

# Andrew Murray en die debat oor wondergeloof

Vincent Brümmer

---

Vincent Brümmer, Buitengewone professor in Sistematiese Teologie, Universiteit Stellenbosch

---

## *Opsomming*

In “Die hermeneutiek van die geloof” wat onlangs in *LitNet Akademies* verskyn het (Brümmer 2017), het ek die standpunt verdedig dat geloof ’n hermeneutiese verskynsel is. Dit is nie ’n soort kennis nie, maar ’n soort interpretasie van die dinge wat ons ken. In hierdie artikel wil ek hierdie stelling illustreer aan die hand van Andrew Murray se debat met die Kaapse moderniste oor wondergeloof. Die moderniste het die wêreld geïnterpreteer in terme van ’n panenteïstiese interpretasieraamwerk waarin daar geen ruimte is vir ’n bonatuurlike werklikheid wat binne die natuurlike orde in wonderwerke ervaar kan word nie. Murray het die wêreld geïnterpreteer vanuit die interpretasieraamwerk van die Réveil waarin die natuurlike wêreld sin kry vanuit sy verhouding met die bonatuurlike God wat deur wonders sy liefde binne die natuurlike orde aan ons openbaar, en die menslike lewe sin kry vanuit “die persoonlike omgang met Christus en die persoonlike ondervinding van sy groot liefde” wat alleen deur die wonder van die opstanding moontlik word. Vir Murray is dit “die hoofsaak van die Christendom”.

**Trefwoorde:** Andrew Murray; determinisme; hermeneutiek van die geloof; Kaapse moderniste; opstanding van Christus; wonderwerke

## *Abstract*

### **Andrew Murray and the debate on miracles**

In my paper on “The hermeneutics of faith” published recently in *LitNet Akademies* (Brümmer 2017), I argued that religious belief is a hermeneutical rather than a cognitive phenomenon. It is not a kind of knowledge but a kind of interpretation of the things we know. In this paper I illustrate this point with reference to the debate on the credibility of Biblical miracles that Andrew Murray had in 1869–1870 with the Cape modernist theologians D.P. Faure, J.J. Kotze and T.F. Burgers. Murray defended the credibility of the biblical miracle narratives, whereas the modernists rejected it. This debate is interesting because of its implications not only for the nature of miracles but also for the nature of belief in miracles as well as the nature of religious belief in general.

---

According to Faure a miracle is “an event that can be viewed as a violation of all natural laws, both known and unknown”. Initially it seems that Murray accepts this definition. As we shall see below, the problem with this definition is that miracles are more than mere violations of natural law, and furthermore that not all miracles violate natural law.

The modernists defended a worldview that today is known as panentheism, which sees the world as part of the Divine. According to the modernists this entailed that the natural order is immutably fixed, because God is immutable. This determinism excludes the possibility of miracles because this would violate the immutable natural order.

Murray rejected this determinism and argued that the modernists failed to distinguish between necessary and contingent truths. Since the natural order is contingent and not necessary, events contrary to natural law are in principle possible. On this point Murray is closer to the current view in modern physics. Since the introduction of quantum theory, natural laws are considered to be statistical rather than deterministic. They enable us to predict the relative likelihood of future events, but not their necessity. Scientific predictions are therefore always fallible. As Karl Popper puts it, they are conjectures that are always subject to falsification.

Murray also rejects the modernists’ deterministic view of God, which according to him follows from a misinterpretation of Divine immutability. More seriously, it has disastrous implications for Christian spirituality. It excludes the free agency of both God and human beings. Since free agency is defining for personhood, it also excludes a spirituality of loving personal fellowship with God. By definition love cannot be coerced. It can only be freely bestowed. Human persons must therefore be able to respond freely to the love of God, and God must be free to bestow his love on human beings.

The question now is whether God’s involvement in the world is limited to miraculous interventions that violate the natural order. If so, such interventions must be very rare. If God were regularly to violate the natural order, the natural order would cease to exist. Furthermore, it is possible that events occur that we cannot explain in terms of natural law. However, we can never be certain that future knowledge of the circumstances will not enable us to explain them in terms of natural law. Would they then cease to count as Divine interventions? This view also does not account for the way in which believers pray for God’s involvement in their lives. Most prayers are for events that are in accordance with the natural order. Clearly then, miracles in the sense of Divine actions in the world cannot be limited to Divine interventions that violate the natural order.

At this point R.F. Holland makes a useful distinction between “violation miracles” and “coincidence miracles”. Violation miracles are felicitous events that seem to be contrary to the natural order, whereas coincidence miracles are felicitous but unforeseen coincidences. However, to count as miracles, both these kinds events must be viewed as Divine acts in which God reveals his love for us.

If we reject a deterministic view of the world, violation miracles are logically possible but very unlikely. Thus in David Hume’s classic argument against miracles, he states that they are so unlikely that it would be highly unreasonable to believe them.

On this Ninian Smart writes:

Image Hume being present at someone's rising from the dead. What does he say to himself? "Impossible, gentlemen, impossible. This is contrary to all my previous experience of mortality, and to the testimony of countless human beings. It would be a lesser miracle that my eyes deceive me that that this resurrection should have occurred." Well, perhaps of course his eyes do deceive him. Let him test them. Let him investigate minutely the resurrected body. Can he still doubt? (Smart 1964:34)

If in such a case Hume would have to admit that someone has really risen from the dead, he is still not obliged to interpret this as a Divine miracle. He can also look on it as an inexplicable anomaly and leave it at that. The same applies to coincidence miracles. We need not interpret them as Divine actions but merely take them as unforeseen felicitous coincidences, and leave it at that.

From this it is clear that an extraordinary event can only be seen as a Divine miracle if we interpret it as such in the light of faith. It is only with the eyes of faith that we can experience an event as a miracle. According to Murray, this also applies to the revelatory character of the Bible as the Word of God. Without faith, the Bible is merely a book and not The Divine Word. This explains why so many people fail to recognise the revelatory character of the Bible. In brief, without faith we are unable to recognise divine miracles or revelations in nature or in the Bible.

In my paper on the hermeneutics of faith (Brümmer 2017) I argued that believers look on the world of empirical perception with the eyes of faith. They interpret their sensory perceptions of the world in terms of the comprehensive framework of interpretation handed down to them in a religious tradition. For believers this interpretation bestows meaning and significance on the world. Non-believers perceive the same world, but do not interpret it in terms of faith. The difference is not in the perception but in the interpretation. The interpretation bestows meaning on the perception. Belief in miracles is therefore primarily a hermeneutical and not a cognitive phenomenon.

In his debate with the modernists Andrew Murray wanted first of all to argue for the *possibility* of miracles. But after that he also wanted to show that they *really* occurred. To this end he wanted to show that Jesus really rose from the dead. In doing this he makes an unexpected move. Instead of appealing to the Gospel narratives about the empty tomb and the appearances to the disciples, Murray appeals to the apostle Paul's experience on the way to Damascus. Although Murray probably held a relatively literal view on the empty tomb, it was not his primary aim to prove this. Rather, he argued that Paul *really* encountered Jesus on the road to Damascus, and therefore that Jesus was really alive and had therefore risen from the dead. This strategy has important implications for the way in which we are to understand the resurrection of Jesus.

1. Both Paul and his travelling companions on the way to Damascus saw a strong light and heard a loud sound. However, it was only Paul who took this to be the voice of Jesus calling him to stop persecuting the Christians and to preach the gospel to the heathens. The difference between Paul and his companions was not in what they perceived but in how they interpreted this perception.

