

# Die Heidelbergse Kategismus oor die mens as beeld van God

**Author:**

 Gabriël M.J. van Wyk<sup>1</sup>
**Affiliation:**
<sup>1</sup>Reformed Theological College, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

**Correspondence to:**

Gabriël van Wyk

**Email:**

gafievw@mweb.co.za

**Postal address:**

Burton Street 45, Durbanville 7550, South Africa

**Dates:**

Received: 04 Feb. 2013

Accepted: 24 May 2013

Published: 30 Aug. 2013

**How to cite this article:**

 Van Wyk, G.M.J., 2013, 'Die Heidelbergse Kategismus oor die mens as beeld van God', *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47(2), Art. #701, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v47i2.701>
**Note:**

Dr Gafie van Wyk is a research associate of the Reformed Theological College at the University of Pretoria.

**Copyright:**

© 2013. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Hierdie artikel fokus op relevante kessionele standpunte oor die tema van *imago Dei* in die reformatoriese en voor-reformatoriese teologie wat as historiese en sistematiese kontekstualisering dien vir die daaropvolgende uitleg van die tema soos wat dit in die Heidelbergse Kategismus hanteer word. 'n Bondige bespreking van die histories-kritiese uitleg van Genesis 1:26–27 word aan die orde gestel om as oorgang te dien tot 'n kritiese waardering van die Kategismus vanuit die perspektief van die eietydse teologie. Die uitleg van Genesis 1:26–27 dien as die vernaamste impuls om die tema in die eietydse teologie onbevang en los van die uitsluitende dwang van tradisionele kessionele geskille aan die orde te stel, maar met inagneming van 'n ryke teologiese tradisie. In wese is die betoog dat die mens as beeld van God geroepe is om God se heerlikheid en eer op aarde uit te dra en hierdie opvatting word ook in die Heidelbergse Kategismus teruggevind.

**The Heidelberg Catechism on people as the image of God.** This article focuses on the relevant confessional statements about the theme *imago Dei* in reformed- and pre-reformed theology that served as the historical and systematic contextualisation of the subsequent interpretation of the theme as it is treated in the Heidelberg Catechism. A concise discussion of the historical-critical interpretation of Genesis 1:26–27 follows in order to serve as a transition to the critical appreciation of the Catechism from the perspective of contemporary theology. The interpretation of Genesis 1:26–27 served as the main impetus for the open-minded discussion of the theme in contemporary theology, apart from the exclusive constraints of the traditional confessional disputes, but with appreciative consideration for our rich theological tradition. In essence, the author argues that all people, because they are created in the image of God, are called upon to glorify God on earth and that this belief is already formulated in the Heidelberg Catechism.

## Probleemstelling

Wat is die mens? Mense is wesens wat oor die vermoë beskik om die vraag na hulle wese te vra. Hulle word inderdaad geprikkel om die vraag herhaaldelik te vra, maar kan dit nooit finaal beantwoord nie, aangesien die mens nou maar eenmaal nie bevredigend gedefinieer kan word nie. Elke mens wat oor hulle menswees nadink, gaan op 'n *denkweg* wat al deur baie ander mense bewandel is. Alleen in gesprek met ander mense kom jy beter onder die indruk wat die mens eintlik is, want as mense bewandel ons die lewenspad saam met ander en ons is altyd 'n mens tussen ander mense. Wanneer die Heidelbergse Kategismus rekenskap gee oor die vraag wat die mens is, neem die belydenisdokument die konsep as vertrekpunt dat die mens na die beeld van God geskape is. Hierdie artikel wil die relevansie ontgin wat hierdie konsep, soos ingespan deur die Kategismus, vandag nog vir ons mag hê wanneer ons oor ons eie menswees nadink. Die artikel put uit 'n ryk en dikwels diverse teologiese tradisie. Die artikel bied egter nie 'n bondige historiese oorsig oor die tradisie waaruit dit put nie. Slegs enkele kritiese momente uit die tradisie word opgeneem om aan te dui hoe die verstaan van die tema met verloop van tyd soms verbredend en soms weer verskralend ontwikkel het. Met hierdie benadering word gepoog om die aanvanklike probleemstelling deurlopend uit te bou en daardeur die tema van sowel 'n historiese as 'n sistematiese konteks te voorsien.

