar verwerp is. En was dit nie ook die metode wat deur die profete van Israel en Juda gevolg is nie?)¹²

Dit vorm ’n onmisbare element van die reformatoriese kerkregering dat kerklike werk op “kerklike wyse”, dit wil sê deur die kerk self en nie deur buite-kerklike of semi-kerklike organisasies nie, gedoen behoort

meer besef wie hy lei en wie se stemme hy vertolk nie. Alle Christelik gestempelde anti-apartheids-elemente was oplaas in sy “Christelike Instituut” welkom en het in hom ’n bruikbare en gewillige leier gevind. Ek sou sy naam dus nie kon noem onder diegene wat vanuit ’n Bybels-gereformeerde geloofsoortuiging in hierdie jare die toon aangegee het in die getuienis teen apartheid nie.

- 11 Dit is dieselfde vraagstelling waarvoor die Gereformeerde Belydende Beweging onder leiding van Drr. André Bartlett en Allan Boesak, wat die eenheid van die NGK-familie wil bevorder, tans staan.
- 12 Dit is ook opvallend dat Calvin (*Inst.* 4.2.6) aanvoer dat hy uit die Katolieke Kerk “verdryf” en “uitgegooi” is.

te word. Christus het immers sy belofte van die leiding van die Gees in die hele waarheid aan sy kerk gegee (Joh. 16:13) en nie aan nie-kerklike bewegings nie.

Nadat ek bogenoemde met groot stelligheid geskryf het, het ek by latere nadenke tog gewonder of die uiteensetting van die opsies oor “binne” of “buite” nie te simplisties geformuleer is nie en of daar nie ruimte gemaak behoort te word vir ’n kreatiewe spanning tussen beide nie. Is dit dalk ’n geval van dat die “buite-profeet” die “buitestanders” moet oortuig en die “binne-profeet” die “medestanders”? Beyers Naudé sou ook kon aanvoer dat hy sy roeping eerder in die “ekumeniese kerk” as in die “denominasionele kerk” gesien het, omdat hy sodoende groter geloofwaardigheid in die swart kerke en swart gemeenskap opgebou het. Hy sou moontlik ook kon aanvoer dat hy wél die kerklike weg sover moontlik — maar onsuksesvol — probeer volg het (vgl. Ryan 1990; Beyers Naudé 1995).

3. DIE WEKKENDE WOORD

Ons het tans by daardie deel van ons ondersoek gekom waar ons kan nagaan of daar in die dogmatiese en etiese geskrifte van Heyns enige indikasies aanwesig is wat daarop dui dat die motiewe van *genesing* en *bevryding* by hom ’n belangrike rol gespeel het. Soos bekend, het Heyns inderdaad ’n indrukwekkende teologiese nalatenskap gelever en ons kan tereg verwag om, op grond van ons vorige opmerkings, redelik maklik duidelike aanwysings van “genesing” en “bevryding” in sy teologiese oeuvre terug te vind.

Vir ons doel lig ek slegs enkele van die myns insiens belangrikste indikasies uit, welwetend dat daar nog veel meer te vind sal wees.

3.1 My eerste fokus is op Heyns se *antropologie* wat, so weet ons, ook vir hom, op die Godsleer en die Christologie rus (vgl. Heyns 1978: 119-143; 1982:192-211). In Heyns se antropologie speel die motief van *analogiese eksistensie* ’n deurslaggewende rol (vgl. breedvoerig Van Wyk 2001:214-237). Die mens doen die wil van God, vervul sy roeping en beantwoord aan sy bestemming indien en wanneer hy die bestaans- en handelingswyse van God weerspieël. Die mens is immers geskape na die beeld van God en alhoewel mens en God kwalitatief verskil, en daar dus geen sprake van ’n identiteitsverhouding kan wees nie, is daar wel

sprake van 'n analogieverhouding. 'n Essensiële analogie is uitgesluit, 'n eksistensiële analogie is presies wat beeldskap impliseer. Die mens moet die bestaanswyse van God asook sy handelingswyse (skep, heers, liefhê, ken — asook heling en bevryding, voeg ek by) in sy menslike bestaan reflekteer. “In die menslike *bestaanswyse* word iets van die Goddelike bestaanswyse weerspieël” (Heyns 1982:193). God is 'n God wat — in Christus — stukkende mense heel maak en verslaafdes bevry. In navolging van God moet Christene ook mekkaar heel en vry maak. So dien die Triniteit as oervoorbeeld van die mens se verhoudingslewe.