2. Paul was well acquainted with the framework of interpretation of both the Christians and their Jewish opponents, and he was a staunch adherent of the latter. His experience caused him to radically change the way he looked on the world and on Jesus. It was, therefore, a conversion experience.

3. Paul claimed that he really encountered the risen Lord on the way to Damascus. However, this encounter was not with an empirically observable person with a material body. According to Murray the risen Lord had a spiritual body that was no longer subject to the limitations of a material body like ours. However, this body was not merely a subjective vision of Paul's. It was an objective reality.

4. In order to argue for this, Paul appeals to the spirituality of personal fellowship with God in Jesus. Such fellowship is spiritual and not physical. But this assumes that Jesus was really alive. We cannot have spiritual fellowship with a mere subjective vision nor with someone who is not alive but dead and buried. Hence it is a necessary assumption that is constitutive for the spirituality of Christian believers that Jesus is really alive and risen from the dead. For Murray this is the essence of Christianity.

**Keywords:** Andrew Murray; Cape modernism; freedom and determinism; hermeneutics of faith; miracles; resurrection of Christ

## 1. Inleiding

In November 1866 het D.P. Faure teruggekeer in die Kaap na voltooiing van sy teologiestudie in Leiden. Hy was nou 'n oortuigde volgeling van die sogenaamde moderne rigting van sy Leidse leermeester, J.H. Scholten, en van Theodore Parker, die leidende verteenwoordiger van die unitarisme uit New England in die VSA.<sup>1</sup> Dit was vir Faure duidelik dat sy afwykende teologiese opvattinge dit vir hom onmoontlik sou maak om by die colloquium doctum van die NG Kerk verby te kom en as predikant beroepbaar te word in die Kerk. Daarom het hy besluit om sy eie vrysinnige gemeente, die Free Protestant Church (Unitarian), in Kaapstad te stig en onderdak te bied aan alle vrysinnige gelowiges in die Kaap, ook uit die NG Kerk.<sup>2</sup> Aanvanklik het hy die Mutual Hall in Kaapstad gehuur en daar op Sondag dienste gehou in die gees van die moderne rigting. Die eerste dertien keer het hierdie dienste die vorm aangeneem van "toesprake" waarin hy die teologie van die moderne rigting bekend wou stel.<sup>3</sup>

Andrew Murray, wat toe predikant in Kaapstad was, het besluit om hierdie "toesprake" te beantwoord met dertien "leerredes" in die Groote Kerk.<sup>4</sup> Hierdie leerredes het 'n reeks kritiese reaksies in *De Onderzoeker*<sup>5</sup> van 1869–1870 uitgelok van sowel ds. J.J. Kotze van Darling (onder die skuilnaam XYX) as van ds. T.F. Burgers van Hanover (onder die skuilnaam Herder),<sup>6</sup> met wie Murray toe 'n uitgebreide debat in *De Onderzoeker* gevoer het. Elders het ek hierdie hele debat uitvoerig bespreek.<sup>7</sup> In hierdie artikel wil ek egter nader ingaan op één vraagstuk wat by sowel by Faure as by Murray baie aandag kry, naamlik die vraag na die geloofwaardigheid van die Nuwe-Testamentiese wonderverhale. Faure wy twee van sy dertien toesprake daaraan en Murray twee van sy dertien leerredes. Murray verdedig die geloofwaardigheid van die wonderverhale, terwyl Faure dit verwerp.

Hierdie debat werp interessante lig nie alleen op die vraag na die aard van wonderwerke nie, maar ook op die aard van religieuse geloof in die algemeen en wondergeloof in die besonder. Ek wil egter die debat tussen Murray en die moderniste<sup>8</sup> plaas in die kader van 'n breër filosofiese ontleding van die hele vraagstuk van wondergeloof. Hierby wil ek begin deur te vra of die definisie van *wonders* wat Faure en Murray veronderstel, bevredigend is.

## 2. Wat is 'n wonder?

Volgens Faure “is 'n wonder dit wat as 'n verbreking word beskou van alle natuurwette, bekende en onbekende” (Faure 1868:98). In die debat sluit Murray hom in eerste instansie by hierdie definisie aan. Die probleem is egter dat 'n wonder meer is as net 'n gebeurtenis wat in stryd is met natuurwette, en dat daar bowendien ook wonders moontlik is wat nie in stryd met die natuurwette is nie. Laat ek egter begin deur te kyk hoe Murray en die moderniste hulle onderskeie standpunte verdedig.

Die moderniste het die bonatuurlike verwerp en 'n naturalistiese wêreldbeeld verdedig. Burgers stel dit soos volg:

Die moderne wêreldbeskouing [...] is deur en deur antisupranaturalisties. Dit verwerp stoutweg elke erkenning van 'n orde van dinge wat buite en bo die natuur lê, en erken alleen één wêreldorde waarin alle verskynsels, sowel die verklaarbare as die tot nog toe onverklaarbare, die sinnelike en die bosinnelike die produkte is van oorsake wat in die natuur aanwesig is.<sup>9</sup>

Hierdie wêreldbeeld staan vandag bekend as panenteïsme, waarvolgens die wêreld één is met die goddelike. Scholten stel dit só: “So is God en die wêreld één van wese, en deel elke skepsel in sy eie mate in die natuur van God. [...] Elke skepsel is daarom in sy eie mate goddelik” (Scholten 1882:133, 73). Volgens die moderniste volg hieruit dat die natuurlike orde onveranderlik is omdat God onveranderlik is. Hierdie determinisme sluit die moontlikheid van wonders uit, omdat wonders die onveranderlike natuurlike orde sou verbreek. Faure stel dit soos volg:

Die denkbeelde wat ons aangaande God en sy werksaamhede het, laat nie toe dat ons aan wonders glo nie. Ons God is 'n God by wie daar geen verandering of skaduwee van omkeer is nie. God is onveranderlik en werk altyd na 'n vaste plan en na vaste wette. Hy het die heelal volmaak geskape en bestuur die heelal na volmaakte wette. Indien God één van hierdie wette sou verbreek, dan sou Hy daarmee die bewys lewer dat sy werk onvolmaak en vir verbetering vatbaar is [...] Maar, sê jy, by God is alles moontlik. Ons sê dit ook maar voeg daaraan toe: alles wat met sy natuur ooreenkom, alles wat nie in stryd is met wat Hy vooraf bepaal het nie. Of sou God in stryd met homself kon handel? Dit sou Hy immers doen as Hy sy eie wette sou verbreek? God werk volgens 'n vooraf gestelde plan. (Faure 1868:111–2)

Murray verwerp hierdie determinisme en onderskei

tussen twee soorte waarhede wat die moderne teologie met mekaar verwar. Daar is *noodwendige* waarhede wat ons met geen moontlikheid vir ons anders sou kan

voorstel nie. Daar is *toevallige* waarhede waarvan ons ons baie maklik kan voorstel dat hulle anders kan gewees het. Tot die eerste soort behoort sedelike waarhede, soos dat God heilig is, of dat steel sonde is; en verder wiskundige waarhede, soos dat 'n geheel groter moet wees as sy helfte. Hierdie waarhede noem ons noodwendig omdat ons die teenoorgestelde daarvan vir ons nie eens kan voorstel nie; hulle skyn in die wese van dinge gegrond te wees. Van die tweede soort daarenteen is natuurkundige waarhede, soos byvoorbeeld dat die dag 24 uur lank is. Ons kan ons baie maklik voorstel dat dit anders kon bepaal gewees het, en dat 'n dag 30 uur lank was. Ons kan dit vir ons baie goed voorstel, om nog 'n voorbeeld te noem, dat die natuur so kon bepaal gewees het dat, net soos 'n sieke weer gesond word, 'n dooie so ook weer lewendig sou word. Omtrent die noodsaaklike waarhede stem ons toe dat ons ons nie 'n denkbeeld daarvan sou kan vorm dat dit by God moontlik sou wees om dit anders te wil nie. Die toevallige waarhede is egter van heeltemal 'n ander aard. En al die wonders van die Bybel word gevind op hierdie gebied van die natuur. (1942:133–4)