## Hermeneutiese uitgangspunte

Bybeluitleg kan nooit beteken dat die heersende of tradisionele opvattinge oor Bybelse temas bloot bevestig en verdedig word asof daar reeds finaal oor alle waarheid beskik word nie. Die moontlikheid bestaan altyd dat standpunte hersien behoort te word. Bybeluitleg behoort daarom as voortdurende dialoog met sowel tydgenote as voorgangers bedryf te word. Sáám – as gemeenskap van gelowiges – moet gelowiges opnuut weer na die Woord luister. Standpunte moet herhaaldelik aan die evangelie getoets word. Net so behoort 'n mens se verstaan van

**Read online:**


Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

die kerklike tradisie ook voortdurend aan die primêre bronne van die relevante tradisie getoets te word. Die onderskrywing van die waarheid soos die tradisionele belydenisdokumente van die kerk dit verwoord, kan daarom nie bloot beteken dat die oorgelewerde waarheid slegs met verloop van tyd oor en oor herhaal word nie. Die dokumente moet eers as historiese geskrifte met toepaslike eksegetiese en hermeneutiese metodes ontsluit word om die betekenis daarvan vas te stel, voordat die waarheid, waarop aanspraak gemaak word, met geloofwaardigheid onderskryf kan word. Dit is verder belangrik om ook die sistematiese konteks van die belydenisdokumente tydens die interpretasieproses te verreken. Alle belydenisdokumente, selfs die oudstes in ons besit, is deel van 'n belydenistradisie. Dit impliseer dat die fyner nuanses van enige belydenisdokument alleen ontgin kan word deur die bepaalde dokument met ander soortgelyke dokumente te vergelyk wat min of meer dieselfde ontstaanstyd het as die ondersoekdokument. Vergelykbare dokumente wat uit vroeër tye kom as die ondersoekdokument, is uit die aard van die saak ook belangrik. Verstaan gaan in hierdie geval hand aan hand met historiese navorsing.

Met hierdie inleidende gedagtes word die rigting aangedui waarin die outeur in hierdie artikel die tema ondersoek. In hierdie artikel word dus gefokus op (1) enkele relevante konfessionele standpunte oor dié tema in die reformatoriese en voor-reformatoriese teologie wat bydra om die probleemstelling histories en sistematies te kontekstualiseer; (2) die uitleg van die tema soos Ursinus dit in die Heidelbergse Kategismus hanteer; (3) 'n bondige bespreking van die histories-kritiese uitleg van Genesis 1:26–27 wat as die vernaamste impuls gedien het om die tema opnuut, los van die uitsluitende dwang van tradisionele konfessionele geskille, aan die orde te stel; en (4) 'n kritiese waardering van die Kategismus vanuit die perspektief van die eietydse teologie.

## Die tema *imago Dei* in die reformatoriese en voor-reformatoriese teologie

Dit is nie maklik om die teologiese tradisie te beskryf wat as historiese verwysingsraamwerk vir die interpretasie van die Heidelbergse Kategismus se hantering van die tema van *imago Dei* kan dien nie. Sauter (2011:61) wys daarop dat 'n homogene tradisie of eenduidige geskiedenis van 'n interpretasie van die tema nie bestaan nie. Die verskillende teologiese standpunte oor die betekenis van die gedagte dat die mens na die beeld van God geskape is en wat sedert die vroegste Christendom geformuleer word, verdedig wyd uiteenlopende argumente en skep 'n verwarrende beeld. Hoewel die gedagte nie in die Ou of Nuwe Testament uitvoerig beredeneer word nie, het dit sedert die Patristiek 'n belangrike hooftema van die teologie geword. Die teologiese diskoers oor die tema het deur die eeue by verskeie Bybeltekste aansluiting gesoek. Genesis 1:26–27 het deurlopend die vertrekpunt gevorm vir die diskoers. Die teks (in Afrikaans vertaal deur Loader 2011:3) lui soos volg:

26 En God het gesê: Laat ons mense maak na ons beeld, na ons gelykenis, sodat hulle kan heers oor die visse van die see en die voëls van die lug en oor die diere en oor die hele aarde en alles wat op die aarde wemel.