Die mens is dus onverstaanbaar buite sy verhouding tot God om, sodat gesê kan word dat die Godsleer bepalend is vir die mensbeskouing. Soos by ander teoloë (vgl. Tillich en Berkouwer) speel die korrelasiemotief ook by Heyns 'n belangrike rol, maar dan met 'n ander invulling. By Heyns gaan dit oor die korrelasie “gehoorsaamheid en koninkryk”, wat hy dan soos volg verwoord: die mens se gehoorsaamheid is die subjektiewe korrelaat van die heerskappy van God en die heerskappy van God is die Subjektiewe [objektiewe] korrelaat van die gehoorsaamheid van die mens (Heyns 1986:98).

In hierdie verband moet ook gelet word op die betekenis van temas soos *vryheid* (Heyns 1982:373-378; 1986:123-125), *geregtigheid* (Heyns 1975b:37-45; 1982:274-289, 388-395; 1986:105-109, 335-351; 1989:130-132, 178, 213) en *versoening* (Heyns 1978:282-290; 1986:110-115; 1992:249-257).

Heyns (1982:373) sien *vryheid* as die status waarin die mens deur Christus — op grond van sy soenverdienste — geplaas is. “Vryheid is om te wees wat God jou gemaak het” (1982:375) en dit vind uitdrukking in gehoorsaamheid aan God asook in wets- en roepingsvervulling (1982:376).

Ook vir die sosiale etiek is Christelike vryheid belangrik:

[D]it is inderdaad 'n omvattende begrip wat nie net geloofsvryheid nie, maar ook gewetensvryheid, politieke vryheid, ekonomiese vryheid, persvryheid, kunsvryheid, ens. insluit. Soos die verlossing wat Christus die mens skenk ... so is ook die mens se vryheid 'n totale vryheid wat al die aspekte van die menslike lewe insluit (Heyns 1986:123).

“En”, vervolg Heyns:

[G]een mens, groep of volk, beveilig sy toekoms deur die vryheid van ander te ignoreer, in te perk, of aan bande te lê nie (1986:124).

Die implikasie wat hierdie uitspraak vir 'n politieke sisteem soos apartheid (wat eksploitasie en dominasie ingesluit het) ingehou het, is voor die hand liggend.

'n Ander belangrike tema in die teologie en etiek van Heyns is dié van *geregtigheid*.

Hoë belangrik die prinsipe van geregtigheid is, kan kortliks (by wyse van 'n ekskurs) aan die hand van die optrede van 'n voormalige Suid-Afrikaanse staatspresident geïllustreer word.

Wie die outobiografie van F.W. de Klerk lees, 'n persoon wat 'n sleutelrol in die oorgang na 'n nuwe politieke bedeling (van heling en bevryding) gespeel het, sal gou opmerk watter deurslaggewende rol die prinsipe van geregtigheid in sy denke gespeel het. Trouens, hierdie prinsipe vorm myns insiens die sleutel tot die verstaan van sy outobiografie. Dit kan geïllustreer word aan die hand van slegs twee aanhalings:

Geen saak is so groot dat ons dit kan toelaat om ons sin vir geregtigheid en menslikheid te verwater nie (De Klerk 1998:59).