As reaksie op hierdie argument van Murray, skryf Kotze:

Hierop moet ek aanmerk dat elke waarheid, 'n natuurkundige sowel as 'n wiskundige, nie toevallig kan wees nie. Die een is net so noodsaaklik as die ander, want albei het hulle grond in God. God het die lengte van die dag verorden; en hierdie verordening is 'n uitvloeisel van sy volmaakte wysheid en is dus net so noodsaaklik as die ander, dat  $2 \times 2 = 4$ . Om te praat van toevallige natuurkundige waarhede is eenvoudig absurd. (*De Onderzoeker*, 1869:80)

Ook al kan ek kanttkeninge plaas by sy argumentasie,<sup>10</sup> dink ek dat Murray heeltemal reg is in sy bewering dat die determinisme van die moderniste saamhang met die feit dat hulle nie onderskei tussen noodsaaklike en kontingente waarhede nie en daarom die kontingente aard van die natuurlike orde misken. Bowendien is 'n deterministiese opvatting van die natuurlike orde vandag ook wetenskaplik verouder. Hierdie opvatting hang saam met die meganistiese teorie van Laplace (1749–1827), waarvolgens die natuur saamgestel is uit meganiese deeltjies wat onderwerp is aan die bewegingswette van Newton. Hierdie teorie impliseer dat die toestand van die heelal (insluitend die toestand van alle materiële deeltjies daarin) op elke willekeurige moment die voldoende materiële voorwaardes bevat om die toestand op elke daaropvolgende moment te bepaal, en dat die gang van die natuur daarom streng gedetermineerd verloop. In die moderne fisika is die meganistiese teorie van Laplace vervang deur die kwantumteorie, waarvolgens natuurwette nie deterministies is nie maar statisties. Die natuurwette bepaal nie die voorkoms van enkele gebeurtenisse nie, maar alleen die statistiese waarskynlikheid in groot klasse van gebeurtenisse. Dit verklaar waarom ons geen onfeilbare voorspellings van môre se weer kan maak nie, maar alleen statistiese voorspellings oor die waarskynlike rigting van die weer. Die natuurwette stel ons in staat om met 'n mindere of meerdere mate van *waarskynlikheid* (die weer in 'n mindere mate as die beweging van die planeete) kan voorspel, maar hulle bepaal nie met *noodsaaklikheid* wat sal gebeur nie. Selfs die beweging van die planeete kan nie met onfeilbare sekerheid voorspel word nie – veral nie oor lang periodes nie.

Hierdie soort indeterminisme sluit nie uit dat ons van *noodsaaklike* kousale voorwaardes vir gebeurtenisse kan praat nie. Inteendeel, sonder beweging in die atmosfeer sal daar geen reën val nie. Dit impliseer egter wel dat die volledige versameling kousale voorwaardes wat *voldoende* is om 'n gebeurtenis teweeg te bring, altyd voorwaardes sal insluit wat aan toeval

onderwerp is. Daarom kan geen gebeurtenis met onfeilbare sekerheid voorspel word nie, omdat sommige van die noodsaaklike voorwaardes daarvoor in beginsel onvoorspelbaar is. Om hierdie rede is wetenskaplike voorspellinge altyd in beginsel feilbaar. Soos Karl Popper dit stel: hulle bly gissings (“conjectures”) wat onderworpe is aan empiriese weerlegging (“refutations”).<sup>11</sup> Op hierdie manier kan die kwantumteorie die wetmatige struktuur van die werklikheid verklaar sonder om die *kontingente* aard daarvan te ontken. Op hierdie punt is Murray dus nader aan die waarheid as die moderniste.

### 3. 'n Deterministiese godsbegrip

Die deterministiese wêreldbeeld van die moderniste hang egter ook saam met hulle godsbegrip. In die woorde van Faure: “Die denkbeelde wat ons aangaande God en sy werksaamhede het, laat nie toe dat ons aan wonders glo nie” (Faure 1868:111). Murray verwerp hierdie godsbegrip, aangesien dit die aard van God se onveranderlikheid misverstaan en veral ook omdat die determinisme daarvan die handelingsvryheid van God en mens en dus ook die spiritualiteit van 'n persoonlike liefdesverhouding tussen God en mens onmoontlik maak.

Laat ek hierdie punte nader toelig, en begin met die onveranderlikheid.<sup>12</sup>

Volgens Murray

verwar [die moderniste] verandering in die manier van werk met veranderlikheid in die persoon. Tussen die twee is daar 'n hemelsbreë verskil. [...] Ek sien reeds in die geskiedenis van die skepping, nie alleen soos dit in die Bybel te lees is nie, maar ook in die natuur, dat daar 'n gereëldde opklimming is van trap tot trap in die ry van die lewende wesens, totdat die mens, die laaste van almal, as iets nuuts, iets heeltemal anders as wat tevore bestaan het, te voorskyn gekom het. Die eerste mens, met sy gees en sy mag oor die natuur, was 'n wonder in die skepping: want hy was 'n nuwe begin wat nie kon verklaar word uit wat voorafgegaan het [...] nie. Daardie nuwe, daardie ander is geen bewys van verandering in God nie. [...] Verskil, verandering, vooruitgang in die manier waarop God Hom openbaar, is geen teken van verandering in sy wil nie; juis die wysigings en veranderings te midde waarvan die groot verlossingsplan in sy eenheid uitgevoer is, het vir ons die sterkste bewys geword van die onveranderlikheid van God en van sy raad. [...] Vir ons laat dit glo aan die onveranderlikheid van God wat geopenbaar word te midde van verandering. Sy onveranderlikheid is geen onbeweeglikheid nie. Hy is die lewende wie se oneindige volheid nie binne die perke van die natuur kan gebind word nie. (Murray 1942:134–6)

Met ander woorde, die ontwikkelingsproses in die natuur is nie deterministies nie. Dit kan ook onverwagte en onvoorspelbare ontwikkelinge bevat. Volgens Murray is die ontstaan van die mens so 'n onvoorspelbare ontwikkeling wat nie noodsaaklik gevolg het uit die voorafgaande ontwikkelinge nie. Dit was ook moontlik dat die mens nooit in die proses sou verskyn het nie! Die ontwikkelingsproses gee dus blyke van veranderinge en ontwikkelinge in die manier waarop God deur die tyd heen onder veranderende omstandighede werk en Hom openbaar. Dit impliseer egter nie veranderlikheid in God se persoon of in sy trou aan sy raad nie.