27 En God het die mens na sy beeld geskape, na die beeld van God het Hy hom geskape, man en vrou het Hy hulle geskape.

Die interpretasie van hierdie teks en spesifiek die onderskeie betekenis wat in die kerklike tradisie aan die begrippe *beeld* en *gelykenis* toegeken word, het die teologiese tema uit die staanspoor swaar belas (Weber 1977:616). Teoloë soos Irenaeus, biskop van Lyons en Clemens van Aleksandrië gebruik die Griekse woorde *eikōn* en *homoiōsis* nes die Septuaginta, as vertaling vir *beeld* en *gelykenis*. Hierdie woorde het gelade betekenis en is stewig in die Griekse filosofiese tradisie gewortel. Later is die Latynse begrippe van die Vulgaat, *imago* en *similitudo*, by voorkeur in die teologie gebruik (Weber 1977:623). Die vroegste Christelike teoloë soek die rede vir die gebruik van die dubbeluitdrukking *beeld en gelykenis* daarin dat *gelykenis* die begrip van *beeld* verswak en só aandui dat dit hier in geen opsig oor enige vorm van identifikasie tussen God en die mens kan gaan nie. Hoewel die mens in terme van God, sy Skepper, verstaan moet word, is enige vorm van identiteit tussen God en die mens uitgesluit. Die mens het nie deel aan die heerlijkheid van God nie. Dit kom Hom alleen toe.

In die Oosterse of Ortodokse kerklike tradisie word 'n swaar aksent geplaas op die begrip *eikōn* (*ikoon*). 'n Ikoon is in hierdie tradisie 'n beeld wat vereer word omdat dit 'n hemelse voorbeeld afbeeld, maar ook nou daaraan verbonde bly. Teoloë soos Gregorius van Nyssa, Basilius van Caesarea en Johannes Chrysostomus vertolk die skepping van die mens vanuit Christologiese perspektief en redeneer dat die mens na die vorm van Christus geskape is en daarom amper goddelik is. Die goddelike aard van die mens bly in Christus die Godmens verskans. Die geesvervulde mens streef daarna om 'n ikoon te wees wat die heerlijkheid van God uitstraal, omdat hy 'n aandeel het aan die heerlijkheid van God. Sonde beteken binne hierdie konteks om weg van God af te beweeg en so jou kindskap van God geleidelik prys te gee. Mense leef altyd binne die spanning dat hulle die beeldskap van God kan prysgee deur weg van God te lewe, maar in beginsel bly die mens altyd beeld van God. Die beeld van God in die mens word dus binne hierdie tradisie as *ens realissimum* [onveranderlike goddelike essensie van die menslike bestaan] verstaan. Indien 'n mens die hartstogte van die verganklike wêreld prysgee en jou deur God laat verlig, groei jy tot volkome kind van God met goddelike heerlijkheid. Hierdie toestand kan binne die ruimte van die kerk deur gebed en askese bereik word en daarom bied die monnikedom die ideale lewenswyse. God het mens geword sodat die mens God kan word (Sauter 2011:71).

Binne die Westerse kerklike tradisie is 'n ander rigting ingeslaan. In die Rooms-Katolieke Kerk word die begrippe *beeld* (*imago*) en *gelykenis* (*similitudo*) in verband met die menslike natuur en die goddelike genade gebring. God het die mens uit genade geskape om soos Homself onsterflik en heerlik te wees, maar vanweë die sondeval het die mens hierdie

eienskappe verloor. Die mens bly egter na die sondeval uniek in die natuur omdat hy redelikheid (verstand) en vryheid van wil het. Die redelike mens is in 'n voortdurende stryd teen sy eie sondige drifte gewikkel en dit bly 'n nimmereindigende opgawe om volkomenheid te bereik. Deur die ontwikkeling van moraliteit stry die mens teen sy sondige drifte. Hy word in hierdie stryd deur die kerk ondersteun wat bonatuurlike gawes sakramenteel aan hom toedeel om hom tot volkomenheid en gemeenskap met God te help vorder (Hauschild 1999:500; Sauter 2011:72).

Die reformatoriese teologie gee die skolastieke skema van natuur en genade prys en – met Paulus se teologie as vertrekpunt – voer reformatoriese teoloë aan dat die mens volkome sondaar is. Mense wil God van nature nie toelaat om God te wees nie, omdat hulle sy reg weerspreek en hulle eie sondige wil in plaas van die wil van God laat geld. God vergewe egter die gelowige mens se sonde uit genade en bevry die mens só tot 'n nuwe lewe. Binne hierdie verwysingsraamwerk word die onderskeid tussen *imago* en *similitudo* in die beskrywing van die mens as beeld van God prysgegee, maar in veral die ouer protestantse dogmatiek word ook verder onderskeid getref tussen 'n oerstand of toestand van onskuld (*status integritatis*) van die mens voor die sondeval en 'n toestand van verderf (*status corruptionis*) van die gevalle mens (Weber 1977:621). Martin Luther (1991:345–354) neem laasgenoemde onderskeid beslis nie as vertrekpunt wanneer hy oor die mens as beeld van God besin nie. Op die vraag of die mens, wat na die beeld van God geskape is, deur eie krag die geboorte van God kan onderhou of die goeie kan doen, gee Luther 'n beslisse *nee* as antwoord (teenoor elke moontlike vorm van Pelagianisme). Hy redeneer aan die hand van Augustinus se denke verder dat die mens as beeld van God 'n gees het wat van dieselfde natuur as God is en dat die mens daarom, anders as klip of hout, in staat is om God se genade te ontvang. Dit stel hom ook in staat om sy verstand volgens die wil van God in te span. Soos Luther, plaas Calvyn nie in sy denke oor die beeld van God 'n onderskeid in die mens tussen 'n toestand van onskuld en 'n toestand van verderf op die voorgrond nie. In sy Genesiskommentaar van 1554 stel Calvyn:

Sou enigiemand die beswaar inbring dat die beeld van God vernietig sou wees, is die antwoord eenvoudig in eerste instansie dat daar nog steeds 'n oorblyfsel daarvan behoue gebly het. Daarom het die mens geen geringe waardigheid nie; en tweedens, die hemelse Skepper self hou, hoe bedorwe die mens ookal mag wees, nog steeds die doel van sy oorspronklike skepping in die oog; en volgens hierdie voorbeeld behoort ons te oordink met watter doel Hy mense geskape het en watter eksellensie Hy op hulle meer as die ander lewende wesens gelê het. (Vertaling deur Loader 2011:6)

In die *Institusie* (Calvyn 1982 [1559] *Inst.* 3.7.6) stel Calvyn dat mense in hulle onderlinge optrede op die beeld van God moet let wat in almal bestaan en dat ons daarom alle eer en liefde aan mekaar verskuldig is.

Die vroegste reformatoriese belydenisse neem die algemene opvatting van die vroeë Westerse Kerk oor, naamlik dat die mens na die sondeval steeds uniek in die natuur is omdat hy redelikheid (verstand) en vryheid van wil het. Die klem

word egter meestal verskuif deur die beeld van God in die mens eerder in verband te bring met die onsterflikheid van die siel, geregtigheid, heiligheid en dergelike sake (Doekes 1979:227–234 en Rohls 1987:76–96). Die Apologie oor die *Confessio Augustana* (1537), die *Confessio Helvetica prior* (1536) en die *Confessio Helvetica posterior* (1566) kan in hierdie verband as voorbeelde dien. Die denkrigting van hierdie belydenisse word in verskeie gereformeerde belydenisse voortgesit. Die Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561:art. 14; opgeneem in Bakhuisen van den Brink 1619:60–146) vertolk die beeld van God sodanig dat die mens goed, regverdig en heilig gemaak is, 'sodat hy met sy wil in alles met die wil van God kon ooreenstem'. Die Hongaarse Belydenis van Beza (1562; aangehaal in Doekes 1979:3, 7, 9) verklaar die beeld van God as 'toegerus met geregtigheid en ware heiligheid'. Die Boheemse Belydenis (1575) omskryf die saak uitvoerig en byna lirie. Geregtigheid word in die mens se gees, siel, liggaam en al sy vermoëns gestort sodat hy heilig, onskuldig, wys en onsterflik is. Boonop word sy gees, wil, oordeelsvermoë en geheue verlig met kennis en waarheid. Sy karakter en hart word verryk met ware vrees en gehoorsaamheid. Soos in die breë kerklike tradisie word die lofsang oor die mens nie hier aangehef tot die mens se eer nie, maar om aan te dui dat God die mens gemaak het om Hom lief te hê en om sy eer te verkondig. Die Frankfurtse Belydenis (1554), die Skotse Belydenis (1560) en die Dordtse Leerreëls (art. 3 & 4.1; opgeneem in Bakhuisen van den Brink 1619:226–293) kan ook binne hierdie tradisie geplaas word. Die Dordtse Leerreëls (1619) stel die saak soos volg:

Die mens is van die begin af na die beeld van God geskep. Verstandelik was hy toegerus met ware en heilsame kennis van sy Skepper en van geestelike sake. In sy wil en hart was hy met geregtigheid toegerus en sy hele gesindheid was suiwer. Hy was dus volkome heilig. (art. 3 & 4, 1)