Oor die ervaring van sy inswering as staatspresident in 1989 skryf hy (De Klerk 1998:167):

Ek het dit ervaar asof ek werklik voor God staan en het 'n stille belofte afgelê dat ek die taak wat Hy aan my toevertrou het met die Bybelse beginsels van geregtigheid, vrede en naasteliefde as my riglyne sou uitvoer.¹³

Hier vind ons dus 'n duidelike illustrasie daarvan dat daar nie te minimaliserend van 'n "deugde-etiek" of "prinsipe-etiek" gepraat behoort te word nie.

Ná hierdie kort ekskurs keer ons terug na Heyns, want ons is immers besig met 'n nadenke oor sý bydrae. In Heyns se politieke etiek speel geregtigheid as prinsipe 'n baie belangrike rol. Geregtigheid eis byvoorbeeld dat een volk nie bo 'n ander bevoordeel sal word nie (Heyns 1977a:9) en dat wette asook die toepassing daarvan steeds regverdig moet wees (1977a:10). Onreg ondermyn 'n regering (1989:213), want

13 Omdat ons in die 1950's studentevriende aan die (destydse) PU vir CHO was en mekaar dus goed geken het, het ek persoonlik tydens sy presidium etlike briewe aan F.W. geskryf waarin ek die belangrikheid van "geregtigheid" as etiese motief vir ons Suid-Afrikaanse samelewing beklemtoon het.

“reg” is die norm vir die staatkunde (1989:130-132). Wet en orde moet op geregtigheid gebaseer wees (1989:67). Ook die kerk moet betrokke wees by die verwerkliking van geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing (1981:20).

Die vraag ontstaan hoedat Heyns (uiteindelik) oor apartheid sou oordeel. Hy wys rassisme, nasionalisme en apartisme af (1977a:9; 1992:144) en beskou diskriminasie as 'n euwel (1989:45-48). Ook trekarbeid is sondig (1970:197; 1986:265). Apartheid het op die rotse van ekonomiese realiteite gestrand en was 'n eksperiment wat nie gewerk het nie (1989:49). Die beleid is met goeie bedoelings begin (1989:52), maar het later verloop sodat gesê moet word dat die apartheid waarvoor die NGK veertig tot vyftig jaar gelede gevra het, heeltemal verskil het van die apartheid wat in 1986 verwerp is (1989:70).

Vir Heyns bestaan daar ook so iets soos strukturele sondes en geïnstitusionele geweld (1972:165; 1974:124-127, 136-137; 1975a:72 e.v.; 1978:183, 406; 1989:153, 195-197). Daarom kan hy ook handel oor strukturele verandering (1974:147-150; 1975a:49,51, 86, 88, 90, 102; 1978:183, 185, 323, 406) en selfs oor strukturele heiliging (1978:323). Sonde vind sy vastrapplek nie net in die hart van mense nie, maar kan ook in strukture ingebou word.

Die feit dat Heyns nog 'n goeie saak vir die beginsel van “voogdyskap” probeer uitmaak (1989:40-45), selfs al moet dit geleidelik plek maak vir vennootskap, laat die vraag ontstaan of hy hom volkome van alle aspekte van apartheid losgemaak het. Om slegs een vraag te stel: Wié mandateer die voogde, en op grond waarvan? Tog het Heyns hier uiteindelik 'n ander weg opgegaan as sy leermeester Stoker. Vir Heyns (1989:6, 9, 22) is ras, volk en nasie nie skeppingsordeninge nie terwyl 'n volk vir Stoker 'n primêre samelewingskring is. Terwyl die temas van eenheid en verskeidenheid vir Heyns (1989:9) nie op dieselfde vlak lê nie, is verskeidenheid deur Stoker as 'n beginsel hanteer.