Belangriker nog vanuit Murray se perspektief is die implikasie van die determinisme vir die spiritualiteit van gelowiges. Die determinisme van die moderniste sluit die keusevryheid of handelingsvryheid van sowel God as die mens uit. Aangesien handelingsvryheid definiërend is vir persoonwees, sluit dit ook die persoonwees van sowel God as mens uit. Dit maak die spiritualiteit van 'n persoonlike liefdesverhouding tussen God en mens ook onmoontlik. Murray redeneer soos volg:

In God verenig die onveranderlikheid van wese hom met vryheid van wil en werking. Die rede kan hom op geen ander manier 'n denkbeeld van God vorm nie as om van die menslike op te klim, en nadat hy opsy gelê het alles wat menslike gebrek en swakheid is, die hoogste in die wese van die mens vir hom in oneindige volmaaktheid voor te stel. Nou is die heerlikste waarvan die mens hom bewus is, sy vryheid, die mag van sy wil. Hiermee kan hy die natuur beheers en die werking van sy wette verhinder of wysig. [...] En wat die mens kan doen, dit sou God nie kan doen nie! Die mag wat Hy aan die mens oor die natuur toevertrou het, daarvan sou Hy Homself beroof het toe Hy vir die eerste maal vir die natuur sy wette voorgeskryf het [...] Die wat in waarheid aan 'n lewende en persoonlike God glo, oneindig verhewe bo die mens in sy vryheid, vir hom is die wonder, wanneer dit aan hom berig word, soos die natuurlike gevolg van wat hy geglo het. (Murray 1942:136–7)

Liefde kan per definisie nie afgedwing word nie. Dit kan alleen vryelik geskenk word. 'n Liefdesverhouding tussen persone kan alleen in wedersydse vryheid aangegaan en in stand gehou word.<sup>13</sup> Daarom veronderstel die spiritualiteit van 'n liefdesverhouding tussen God en mens die keusevryheid van sowel God as mens.

Murray stel dit soos volg:

As die mens tot 'n vrye en vrywillige vereniging met God sou kom, moes die keuse aan hom gestel word. Die keuse het ingesluit die ontsettende moontlikheid van die sonde. En sou ek aan Gods liefde kan glo maar ook kan verklaar dat Hy die wêreldorde so ingerig het dat daar vir Hom geen moontlikheid sou wees om na die val van sy skepsel tussenby te kom om hulle te verlos uit die diepe ellende waarvan hulle 'n prooi geword het? Onmoontlik. (Murray 1942:138–9).

#### **4. Werk God alleen deur ingrepe in die natuurlike orde?**

Die mens moet dus vryelik God se liefde kan beantwoord en God moet vry wees om sy liefde aan die mens te betoon. Die vraag is nou of God alleen deur 'n wonder wat die natuurwette verbreek, sy liefde aan die mens kan betoon? Teen hierdie veronderstelling is daar ernstige besware. Ten eerste, as God se betrokkenheid by die gang van sake in die wêreld moontlik is alleen deur wonderbaarlike ingrepe wat die natuurlike orde verbreek, moet hierdie betrokkenheid baie seldsaam wees. As God reëlmatig die natuurlike orde sou verbreek, dan sou die natuurlike orde as sodanig ophou om te bestaan.

Tweedens, hoewel gebeurtenisse soms plaasvind wat ons nie in terme van die natuurlike orde kan verklaar nie, kan ons nooit met absolute sekerheid weet of hulle regtig in stryd met die natuurlike orde en dus goddelike ingrepe is nie. Kan ons ooit die moontlikheid uitsluit dat



verdere kennis van die omstandighede ons in staat kon stel om die gebeurtenis in terme van die natuurlike orde te verklaar?

Derdens kan hierdie opvatting geen rekenskap gee van die manier waarop gelowiges bid vir God se betrokkenheid by hulle lewens nie. Die meeste vra-gebede is vir gewone gebeurtenisse waarvan ons uitgaan dat hulle verklaarbaar is in terme van die natuurlike orde. Om die waarheid te sê, die meeste gelowiges sal ophou om vir iets te bid as dit sou blyk dat dit kan gebeur alleen deur 'n wonderbaarlike ingreep wat die natuurlike orde verbreek. So het Dawid opgehou om te bid vir die herstel van sy kind toe dit blyk dat die kind reeds dood was (2 Samuel 12:15–23). Dit is duidelik dat ons goddelike wonderwerke nie kan beperk tot wonderbaarlike ingrepe wat die natuurlike orde verbreek nie.

Ook Andrew Murray is hier nie konsekwent nie, omdat hy ook wondere erken wat nie die natuurlike orde verbreek nie. Hy skryf:

[E]lke gelowige het in sy eie wedergeboorte, en in die ondervinding van die genademag wat in hom werk, die sekerste wonderbewys. Hy weet dat God nie opgehou het om wonders te doen nie: die uitwendige gedaante daarvan mag verander wees, maar die wonder [...] herhaal hom nog altyd as die lewende ondervinding van die wonderkrag van Gods liefde. (Murray 1942:162)

Die wedergeboorte waardeur die lewensuitkyk en die lewenshouding van 'n gelowige radikaal verander word, kan wel as 'n wonder geld, maar dit is nie in stryd met die natuurlike orde nie.

In hierdie verband maak R.F. Holland 'n nuttige onderskeid tussen “violation miracles” wat oënskynlik die natuurlike orde verbreek en “coincidence miracles” waarby twee stande van sake wat albei in terme van die natuurlike orde verklaar kan word, op 'n betekenisvolle en gelukkige manier saamval.<sup>14</sup> So byvoorbeeld val die treinbestuurder flou sodat die trein tot stilstand kom 'n meter vóór 'n man wat op die treinspoor vasgebind is, en my vriend uit Hawaii loop onverwags my kamer binne op die moment dat ek wanhopig is om hulp wat hy alleen vir my kan bied. Hier sou ons definitief van 'n wonder praat, ook al word die natuurlike orde op geen manier verbreek nie. 'n “Coincidence miracle” is egter meer as alleen 'n toevallige sameloop van omstandighede. Dit moet ook bydra tot die welsyn of die heil van die persone wat daarby betrokke is. So sou ons nie van 'n wonder praat as die trein 'n meter voor die einde van die tunnel sou stop nie, of as my vriend sou binneloop op die moment dat ek besig was om die skottelgoed te was nie. 'n Wonder is egter ook meer as net 'n gelukkige sameloop van omstandighede. Dit moet ook beskou word as 'n weldaad waarin God sy heilsbedoelings verwerklik. 'n Wonder is 'n wonderwerk. Dieselfde geld ook vir die sogenaamde “violation miracles”. Ook hier moet daar sprake wees van 'n heilsame uitkoms wat deur God tot stand gebring word.

Indien ons afsien van 'n deterministiese wêreldbeeld, is “violation miracles” as gebeurtenisse wat die natuurlike orde verbreek, nie logies onmoontlik nie, maar hulle is wel baie onwaarskynlik. In sy klassieke kritiek op wondergeloof<sup>15</sup> argumenteer David Hume dat as ek 'n wonder sou teëkom waarin die natuurlike orde verbreek word, dit meer waarskynlik is dat my oë my bedrieg as dat die wonder regtig plaasgevind het. Daarom is dit nie redelik om in wonders te glo nie.

Ninian Smart skryf hieroor:

Imagine Hume being present at someone's rising from the dead. What does he say to himself? "Impossible, gentlemen, impossible. This is contrary to all my previous experience of mortality, and to the testimony of countless human beings. It would be a lesser miracle that my eyes deceive me than that this resurrection should have occurred." Well, perhaps of course his eyes do deceive him. Let him test them. Let him investigate minutely the resurrected body. Can he still doubt?

Indien Hume in so 'n geval sou toegee dat hier iemand werklik uit die dood opgestaan het, is hy egter nog nie verplig om dit te beskou as 'n goddelike wonderwerk nie. Hy kan dit gewoon beskou as 'n buitengewone en tot nog toe onverklaarbare anomalie, en dit daarby laat. Ook die man wat op die treinspoor vasgebind was, kan sy ontsnapping aan die dood beskou as die gevolg van 'n gelukkige sameloop van omstandighede waaraan hy sy lewe te danke het en dit daarby laat.

