



***Imago et similitudo Dei*: op soek na die betekenis van die mens as beeld en gelykenis van God vanuit 'n Christelik-filosofiese hoek**

B.J. van der Walt
Skool vir Filosofie
Potchefstroomkampus
Noordwes-Universiteit
POTCHEFSTROOM
E-pos: hannah@intekom.co.za

Abstract

***Imago et similitudo Dei*: the meaning of humans being God's image and likeness investigated from a Christian-philosophical perspective**

This investigation is an effort to determine the meaning of the Biblical revelation that human beings were created in the image and likeness of God and to do so from a Christian-philosophical perspective. The following steps are taken: The introduction is a reminder that one's view of reality (ontology) and of being human (anthropology) is decisive in terms of how one will understand the meaning of "imago Dei". It is illustrated, firstly in the older essentialistic (or ontological) viewpoints, which explained the image of God in man analogically, in other words as similarity and difference between the divine and human natures. Next, it is indicated that the more recent relational viewpoints on the image of God also cannot really indicate its full richness. The next section provides an exposition of how a few reformational philosophers understood this mysterious Biblical expression about the human being. It is indicated how their viewpoint about human beings can solve many misconceptions connected with the "imago et similitudo Dei" and also open new, wider perspectives. The concluding part will summarise the results of the investigation.

Opsomming

Imago et similitudo Dei: op soek na die betekenis van die mens as beeld en gelykenis van God vanuit 'n Christelik-filosofiese hoek

Hierdie ondersoek is 'n poging om vanuit 'n Christelik-filosofiese perspektief vas te stel wat die Bybelse uitdrukking inhou, naamlik dat die mens na die beeld en gelykenis van God geskep is. Die volgende stappe word gevolg: Die inleiding dien as herinnering daaraan dat 'n mens se werklikheidsvisie (ontologie) en mensvisie (antropologie) bepalend is vir hoe jy “imago Dei” sal verstaan. Dit word geïllustreer in eerstens die ouere, essensialistiese (of ontologiese) visies, wat die beeldskap van God analogies verklaar het, dit wil sê as ooreenkoms en verskil tussen die goddelike en menslike nature. Vervolgens word aangetoon hoe ook die meer resente relasionele standpunte oor die beeld van God nie werklik die volle rykdom daarvan kon onthul nie. Die volgende gedeeltes bied 'n uiteensetting van hoe enkele reformatoriese filosowe hierdie misterieuse Bybelse uitdrukking oor die mens verstaan het. Daaruit blyk dat hulle visie op die mens sowel vroeëre misverstande in verband met die mens as beeld en gelykenis kan oplos asook nuwe, wyer perspektiewe daarop kan open. In 'n slotgedeelte word die resultate van die ondersoek saamgevat.

1. Inleiding: die vraagstuk en die weg na verheldering

Volgens talle skrywers bevat die feit dat die mens reeds in Genesis 1:26, 27 die beeld en gelykenis van God genoem word terselfdertyd 'n misterie (want die uitdrukking word nie verduidelik nie) asook iets baie belangriks, waarsonder die mens nie werklik verstaan kan word nie. Geen wonder dat daar gedurende die afgelope 2000 jaar, ten minste al 'n biblioteek vol oor hierdie belangrike raaisel geskryf is nie. Hoewel dit alreeds in 1969 verskyn het, bied die versamelwerk onder redaksie van Scheffczyk 'n goeie inleiding oor die Bybelse begronding, historiese verloop en sistematiese besinning. Om weer daaroor te skryf, mag dus na oortollige goeie werke lyk.

Dat dit nie die geval is nie, blyk egter duidelik uit die vrae wat nog steeds rondom hierdie Bybelse uitdrukking bly hang. Sowel die ouere (meer essensialistiese) as die jongere (meer relasionele) verklarings van “beeld en gelykenis” lewer probleme op. Ter illustrasie die volgende: Die essensialistiese visies is van mening dat die beeld van God in die mens wel geskaad is, maar nie heeltemal verlore gegaan het nie. Hoe kan so 'n standpunt versoen word met die (reformatoriese) gedagte dat die sondeval omvattend en radikaal

was? Die nuwere, relasionele standpunte, wat die beeldskap as 'n verhouding tussen God en mens beskou, kan makliker verklaar dat die mens die beeld van God verloor het, omdat hy die verbonds-verhouding verbreek het. Maar sou dit impliseer dat mense, byvoorbeeld ongelowiges daarmee hul "menswees" verloor het? Mense het ná die sondeval tog nie in iets anders verander nie.

Herbesinning is dus nie 'n onnodige luukse nie. Die Christelik-filosofiese weg wat gevolg word op pad na groter helderheid, behels die volgende: Ter inleiding word beklemtoon dat 'n mens alleen oor hierdie onderwerp kan nadink in terme van die werklikheidsvisie en mensvisie van jouself en van jou eie tyd. Dit blyk uit die essentialistiese en relasionele visies wat kortliks behandel sal word. 'n Eksegese van die begrippe (*beeld* en *gelykenis*) bring ons 'n stappie verder. Die hoofvraag is egter of die werklikheids- en mensvisie van 'n reformatoriese filosofie nie groter helderheid oor hierdie "kerngeheim" van die mens kan bied nie. In 'n slotgedeelte word die belangrikste resultate van die ondersoek saamgevat.

2. Ontologiese en antropologiese vertrekpunte is deurslaggewend

Dit is 'n feit dat 'n mens se visie op die mens se geskiedenis na die beeld en gelykenis van God deur jou eie lewensbeskoulike en filosofiese vertrekpunte gekleur is. Dit word tot 'n groot mate deur die heersende filosofie van jou tyd bepaal. Veral die werklikheidsvisie en die mensvisie kan nie in hierdie verband geïgnoreer word nie.

2.1 Ontologiese vertrekpunte

Die werklikheidsvisies of ontologieë waarmee in die verlede gehandel is, was meestal dualisties van aard. Net twee "werklikhede" is erken, naamlik God en die skepping. Die radikale *andersheid* tussen God en mens is ook nie erken nie. Selfs die *verhouding* tussen hulle is deur dié visie bepaal.

Hedendaagse denkers is meer geneig om nie dualisties nie, maar monisties te dink (vgl. byvoorbeeld verskillende opstelle in Jeeves, 2004). In plaas van twee oorspronklike werklikhede, bestaan daar net een. Die verskeidenheid in die skepping word verklaar as divergensies vanuit die ooreenheid.

Vollenhoven (2005a:161-163) toon aan dat albei die nie-Skriftuurlike visies van ontologiese dualisme en monisme dwarsdeur die geskie-

denis van die Westerse denke voorkom. Fowler (1991:8) se kritiek daarop is raak:

Dualism is not in harmony with Scripture since it proposes two ultimate sources of reality, whereas Scripture reveals God as the one origin of all there is. Monism, on the other hand, is in conflict with Scripture, because it can only be true if we erase the distinction between God and creation.

Die vroeëre denke het die verhouding tussen God en die aardse werklikheid ontologies gesien – ’n soort wesenskonniteit tussen God en die skepping – veral die mens as kroon daarvan. Vanaf die helfte van die vorige eeu is onder invloed van veral die irrasionalisme wegbeweeg van essensialisme na relasionisme. Gevolglik is die beeld van God primêr in ’n verhouding tot God gesoek.

Nie een van die twee standpunte bevredig egter nie. In die *analogia entis*-denke van die essensialistiese visie vervaag die radikale onderskeid tussen God en die mens. Die relasionele standpunt moet nog duidelik maak watter soort verhouding die beeldskap inhou (daar bestaan immers baie soorte verhoudings) en wat die gevolge daarvan is.

Die voorlopige hipotese is dus dat ’n breër en meer Skrifmatige werklikheidsvisie dalk meer lig kan werp op die mens se geskapeheid na God se beeld. So ’n werklikheidsvisie sal nie net van twee werklikhede (God en die skepping) nie, maar van drie (God, wet en skepping) uitgaan.

Hart (1984:361) is ’n voorstander van so ’n “drie-faktor” ontologie: “... all that is known or can be known must be either the *world*, the *order* of the world, or the *origin* of the world. Nothing else is real or can be known.”

Tussen die Skepper (Oorsprong) en die wêreld is daar ’n (religieuse) verband, maar ook ’n duidelike (ontologiese) onderskeid. In die woorde van Hart (1984:345): “God and creatures are ... in relationship. They are there for each other. God fully determines all things. All creatures are out of God, for God, through God, and unto God.” Die (ontologiese) verskil stel hy soos volg: “Creator and creature are fully distinct and have nothing in common. There are no analogies. God is God and only God ... God *is* not a creature in any way and is not *like* a creature in any way ... even though we may hear God speak in this manner. And no creature is god or divine in any way.” (Hart, 1984:345.)

2.2 Antropologiese uitgangspunte

Die vroeëre dualistiese werklikheidsvisies het tot 'n tweedeling (digotomie) in die mensvisie gelei. God is Gees en die skepping stof. Die mens is egter 'n soort tussenfiguur wat uit sowel gees as stof bestaan. Sy siel/gees is van God afkomstig en keer met sy dood weer na God terug. Sy liggaam kom van die aarde (sy ouers) en keer by sy dood weer terug tot stof. In sy gees/siel is die mens dus aan God "verwant", dit is sy "goddelike gedeelte". Dit is ook hierdie "deel" van die mens wat die beeld en gelykenis van God dra. Sommige denkers het ook geleer dat die beeld van God tot die siel beperk is, terwyl ander (nie-konsekwent) dit ook tot die liggaam wou uitbrei.

Meer resente denkers dink egter in ooreenstemming met hulle monistiese ontologieë, monisties oor die mens. Die genoemde boek van Jeeves (2004) toon byvoorbeeld hoe baie wetenskaplikes vandag van mening is dat die mens niks meer as 'n fisiese liggaam is nie en dat die mens se gees bloot 'n funksie van sy breinselle is (vgl. ook Fowler, 1991:3). Verskillende hoofstukke in die werk van Jeeves toon aan hoe moeilik dit is om met so 'n tipe antropologie nog van die beeld van God te praat.

Die hipotese in hierdie geval is dat die mens nie 'n oorspronklike digotomie is nie. Ook nie 'n "eenheid" nie, want die eenheid van die monisme veronderstel weer 'n hoër en laer divergensie van die oorspronklike eenheid. Nóg 'n digotomiese, nóg 'n monistiese antropologie bied dus 'n Skriftuurlike mensvisie. Volgens God se openbaring is die mens 'n veel kompleksere, multidimensionele wese.

3. Enkele historiese flitse oor die ontologiese visie op die mens as beeld van God

Wat die ontologiese (analogiese) visie op die beeldskap betref, het Van der Walt in sy proefskrif (1974) hierdie tradisie tot by die *Synopsis purioris theologiae* (van 1658) in detail, met volledige bibliografiese verwysings gevolg. Kortliks word na enkele figure verwys.

3.1 Justinus die Martelaar (110-165 n.C.)

Hy maak van die Stoïsinse *logos*leer van sy tyd gebruik om die werklikheid en die mens te verstaan. Die verskil is egter dat die *logos* (rede) nou die God van die Bybel is, wat die redekieme (*logoi spermatikoi*) in dinge – ook die mens, wat daardeur sy beeld word –

inskep. Ten spyte van die verskil tussen God en mens, is daar dus ook 'n analogiese ooreenkoms tussen hulle (vgl. Van der Walt, 1974:152 e.v.).