Nóg 'n tema wat vir die sosiale etiek belangrik is, is dié van *versoening*. Soos in die geval van geregtigheid, onderskei Heyns ook hier tussen vertikale en horisontale versoening. Terwyl vertikale versoening sy unieke uitdrukking in die kerk van Christus vind, reik dit vandaar uit na alle verhoudings tussen mense, ook tussen swart en wit mense (Heyns 1986:110). Versoende mense kan nie anders nie as om die God van versoening na te volg, om te herstel wat stukkend is en om brûe te

bou waar klowe (tussen mense) ontstaan (1986:111). Versoening impliseer nie die opheffing van die ander (persoon of volk) nie, maar die oorbrugging van die vyandskap in die krag van Christus, en roep om die oprigting van “versoeningstekens” in ’n gebroke wêreld (1986:114-115). “Talle vooroordele sal afgebreek en talle aanstootgewende maatreëls en wette sal verwyder moet word” (1986:114).

Heyns bepleit nie ’n “goedkoop versoening” nie, want versoening sluit in gesprek, skulderkenning, genoegdoening (restitusie), geloof aan verandering en ’n lewe uit die nuwe situasie (1986:111-112; vgl. Du Toit 1998).

Die versoeningsboodskap laat die kerk egter nie onaangeraak nie. Immers:

Dit behoort ook duidelik te wees dat die kerk nie ’n versoeningsboodskap kán verkondig as die kerk nie die versoening sêlf uitleef en in eie geledere waar maak nie (Heyns 1992:256).

Want

die kerk is ’n eksemplariese of prototipiese gemeenskap: die kerk wys vir die wêreld hoe dit kán en hoe dit móet (Heyns 1992:257).¹⁴

In die kerk vind daar ’n eksemplariese voorleef van die koninkrykslewe plaas (Heyns 1972:149).

In Suid-Afrika het ons — ironies genoeg — presies die omgekeerde sien gebeur. Terwyl die burgerlike samelewing, met ’n nuwe Grondwet, na ’n groter vorm van eenheid beweeg en saam aan ’n nuwe toekoms begin werk het, heers daar in talle kerkfamilies nog onenigheid en word daar nog gesoek na inniger vorme van eenheid. Om dit kras te stel: die politiek is die kerk vóór!

3.2 Hierbo het ons na die kerk as eksemplariese gemeenskap verwys (vgl. Heyns 1978:354). Dit bring die vraag na vore of daar in Heyns se *ekklesiologie* nie nog meer indikasies van heling en bevryding aanwesig is nie (vgl. Heyns 1967; 1978:352-389; 1989:285-405; 1992:311-368) — ’n tema (die kerk) wat Heyns telkens ten nouste in verband bring met die koninkryk van God en waarvan die kerk ’n sigbare teken is — waaroor later meer.

¹⁴ Vergelyk hier onder andere Barth (1946) wat met ’n analogie-model tussen kerk en staat werk. Die regte staat moet in die regte kerk sy oerbeeld en voorbeeld vind.

Van die kerk (as tempel) geld dat daar “geen skeidsmure (is) wat mense van mekaar afgrens en bepaalde ruimtes net vir sekere mense reserveer nie” (1978:362). Só ’n benadering sou immers die eenheid van die sigbare kerk as gemeenskap van versoendes weerspreek.

Omdat die kerk heilig is,

sal die kerk met moed en oortuiging sy profetiese stem verhef teen valsheid en leuenagtigheid, teen oneerlikheid en ongereggtigheid, teen uitbuiting van die mindere en teen diskriminasie van die ondergeskikte. Nooit mag die kerk hom egter byvoorbeeld skaar aan die kant van ’n sosiaal-maatskaplik getipeerde groep mense, soos byvoorbeeld die armes en die onderdrukte, die rykes en die heersers, die blankes of die nie-blankes. Die kerk is die kerk van die geregtedige sondaars. Die kerk staan aan die kant van God, en daárom is hy *vir* mense — vir *alle* mense — maar teen die sonde van almal ... (Heyns 1978:380-381).