## 5. Die oë van die geloof

Dit is duidelik dat ons 'n buitengewone gebeurtenis as 'n goddelike wonderwerk kan beskou alleen indien ons dit in die lig van ons geloof as sodanig interpreteer. Dit is alleen met die oë van die geloof dat ons iets as 'n wonderwerk kan ervaar. In die woorde van die blinde digter Jan Wit (2013):

Laat dan mij hart u toebehoren  
en laat my door de wereld gaan  
met open ogen, open oren  
om al uw tekens te verstaan.  
Dan is het aardse leven goed  
omdat de hemel mij begroet.

Miskien is dit waarom Jesus in Nasaret geen wonderwerke kon verrig nie – dit was omdat die mense daar nie in Hom wou glo nie (Matt. 13:58). Ook Murray gee hierdie punt toe. Dit is alleen met die oë van die geloof dat ons 'n wonder kan sien as 'n weldaad van God. Daarsonder is 'n wonder niks meer as 'n buitengewone of indrukwekkende gebeurtenis sonder betekenis nie. 'n Mens sou jou daarvoor kan verwonder, maar dit nie erken as 'n wonderwerk van God nie.

Die wonder kry altyd in die Bybel sy waarde van die goddelike openbaring wat daardeur moet bevestig of verklaar word. Waar die gemoed vir die seën van die Woord onvatbaar is, daar sou ook die wonder geen heil bring nie. [...] Die wondergeloof [...] veronderstel altyd dat die wondertekens in 'n lewensverband staan met die leer wat dit moet bevestig, en deur die gewete en die godvrugtige gemoed beoordeel moet word. In die lig van wat reeds vroeër deur God gegee is, óf die wet wat in die hart geskryf is, die gewete, óf 'n voorafgaande openbaring, dus in die kennis wat vooraf in ons besit is, is daar altyd die toetssteen waaraan die waarde van die wonder [...] op die proef gestel word. (Murray 1942:126, 128)

Volgens Murray geld dit ook vir die openbaringskarakter van die Bybel as Woord van God. Sonder die geloof bly die Bybel vir ons 'n dooie letter. Volgens Murray verklaar dit waarom daar so baie mense is wat nie die openbaringskarakter van die Bybel herken nie:

Nêrens verwag dit [die openbaring] om deur almal aangeneem te word nie: orals stel dit 'n voorwaarde wat by baie gemis word. Dié voorwaarde is: geestelike behoefte. Net soos die Here Jesus nie erken is nie behalwe deur diegene wat behoefte gevoel het aan 'n goddelike verlossing, so kan die openbaring geen ingang vind waar die mens in eie selfgenoegsaamheid vas besluit het om geen openbaring van die hemel aan te neem nie. Vir 'n blinde wat verklaar dat daar geen sonlig is nie, kan 'n mens nie bewys dat daar lig bestaan nie. Die lig bewys homself vir die geopende oog: die waarheid kan homself slegs betuig aan die ope gemoed. (Murray 1942:45)

Sonder die geopende oog van die geloof kan ons die wondertekens van God in die natuur en in die Bybel nie herken nie.

Dit impliseer dat die ervaring van goddelike wonderwerke en openbarings die geloof *veronderstel* eerder as om dit te *bewys*. In die woorde van T.S. Eliot: “We found our belief in miracles on the Gospel, not our belief in the Gospel on miracles” (Eliot 1953:86). Maar dan berus elke poging om die waarheid van die geloof te bewys, met 'n beroep op wonders, op 'n sirkelredenering: die geloof wat bewys moet word, word veronderstel deur die wonder wat dit moet bewys. Kotze wys daar tereg op dat Murray op hierdie punt oënskynlik in 'n sirkelredenering verstriek raak: “Die wonder bekragtig die Woord,’ sê ds. Murray. [...] Hier verneem ons van ds. Murray, dat dit juis die godsdienstige waarheid is wat ons reeds besit, wat ons die wonder laat aanneem” (*De Onderzoeker* 1869:86).

Ek dink die verwarring ontstaan hier omdat wonderwerke beskou word as gebeurtenisse wat ons as sodanig *waarneem* in plaas van waargenome gebeurtenisse wat ons met die oë van die geloof as wonderwerke *interpreteer*. Maar dan is geloof nie 'n soort *kennis* wat ons aflei uit wat ons waarneem nie. Dit is eerder 'n soort *interpretasie* van die dinge wat ons waarneem. Die vraag is nou of gelowiges alleen 'n buitengewone gebeurtenis, soos 'n onverklaarbare anomalie of 'n gelukkige sameloop van omstandighede, as 'n wonderwerk sal interpreteer?

## 6. Alleen buitengewone gebeurtenisse?

Met die oë van die geloof interpreteer gelowiges nie slegs buitengewone gebeurtenisse as wonderwerke nie. Hulle kan ook alle goeie dinge as goddelike wonderwerke interpreteer. So byvoorbeeld in die lied van John Rutter (1996):

Look at the world, everything around us:  
Look at the world and marvel every day.  
Look at the world, so many joys and wonders,  
So many miracles along our way.  
To thee, o Lord, for all creation,  
Give us thankful hearts that we may see:  
All the gifts we share and every blessing,  
all things come from thee.

Tog is dit moontlik dat gelowiges dikwels so gewoon raak aan gewone gebeurtenisse dat hulle sulke gebeurtenisse nie meer as “wonderwerke” kan herken nie. Die hand van God word dan alleen in die buitengewone gesien.

G.K. Chesterton illustreer hierdie punt met verwysing na kinderverhale:

When we are very young children we do not need fairy tales: we only need tales. Mere life is interesting enough. A child of seven is excited by being told that Tommy opened the door and saw a dragon. But a child of three is excited by being told that Tommy opened the door. Boys like romantic tales; but babies like realistic tales – because they find them romantic. [...] These tales say that apples were golden only to refresh the forgotten moment when we found that they were green. They make rivers run with wine only to make us remember, for one wild moment, that they run with water. (Chesterton 1908:80–1)

Miskien moet gelowiges dikwels deur buitengewone wonderwerke geskok word om hulle geloofsoë te open om ook die gewone as goddelike wonderwerke te ervaar! Maar hoe dan ook, sonder die oë van die geloof is daar geen wonders nie. Daar is alleen gewone en buitengewone gebeurtenisse, sonder sin of waarde. In die woorde van Murray wat ek hier bo aangehaal het: “Vir ’n blinde wat verklaar dat daar geen sonlig is nie, kan ’n mens nie bewys dat daar lig bestaan nie. Die lig bewys homself vir die geopende oog: die waarheid kan homself slegs betuig aan die ope gemoed” (Murray 1942:45).

In my artikel oor “die hermeneutiek van die geloof” het ek betoog dat gelowiges met die oë van die geloof na die wêreld van hulle waarneming kyk (Brümmer 2017). Dit wil sê hulle interpreteer hulle sintuiglike waarnemings van die wêreld in terme van die omvattende interpretasieraamwerk van hulle geloofstradisie. Vir gelowiges ontleen die wêreld van ons waarneming sy sin aan hierdie geloofsinterpretasie. Die ongelowiges neem dieselfde wêreld waar, maar verleen daar nie vanuit die geloof sin aan nie.