3.2 Clemens van Alexandrië (oorlede 212 n.C.)

Ook hy huldig duidelik 'n digotomistiese mensbeskouing van 'n hoër, redelike siel teenoor 'n laer, materiële liggaam. Verder word die logospekulasie voortgesit: Die mens is die beeld van God, omdat sy redelike siel aan die goddelike logos deel het, dus 'n afbeelding daarvan is (Van der Walt, 1974:154 e.v.).

3.3 Origenes (182-233 n.C.) en Tertullianus (150-223 n.C.)

Dieselfde ontologiese gedagtegang van hulle voorgangers word by hulle voortgesit, naamlik synsverwantskap, en dus synsrelativisme, tussen God en mens. Origenes leer dat die menslike siel die beeld van God dra, omdat dit aan die goddelike rede (*logos*) deel het, (vgl. Van der Walt, 1974:161). Ook volgens die kerkvader Tertullianus is die goddelike *logos* in die menslike, redelike siel aangebore (vgl. Van der Walt, 1974:170; Scheffczyk, 1969:133 e.v.).

3.4 Augustinus (345-430 n.C.)

Hoewel die terminologie by hierdie belangrike kerkvader verander (die *logoi spermatikoi* word deur *rationes seminales* vervang), is dit nog steeds 'n voortsetting van die antieke wetsidee van die logos-leer.

Volgens 'n synshiërgie vertoon alles in die skepping 'n *gelykenis* met God, maar alleen die menslike siel vertoon die *beeld* van God (vgl. Van der Walt, 1974:179 e.v.). Augustinus beskou die drie menslike sielsdele as analoog (dit wil sê verskillend en tog eenders) aan die goddelike Triniteit (vgl. Vollenhoven, 2005c:59). Die beeld van God word weereens as iets goddeliks in 'n deel van die mens gesien. Hierdie gedagtegang van die redelike wet (*logos*) in God, in dinge en in die menslike rede word in die Middeleeuse denke oorgeneem en uitgebou.

3.5 Thomas van Aquino (1225-1274)

Hierdie belangrike Middeleeuse denker gebruik graag die beeld van 'n kunstenaar wat volgens die idee in sy denke 'n kunswerk skep. Net so skep God volgens die plan (*exemplar*) in sy denke die aardse dinge as gelykenisse, afbeeldings of nabootsings (*similitudes*) van Homself. Hierdie skema is 'n voorloper van die bekende argetipies-

ektipiese denkwysse by die gereformeerde skolastiek na Calvyn. Hoe nader aan God, dit wil sê hoe hoër in die synshierargie, hoe duideliker is die *similitudo*, en hoe verder hoe dowwer, hoe minder goddelik. Daarom maak Thomas onderskeid tussen die mens, wat die beeld (*imago*) van God vertoon (omdat hy, soos God, 'n verstand het) en die ander skepsele wat alleen die voetspore (*vestigia*) van God dra (vgl. Van der Walt, 1974:255 e.v.; Scheffczyk, 1969: 206 e.v., 260 e.v. en 292 e.v.)

Thomas lees sy dualisme tussen natuur en genade in die Bybelse uitdrukking “beeld en gelykenis” in (Van der Walt, 1974:269). Volgens hom dui “beeld” op die redelike, menslike natuur, wat alle mense gemeenskaplik het, terwyl “gelykenis” die besondere, bonatuurlike genadegawe van gemeenskap met God aandui. Hoewel die sondeval die verlies van die bonatuurlike gelykenis tot gevolg gehad het, het die natuurlike beeldskap egter gebly, omdat die menslike, redelike natuur iets semi-goddeliks en dus onverliesbaar sou wees. Ook ongelowige mense bly dus die (natuurlike) beeld van God.

3.6 Johannes Calvyn (1509-1564)

Ook hierdie belangrike hervormer se denke is beïnvloed deur die herlewende neo-Platonisme en Stoïsisme van sy tyd, sowel as sy steun op die denke van Augustinus. Van Plato erf hy die digotomistiese mensvisie van die siel as die belangrikste teenoor die liggaam wat die kerker is. Van die Stoïsyne neem hy die eeue oue logosleer oor.

3.6.1 Digotomie

Die menslike siel kom van die hemel, van God self (die transendente) en bevat dus die beeld (*imago*) van God. In die liggaam (die nie-transendente), wat nie eintlik die beeld van God kan wees nie, groei slegs enkele goddelike vonkies (*scintillae*), terwyl daar in die res van die skepping, wat nog verder van God verwyderd is, slegs enkele trekke (*lineamenta*) van God skitter (vgl. Van der Walt, 1974:411).

3.6.2 'n God in die klein

In die lig van die makro-mikrokosmosleer (die transendente, universele en die nie-transendente, individuele lyk dieselfde, maar verskil slegs in grootte), kon Calvyn selfs sê dat die mens op klein skaal God (*microtheos*) is of sy beeld dra (Van der Walt, 1974:412). Weereens word, soos in die voorafgaande tradisie, die beeld van

God as iets onties en, as gevolg van synsrelativisme, as iets goddeliks *in* die mens (veral sy siel) verstaan.

Hierdie is die werklike stand van sake by Calvyn – ook al toon Van Wyk (1993:20) aan dat daar ook ’n meer Skriftuurlike lyn by Calvyn is, wat daartoe gelei het dat hy op ander punte van die Platonisme verskil het.

3.6.3 Tweërlei beeld

Daar is verder by Calvyn ook duidelike Middeleeus-skolastiese invloede. Hy onderskei in ooreenstemming met Thomas (vgl. Van der Walt, 1974:416, 689 e.v.) by die beeld van God tussen natuurlike en bonatuurlike gawes (*dona naturalia* en *dona supernaturalia*). Eersgenoemde gawes bestaan uit die hoedanighede wat die mens tot mens maak, soos sy verstand (*facultas animae*) en laasgenoemde uit dit wat van die mens ’n Christen maak, soos geloof, kennis, geregtigheid en heiligheid. Die bonatuurlike gawes het met die sondeval verlore geraak, maar die natuurlike gawes is slegs verdorwe – as hulle heeltemal verlore was, sou die mens ophou om mens te wees. Die natuurlike beeld is in ’n sekere sin dus onaantasbaar, of ten minste nie heeltemal verliesbaar nie. Daarom is moord byvoorbeeld ’n aantasting van God se beeld en dus verkeerd. Sy onderskeid tussen die natuurlike en bonatuurlike beeld stel Calvyn in staat om soms klem te lê op die talle goeie (natuurlike) gawes wat ook by ongelowiges voorkom, terwyl hy in ander gevalle weer daarop klem lê dat niks goeds (van die bonatuurlike gawes) in die mens oorgebly het nie, omdat die sondeval so radikaal was.

3.7 Die gereformeerde tradisie daarna

Die voorafgaande tradisie (veral die denke van Calvyn) vind ook neerslag in die gereformeerde belydenisskrifte. So byvoorbeeld in die Nederlandse Geloofsbelydenis (art. 14), waar sprake is van “klein oofblyfsels” van die voortreflike gawes van God en die Dordtse Leerreëls (3/4:4), wat van die “lig van die natuur” praat.

Hierdie tradisie word ook voortgesit by belangrike gereformeerde teoloë, soos A. Kuyper en H. Bavinck uit die vorige eeu.

Klapwijk (1980:529 e.v.) toon aan dat, hoewel nuwere invloede soos die neo-idealistiese romantiek by Kuyper, Bavinck en Woltjer, ook ’n rol speel, die eeu oue logosspekulasie in sy Middeleeuse-skolastieke gedaante nog steeds hulle werklikheidsvisie, antropologie en dus ook idees oor die mens as God se beeld beïnvloed.

Kuyper se onderskeid tussen die algemene en besondere genade (en die daarop gegronde dubbele beeldskap) is gebou op 'n digotomistiese mensvisie en is volgens Klapwijk (1980:539) niks anders nie as die resultaat van die Thomistiese tweeterreineleer van natuur en bonatuur (genade).

Van Bavinck se mensvisie sê Klapwijk (1980:550) dat dit in ooreenstemming met die Thomistiese skolastiek lê en dus eintlik niks anders leer nie as die antieke Aristoteliese mensbeskouing van siel en liggaam as afsonderlike substansies. Omdat Bavinck telkens pogings aangewend het tot 'n meer Skriftuurlike visie op die mens, leer hy later dat nie net die siel nie, maar die hele mens – die liggaam ingesluit – na die beeld van God geskape is. Ons vind by hom egter nog die voorafgaande onderskeid tussen 'n natuurlike en bonatuurlike beeld. Hy noem dit net met ander name, naamlik beeld in ruimere en beeld in engere sin (vgl. Bavinck, 1928:515).

Hierdie lyn loop deur tot by baie denkers uit die vorige eeu. Heyns (1978:127) en König (1991:188-190) is byvoorbeeld nog steeds van mening dat die beeldskap op iets analoogs tussen God en die mens dui. Volgens Wentzel (1987:623-628) bestaan daar nie 'n essensiële nie, maar wel 'n eksistensiële analogie tussen God en die mens. Ander denkers onderskei nog steeds volgens Thomistiese tradisie 'n natuurlike en bonatuurlike beeld, maar gebruik slegs ander terme soos Bavinck se beeld in ruimere en engere sin, formele en materiële beeld of strukturele en funksionele beeld.

3.8 Samevattende terugblik

Uit die voorafgaande kort historiese oorsig blyk onder andere die volgende:

- Die Christelike denkers gaan meestal uit van 'n dualistiese werklikheidsvisie (slegs die onderskeid en verband tussen God en sy skepping), sodat God se wil, soos in sy wette gestel, hoogstens 'n verskuilde en dus nie 'n belangrike rol speel by hulle visie op die beeldskap nie.
- Die oorwegende antropologie waarbinne hulle die beeldskap wou inpas, was van Griekse en Stoïsynse oorsprong en digotomisties van aard. Die beeld van God is hoofsaaklik met die redelike deel van die menslike siel verbind.
- Die beeld van God is dus in iets onties, 'n wesensgelykheid tussen God en mens gesoek.

- Die mens verskil dus nie radikaal van God nie, maar slegs analogies.
- Volgens die onskriftuurlike tweeterreineleer van natuur- en bonatuur word (vanaf Thomas van Aquino) ook 'n tweedeling in die beeld self gemaak. Die sogenaamde natuurlike beeld is onverliesbaar (of net geskend), terwyl die bonatuurlike verlore is en net by Christene weer herstel word. Soos reeds vermeld, roep hierdie siening belangrike vrae soos die volgende op: Bots die “onaantasbaarheid” van die natuurlike beeld nie met die radikaliteit van die sondeval nie? Het ongelowiges as gevolg van die sondeval dan hulle menswees verloor?

Hiermee kan oorgegaan word na meer resente besinnings rondom die beeldskap van God.

4. Enkele flitse oor meer resente relasionele visies op die mens as beeld van God

Veral die denke vanaf die tweede helfte van die twintigste eeu staan negatief teenoor die voorafgaande eeue se rasionalistiese wesen-spekulasies oor sowel God as die mens. Hierdie denkklimaat het ook die denke oor die mens as die beeld van God beïnvloed. (Vgl. byvoorbeeld Bujs *et al.*, 2005, waarin die mens primêr in 'n verhouding van antwoorder tot God beskou word – veral die inleidende hoofstuk van Geertsema is belangrik; Buijs *et al.*, 2005:25-45.) Weereens is boekdele daaroor geskryf (vgl. byvoorbeeld die uitgebreide bibliografie in Van Wyk, 1993:98-112). Die volgende twee figure dien ter illustrasie.