Die roeping van die kerk mag nie tot die kulties-institutêre beperk word nie (Heyns 1977b:23,95), aangesien die kerk ook ’n duidelike taak na buite besit. Die kerk moet die boodskap van die koninkryk in sosiaal-politieke kategorieë vertaal en moet soms radikaal Christelike maatskappykritiek uitspreek (Heyns 1978:373). Daar is aan die kerk ’n signifikatiewe en partisiperende aspek verbonde (Heyns 1977b:23-24, 25; 1981:19; 1989:299). Die profetiese taak na buite in die samelewing mag egter nie voorskriftelik wees nie (Heyns 1972:228-232; 1978: 371; 1989:331, 343). Die kerk het slegs ’n bevoegheid in eie kring (Heyns 1989:340). In laasgenoemde opmerking sien ons die invloed van Kuyper se (dualistiese) kerkbeskouing, omdat die implikasie daarvan is dat die (institutêre) kerk nie ook vir die staat mag sê nie, soos Natan vir Dawid: “Jy is die man!” (moordenaar!) (2 Sam. 12:7). Voeg hierby die fatale wyse waarop veral die Afrikaanse kerke die onderskeiding tussen “politiek” (waaroor die kerk wél iets kon sê) en “party-politiek” (waaroor die kerk niks mog sê — asof dit ’n kritiekvrye sone sou wees waarop die lig van die evangelie nie mag val nie) hanteer het en dis gou duidelik waarom daar so ’n swye oor apartheid (as “party-politiek”) geheers het.¹⁵

Heyns wys ook daarop dat die kerk na sy diepste wese sendingkerk is wat die boodskap van die koninkryk van God aan ander mense verkondig.

15 Selfs Beyers Naudé (1995:79, 128, 162-164) hanteer nog hierdie onderskeiding op ’n redelik naïewe en onkritiese wyse.

Die kerk verkondig die evangelie nie alleen ter wille van die sieleheil van mense nie, maar sodat die genade van die Skeppergod herskeppend sal indring in die *ganse* skepping en die hele menslike maatskappy sal deursuur (Heyns 1978:373).

3.3 Dit bring ons by die laaste — en waarskynlik mees sentrale — indikasie ten opsigte van heling en bevryding in die teologie van Heyns, en dit is die *eskatologiese*, anders gesê, die koms van die koninkryk van God. Immers, die getuienis van die ganse Skrif in die algemeen en dié van Jesus Christus in die besonder in verband met die koninkryk van God is so oorweldigend dat dit byna outomaties tot 'n “teologie van die koninkryk” aanleiding (kan) gee. En wat kan méér heling en bevryding in 'n samelewing bring as juis die koms van die koninkryk van God, wat 'n ryk is van vryheid en geregtigheid, vrede en vreugde wat die Heilige Gees gee (Rom. 14:17)? Dit is duidelik dat die koninkryk ook vir Heyns 'n sentrale tema is (1970:9-10; 1978:13, 26, 28, 324; 1986:38). Dit kan ook gesien word as die bestemming van alle samelewingsverbande (1986:38-67). Herhaaldelik wys Heyns daarop dat die koninkryk 'n sentrale tema is, dat die koninkryk die sentrum van die Skrif is en dat Jesus Christus die sentrum van die sentrum is (1972:135; 1973:96; 1978:28). Hierdie sentrale tema kan kortweg beskryf word as enersyds God se heerskappy oor en andersyds die gehoorsame aanvaarding daarvan deur al sy onderdane, of nog korter: die triomf van God se wil (1973:93; 1977b:6; 1978:13, 26, 28, 324).