John Lucas illustreer hierdie punt soos volg:

God sends the rain to the just and the unjust: but to the just who has asked for it, it comes as a token of God’s goodness, whereas to the unjust who never says “please” and never says “thank you”, it is a mere climatic condition, without significance and without being an occasion for gratitude; and the unjust’s life is thereby poorer and drearier. (Lucas 1976:38)

Die verskil is dus nie in die waarneming nie, maar in die interpretasie. Die interpretasie verleen sin aan die waarneming. Wondergeloof is dus nie primêr ’n *kognitiewe* verskynsel nie. Dit is eerder ’n *hermeneutiese* verskynsel.

## 7. Die wonder van die opstanding

Soos ons gesien het, verwerp die moderniste vanuit hulle deterministiese godsbeeld die moontlikheid van wonders. In die eerste van sy twee leerredes oor wondergeloof probeer Andrew Murray teenoor hulle die *moontlikheid* van wonders te verdedig. In die loop van sy

betoog verbreed hy egter ongemerk die betekenis wat hy aan die begrip *wonder* heg deur toe te gee dat dit alleen vanuit die geloof is dat ons iets as 'n wonder kan herken. Die implikasie hiervan is dat wondergeloof 'n soort interpretasie is wat vanuit die geloof aan buitengewone gebeurtenisse geheg word.

Murray is egter nie tevrede om alleen die *moontlikheid* van wonders te bewys nie. In sy tweede leerrede oor wondergeloof wil hy nou ook bewys dat hulle *werklik* plaasgevind het.

Ons het in die voorgaande rede die vraag omtrent die moontlikheid van die wonders behandel. [...] Ons is nou gereed om die tweede vraag in oorweging te neem: het die wonders werklik plaasgevind? En kan dit op geskiedkundige manier en met sekerheid bewys word? (Murray 1942:142)

Met die oog hierop wil Murray nou bewys dat Jesus werklik opgestaan het uit die dood.

Ons wil dit veral doen met betrekking tot die een groot wonder van die opstanding. Vriend en vyand erken tegelyk dat met daardie een wonder al die ander staan of val. [...] As Hy nie opgestaan het nie, dan val die hele gebou inmekaar. (Murray 1942:146)

Maar nou doen Murray iets merkwaardig. 'n Mens sou gedink het dat as hy vir die liggaamlike opstanding van Jesus wil argumenteer, hy sou begin het by die evangelieverhale oor die leë graf en die verskynings aan die dissipels. In plaas hiervan beroep hy hom egter op Paulus se getuienis aangaande sy ervaring op die pad na Damaskus. Ook Kotze is verbaas oor hierdie keuse van Murray om hom op Paulus in plaas van op die evangelieverhale te beroep:

Indien dit Murray se bedoeling was om die liggaamlike opstanding van Jesus te bewys, sou hy hom nie by 'n blote opsomming van die verskynings bepaal het nie, maar ook die plek en die geleentheid van die opstanding en die manier waarop dit plaasgevind het genoem het. Van dit alles swyg hy en sê alleen dat Jesus na sy dood aan sy volgelinge verskyn het. (*De Onderzoeker* 1889:97)

Hoewel Murray waarskynlik self 'n taamlik letterlike opvatting oor die leë graf gehad het, was dit nie sy hoofdoel om dit te bewys nie. Hy wou nie die werklikheid van die opstanding verdedig deur te argumenteer dat die graf wêrklik leeg was nie, maar deur te argumenteer dat Paulus wêrklik vir Jesus ontmoet het en dat Jesus daarom werklik leef en dus uit die dood opgestaan het.

Hierdie keuse het belangrike implikasies vir die manier waarop ons die opstanding van Jesus moet verstaan. Laat ons hierdie implikasies een vir een nader bekyk.

1. Sowel Paulus as sy reisgenote het op die weg na Damaskus 'n helder lig gesien en 'n harde geluid gehoor. Alleen Paulus het egter daarin die stem van Jesus gehoor wat hom oproep om op te hou om die Christengemeenskap te vervolg en om die evangelie aan die heidene te gaan verkondig. Die verskil tussen Paulus en sy reisgenote was dus nie in hulle sintuiglike waarnemings nie, maar in hulle interpretasie van hierdie waarnemings.

2. Paulus was volledig op die hoogte van die belydenis van sowel die volgelinge van Jesus as van die Joodse teenstanders daarvan. Hy was dus bekend met die interpretasieraamwerk van

sowel die Christene as van die Fariseërs, en hy was 'n ywerige aanhanger van laasgenoemde. Hy het dus met die oë van die Fariseërs na Jesus gekyk en in ooreenstemming daarmee sy volgelinge vervolg.

Murray stel dit soos volg:

Paulus getuig dat hy 'n tyd lank, na die vestiging van die Christendom, 'n vervolger was van die gemeente. Hy het geweet dat 'n kort tyd nadat Jesus gekruisig was hulle begin preek het dat Hy uit die dode opgestaan het. Hy het geweet dat dit die hoofsaak was van hul belydenis. In Jerusalem het Hy vertroulike omgang gehad met die owerhede van sy volk wat die voorgangers was in die stryd. [...] Sy kennis het gepaard gegaan met buitengewone ywer vir die voorvaderlike insettings. Die gedagte aan die opgewekte Nasarener was vir hom soms voorwerp van onbegryplike veragting, as die toppunt van die dwaasheid, dan weer as voorwerp van verfoeiing en haat, as Godslastering en vyandskap teen sy volk en godsdiens. En meteens word hierdie Paulus belyer en verkondiger van die geloof van die opstanding. (Murray 1942:153–4)

Paulus se ervaring op die Damaskuspad was dus 'n *bekering*servaring.<sup>16</sup> Sy ervaring het hom aangeset tot 'n radikale verandering in die manier waarop hy na die wêreld en na Jesus gekyk het. Hy het die interpretasieraamwerk van die Fariseërs verwissel vir dié van die gemeente van Christus. Hierdie ander manier van *kyk* het gepaard gegaan met 'n ander manier van *leef*. Hy het verander van 'n vervolger van die gemeente tot 'n apostel van die evangelie.

3. Paulus het getuig dat hy op die weg na Damaskus die opgestane Heer ontmoet het. Hierdie ontmoeting was egter nie met 'n empiries waarneembare persoon met 'n materiële liggaam van vlees en bloed nie. Die opgestane Heer het nie dieselfde soort liggaam gehad as die Jesus wat aan die kruis gesterf het nie. Dit geld ook vir die verskyningsverhale in die evangelies. Daar kon die opgestane Heer verskyn en verdwyn en Hy kon deur geslote deure loop. Hy het dus nie 'n materiële liggaam gehad wat onderwerp was aan die beperkings van die menslike bestaan nie.

Andrew Murray stel dit soos volg:

In I Kor. 13: 44 stel hy [Paulus] duidelik dat die “geestelike liggaam” van die opstanding, die onverderflike, heeltemal verskillend is van die “natuurlike liggaam”, die verderflike, van “die vlees en bloed wat die koninkryk van God nie kan beërwe nie.” [...] Die opgewekte liggaam van die Here Jesus was nie langer, soos ons liggaam, gebonde deur die swakheid van die natuur nie. (Murray 1942:151)

In sy kommentaar op Murray beweer Burgers dat Murray hier afwyk van die ortodokse leer en hom eintlik aansluit by die standpunt van die moderniste:

Die stryd loop nie oor die vraag of Jesus wel of nie geestelik opgestaan het nie, d.w.s. of hy opgestaan het met 'n geestelike liggaam nie, maar oor die vraag of Hy wel of nie met sy natuurlike, d.w.s., sy stoflike liggaam uit die graf opgestaan het. [...] Wil hy [Murray] nie 'n ketter wees nie, moet hy die opstandingsleer bewys dat Jesus met 'n vleeslike liggaam uit die graf opgestaan het. [...] Die verskil kom dus eintlik hierop

neer, dat die ortodoksie glo dat die liggaamlike opstanding 'n (fisieke) *stoflike* is en ons [modernes] dat dit 'n *geestelike* is. (*De Onderzoeker* 1869:93)

Maar wat word nou verstaan onder 'n "geestelike liggaam"? En op watter manier het Paulus só 'n liggaam "gesien"? Volgens Burgers kon dit nie 'n sintuiglike "sien" gewees het nie. "Jesus is immers met 'n geestelike liggaam opgestaan en hoe kan die verskyning daarvan vir die vleeslike oog sigbaar wees? Dit kan alleen 'n stoflike voorwerp sien" (*De Onderzoeker* 1869:94). Volgens Kotze moes dit "'n geestelike sien gewees het, 'n openbaar word van die Christus aan Paulus deur middel van die lig wat hy gesien het en die stem wat hy gehoor het" (*De Onderzoeker* 1869:97).