4.1 G.C. Berkouwer se dogmatiese visie

Op die gebied van die gereformeerde dogmatiek se besinning oor *imago Dei* was een van die mylpale die werk van Berkouwer (1957; 1962).

4.1.1 Sy bydrae

In teenstelling met die voorafgaande tradisie leer Berkouwer onder andere dat die beeld van God nie iets onties in die mens is nie, maar eerder 'n verhouding tot God; beeldskap is dus nie iets staties nie, maar dinamies; en dit het betrekking op die hele mens.

Berkouwer besef egter ook dat om die beeld bloot as 'n verhouding te beskou te vaag bly: “... the question naturally arises as to just what sort of relationship is meant ... it is clear that the term ‘relation’

can, by itself, throw little light on the uniqueness of the actuality of man's being and nature, since there are so many 'relations' in which man is placed" (Berkouwer, 1962:35, 36).

Dit is asof Berkouwer die beeldskap primêr as 'n verhouding sien waarin die mens God verteenwoordig: "Being the image of God refers to ... representation" (Berkouwer, 1962:114).

Myns insiens is verteenwoordiging meer 'n *gevolg* van die beeld as die beeld *self*. Berkouwer het moontlik die naaste aan die waarheid oor hierdie verhouding gekom toe hy geskryf het: "It is clear enough from Scripture that its concern is with the whole man, the full man, the actual man as he stands in God's sight, in the religious bond between the totality of his being and God." (Berkouwer, 1962:31.) Die gedagte dat die beeld op die religieuse aard van die mens wys, is ook deur die reformatoriese filosofie uitgebou.

4.1.2 Kritiek op Berkouwer

Spykman (1992:51, 52) toon aan hoe die relasionele (*relationality*) 'n sentrale motief in Berkouwer se denke is. Berkouwer self noem dit die korrelasiemotief (*correlation motive*). Hierdie motief moet as brug dien in sy dualistiese ontologie van God en skepping (veral die mens). Dit is byvoorbeeld bedoel om aan die een kant God se genade en aan die ander kant die mens se geloofsantwoord bymekaar te hou. Hierdie "hinge on which all of Berkouwer's dogmatics turns" is die "ever present religious pivotal point of man's encounter with his Maker and Redeemer" (Spykman, 1992:52).

Hierdie motief funksioneer egter nie op 'n duidelike wyse nie. Spykman (1992:52) meen die korrelasiemotief "continues to oscillate back and forth as though caught in the bipolar tension of a two-factor theology". Die klem val nou op die "objektiewe" pool (God) en dan weer op die "subjektiewe" pool (die mens), terwyl die korrelasiemotief soos 'n hoogspanningslyn tussen die twee pole in die lug bly hang.

Aangesien die werk van Berkouwer wyd bekend en bespreek is, word nie verder op sy visie ingegaan nie. Daar word nou gelet op die eksegetiese studie van Kruyswijk (1962) oor beeld en gelykenis.

4.2 Kruyswijk se eksegetiese studie

Hierdie skrywer stem op talle punte met Berkouwer se visie ooreen, maar bied ook nuwe perspektiewe.

4.2.1 'n Dubbele raaisel

In die Ou Testament word die feit dat die mens na die beeld van God geskep is selde vermeld (vgl. Gen. 1:26, 27; 5:1; 9:6 en indirek in Ps. 8:5-8). Bowendien word die presiese inhoud daarvan nie openbaar nie.

Nog 'n raaisel is waarom daar in Genesis 1:26 van *beeld* en *gelykenis* sprake is. Op ander plekke in die Skrif word net een van die twee begrippe gebruik. Verskil die begrippe of beklemtoon hulle dieselfde saak? Kruyswijk sien 'n verskil.

4.2.2 Beeld en gelykenis

Volgens Kruyswijk was dit ten tye van die ontstaan van Genesis in die ou Ooste 'n algemene gebruik dat 'n koning in afgeleë gebiede van sy ryk 'n beeld van homself laat plaas het. Die gedagte daaragter was dat hy op dié wyse eintlik persoonlik daar teenwoordig sou wees en sy mag en gesag uitgeoefen het (Kruyswijk, 1962:199). (Vgl. ook die antieke gebruik dat heersers afbeeldings van hulleself op muntstukke laat druk het – Matt. 22:15-22.)

Kruyswijk (1962:194) is dus van mening dat die mens God se *beeld* genoem word op grond van die goddelike krag wat op hom inwerk. In sy beeldskap bly die mens van God afhanklik – soos 'n spieëlbeeld van dit wat weerspieël word. *Gelykenis* dui op die rigting waarin God se mag die mens beweeg, die feit dat die mens soos God optree of handel (Kruyswijk, 1962:196).

Die twee fasette word breedvoerig deur hom soos volg verduidelik: God se krag stel die mens in staat om as God se verteenwoordiger (nie sy plaasvervanger nie) op aarde op te tree en op dié wyse 'n weerspieëling van sy heerskappy te wees. Die heerskappy ('n uitvloeisel of gevolg van God se beeld te wees) is egter 'n aktiwiteit van die mens waarvoor hyself verantwoordelikheid dra om dit volgens God se wil uit te voer (Kruyswijk, 1962:200). In sy gehoorsaamheid is die mens, soos God, heilig. "Gelykenis" beteken dus 'n oopstel vir God se krag en die wyse waarop dit gebeur, is 'n lewe van gehoorsaamheid aan God se gebooe.

Elders (Kruyswijk, 1962:206) vat hy dit só saam: As beeld van God is die mens magsdraer van God. Die inwerking van die goddelike mag stel hom in staat om in 'n verhouding van kindskap tot God te lewe en Hom in 'n heilige bestaan te verteenwoordig, terwyl heerskappy oor die res van die skepping hiervan 'n uitvloeisel is.

4.2.3 Implikasies

Hieruit wil dit lyk asof daar twee kante aan die mens as God se beeld en gelykenis is: 'n *gawe* om deur God se krag sy *beeld* te mag wees, en 'n *opgawe* om God se *gelykenis* in 'n heilige bestaan te moet vertoon.

In filosofiese taal gestel, sou gesê kon word dat *beeld* daarop dui hoe die mens deur God geskep is (sy *aard* of *struktuur*) en *gelykenis* op hoe die mens sy menswees korrek, volgens God se wil behoort uit te leef (die *rigting*). Hierdie belangrike gedagte sal hieronder nog verder uitgewerk word.

4.2.4 Verliesbaarheid van die beeld

Kruyswijk se visie op die beeld impliseer die verliesbaarheid daarvan en wel op die volgende gronde. Die beeld bestaan nou nie meer as iets onties in 'n onderdeel van die mens nie. Indien die mens homself nie vir God se krag oopstel nie, onttrek God sy krag en die mens kan nie meer sy gelykenis wees nie (Kruyswijk, 1962:207). Hoewel die Ou Testament nie eksplisiet sê dat die beeld en gelykenis verlore gegaan het nie, leer die Nuwe Testament dit implisiet wanneer dit soveel klem daarop lê dat die mens na die beeld van Christus vernuwe moet word.

Die sondeval het die verlies van *imago Dei* beteken. Adam en Eva het in opstand teen God gekom. Hulle wou nie volgens sy geboorte leef nie, maar wou hulle eie wetgewers (outonoom) wees – dus soos God self wees (Gen. 3:22), in plaas daarvan om slegs sy verteenwoordigers en gelykenis te wees.

Tot dusver is gekyk hoe deur die eeue veral vanuit 'n teologiese hoek oor die beeldskap van God gedink is. In die volgende afdeling word gekyk na die bydrae vanuit 'n Christelik-filosofiese perspektief.

5. Christelik-filosofiese besinning oor die mens as beeld en gelykenis

Hierdie oorsig begin met een van die grondleggers van die reformatoriese filosofie in Nederland, naamlik D.H. Th. Vollenhoven. Daarna toon dit aan hoe die besinning oor die onderwerp by daaropvolgende denkers verryk is.

5.1 Vollenhoven oor die beeld van God

Ook al het hierdie Christelike denker nie veel daarvoor geskryf nie, bied sy visie nuwe rigting in die besinning oor die beeldskap.

5.1.1 'n Ruimer werklikheidsvisie

Anders as die meeste Christelike denkers voor hom, bied Vollenhoven 'n ruimer ontologie. Hy verwerp alle dualistiese en monistiese ontologieë (vgl. Vollenhoven, 2005a:161-163; 2005c:116-117) as onskrifmatig. In plaas daarvan om net te onderskei tussen God (die transendente) en die kosmos (die nie-transendente), onderskei hy tussen drie werklikhede: God, die skepping en sy wette vir die skepping (vgl. Vollenhoven, 2005b:14). Hiermee word nie bedoel dat God, wet en skepping in een ontologie saamgevat word nie. Ontologie het alleen betrekking op die kosmos (vgl. Brill & Boonstra, 2000:349). Gebruik ons wel die term *ontologie* sou 'n mens dit soos volg kon stel: Vollenhoven beklemtoon in die lig van die Skrif sowel die radikale *ontologiese onderskeid* tussen God, sy skepping en die wette wat die Skepper vir sy skepping gestel het, as hulle *religieuse verbondenheid*. As gevolg van die erkenning van die *radikale onderskeid* is dit dus uitgesluit dat die beeld van God in 'n ontologiese sin (synsgelykheid of *analogia entis*) verstaan kan word.

5.1.2 Die belangrikheid van die religieuse rigting

Behalwe die *struktuur* van die dinge (hoe stof, plante, diere en mens modaal opgebou is), beklemtoon Vollenhoven (2005b:xxix) ook die onderskeid tussen goed en kwaad of die religieuse *rigting*, wat na die sondeval die hele skepping raak – die mens ingesluit. God se wet dui die *rigting* aan.

5.1.3 Die mens as 'n religieuse wese

Vollenhoven dink nie digotomisties oor die mens nie, maar sien die mens as 'n multidimensionele wese (vgl. sy modaliteitsleer). Die menslike hart, waarin die mens se rigting bepaal word, maak die mens uniek onder al die skepsels (Vollenhoven, 2005b:61, 62). Anders as die res van die skepping, *is* en *bly* die mens, selfs in ongehoorsaamheid aan God, 'n religieuse wese. Die gerigtheid op God of van God af weg (gerigtheid op afgode in sy plek) bepaal sy *hele lewe*.

Hoe belangrik Vollenhoven (2005b:77, 78) God se wet beskou, blyk hieruit: “Religion is the relationship of humankind to the first and great commandment: ‘You shall love the Lord your God with all your

heart, and with all your soul, and with all your mind, and with all your might' ... Therefore, religion is the relationship of humankind to the God of the covenant in obedience or disobedience to his fundamental law of love."

Hoe belangrik hy die mens as religieuse wese beskou, blyk daaruit dat hy hierna (Vollenhoven, 2005b:78-102), terwyl hy meestal baie kort en bondig skryf, in detail die geskiedenis van verbond en religie by skepping, sondeval en herskepping verduidelik.

5.1.4 Die beeld is "verliesbaar"

Vir Vollenhoven beteken beeld van God dus eenvoudig om volgens God se gebooie in die regte rigting te lewe. Omdat hy nie digotomisties dink nie, kan die hele mens die beeld van God wees. Maar omdat Vollenhoven die beeldskap veral sien in die positiewe, religieuse rigting of die regte verhouding in ooreenstemming met God se liefdesgebod, kan die mens ook die beeld van God nie vertoon nie (vgl. Brill & Boonstra, 2000:279). Omdat Vollenhoven nie 'n ontologiese visie op die beeld het nie, gebruik hy egter nie die uitdrukking dat die mens die beeld van God "verloor" nie. Heelwaarskynlik ook omdat die beeld volgens hom nie iets uitwendigs is nie (soos in die uitdrukking *beelddraer*), of 'n blote byvoegsel nie. Die mens *het* nie God se beeld nie, maar *is* dit of *is* dit nie.