Alles en almal moet diensbaar aan die koninkryk wees. Die mens werk saam aan die koninkryk, maar alle mensewerk bly stukwerk, gebroke en onvolmaak en die toekoms bly God se daad en gawe (1986:52). Die nuwe aarde is uitsluitlik Gód se werk en geskenk en by alle kontinuïteit is daar ook die diskontinuïteit van loutering en oordeel (1974:116). Daarom wys Heyns ook alle (kultuur-)optimisme af (1975a:71) en onderstreep hy dat daar geen reglynige ontwikkeling van die koninkryk kan wees nie, maar dat daar uiteindelik 'n transendente ingryping van God sal wees (1977b:7). Heyns handhaaf nie 'n liniêre of sikliese nie, maar 'n spiraldiese geskiedenisbeskouing (1978:221). Hoewel die ryk van die bese nog sy mag uitoefen, kan ons aanvaar dat God in Christus klaar oorwin het (1977b:7-8) en dat die genade triomfeer.

Die vraag na die verhouding tussen die kontinuïteit en die diskontinuïteit, tussen die gekome en die komende koninkryk, tussen die

“reeds” en die “nog nie”, probeer Heyns soos volg oplos. Hy werk in dié verband met twee motiewe, naamlik “gestalte” en “teken”. In sy gehoorsame medewerking “rig die mens tekens op van” en “gee hy gestalte aan” die naderende koninkryk (1970:16; 1977b:25, 232; 1978:140, 176, 337, 355, 371, 410; 1986:40, 57; 1989:141, 215; 1992:71). ’n Mens sou dus, in verband met ons onderwerp, die konklusie kon trek: Waar daar in die kerk en samelewing (elk op sy eie wyse) iets sigbaar word van heling en bevryding, daar word ook iets sigbaar van die komende koninkryk van God.

4. KONKLUSIE

Met die omskrywing “analogiese eksistensie” het ons Heyns se teologies-etiese bydrae probeer tipeer: die (individuele) gelowige moet God se handelingswyse navolg en uitleef, dié God wat verhoudings heelmaak en verlorenes bevry. So is die gelowige, geskape na die beeld van God en herskape deur die verlossingswerk van Christus en die vernuwingswerk van die Gees, as’t ware aangelê op heelmaak en bevryding. Hy mág nie anders nie, hy kán nie anders nie. Indien hy/sy breek of skeur, verdeel of verniel, dan leef hy/sy ín téén sy van God uit genade ontvang nuwe natuur.

Daarom kon die beleid van apartheid nie die toets van die evangelie slaag nie.

Hierdie tema van “analogiese eksistensie” brei Heyns, hoewel met bepaalde voorbehoude, uit na die verhouding tussen kerk en staat waar hy handel oor die eksemplariese bestaan van die kerk in die samelewing. Die staat moet, hoewel op eie (d.w.s. staatkundige) wyse, iets navolg van wat in die kerk plaasvind, al kan dit nooit die diepte bereik van wat in die kerk te vind is nie. In die kerk gaan dit oor genesing en bevryding, in die staat óók; in die kerk gaan dit oor vrede en versoening, in die staat ook; in die kerk gaan dit oor geregtigheid en ordelikheid, in die staat ook; in die kerk gaan dit oor waarheid en eenheid, in die staat ook. Maar, en ons herhaal, al hierdie temas vind in die Christelike gemeente soveel meer hoogte en diepte, lengte en breedte as wat dit ooit in die staat kan vind.

Ons het vroeër die vraag gestel — en onbeantwoord gelaat — waarom Heyns vermoor is (en byvoorbeeld nie Beyers Naudé nie). Het hy ’n

martelaarsdood gesterf, 'n dood omdat hy vir die waarheid van die evangelie gestaan het, vir heling en bevryding in kerk en samelewing? Ongetwyfeld vertoon sy lewe — en sterwe — bepaalde martelaarstrekke en wel in diens van die proses van heling en bevryding in Suid-Afrika. Heyns se speelse vraag “Wat moet ek doen om my naam eendag in die boeke van die geskiedenis opgeteken te kry?” (Meiring 1994:177), is inderdaad beantwoord, nie alleen deur sy tragiese dood nie, maar ook deur sy monumentale teologiese nalatenskap. En so aanvaar ons dat Heyns se naam nie maar net opgeteken is in die “boek van die geskiedenis” nie, maar ook — uit genade — in die Boek van die Lewe (Meiring 1994:183). Die uitgebreide belangstelling wat tydens sy begrafnis op 11 November 1994 sigbaar was, het 'n bewys gelewer van die wye waardering wat daar — by wit en swart — vir sy bydrae in die kerk en samelewing gekoester word.¹⁶