Ek dink dat Murray tot op hierdie punt sou saamstem met die standpunt van die moderniste oor die aard van die opgestane liggaam van Jesus. Maar nou gaan Kotze 'n stap verder:

Nou ontstaan die vraag: was die verskyning 'n objektiewe of 'n subjektiewe? Dit wil sê, was dit 'n werklike, buite Paulus aanwesige verskyning, of moet ons aan 'n inwendige sien, 'n visioen dink? Ongetwyfeld die laaste. (*De Onderzoeker* 1869:94)

Dit is op hierdie punt dat die verskil tussen Murray en die moderniste aan die lig kom. Teenoor die moderniste verwerp Murray die voorstelling dat die verskyning van Jesus alleen maar 'n visioen en nie 'n werklikheid was nie:

Elkeen beseft dat as die verskyning van die Here Jesus slegs iets inwendigs was, 'n visioen, 'n geestelike voorstelling, en nie 'n werklike gebeurtenis nie, elkeen van sy [Paulus se] bstryders hom daarop sou kon beroep het dat alles *subjektief* en sy eie mening was, en dat dit die hoogste vermetelheid is om daaraan die gesag van 'n Goddelike openbaring toe te ken. Die daadsaak daarenteen dat onder vriende en vyande die persoonlike opstanding algemeen erken is, toon aan hoeseer nie alleen by die apostels nie, maar by die duisende in die Christengemeentes, die geloof hieraan beskou word as die grondslag van die Christendom. (Murray 1942:152)

Die probleem met die moderniste was dat hulle panenteïstiese werklikheidsbeeld dit vir hulle onmoontlik gemaak het om te erken dat 'n bonatuurlike "geestelike liggaam" 'n *werklikheid* kan wees. As God en die wêreld één is, verval die onderskeid tussen 'n natuurlike en 'n bonatuurlike werklikheid. Dan kan alleen 'n stoflike liggaam werklik wees en kan 'n geestelike liggaam niks meer as 'n visioen of 'n subjektiewe inbeelding wees nie. Dan is Paulus se oortuiging dat die Heer (met 'n geestelike liggaam) *werklik* aan hom verskyn het en dat Hy dus *werklik* leef en uit die dood opgestaan het, niks meer as 'n subjektiewe inbeelding van Paulus nie. Teenoor die moderniste stel Murray dit egter dat "nie alleen by die apostel nie maar by die duisende in die Christengemeentes, die geloof [aan die werklikheid van die opstanding] beskou word as die grondslag van die Christendom" (Murray 1942: 152). Hierby sluit Murray hom aan.

4. Die vraag is nou waarom Murray die geloof in die werklikheid van die opstanding beskou as "die grondslag van die Christendom"? In antwoord op hierdie vraag verwys Murray na die noodsaaklike voorwaardes vir die Christelike spiritualiteit.

In my vorige artikel, "Die hermeneutiek van die geloof", het ek uitvoerig betoog dat die geloofsinterpretasie van ons ervaring noodsaaklike veronderstellings oor die werklikheid

impliseer. Ek kan nie alle goeie dinge sien as gawes waarvoor ek dankbaar moet wees as ek nie die werklikheid van 'n gewer veronderstel nie. In die woorde van Chesterton: “The worst moment for the atheist is when he is really thankful and has nobody to thank” (Chesterton 1957:78). Op dié manier was die geloof dat Jesus leef en uit die dood opgestaan het, die noodsaaklike voorveronderstelling van Murray se spiritualiteit.

Murray se evangeliese spiritualiteit was dié van die Réveil en van graaf Von Zinzendorf.<sup>17</sup> Net soos vir Von Zinzendorf was vir Murray “die persoonlike omgang met Christus en die persoonlike ondervinding van sy groot liefde die hoofsaak van die Christendom” (Murray 1905: bl. X). Die liefde van Christus is egter ook die liefde van God, omdat dit in die lewe en veral die kruisdood van Jesus is dat ons die liefde van God leer ken. Dit is alleen in die lig van die wonder van die opstanding dat ons alle ander wonders, alle ander uitings van God se liefde in ons lewe en ervaring, kan herken. Maar hierdie “persoonlike omgang met Christus” is moontlik alleen indien Christus werklik leef en uit die dood opgestaan het. Persoonlike omgang met 'n dooie is per definisie onmoontlik. Daarom is geloof in die wonder van die opstanding “die grondslag van die Christendom”.

Anders as ons menslike omgang met mekaar, is ons omgang met God in Christus geestelik en nie stofflik of materieel nie. Dit is omgang met die bonatuurlike en nie met die natuurlike nie. Daarom veronderstel hierdie omgang nie, soos Burgers en Kotze die ortodokse leer interpreteer, dat Christus opgestaan het met 'n stofflike liggaam nie, maar wel met 'n geestelike liggaam. Dit veronderstel egter wel dat hierdie geestelike liggaam 'n werklikheid is en nie 'n subjektiewe inbeelding van die gelowige nie. Met 'n subjektiewe inbeelding kan ons geen gemeenskap hê nie.

Teenoor die visie van moderniste beredeneer Murray dit alles soos volg:

As die mens genoeg het aan homself en aan die natuur, as hy rus kan vind by die aanbidding van *die onbekende God* wat nooit deur die voorhangsel van die natuur breek om antwoord te gee op die gebed, of om Hom deur die soeker te laat vind nie [...] dan spreek dit vanself dat so 'n godsdiens aan die wondergeloof geen behoefde het en daar geen seën van ontvang nie. Waar iemand nie verlang om God van naby te ken nie [...] is daar vir die wonderdoende God geen plek nie. Die gewete en die rede van die mensheid getuig egter saam met die Christendom dat hierdie godsdiens nie die dieper behoeftes van die hart kan vervul nie. En as die godsdiens in daardie behoefde sal voorsien, en waarlik sal wees die soek sowel as die vind van die verkeer van 'n lewende gemeenskap met die Godheid, dan het die godsdiens in die wondergeloof alleen sy krag en sy heerlikheid. Dit kan geen gemeenskap met God genoem word waar alle werksaamheid slegs van die een kant plaasvind nie, waar alleen die mens begeer en voel en verlang en liefhet terwyl die Godheid geen teken van Hom laat verneem of die aanbidding van Hom welgevallig is of by Hom weerklank vind nie. [...] Dan is die wonderpersoon van Jesus wat uit die hemel neergedaal het en uit die dode opgewek is as die gawe en die bron van Gods liefde, waarlik die middelpunt en wese van die Christendom en godsdiens. In Hom het ons 'n goddelike lewe, 'n Goddelike verlossing. (Murray 1942:161–2)



## 8. Slot

In my artikel oor “die hermeneutiek van die geloof” (Brümmer 2017) het ek betoog dat gewone gelowiges mense is wat probeer om sin te maak van hulle lewens en hulle ervaring van die wêreld deur dit te interpreteer in terme van die omvattende interpretasieraamwerk van die geloof wat in ’n religieuse tradisie aan hulle oorgelewer is. Hierdie interpretasie is eksistensieel en nie bloot intellektueel nie: dit vereis ’n lewenshouding wat by die interpretasie pas. Bowendien veronderstel dit ook ’n werklikheidsbeeld wat konstituerend is vir die interpretasie.