Vollenhoven (1992:101, 102) vat hierdie visie duidelik in die volgende woorde saam:

Men vind nergens [in die Skrif] dat de ziel of het hart het beeld Gods is in de mens. De Schrift geeft trouwens in het geheel geen theorie over 'het beeld Gods'. Zij kent daartegen wèl de uitdrukking 'het beeld Gods zijn' ... we zijn het beeld Gods, of we zijn het niet. Maar we moeten er direk aan toevoegen: als we het zijn, dan zijn we dat in meerdere of mindere mate. Het beeld Gods is namelijk in het Schrift een trek van het menselijk leven die de mens kan gaan missen, doordat hij niet leeft ooreenkomstig Gods geboden. Het is niet iets goddelijks in de mens, of half-goddelijks, ook niet een onderdeel van de mens. Maar het gaat over de beeld Gods zijn of niet zijn, het beeld Gods *vertonen*, zou men kunnen zeggen ... God handhaaft zijn wet, als Wetgêver, en wie het beeld Gods vertoont die houdt zich aan de wet als schepsel, voorzover hij het beeld Gods vertoont.

5.1.5 Verskil met ander denkers – ook van Dooyeweerd

Vollenhoven (bv. 2005c:59-61) toon duidelik aan hoe verskillende filosofiese antropologieë ook bepaal hoe 'n mens se visie op die beeld van God daar uitsien. Dit geld ook van sy kollega, Dooyeweerd. Dooyeweerd se visie toon enersyds verwantskap met die leer van *analogia entis* (synsverwantskap tussen God en die mens as sy beeld) en andersyds wys hy dit weer af. Wat wel duidelik is (vgl. Vollenhoven 2005c:60; Bril & Boonstra, 2000:278-280), is dat Dooyeweerd nog steeds in *ontologiese terme* dink (die beeld word êrens in die struktuur van menswees gesoek), terwyl Vollenhoven dit met die *religieuse rigting* van die mens (gehoorsaamheid aan God se verordeninge) verbind.

5.1.6 Samevattend

Vollenhoven se bydrae lê daarin dat hy die beeldskap nie as iets onties nie, maar as 'n *verhouding* tot God sien; dit nader omskrywe as die mens se *antwoord* of respons op God se verbondswoord. Die beeldskap lê dus nie in iets van die mens nie, maar betref die *hele mens*. As gevolg van sy ruimere werklikheidsvisie, waarin God se wet ook eksplisiet betrek word, kan die verhouding tot God duideliker omskryf word as een van *gehoorsaamheid* aan God se verordeninge, saamgevat in die liefdesgebod. Die beeld van God hou dus verband met die *religieuse aard* van elke mens. Indien die mens se antwoord op God se verbond (die mens se religie) egter in ongehoorsaamheid aan sy wil geskied, of negatief van God af op afgode gerig is, kan hy nie God se beeld wees nie, maar vertoon hy die beeld van surrogaatgode.

Indien ek Vollenhoven reg verstaan, sou sy visie oor *imago Dei* soos volg saamgevat kan word: Soos 'n muntstuk bevat dit twee kante. Eerstens dui dit op die inherente *struktuur* van alle mense, naamlik dat hulle deur God, anders as die res van die skepping, as religieuse wesens geskep is. 'n Mens sou dit die *goddelike gawe* kon noem. Hy beskryf die struktuur van die mens deur middel van die veertien modaliteite waaraan die mens deel het (vgl. Vollenhoven, 2005b:37). Die mens bestaan uit 'n pre-funksionele hart en 'n funksiemantel of modaliteite. Tweedens dui *imago Dei* ook op die *rigting* waarin die religie kan ontwikkel, naamlik dat dit ná die sondeval in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan God se wet kan gebeur. 'n Mens sou dit die *menslike opgawe*, antwoord of verantwoordelikheid kon noem.

5.1.7 Verdere uitbouing

Omdat Vollenhoven so min oor die beeld van God sê, is dit belangrik om vervolgens daarop te let hoe enkele van sy navolgers dit vollediger uitbou. Daar word agtereenvolgens op die volgende reformatoriese denkers gelet: Fowler (1991; 2004), Spykman (1969; 1985; 1992), Walsh & Middleton (1984), Middleton & Walsh (1995) en Walsh (1992). Die verskillende denkers word afsonderlik behandel om die besondere van elkeen se bydrae duidelik aan te toon. By filosowe wat later behandel word, word egter nie noodwendig alles herhaal wat by vorige filosowe alreeds duidelik gestel is nie.

6. Fowler se bydrae

Voordat aan Fowler se verdere uitbouing van die betekenis van *imago Dei* aandag gegee word, moet sy antropologiese beskouings eers verduidelik word. Dit is belangrik om te onthou dat die Bybelse begrippe soos *siel*, *liggaam*, *gees*, en *vlees* altyd dui op die *hele* mens vanuit 'n bepaalde *gesigshoek* bekyk en dat die mens in die Skrif nooit los van sy *verhouding tot God* beskryf word nie (vgl. Van der Walt, 2000:335, 336). Hierdie begrippe dui dus nie op onderdele van die mens nie (vgl. Ridderbos, 1975:114-121). De Graaff (1979:98) beskou hierdie "... rediscovery of the whole man, in the unity of its various dimensions inseparably related to God ..." as een van die belangrikste insigte gedurende die twintigste eeu. Fowler dink op dieselfde manier. Ons let eers op Fowler se Bybelse uitgangspunte voordat gekyk word hoe hy die beeldskap beskou.

6.1 Die betekenis van die Bybelse antropologiese begrippe

Fowler (2004:3) begin deur duidelik te stel wat in Genesis 2:7 staan. Daar word nie gesê dat God eers 'n *liggaam* gemaak het en toe die lewensasem (gees of siel) daarin geblaas het nie. Daar staan dat God *die mens*, 'n lewelose mens, uit die stof van die aarde gemaak het. Toe God in die nog lewelose mens "geblaas" het, het hy ook nie 'n siel *ontvang* nie, maar 'n lewende siel *geword*. Die Skrif bevat dus hier nie die minste aanduiding van 'n digotomistiese mens nie. Die mens *is* siel en siel *is* mens.

6.1.1 Verrassende gegewens oor die mens

Om dit verder te bevestig, bied Fowler (1991:4; 2004:3, 4) die volgende verrassende gegewens: In die Skrif (Lev. 19:28; 21:1; 22:4; Num. 5:2; 6:11) word 'n dooie mens 'n "siel" genoem. Verder word (in Ps. 78:18) die kos wat ons eet 'n bevrediging van die siel

genoem. Of dit meld van 'n man wat sy siel beveel om te eet en wyn te drink (Luk. 12:19). In Deuteronomium 12:23 word die bloed die “siel” van 'n mens genoem. In al hierdie gevalle word die siel dus met die liggaamlike bestaan vereenselwig. Die liggaamlike bestaanswyse word in die Skrif as die normale beskou.

Fowler (2004:4) se konklusie is:

The more we explore the biblical text, the more clearly we are compelled to conclude that the two component theory of the human person is an unbiblical idea that has been read into the Scriptures in the Christian tradition ... Its presence in Christian teaching is due to the contagion of pagan Greek philosophy.

6.1.2 Tekste wat 'n digotomie leer?

Maar wat van tekste soos Matteus 10:28 – die *locus classicus* vir 'n digotomistiese mensbeeld? Fowler antwoord hierop dat hierdie teks nie die gedagte weerspreek dat die Bybel van die “siel” as die (hele) mens en nie net 'n gedeelte van die mens praat nie. Die dood beteken die einde van die liggaamlike manier van bestaan, maar die mens of persoon bly volgens Fowler op 'n ander wyse voortbestaan. Afhangende van die tipe antropologie, bestaan daar talle visies oor wat by die dood en daarna gebeur. (Vgl. die insiggewende oorsig van Bril & Boonstra, 2000:291-294.)

Soortgelyke tekste, wat van die siel *in* 'n persoon praat, is byvoorbeeld Psalm 42:5. Ook so 'n Skrifgedeelte vereis egter nie 'n digotomistiese mensvisie nie (Fowler, 2004:4, 5). Sy gevolgtrekking is: “The picture that emerges from a comprehensive study of what the Bible has to say about humanity is that the human person is a single, indivisible entity.” (Fowler, 2004:5.)

6.1.3 Redes vir 'n digotomistiese mensvisie

Behalwe die invloed van die heidense, Griekse denke, was daar veral twee redes waarom Christene in die verlede 'n tweedeling in die mens verkies het. Ten eerste wou hulle aantoon dat die mens méér as net 'n biotiese wese, soos die diere, is. Die tweede was dat Christendenkers wou aantoon dat die menslike bestaan nie by sy liggaamlike dood eindig nie. Die liggaamlike bestaan word nie beëindig nie, maar alleen tydelik opgehef of onderbreek, omdat die Bybel die opstanding van die liggaam leer. Tereg vestig Fowler egter die aandag daarop dat 'n digotomistiese of trigotomistiese mensbeskouing nie nodig is om hierdie twee Bybelse waarhede te handhaaf nie.

6.1.4 Valse teenstellings

Wat meer is, is dat 'n digotomistiese mensvisie tot allerlei valse onderskeidings en selfs teenstellings in die lewe van Christene aanleiding gee. Voorbeelde daarvan is fisieke en geestelike siekte, materiële en geestelike welsyn, kos vir die liggaam en, belangriker, voedsel vir die siel, sorg vir die liggaam teenoor die redding van siele, sosiale betrokkenheid teenoor evangelieverkondiging.

Van Christene wat so 'n visie huldig, sê Fowler:

Their daily priorities, their career choices, their social and recreational activities, their reading habits, their biblical exegesis, their dietary preferences, and, very often, their guilt complexes are shaped by these distinctions which are taken as axiomatic ... The whole pattern of life changes if we reject this false dichotomy and accept the integrity of the human person. (Fowler, 2004:6.)

6.1.5 Die mens – 'n aardse wese

Fowler beklemtoon in ooreenstemming met 'n Bybelse mensvisie ook die kreatuurlikheid of wêreldsheid (*worldliness*) van die mens. Ons moet die negatiewe houding teenoor die wêreld laat vaar “recognizing that worldliness belongs to the goodness of our humanity. God created us for this world. To lose our worldliness is to lose our humanity” (Fowler, 2004:19).

6.1.6 'n Dualistiese ontologie verwerp

Fowler verwerp egter nie net 'n digotomistiese mensbeeld nie, maar ook die ou gedagte dat daar 'n analogie tussen God en mens sou bestaan. Die volgende uitspraak stel dit duidelik:

... the Scriptures never speak of the divine and the creaturely as merging. God is intimately involved with and yet always distinct from the creation. This ineradicable distinction between God and creation is a fundamental dividing line between Christianity and all forms of paganism. The God who lives within us by his Spirit is always distinct from us and we from him. He is God and we are his creatures ... God has affirmed the value of the human, not by making us divine, or participants in divinity, but by God himself becoming human flesh. (Fowler, 1991:5.)

Noudat Fowler se Bybelse uitgangspunte duidelik gestel is ten opsigte van die verhouding God en kosmos (sy ontologie) asook sy

visie op die mens (antropologie), kan nagegaan word hoe hy die beeldskap van God verstaan.