16 Dit is baie jammer dat in twee resente boeke oor etiek in Suid-Afrika geen verwysing na enige van die werke van Heyns gemaak word nie (Kretzschmar & Hulley, 1998; Koopman & Vosloo, 2002). Ondanks die feit dat Desmond Tutu in sy voorwoord tot die invloedryke boek *The church struggle in South Africa* opmerk “what a wonderful day it will be when the Dutch Reformed Church is committed to that truth [i.e. that apartheid (is) inconsistent with the Gospel of Jesus Christ]”, 'n uitkoms waarin Heyns so 'n groot rol gespeel het, verskyn sy naam nog (steeds) nie in hierdie boek nie (J.W. & S. de Gruchy, 2004). Selfs in Giliomee (2003) se standaardwerk oor die Afrikaners ontbreek daar enige verwysing na Heyns. (Dit geld ook van die Afrikaanse uitgawe wat in 2004 verskyn het.)

BIBLIOGRAFIE

BARTH K

1946. *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Zürich: EVZ-Verlag.

BERKOUWER G C

1953. *Het werk van Christus*. Kampen: Kok.

BEYER H W

1985. Therapeuo. In: G. Kittel & G. Friedrich (eds.), *Theological dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans), pp. 331-332. (Trans. G.W. Bromiley.)

DE GRUCHY J W & S

2004. *The church struggle in South Africa*. London: SCM.

DE KLERK F W

1998. *Die laaste trek — 'n nuwe begin. Die outobiografie*. Kaapstad: Human & Rousseau.

DU TOIT C W (ED.)

1998. *Confession and reconciliation: a challenge to the churches in South Africa*. Pretoria: Unisa.

DU TOIT P R, HOFMEYR W, STRAUSS P J & VAN DER MERWE J M

2002. *Moeisame pad na vernuwing: die NG Kerk se pad van isolasie en soeke na 'n nuwe relevansie*. Bloemfontein: Barnabas.

ENGELBRECHT B

1982. *Ter wille van hierdie wêreld: politiek en Christelike heilsbeleving*. Kaapstad: Tafelberg.

FOHRER G

1985. Sozo, soteria, soter, soterios. In: G. Kittel & G. Friedrich, *Theological dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans), pp. 1132-1138. (Trans. G.W. Bromiley.)

GAUM F

1997. *Die verbaal van die Ned Geref Kerk se reis met apartheid 1960-1994 — 'n getuienis en belydenis*. Wellington: Hugenote-Uitgewers (in opdrag van die ASK).

GILIOMEE H

2003. *The Afrikaners: biography of a people*. Kaapstad: Tafelberg.

HEYNS J A

1964. *Die teologiese antropologie van Karl Barth vanuit wysgerige-antropologiese oriëntering*. Kaapstad: Tafelberg.

1967. *Die kerk as diens aan die koninkryk*. Stellenbosch: US.

1970. *Die nuwe mens onderweg: oor die Tien Gebooue*. Kaapstad: Tafelberg.

1972. *Lewende Christendom: 'n teologie van geboorsaamheid*. Kaapstad: Tafelberg.