In hierdie artikel het ek probeer om hierdie opvatting oor religieuse geloof te illustreer aan die hand van die debat oor wondergeloof tussen Andrew Murray en die Kaapse verteenwoordigers van die modernisme. Die moderniste het die wêreld geïnterpreteer in terme van ’n panenteïstiese interpretasieraamwerk waarin daar geen ruimte is vir ’n bonatuurlike werklikheid wat binne die natuurlike orde in wonderwerke ervaar kan word nie. Murray het die wêreld geïnterpreteer vanuit die interpretasieraamwerk van die Réveil waarin die natuurlike wêreld sin kry vanuit sy verhouding met die bonatuurlike God wat deur wonders sy liefde binne die natuurlike orde aan ons openbaar, en die menslike lewe sin kry vanuit “die persoonlike omgang met Christus en die persoonlike ondervinding van sy groot liefde” wat alleen deur die wonder van die opstanding moontlik word. Vir Murray is dit “die hoofsaak van die Christendom”. Alleen hierdie interpretasieraamwerk kan bevredigend sin maak van die lewe en die wêreld. Ten aansien van die moderniste se naturalistiese interpretasieraamwerk stel Murray dit dat “die gewete en die rede [...] saam met die Christendom [getuig] dat hierdie godsdiens [die interpretasie-raamwerk van die moderniste] nie die dieper behoeftes van die hart kan vervul nie.”

## Bibliografie

- Brümmer, V. 1992. *Speaking of a Personal God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. Andrew Murray en die liefde van Christus. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 39:39-46.
- . 2006. *Brümmer on Meaning and the Christian Faith. Collected Writings of Vincent Brümmer*. Aldershot: Ashgate.
- . 2013. *Vroom of Regsinnig? Teologie in die NG Kerk*. Wellington: Bybel-Media.
- . 2017. Die hermeneutiek van die geloof. *LitNet Akademies*, 14(3):542–56.
- Chesterton, G.K. 1908. *Orthodoxy*. Londen: The Bodley Head.
- . 1957. *St. Francis of Assisi*. New York: Garden City.
- Eliot, T.S. 1953. *Selected prose*. Aylesbury: Penguin Books.
- Faure, D.P. 1868. *De Moderne Theologie. Dertien Toespraken*. Kaapstad: J.C. Juta.

- . 1907. *My life and times*. Kaapstad: J.C. Juta.
- Hanekom, T.N. 1951. *Die liberale rigting in Suid-Afrika*. Stellenbosch: C.S.V.-Boekhandel.
- Hofmeyr, N.J. 1860. *Een getuigenis teen de hedendaagse dwaling*. Kaapstad: N.H. Marais. 1860.
- Holland, R.F. 1965. The miraculous. *American Philosophical Quarterly*, 2(1):43–51.
- Hume, D. 1963. Of miracles, Section 10. In Wollheim (red.) 1963.
- Lucas, J.R. 1976. *Freedom and grace*. Londen: S.P.C.K.
- Murray A. 1942. *Versamelde Werke*, deel II. Stellenbosch: Christen-Studentevereniging van Suid-Afrika.
- Murray, A., Debat met J.J. Kotze en met T.F. Burgers. *Onderzoeker, De*. 1867 tot 1869. jg. 8 tot 10.
- Popper, K. 1963. *Conjectures and refutations*. Londen: Routledge.
- Rutter J. 1970. “God be in my head”. Oxford: Oxford University Press.
- Scholten, J.H. 1858. Aangehaal in Hofmeyr (1860:26).
- Smart, N. 1964. *Philosophers and religious truth*. Londen: S.C.M. Press.
- Wit, Jan. 2013. Aan U behoort, o Heer der heren. Lied 978 in *Liedboek. Singen en Bidden in Huis en Kerk*. Den Haag: Interkerklike Stichting voor het Kerklied.
- Wollheim (red.). 1963. *Hume on religion*. Londen: Collins.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Oor die teologie van die Moderne Rigting, kyk Brümmer (2013) hoofstuk 3. Oor die lewe van D.P. Faure, kyk Faure (1907).

<sup>2</sup> Hierdie kerk bestaan vandag nog aan die bo-ent van Houtstraat in Kaapstad.

<sup>3</sup> Hierdie “toesprake” is gebundel in Faure (1868).

<sup>4</sup> Murray (1868. Afrikaanse vertaling 1942).

<sup>5</sup> Die teologiese tydskrif van die Moderne Rigting aan die Kaap. Dit was onder redaksie van Leopold Marquard, die swaer van D.P. Faure.

<sup>6</sup> Hoewel hulle aanhangers van die Moderne Rigting was, is Kotze en Burgers op grond van hulle legitimasie in Nederland tot die bediening in die NG Kerk toegelaat, voordat die sinode van 1862 besluit het om 'n eie colloquium doctum in te stel. In die sogenaamde liberalismestryd in die 1860's het die Kerk onder leiding van Andrew Murray en N.J. Hofmeyr tevergeefs probeer om hulle uit die bediening geskors te kry. Oor hierdie kerkstryd, kyk T.N. Hanekom (1951). Hanekom gaan uitgebreid op die kerkpolitieke stryd in, maar gee geen aandag aan die teologiese debat agter hierdie stryd nie.

<sup>7</sup> Kyk Brümmer (2013), hoofstukke 3–6.

<sup>8</sup> Die term *modernisme* het deur die loop van jare verskillende betekenisse gehad. Dit moet egter duidelik wees dat ek my in hierdie opstel beperk tot die soort “modernisme” van die Kaapse aanhangers van die sogenaamde Moderne Rigting van J.H. Scholten in Leiden in die middel van die 19de eeu.

<sup>9</sup> *De Onderzoeker* (1867:75).

<sup>10</sup> Is morele en logiese waarhede op dieselfde manier “noodsaaklik”? En is hierdie “noodsaaklikheid” die gevolg van ons beperkte voorstellingsvermoë? Dit sou my te ver voer om hier op hierdie punte in te gaan. Kyk Brümmer (1992), hoofstukke 3 en 4 oor die verskillende vorme van noodsaaklikheid.

<sup>11</sup> Kyk Popper (1963:33–65).

<sup>12</sup> Elders het ek uitvoerig die aard van God se onveranderlikheid bespreek. Kyk Brümmer (2008:40–6).

<sup>13</sup> Vir 'n beredenering van hierdie punt, kyk Brümmer (1998).

<sup>14</sup> Kyk Holland (1965:43–51).

<sup>15</sup> Hume (1748), seksie X. Vir 'n verhelderende bespreking van Hume se kritiek op wondergeloof, kyk Smart (1964), hoofstuk 2.

<sup>16</sup> In my vorige artikel, oor “Die hermeneutiek van die geloof”, het ek uitvoeriger geskryf oor die aard van sulke bekeringservarings. Kyk Brümmer (2017).

<sup>17</sup> Kyk hieroor Brümmer (2013), hoofstuk 1.