6.2 Die mens as die kreatuurlike beeld van God

Die eerste saak wat Fowler beklemtoon, is voor die hand liggend. Die beeld moet altyd onderskei word van dit wat dit afbeeld. “To be human is to be the *creaturely image* of God, not to be God or to have Godness as part of our human nature.” (Fowler, 1991:5.)

In hierdie verband is dit belangrik dat God nie sy beeld op die mens *oorgedra* of *ingeprent* het nie. “God created humankind, in the wholeness of humanity, as the image of God. Humankind, male and female, *is* the image of God.” (Fowler, 2004:6.) Dit is dus verkeerd om *in* die mens na iets te soek wat die beeld van God sou wees – soos iets wat die mens besit of dra, sekere kwaliteite of komponente. Die *hele* mens *is* sy beeld.

6.3 Beeld dui op die unieke verhouding tussen mens en God

’n Tweede belangrike punt is, aangesien die mens na God se beeld geskep is, onderskei dit hom/haar van al die ander skepsels. “The distinctiveness of the human person is his/her God-relatedness. It is the God-relatedness that sets the human person apart from all other creatures.” (Fowler, 1991:4.)

Net soos ’n beeld alleen kan bestaan in verhouding tot dit wat afgebeeld word, het menswees ook slegs betekenis in verhouding tot God. Dat sekere dele van sy lewe “sekulêr” sou wees, is dus ’n leuen. “No area of human life can be isolated from the God-relationship because human life, at its very core, is the God-relationship. Human being and existence are defined by the relationship to God.” (Fowler, 2004:7.)

6.4 Sentrale, integrale religieuse verhouding

’n Volgende belangrike insig is dat die beeldskap een van die Bybelse maniere is om tot uitdrukking te bring dat die mens ’n religieuse wese is: “... to be human is to be religious” (Fowler, 1991:6).

Die religieuse verhouding tot God is nie alleen die belangrikste nie, maar ook die sentrale, rigtinggewende verhouding wat sin gee aan al die ander verhoudings. Om God te dien, is nie bloot die eerste prioriteit nie. *Alles* wat ’n mens doen, is óf diens aan God, óf aan plaasvervangerafgode in sy plek.

Die hart is die religieuse sentrum waarin die hele menslike lewe geïntegreer is. Fowler (1991:8) stel dit soos volg: “It is the centre of our humanness where God encounters us and we encounter God to embrace him in love or to turn from him in, often disguised, hate.” Verskillende Bybeltekste (1 Sam. 12:20, 24 en 16:7; Spr. 3:5 en 7:3; Ps. 14:1; Eseg. 36:22-28; Luk. 16:15; Rom. 8:27 en 10:9; Ef. 1:18 en 3:17; 2 Kor. 4:6 en 2 Pet. 1:19) dui almal op die sentrale betekenis van die hart as “bron” van die religie.

6.5 'n Omvattende religieuse verhouding

Reeds aan die begin van sy boek stel Fowler (2004:1) dat die beeld van God nie net met 'n deel van die menslike persoon geïdentifiseer mag word nie. Dit behoort tot die *hele* menswees.

Om te beweer dat die mens 'n religieuse wese is, beteken dus nie dieselfde as dat alle mense aan kultiese aktiwiteite soos gebede en ander religieuse rituele deelneem nie. Baie mense beoefen sulke aktiwiteite wel as 'n uitdrukking van hulle religieusheid. In 'n sekulêre wêreld gebeur dit egter dikwels nie meer nie. Dit beteken egter nie dat mense wat “ongodsdienstig” leef nou minder religieus geword het nie. Om te beweer dat menswees impliseer om religieus te wees, beteken iets baie meer fundamenteels as dat mense kultiese rituele uitvoer (vgl. Fowler, 1991:6). Religie is nie bloot 'n dimensie van die menslike lewe nie – dit is die hart en siel daarvan.

Fowler (2004:8) verduidelik:

The God-relationship is the single integrating principle that integrates all the activities of human life. It is true that there are certain kinds of human activities, cultic activities, where religion is given explicit expression, but religion remains just as much the directing principle, though implicit, in all other human activities. Activities outside cultic activities are just as much religious activities, even though religious faith is not made explicit in them, as in cultic activities.

Bybelse voorbeelde van die religieuse aard van “gewone” aktiwiteite is onder meer vir oes (Lev. 19:9, 10), handeldryf (Lev. 19:35, 36), eet (Deut. 14:21; 1 Kor. 10:31), politiek beoefen (Deut. 17:14-20) en selfs toiletgewoontes (Deut. 23:13, 14). Hierdie aktiwiteite is nie van minder belang as kultiese dinge soos gebed, sang en sakramente nie. Dit is ook maniere waarop die Here gedien word. Hulle is as *sodanig* religieus van aard en kry nie eers die karakter wanneer hulle met kultiese aktiwiteite soos gebed gepaard gaan nie. Daarom

kan Paulus gelowiges oproep om hulle liggame as heilige offers aan God te gee (Rom. 12:1).

6.6 Die religieuse verhouding kan twee rigtings hê

Die mens moet antwoord op God se verbond. Maar indien die mens as gevolg van sonde sy rug op God draai, beteken dit nie dat hy ophou om 'n religieuse wese te wees wat in 'n verhouding tot God lewe nie. Die verhouding verander bloot van rigting: van geloof na ongeloof, van gehoorsaamheid na ongehoorsaamheid (vgl. Fowler, 1991:6).

Hierdie religieuse koersverandering het egter geweldige implikasies – ook strukturele implikasies:

Because the God-relationship is the central integrating principle of human life, sin, by which humanity has rejected that relationship, shatters the integrity of the human personality in a thousand ways by destroying the focus of human life, turning humanity away from its one point of rest in God and setting it adrift on a shoreless sea of falsehood where, unless it is turned back to God, it must ever wander restlessly in search of a place of rest and find none. (Fowler, 2004:9.)

6.7 Die verhouding moet deur liefde genormeer word

Soos wat reeds by Vollenhoven duidelik geword het (vgl. 5.1.3), mag die integrale, omvattende en radikale religieuse verhouding van die mens tot God nie volgens eie goeie gedunke geskied nie. Dit moet deur God se sentrale liefdesgebod (Matt. 22; 36-39) gelei word om aan God gehoorsaam en tot sy eer te kan wees.

Liefde tot God is nie bloot die mees belangrike liefde in die mens se lewe nie. Dit is die liefde waarsonder geen ander liefde kan bestaan nie. Die tweede gebod, liefde tot die naaste, is egter nie van sekondêre belang nie. Die tweede gebod staan nie net *gelyk aan* die eerste nie, maar moet ook *lyk* soos die eerste – 'n refleksie van 'n mens se liefde vir God.

God self is liefde en die mens, as sy beeld, kan alleen ware menswees bereik deur liefde in al sy verhoudings tot sy medemens (vgl. Fowler, 2004:7). Hierdie liefde bestaan nie uit 'n aantrekkingskrag tot iemand anders of 'n gevoel van toegeneentheid nie. Dit bestaan daarin dat 'n mens jousef tot voordeel van ander gee – selfs vir jou vyande (Matt. 5:44).

6.8 Heerskappy en versorging

Ten slotte moet vermeld word dat Fowler niks eksplisiet sê oor die beeld van God in terme van heerskappy oor die natuur en die versorging daarvan nie. Heel moontlik beskou hy dit meer as *uitvloei-sels* of *gevolge* van die mens as beeld van God.

Ander reformatoriese denkers het hierdie faset egter breër uitgewerk. Reeds in 1995 verskyn Goudzwaard en De Lange se *Beyond poverty and affluence: towards an economy of care*. Tien jaar later tree Van der Wal en Goudzwaard (2006) op as redakteurs van *Van grenzen weten: aanzetten tot een nieuwe denken over duurzaamheid*. Daarin word aangetoon dat die mens se heerskappy- en verbruikersdrang die drakrag van die aarde met 'n faktor twee tot drie oorskry – dit kan dus onmoontlik volhoubaar wees. Die enigste uitweg is dus minder verbruik en meer sorg vir die natuur. Dit hoef nie vir die ryk Westerse en Noordelike wêreld armoede te impliseer nie. Laer verbruik, dus minder *welvaart*, kan eerder groter menslike welsyn beteken: minder prestasiedruk, gejaagdheid, stres, uitbranding en kortstondige, oppervlakkige omgang met ander. In 2007 verskyn 'n derde belangrike werk oor hierdie belangrike saak, waarby Goudzwaard weer 'n medeskrywer is, *Hope for a troubled world*. Ook dit handel oor die milieu, klimaatsverandering en onnodige armoede vanuit 'n Christelik-reformatoriese perspektief.

6.9 Verreikende praktiese implikasies

Die beeldskap van God of die religieuse aard van die mens hou geweldige implikasies in. Fowler (2004:10) merk tereg op:

We will ... have to work hard at developing an understanding of the religiousness of all these activities that we have been accustomed to call 'secular'. To see eating and drinking as a way of expressing our love for God, not by means of accompanying words of grace, but by the act of eating and drinking itself; to know that a commercial career can be as rich an experience of serving God as a career in theology; to experience a visit to the toilet as an act of holy prayer.

Die rede waarom dit so moeilik is om ook liggaamlike aktiwiteite as religieus te sien, is omdat ons vandag in 'n sekulêre wêreld lewe – 'n wêreld waarin religie tot 'n klein "geestelike" hoekie van die lewe beperk is. Om die hele lewe as religie te sien, is egter die enigste manier om getrou aan God se Woord te wees. Dit is ook die enigste manier om self te ervaar, en dit ook aan die wêreld te toon, wat die

rykdom van menswees beteken waartoe Christus ons vrygekoop het.

6.10 Belangrikheid van die filosofiese vertrekpunte

Dit blyk opnuut hoe belangrik 'n mens se visie op die mens is (vgl. 6.1) om sy beeldskap van God reg te kan verstaan. Vasgevang in 'n digotomistiese mensbeskouing is onderskeidings tussen materieel en geestelik, fisies en verstandelik, liggaam en gees vanselfsprekend. Sodanige skeidings is nie net sinloos nie, maar eenvoudig valshede. Christene het egter so daaraan gewoond geraak dat dit 'n inherente deel van hulle lewensvisie en kultuur is. Die pad na reformatie – om vry van sulke valshede te leef – sal nie 'n maklike pad wees nie.

Daarom herbeklemtoon Fowler (2004:9) die volgende drie belangrike vertrekpunte van 'n Bybelsgetroue mensvisie:

- Die menslike persoon is 'n onverdeelbare geheel, wie se hele lewe in hierdie wêreld 'n liggaamlike wyse van bestaan is. Daar bestaan geen menslike aktiwiteite wat nie liggaamlik van aard is nie.
- Alle menslike funksies en aktiwiteite is gefokus en gerig deur die religieuse verhouding tot God, wat die hart of kern van die mens se lewe is.
- Hierdie sentrale en integrale religieuse verhouding kom tot uitdrukking in *alle* (liggaamlike) aktiwiteite. *Alle* menslike aktiwiteite is religieuse aktiwiteite.

6.11 Verrykende insigte

Stellings soos dié van Fowler mag in die ore van die deursnee evangeliese of gereformeerde Christene onortodoks, selfs ketter, klink. Die stellings dui egter die pad aan van 'n werklik reformatoriese verstaan van wat dit beteken om God se beeld en gelykenis te wees. Dit is nou alreeds duidelik dat die besinning van 'n reformatoriese filosofie, indien dit met die voorafgaande teologiese tradisie vergelyk word, besonder verrykend kan wees.