1973. *Brug tussen God en mens: oor die Bybel*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

1974. *Die mens: Bybelse en buite-Bybelse mensbeskouing*. Bloemfontein: Sacum.
- 1975a. *Teologie van die revolusie*. Kaapstad: Tafelberg.
- 1975b. Geregtigheid in 'n Suid-Afrikaanse samelewing. *NGTT* 16(1):37-45.
- 1977a. Enkele opmerkinge oor die Bybelse beskouing van geregtigheid. In: T. van der Walt (red.), *Geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing* (Potchefstroom: PUCHO/IBC), pp. 1-10.
- 1977b. *Die kerk*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1980. Getuienis 31 Oktober 1980. *Die Kerkbode*, 5 November, p. 605.
1981. 'n Teologiese perspektief. In: N.J. Smith *et al.* (red.), *Stormkompas: opstelle op soek na 'n suiwer koers in die Suid-Afrikaanse konteks van die jare tagtig* (Kaapstad: Tafelberg), pp. 15-21.
1982. *Teologiese Eetiek 1*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1986. *Teologiese Eetiek 2/1: Sosiale Eetiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1989. *Teologiese Eetiek 2/2*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1992. *Inleiding tot die Dogmatiek — aan die hand van die Nederlandse Geloofs-belydenis*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- 1994a. 'n Weerwoord. *Skrif en Kerk* 15(1):156-176.
- 1994b. Die betekenis van H.G. Stoker se filosofie vir die teologie. *Koers* 59(3 &4):455-471.

JONKER W D

1965. *Om die regering van Christus in sy kerk*. Pretoria: Unisa.
1977. *Christus, die Middelaar*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
1994. In gesprek met Johan Heyns. *Skrif en Kerk* 15(1):13-26.
1998. *Selfs die kerk kan verander*. Kaapstad: Tafelberg.

KOOPMAN N & VOSLOO R

2002. *Die ligtheid van lig: morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Wellington: Lux Verbi BM.

KRETZSCHMAR L & HULLEY L (EDS.)

1998. *Questions about life and morality: Christian ethics in South Africa today*. Pretoria: Van Schaik.

MEIRING P G J

1994. 'n Huldigingsartikel: Johan Heyns — man van die kerk. *Skrif en Kerk* 15(1): 177-184.

NAUDÉ B

1995. *My land van hoop: die lewe van Beyers Naudé*. Kaapstad: Human & Rousseau.

OEPKE A

1985. Iaomai. In: G. Kittel & G. Friedrich (eds.), *Theological dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans), pp. 344-348. (Trans. G.W. Bromiley.)

RYAN C

1990. *Beyers Naudé: pilgrimage of faith*. Kaapstad: David Philip.

STRAUSS S A

2002. Die verhouding tussen dogmatiek en etiek in die teologie van Johan Heyns. *In die Skriflig* 36(2):169-183.

THERON D F

1984. Die koninkryk van God in die teologie van J.A. Heyns. Pretoria (Proefskrif Unisa).

VAN DER WATT P B

1988. Prof. Dr. Johan Adam Heyns — *anno sexagesimo*. In: C.J. Wethmar & C.J.A. Vos (reds.), *'n Woord op sy tyd: 'n teologiese feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter berdenking van sy sestigste verjaarsdag* (Pretoria: NG Kerkboekhandel), pp. 1-8.

VAN GENDEREN J & VELEMA W H

1992. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok.

VAN NIEKERK A C J

1992. Kan J.A. Heyns se sosiale etiek ons teologies toerus vir die toekoms? *Skrif en Kerk* 13(1):221-233.

VAN ROOYEN J H P

1990. Die NG Kerk, apartheid en die Christelike Instituut van Suidelike Afrika. Ongepubliseerde proefskrif, Universiteit van die Witwatersrand.

VAN WYK J H

2001. *Etië en eksistensie — in koninkryksperspektief*. Potchefstroom: PTP.

VERHOEF P A

2000. *Terugblik van 'n brugbouer*. Stellenbosch: Stellenoord.

Trefwoorde

J.A. Heyns

Beyers Naudé

Antropologie (mens)

Ekklesiologie (kerk)

Eskatologie (koninkryk)

Heling

Bevryding

Keywords

J.A. Heyns

Beyers Naudé

Anthropology (humankind)

Ecclesiology (church)

Eschatology (kingdom)

Healing

Liberation