Omdat die reformatoriese denker, Spykman, nie net die voorafgaande bevestig nie, maar veral ook nuwe insigte oor die mens as beeld van God na vore bring, vra dit ons aandag.

7. Spykman se bydrae

Spykman en Fowler beklemtoon soortgelyke punte, daarom word nie alles wat reeds by Fowler gevind is, hier herhaal nie.

7.1 Ontologiese uitgangspunte

Spykman (1992:60) kies in plaas van die eeu oue dualistiese denke in die Christelike tradisie (soos ook nog in die geval van Berkouwer) vir 'n "three-factor ontology" van God, sy skepping en sy Woord (wet) vir die skepping. Aangesien daar, behalwe 'n religieuse band, ook 'n radikale ontiese verskil tussen God en die skepping is, kan die beeld van God nie iets (onties) in die mens wees nie.

Being human therefore means being responding, mirroring, echoing, imaging creatures. But not in some semi-divine sense. The idea of *imago Dei* may not be construed as to bridge the Creator-creation distinction. Imaging God means at a creaturely level being all we were meant to be. The image of God should, therefore, not be thought of as some ontic quality in man which corresponds to a similar ontic quality in God. Much discussion concerning the so-called 'seat' of God's image in man has pushed us into that corner. (Spykman, 1985:37.)

Dan vervolg hy met die korrekte visie:

The very procedure of seeking to identify the *imago Dei* by looking inside ourselves is very questionable. It must be viewed *ad extra*, not *ad intra*. We discover what imaging God means by looking outside ourselves. It is a referential idea. It speaks of a living set of relationships. (Spykman, 1985:37.)

Soos nog later sal blyk (vgl. Spykman, 1992:228), speel die wets-idee in sy visie op die beeldskap ook 'n belangrike rol. Om die beeld van God te vertoon, beteken om sy wil te gehoorsaam.

7.2 Antropologiese uitgangspunte

Spykman (1992:233 e.v.) se antropologiese vertrekpunte stem ooreen met dié van ander verteenwoordigers van die reformatoriese filosofie, soos dié van Fowler wat reeds in die voorafgaande behandel is.

Hy toon in detail aan hoe Christelike denkers deur die eeue na die mens met bifokale lense, dit wil sê digotomisties, gekyk het:

... we have been reading Scripture with bifocal lenses. Such malpractice is bound to create visual images of the dualist sort.

Such distorted impressions reside, however, in the eye of the beholder, not in the (biblical) text. Once we realize this, we can leave those conventional dualist views of man behind as optical illusions. We are then free to replace these worn-out bifocal glasses with unifocal ones. Scripture is certainly open to this possibility. (Spykman, 1992:237.)

Hy toon ook aan hoe Bybelse begrippe oor die mens op die “eenheid” van die mens dui. Daar moet eerder gedink word daaraan om die hele mens vanuit verskillende hoeke te bekyk wanneer begrippe soos *siel*, *liggaam*, *vlees*, *gees*, ensovoorts ter sprake is. Verder toon Spykman (1992:239) ook aan dat die alledaagse ervaring nie klop met ’n digotomistiese visie op die mens nie. Die mens is nie bloot ’n “beliggaamde siel” of ’n “besielde liggaam” nie.

Noudat Spykman se ontologiese en antropologiese uitgangspunte duidelik is, kan vasgestel word hoe hy die mens as beeld van God verstaan.

7.3 Die mens alléén die beeld van God

Volgens Spykman is die mens geroepe om op kreatuurlike vlak die wil van God te reflekteer, te weerspieël of te eggo. In hierdie opsig is die mens uniek – anders as God en ook anders as die res van die skepping. Ander skepsele (stof, plante en diere) is “volgens hulle soorte gemaak” (Gen. 1:24, 25) maar slegs die mens “volgens God se beeld en gelykenis” (Gen. 1:26).

Aangesien alleen die mens (vgl. ook Fowler) die beeld van God is en moet wees, verbied God in die tweede gebod (Eks. 20:4-6) die maak van ander beelde van Hom. “For God has the exclusive right of establishing an image of Himself. That He has done in creating man. We must resist every temptation to ‘play God’ by imaging Him in any other way than He has willed.” (Spykman, 1985:38.)

Deur ander beelde as onself van God te maak, beteken nie alleen vervreemding van God nie, maar impliseer ook die vervreemding van of die aantasting van ons diepste menswees (Spykman, 1992: 228).

7.4 Die beeld raak die hele mens

Spykman (1985:37) beklemtoon, net soos Fowler, dat daar nie in ontiese kategorieë oor die beeld gedink mag word nie, maar wel in terme van ’n religieuse verhouding. Omdat dit nie ’n ontiese nie, maar relasionele saak is, kan dit ook nie iets staties wees nie, maar

dit dui op 'n dinamiese interaksie tussen mens en God. Die uitdrukking *beelddraer* is dus verkeerd, omdat dit die indruk gee van 'n keuse – om die beeld te dra of nie. Verder het die uitdrukking ook 'n eksterne konnotasie, terwyl die beeldskap van God integraal tot menswees is (Spykman, 1985:37).

7.5 Die hart is die religieuse sentrum van die mens

Net soos Fowler, beklemtoon Spykman (1992:219 e.v.) dat die hart die punt is waarin hierdie religieuse verhouding tot God gekonsentreer is. In die hart, wat in gehoorsaamheid/ ongehoorsaamheid aan God se gebooi lewe, word die *rigting* van 'n mens se lewe bepaal. "Imaging God is doing his will." (Spykman, 1992:228.) Wie sy hart aan die Here gegee het, gee terselfdertyd sy *hele* lewe aan die Here (vgl. Spr. 23:26). Dit kan verduidelik word met die speke van 'n wiel wat vanuit die as (die sentrum) in alle rigtings uitgaan.

7.6 Struktuur en rigting

Spykman maak onderskeid tussen struktuur en rigting (1992:109, 197) en dit wil lyk asof hy die beeldskap veral in die regte rigting van die mens se lewe, naamlik in gehoorsaamheid veral aan God se liefdesgebod, maar ook sy strukturele wette wil sien. Hierdie saak sal hieronder verder ondersoek word.

Spykman lê groot klem op die *vernuwing* na die beeld van God waarin Christus se verlossing 'n belangrike rol speel.

Christ, the last Adam, stands as the perfect and ultimate revelation of the redeemed and redeeming image of God. As the God-man He exemplifies all the imaging God was ever meant to be (Col. 1:15-16; Heb. 1:1-3). In his life-renewing mission lies the re-imaging power which enables us to put on the new nature, which is being renewed in knowledge after the image of its Creator (Col. 3:10). (Spykman, 1985:40.)

Ook elders (Spykman, 1969:29) beklemtoon Spykman dat om onself te verstaan, Christus – die perfekte God-mens – belangrik is. Hy is nie net die beeld van God (Kol. 1:15) nie, sodat Christus kon sê "Wie My gesien het, het die Vader gesien" (Joh. 14:9), Hy is ook in elke sin soos ons mense (Heb. 2:17). In sy lewe het ons dus die perfekte model wat ons in ons eie lewens moet weerspieël.

7.7 Status en taak of amp

Saam met die voorafgaande gaan die feit dat Spykman die beeld verder omskryf as status en taak. Hy trek die volgende lyn: “... life is religion; religion is service; and imaging God is serving him and our fellowmen” (Spykman, 1992:228; 1985:40).

Status verbind hy ook met die *gesag* wat die beeldskap inhou, soos God se opdrag om te heers en te sorg (Gen. 1; 2). Dit is opmerklik dat Spykman (1985:40; 1992:229) direk ná sy behandeling van die mens as beeld van God oorgaan na ’n uiteensetting van wat dit beteken om in ’n amp te staan, gesag uit te oefen en verantwoordelikheid te dra. Dit kom ooreen met wat hy reeds vroeër gesê het, naamlik “Imaging God means fulfilling our callings, tasks, and offices in life.” (Spykman, 1985:37, 38.)

Alle Christene beklee die prefunksionele of grondleggende ampte van profeet, priester en koning. As profete moet hulle namens God spreek; sy evangelie verkondig. As priesters moet hulle bid en hulleself in liefde vir ander offer. As konings moet hulle Hom dien en die wêreld vir Hom verower (vgl. Spykman, 1969:82-84).

Hierdie basiese ampte kry egter verskillende gestaltes in die verskillende samelewingsverbande: in die gesin as ouers, in die bedryf as bestuurders, in die staat as regeerders en so meer. Die aard van hierdie ampte en hulle gesag word deur die kwalifiserende modaliteit van die betrokke samelewingsverband bepaal. In die gesin is dit eties van aard, in die bedryf ekonomies en in die geval van die staat juridiese gesag en mag.

7.8 Terugblik

By die voorafgaande oorsig van Spykman se visie is die reformatoriese denkvyn oor hierdie onderwerp herbevestig, naamlik ’n verwerping van die teo-ontologiese spekulasies oor die beeld; die beeld het betrekking op die hele mens; en dit bestaan in ’n religieuse verhouding van gehoorsaamheid aan God se gebooe. Verder het ook nuwe insigte by hom na vore gekom soos byvoorbeeld dat hy daarop wys dat die beeldskap gesag en amp impliseer. Beeldskap het dus praktiese implikasies. Augustinus het reeds die lyn getrek dat ’n mens óf God óf ’n afgod dien; ’n mens self al meer lyk soos die God/afgod wat jy dien; en dat ’n mens ’n samelewing (huwelik, gesin, skool, staat, ens.) skep volgens jou eie ideale beeld van wat menswees inhou.

8. Middleton en Walsh se bydrae

Hierdie twee denkers lê nie soveel klem op die ontologiese en antropologiese uitgangspunte wat hulle visie bepaal nie. Implisiet is hulle verwerping van 'n dualistiese ontologie en digotomistiese mensvisie egter wel teenwoordig (vgl. Walsh & Middleton, 1984:50). Hulle skryf die volgende:

... the image consists in our *bodily* representation of God. The whole person, and not some inner, spiritual part is created in God's image. We reflect God's glory and represent him on earth by our total, physical presence. Indeed, visibility is of the essence, for we are to make the invisible God visible by our lives. In the whole range of our cultural activities we are to demonstrate Yahweh's loving rule. (Walsh & Middleton, 1984:64.)

Hierdie denkers se besondere bydrae – die rede waarom hulle hier behandel word – lê egter daarin dat hulle nagaan wat *imago Dei* beteken in die loop van die historiese lyn van skepping, sondeval, verlossing en voleinding. Vooraf egter eers iets belangriks wat hulle oor die oud-Oosterse konteks van Genesis 1:26, 27 meedeel.

8.1 Die konteks van Genesis 1:26-27

Sowel Walsh (1992:18-24) as Middleton en Walsh (1995:115 e.v.) beskou die oud-Oosterse konteks waarin Genesis waarskynlik ontstaan het as belangrik vir die verstaan van die feit dat die mens na die beeld van God geskep is. Genesis het volgens hulle ontstaan toe Israel ballinge in Babilonië was en is geskryf om hulle swak selfbeeld te herstel deur hulle aan hulle eie identiteit te herinner en sodoende nuwe moed te gee. (Hier word nie ingegaan op die vraag of Genesis in Babel geskryf is nie. In die gereformeerde tradisie word gewoonlik geleer dat slegs die eindredaksie van Genesis, deur Moses geskryf, veel later plaasgevind het.)

Volgens die Babiloniese lewensvisie het daar net twee soorte mense bestaan, naamlik diegene (die élite) wat die beeld van die gode was en die res wat slawe was. Hierteenoor bring Genesis 'n radikaal ander standpunt. "In the context of Babylonian exile this text (Gen. 1:26, 27) says that it is not the élite, the rich and the powerful in Babylon – those who hold the key to sacred knowledge, those who wield political power – who are the image of God. Rather ordinary human beings, men and women ... image God in the creation." (Walsh, 1992:21.) Die Israeliete is dus nie slawe, blote goedkoop arbeid, onderdane van vreemde gode en dus mense sonder

identiteit wat moet vra “Wie is ons?” nie. Hulle is niks minder nie as kinders van die enigste God en draers van sý beeld.

Volgens Walsh beteken die beeldskap van God dat die Israeliete (natuurlik nie net hulle nie) ’n besondere *gawe*, maar ook ’n dringende *taak* ontvang, naamlik om rentmeesters oor God se skepping te wees; om ’n kultuurmandaat uit te voer (Walsh, 1992:22). Dit beteken volgens hom nie in die eerste plek heerskappy nie, maar *diens*.

Om dit te doen moet Jesus Christus dié voorbeeld wees. Middleton en Walsh (1995:136) noem Hom die paradigmatische mens wat die volheid van God se beeld en glorie vertoon het (2 Kor. 4:4-6; Kol. 1:15; Heb. 1:3). Walsh (1992:23) verduidelik:

From Jesus we learn that our dominion, our rule, is not a matter of grasping at power, nor is it a matter of controlling reality and making reality serve us and our insatiable consumer appetites. No, this Jesus, though he was the very form and image of God ‘did not regard equality with God as something to be exploited, but emptied himself, taking the form of a servant ...’ (Phil. 2:6-9).

Babel het die Jode dus geleer dat hulle ontbeerlike *slawe* is. Genesis leer dat hulle *onderkonings* van God is. Jesus Christus leer dat hierdie hoë posisie (van God se beeld wees) oor die skepping in die vorm van nederige *diens* moet geskied.

Soos reeds gesê, lê ’n ander bydrae van hierdie skrywers daarin dat hulle die beeld van God nagaan deur die drie bedrywe (skepping, sondeval, verlossing) van die Bybelse drama. Iets meer daaroor.

8.2 Die mens as beeld van God by die skepping

Op die vraag “Wie is ek?” antwoord ook Walsh en Middleton (1984: 52) dat die mens as God se beeld geskep is. Dit beteken dat die mens nie net oor die aarde moet heers nie, maar dit ook moet versorg (Walsh & Middleton, 1984:58 e.v.). Die mens is God se rentmeester.

Die twee gedagtes word soos volg saamgevat: “The biblical idea of stewardship ... balances authority with servanthood. This strikes at the heart of humanity. Although we are indeed lords of the earth, we are also servants of God. We are called to exercise our rule in obedience to Yahwe’s ultimate sovereignty.” (Walsh & Middleton,

1984:59.) Die beeldskap van God kan dus nie in isolasie van God se wet verstaan word nie.

8.3 'n Wyer en 'n enger beeld?

Walsh en Middleton (1984:53) hanteer nog die ou onderskeid tussen die beeld in ruimer en enger sin. Die ruimer sin dui volgens hulle op die mensheid as sodanig en die enger sin op wanneer aan God se wet voldoen word. Anders gestel: "Our creation in the image of God is related to two important biblical notions: our dominion or rule over the earth, and the religious choice of serving God or idols ... These two notions ... are in reality intertwined ..." (Walsh & Middleton, 1984:53).

Walsh en Middleton verval hier nie in die vroeëre idee van 'n tweërlei (natuurlike en bonatuurlike) beeld nie. Hulle pas die bekende onderskeid in die reformatoriese filosofie tussen struktuur en rigting op die beeld van God toe. Struktureel (ontologies) het die mens ná die sondeval mens gebly, maar die religieuse rigting het verander van gehoorsaamheid aan God se wil tot ongehoorsaamheid.

Hulle merk egter tereg op dat die twee fasette intiem verweef is. Die rigting is nie sonder invloed op die struktuur nie (vgl. Fowler, onder 6.6).

8.4 Die mens as beeld na die sondeval

Walsh en Middleton (1984:62 e.v.) sê dat, hoewel die mens na die sondeval mens bly, dit wil sê sy aard as kultuurskeppende wese behou, val die klem nou op sy ongehoorsaamheid soos dit veral na vore kom in afgodery. Hierdie klem op afgodery kan as 'n volgende, nuwe bydrae van die twee skrywers beskou word.

As gevolg van sy intrinsieke religieuse oriëntasie kan die mens nie anders as om iets anders (belangriker) as hom-/haarself te vereer nie. Allerlei soorte afgode, iets van die skepping wat verabsoluteer word, word dus bedink. Afgodery is nie verkeerd omdat dit God sigbaar wil maak nie (Walsh & Middleton, 1984:64, 65). Dit is juis die mens se taak as beeld van God. Die fout van idolatrie is dat dit God op die verkeerde manier wil sigbaar maak. In plaas daarvan om God in alles wat ons doen te verteenwoordig en sigbaar te maak, word hierdie verantwoordelikheid op afgode geprojekteer. "Idolatry is ... the illegitimate alternative to the genuine human task to image God. It is equivalent to living a life so distorted by false worship that it ceases to reflect God's standards." (Walsh & Middleton, 1984:65.)

Die belangrike insig hier is dat die mens die enigste ware beeld van God mag wees. God het besluit: jý, mens, sal my beeld wees en nie afgode nie. Afgode neem dus nie net God se plek oor nie, maar ook die mens s'n. Afgodery weerspreek God se regmatige koningskap oor die skepping sowel as die mens se fundamentele roeping om Hom in sy/haar daaglikse aktiwiteite in gehoorsaamheid te dien – om Hom te weerspieël.

In aansluiting hierby verwerp Walsh en Middleton enige dualisme wat onderskeid maak tussen sekulêre (neutrale) en sakrale (gods-dienstige) lewensterreine. Die religieuse rigting tussen goed en kwaad mag nie ontologies vasgelê word nie.

8.5 Die beeld by verlossing

Terwyl die Ou Testament as gevolg van die sondeval en gevolglike afgodery nie op baie plekke na die mens as die beeld van God verwys nie, is dit anders in die Nuwe Testament. Die klem lê hier egter nie soseer op die *skepping* na die beeld van God nie, maar op die *herstel* daarvan. Eerstens beklemtoon dit die *opdrag* om na die beeld van Christus vernuwe te word en tweedens dat dit *moontlik gemaak* word deur die krag van die Heilige Gees.

Die mens se “beeldende” taak, om die heerskappy van God in die hele lewe te “reflekteer” is dieselfde as om gelykvormig te word aan die beeld van Christus (Ef. 4:13). Net soos Christus God volledig gedurende sy aardse lewe verteenwoordig het, só moet Christene as die liggaam van Christus sy teenwoordigheid op sigbare wyse hier en nou manifesteer.

Hierdie tema, wat reeds by Spykman gevind is, word deur Walsh en Middleton verder soos volg uitgewerk:

The New Testament refers to him (Christ) as *the image of God par excellence* (Col. 1:15; Heb. 1:3; 2 Cor. 4:4-6). Although these passages could be taken to refer to Christ's unique status as God, they also refer to his perfect humanity. Christ is the perfect image of God, the paradigmatic man who completely represented God and mediated God's presence in the full range of his earthly, human life. Hence the classic statement in John 14:9, 'Anyone who has seen me, has seen the Father', could just as easily refer to Christ's humanity as his deity. In fact, the Gospel of John is full of statements concerning Christ's perfect obedience and oneness of purpose with the Father, an obedience and oneness we are called to imitate. (Walsh & Middleton, 1984:83.)

Soos reeds gesê, word hierdie taak moontlik gemaak deur die Heilige Gees: “He (Christ) lives in us by his Spirit, who conforms us to his image.” (Walsh & Middleton, 1984:84.)

Omdat God se wet ook deur Walsh en Middleton as belangrik beskou word, word as 'n vrug van die inwerking van die Gees die feit genoem dat die Gees die mens lei om God se wil te kan onderskei (Ef. 1:17; Kol. 1:9-10). Om die beeld van God te kan vertoon, moet 'n mens dus nie net sy openbaring in die skepping en die Skrif ken nie, maar het hy/sy ook die Gees nodig om hom/haar sensitief te maak vir God se ordeninge en bereid te maak om daarvolgens te lewe. Al hierdie dinge impliseer 'n transformasie van die hele lewe; 'n heeltemal nuwe mens.

8.6 Hoe om Christus te verbeeld

Walsh en Middleton (1984:88, 89) gebruik 'n beeld om aan te toon hoe 'n mens, gelei deur die Heilige Gees, behoort te onderskei tussen goed en kwaad. Dit mag nie, soos so dikwels in die geskiedenis van die Christendom, op 'n ontologiese wyse gebeur nie. Dan word sekere fasette of terreine van die lewe as vanselfsprekend goed beskou en dus verhef, terwyl ander gedepresieer of selfs as sodanig met die kwaad geassosieer word. Die eeu oue dualisme tussen profane en sakrale dinge is 'n onbybelse gedagte.

Die twee skrywers gebruik die beeld van 'n bondel elektriese drade van verskillende kleure om die ryk verskeidenheid *strukture* in die skepping aan te dui. Deur die drade het die elektriese stroom aanvanklik (vóór die sondeval) in die regte *rigting* beweeg. Ná die val het dit egter in die teenoorgestelde rigting begin beweeg.

God het alle dinge goed geskep. Die sonde is nie inherent aan die skepping nie. Ná die val het die religieuse rigting van die mens se hart egter as gevolg van ongehoorsaamheid aan God se verordeninge in die verkeerde rigting beweeg. Nie die geskape aard van dinge het en moet dus verander nie, maar hulle rigting. Dit geld ook van God se beeld (vgl. hierbo onder 8.3). Die mens kan aan sy inherente verhouding tot God en wat daaruit voortvloei (rentmeesterskap, diens, ens.) nie ontkom nie. Die rigting moet egter herstel word. God se wet is die gids om weer in die regte rigting te beweeg.

Die volgende uitspraak van Middleton en Walsh (1995:141) spel Christene se taak te midde van die moderne, in baie opsigte onderdrukkende, kultuur uit. Omdat die metafoer om God te weerspieël (“mirroring God”) 'n té “plat” en passiewe uitdrukking is van die

imago Dei om die omvattende, ryk en aktiewe aard daarvan weer te gee, gebruik hulle die beeld van 'n prisma om hierdie wonderlike gawe en opgawe te verduidelik:

Humanity created in God's image – and the church as the renewed *imago Dei* – is empowered to be God's multifaceted prism in the world, reflecting and refracting God's brilliant light into a rainbow of cultural activity and historical action that scintillates with the glory of the Spirit and manifests Christ's reign.

8.7 Terugblik

Ook hierdie twee denkers sit op 'n aantal punte die reformatoriese denkyng voort, maar laat terselfdertyd nuwe fasette van die beeldskap na vore kom. Daaronder is die feit dat hulle dit as 'n bevrydende en vir die mens verheffende perspektief belig teen die agtergrond van die destydse Babiloniese kultuur wat gewone mense as niks beskou het nie; hulle behandeling van die beeld volgens die skema van skepping, sondeval en verlossing; hulle visie op die aard van afgodery; hulle klem op Christus as sowel die beeld van God *par excellence* as die paradigmitiese mens; en hulle gebruik van die onderskeid tussen struktuur en rigting in plaas van die ou natuurlike-bonatuurlike onderskeid.

9. Die resultate van die ondersoek saamgevat

Hier word eers 'n vlugtige terugblik gegee oor die afgelegde pad om daarna die belangrikste resultate saam te vat.

9.1 Terugblik

Omdat hierdie 'n filosofiese ondersoek is, is ter inleiding gesê *dat*, en by die behandeling van verskeie figure aangetoon *hoe* 'n mens se ontologie en antropologie jou visie op die beeld van God bepaal. In die eerste (meer historiese) gedeelte is aangetoon hoe teoloë, vanaf die vroeë Christelike denkers tot ongeveer die begin van die vorige eeu, die *imago et similitudo Dei* verkeerdelik vanuit 'n dualitiese ontologie en digotomitiese antropologie as 'n *ontiese* of synsverhouding tussen God en die mens verstaan het. Daarna is vlugtig gekyk na nuwere teologiese visies gedurende die twintigste eeu, wat die klem meer laat val het op beeldskap as 'n *religieuse* verhouding tussen die mens en God. Omdat die rykdom van hierdie Bybelse uitdrukking nie naastenby volledig na vore gekom het nie, is vervolgens in die tweede (meer sistematiese) afdeling enkele Christelike filosofiese visie op die mens as God se beeld behandel.

Behalwe Vollenhoven (een van die vaders van die reformatoriese filosofie), is ook na enkele van sy navolgers in hierdie tradisie geluister. Weereens het geblyk hoe deurslaggewend 'n ruimer, meer Skrifgetroue werklikheidsvisie en mensvisie is om die volle rykdom van die mens as beeld van God te verstaan.

9.2 Resultaat

Die ondersoek het sowel negatiewe as positiewe resultate opgelewer in dié sin dat aangetoon is hoe die beeldskap *nie* en hoe dit *wel* verstaan moet word.

Uit die eerste, teologies-historiese gedeelte, het negatief duidelik geblyk dat *beeld en gelykenis* nie op enige analogies-ontologiese wyse ('n essensialistiese sinsverwantskap tussen God en mens) verstaan mag word nie. Verder dat die beeldskap ook nié op 'n onderdeel (siel of gees of wat ook al) van 'n digotomisties-beskoude mens dui nie.

Om die positiewe resultaat te stel, sou beteken om feitlik die hele tweede hoofdeel van die ondersoek te herhaal. Voorop staan egter dat 'n meer Skriftuurlike filosofiese ontologie en antropologie tot 'n veel ryker visie op die mens as beeld van God kan lei. Dit sluit onder andere die volgende in:

- Genesis bevat duidelik gedeeltes wat teen die heidense gelowe van destyds gerig is. Die mens mag nie, soos in die omliggende lande, voëls, diere of hemelliggame as gode vereer nie. Hulle is gewone skepsels van God. God verbied ook dat beelde van Hom gemaak word. Volgens sy besluit is die mens die enigste beeld van Hom. Teenoor die destydse Oud-Oosterse denkwêreld waarin gewone mense as niks geag is nie en hoogstens slawe kon wees, ken God in Genesis 1:26, 27 aan die mens 'n hoë status in die skepping toe – iets wat toon wie die mens werklik is. In armoedige, neerdrukkende, ontmenslikende omstandighede kon hierdie wete nuwe hoop bied.
- *Alleen die mens* is en mag die beeld van God op sigbare, liggaamlike wyse weerspieël of vertoon.
- Die *hele mens* is die *kreatuurlike* beeld van God en toon dit in sy *liggaamlikheid*.
- Beeldskap impliseer nie 'n *verwantskap aan God* nie, maar 'n *verhouding tot God*. Dit is die antwoord van die mens op God se verbond.

- Dit is nie bloot 'n kultiese verhouding nie, maar 'n integrale, omvattende *religieuse* verhouding.
- Dit is 'n verhouding wat gekenmerk word deur *gehoorsaamheid* aan God se wil, veral sy sentrale liefdesgebod. Dit is dus sonde om outonoom soos God die Wetgewer te wil wees.
- In hierdie verhouding is die *hart* of “sentrum” van die mens belangrik.
- Die beeldskap is enersyds 'n *gawe* van God. Hy gee die status en die krag daartoe.
- Dit stel die mens andersyds in 'n amp en bied 'n *opgawe* om in 'n heilige lewe, in ooreenstemming met sy wet, God in alles te dien en te eer. Geen terrein van die lewe word uitgesluit nie. Beeldskap is dus 100% 'n gawe van God en 100% die mens se verantwoordelikheid.
- Tot die implikasies van die mens as beeld hoort onder andere heerskappy, versorging, rentmeesterskap, en diens in liefde aan die naaste en die res van die skepping. Dit is 'n omvattende kultuuroopdrag. Dit impliseer verder dat die mens deur God in die amp van profeet, priester en koning aangestel is. Hierdie fundamentele amp lei tot 'n verskeidenheid ampte en soorte van gesag, mag en verantwoordelikheid in die verskillende menslike samelewingsverbande.
- Die mens is *geskape* na die beeld van God, “verloor” dit by die *sondeval*, en dit word deur die *verlossing* in Christus weer herstel.
- By die sondeval het die mens nie sy *menswees* “verloor” nie, maar die *rigting* van die verhouding het slegs verander. Die mens hou dus nie op om in 'n religieuse verhouding tot God te staan nie. Sy ongehoorsaamheid aan God se opdrag om Hom alleen in gehoorsaamheid aan sy gebod te weerspieël, lei daartoe dat die mens iets van die skepping tot god/e in God se plek verhef, self al meer soos hierdie god/e lyk en ook 'n wêreld skep wat sy god- en sy eie mensbeeld weerspieël. Op hierdie wyse soek die mens *binne* die skepping na vastigheid sonder om ooit 'n finale sekerheid te bereik.
- Die *herstel van die beeld* is alleen moontlik in die krag van die Gees en deur te let op die paradigmatiese mens, Jesus Christus, wat die volmaakte beeld van God op aarde was.

Die eenvoudige woorde aan die begin van die Bybel dat God die mens na sy beeld en gelykenis geskep het, bevat dus 'n onmeetbare rykdom oor wie die mens werklik is. In die voorafgaande besinning daaroor is nog maar net aan die oppervlak van hierdie kernegeheim van menswees geraak. Nogtans kan hierdie Christelik-filosofiese besinning 'n bydrae bied tot 'n *dieper* en *breër* mensvisie. Om *imago et similitudo Dei* te wees raak nie net die mens *diep in sy hart* nie, maar dit het *wêreldomvattende* implikasies vir ons hele lewe op aarde.

Geraadpleegde bronne

- BAVINCK, H. 1928. Gereformeerde dogmatiek. Deel 2. Kampen: Kok.
- BERKOUWER, G.C. 1957. De mensch het beeld Gods. Kampen: Kok.
- BERKOUWER, G.C. 1962. Man: the image of God. Grand Rapids: Eerdmans.
- BRIL, K.A. & BOONSTRA, P.J. 2000. D.H. Th. Vollenhoven: schematiese kaarten – filosofiese concepties in probleemhistorisch verband. Amstelveen: De Zaak Haes.
- BUIJS, G., BLOKHUIS, P., GRIFFIOEN, S. & KUIPER, R., reds. 2005. *Homo respondens*: verkenningen rond het mens-zijn. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- DE GRAAFF, A.H. 1979. Towards a new anthropological model. (In Kraay, J. & Tol, A., eds. *Hearing and doing: philosophical essays dedicated to H.E. Runner*. Toronto: Wedge. p. 97-118.)
- FOWLER, S. 1991. A Christian voice among students and scholars. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- FOWLER, S. 2004. On begin human: towards a Biblical understanding. Melbourne/Kitale: Amani Educational Services.
- GEERTSEMA, H. 2005. Het antwoord-karakter van het mens-zijn. (In Buijs, G. et al. *Homo respondens*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. p. 25-45.)
- GOUDZWAARD, B. & DE LANGE, H. 1995. Beyond poverty and affluence: towards an economy of care with a twelve-step program for economic recovery. Grand Rapids: Eerdmans.
- GOUDZWAARD, B., VAN DER VENNEN, M., VAN HEEMST, D. 2007. Hope in troubled times: a new vision for conflicting global crises. Grand Rapids: Baker Books.
- HART, H. 1984. Understanding our world: an integral ontology. Lanham: University Press of America.
- HEYNS, J.A. 1978. Dogmatiek. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- JEEVES, M., ed. 2004. From cells to souls – and beyond: changing portraits of human nature. Grand Rapids: Eerdmans.
- KLAPWIJK, J. 1980. Honderd jaar filosofie aan de Vrije Universiteit. (In Van Os, M. & Wieringa, W.J., reds. *Wetenschap en rekenschap, 1980-1990: een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit*. Kampen: Kok. p. 529-593.)
- KÖNIG, A. 1991. Bondgenoot en beeld: oor die wese van die mens en die sonde. Halfway House: NG Kerkboekhandel.
- KRUYSWIJK, A. 1962. "Geen gesneden beeld ...". Franeker: Wever.

- MIDDLETON, J.R. & WALSH, B.J. 1995. Truth is stranger than it used to be: Biblical faith in a postmodern age. Illinois: InterVarsity.
- RIDDERBOS, H. 1975. Paul: an outline of his theology. Grand Rapids: Eerdmans.
- SCHEFCZYK, L., *Red.* 1969. Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SPYKMAN, G.J. 1969. Never on your own. Michigan: Board of Publications of the Christian Reformed Church.
- SPYKMAN, G.J. 1985. Spectacles: Biblical perspectives on Christian scholarship. Potchefstroom: PU for CHE.
- SPYKMAN, G.J. 1992. Reformational theology: a new paradigm for doing dogmatics. Grand Rapids: Eerdmans.
- VAN DER WAL, K. & GOUDZWAARD, B. 2006. Van grenzen weten: aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid. Budel: Damon.
- VAN DER WALT, B.J. 1974. Die natuurlike teologie met besondere aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die "Synopsis purioris theologiae" – 'n wysgerige ondersoek. 2 Dele. Potchefstroom: PU vir CHO. (D.Phil.-proefskrif.) (Ongepubliseerd.)
- VAN DER WALT, B.J. 2000. Visie op die werklikheid. Potchefstroom: Instituut vir Reformatoriese Studie.
- VAN WYK, J.H. 1993. *Homo Dei*: 'n prinsipiële besinning oor enkele mensbeskouings, waaronder dié van Calvyn. In *die Skriflig*, 27:1-112. (Supplement 1.)
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 1992. Vollenhoven als wijsgeer: inleidingen en teksten. Tol, A. & Bril, K.A., *reds.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 2005a. De probleem-historische metode en de geschiedenis der Wijsbegeerte. Bril, K.A., *red.* Amstelveen: De Zaak Haes.
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 2005b. Introduction to philosophy. Kok, J.H. & Tol, A., *eds.* Sioux Centre: Dordt College Press.
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 2005c. Wijsgerig woordenboek. Bril, K.A. *red.* Amstelveen: De Zaak Haes.
- WALSH, B.J. 1992. Subversive Christianity: imaging God in a dangerous time. Bristol: Regius.
- WALSH, B.J. & MIDDLETON, J.R. 1984. The transforming vision. Downers Grove: InterVarsity.
- WENTSEL, B. 1987. God en mens verzoend: Godsleer, mensleer en zondeleer. Kampen: Kok. (Dogmatiek, deel 3a.)

Kernbegrippe:

antropologie
beeld van God
gelykenis van God
ontologie
religie

Key concepts:

anthropology
image of God
likeness of God
ontology
religion