Die motief dat God ook met die mens 'n verbond gesluit het toe die mens na die beeld van God geskape is, kom veral in die Engelsprekende wêreld na vore. Dit word onder meer gevind in die Ierse Artikels (1615), die Westminster Confession (1647) die *Formula Consensus* (1675), die Belydenis van die Calvinistiese Metodiste in Wallis (1823) en selfs nog in die Cumberland Confession (1829). Die motief word egter nie in die Heidelbergse Kategismus opgeneem nie. Die Kategismus (1563; vraag en antwoord 6) se kort en sober formulering lui:

God het die mens goed en na sy ewebeeld geskep. Dit beteken: in ware geregtigheid en heiligheid, sodat hy God sy Skepper reg kon ken, Hom van harte kon liefhê en saam met Hom in die ewige saligheid kon lewe om Hom te loof en te prys. (Oberholzer 1986:28–29)

Die Kategismus se formulering van die tema bied maar 'n geringe aanduiding dat die skrywers daarvan, Ursinus en Olevianus, by die kerklike tradisie aansluiting soek. Ursinus (1989:42) spel egter baie duidelik in sy verklaring van die Kategismus uit in hoe 'n mate hy wel aangesluit het by tradisionele kerklike standpunte. Die beeld van God in die mens hou volgens hom wel verband met die volgende eienskappe van die mens: verstand (redelikheid), wil, geestelikheid, die onsterflikheid van die siel, reinheid,

opregtheid, majesteit, heerlikheid en heerskappy – alles sake wat in die kerklike tradisie opgeneem is. In sy verklaring bly hy egter by die uitgangspunt wat hy in die Kategismus volg, naamlik deur die aksent te plaas op 'die eienskap, waardoor de uitnemendheid van zijn Schepper gekend wordt ...' as die primêre vertolking van wat die beeld van God in die mens behels (Ursinus 1989:42).

## **Imago Dei in die Heidelbergse Kategismus**

Wanneer 'n mens die Heidelbergse Kategismus se hantering van die tema beoordeel dat die mens na die beeld van God geskape is, moet nie net die historiese konteks, soos wat dit in die vorige afdeling bondig beskryf is, in ag geneem word nie, maar ook die sistematiese konteks waarbinne die Kategismus die tema plaas. Die struktuur van die Kategismus moet met ander woorde ook in ag geneem word en die doel van die spesifieke tema binne die konteks van die groter geheel moet vasgestel word. In hierdie verband het Miskotte (1947:34–46) reeds die rigting aangedui. Hy beskryf die Kategismus as 'wetenskap-van-de-troost'. Sy uitgangspunt is dat geen mens werklik sy eie ellende kan besef of sy eie sonde kan ken, as hy nie kennis dra van God se goedheid en ontferming nie. Om jou sonde te kan bely, is daarom 'n saak van geloof. Dieselfde Gees wat by ons van God se vrysprak getuig, bevestig ook aan ons dat ons sondaars is. 'Wij gelóven dat zonde zónde is, mèt dat wij geloven, dat God God is; wij gelóven, dat wij in de "eerste Adam" gevallen zijn, terwijl en in zoverre wij geloven, dat wij in de "tweede Adam" zijn opgericht en teruggebracht in een eeuwig gezegend leven.' (Miskotte 1947:46) Georg Plasger (2012:58–60) se verklaring van die Kategismus toon op hierdie punt 'n ooreenkoms met dié van Miskotte. Hy gebruik egter 'n ander vertrekpunt as Miskotte. Plasger verleen aktualiteit aan sy standpunt deur daarop te wys dat die lewensbenadering van ons tyd radikaal verskil van dié van die sestiende eeu. Plasger (2012:57) skryf: 'Denn vermutlich ist das 16. Jahrhundert wie keine andere Zeit vorher und nachher von einem in der gemeinten Gesellschaft vorhandenen Sündenbewusstsein geprägt ...'. Die Westerse samelewing het hierteenoor sedert die agtiende eeu die positiewe en optimistiese standpunt gehandhaaf dat mense deur opvoeding meer menslik en die wêreld al beter sal word, want elke mens is in beginsel in staat om volgens die algemeen geldende etiese beginsels te lewe. Plasger glo dat die Kategismus teen hierdie agtergrond ook aan ons rigting kan aandui deur te leer dat alleen die verkondiging van God se Woord die mens tot skuldbelydenis kan bring. Hy formuleer sy standpunt treffend met die woorde: 'Sündenerkenntnis ist Bestandteil der Glaubenserkenntnis' (Plasger 2012:59), want 'n sondebelydenis in isolasie van geloof is onmoontlik. Die waarneming en erkenning van menslike foute is nog nie 'n belydenis van sonde nie; sonde kan alleen met verwysing na God bely word. Die begrip *sonde* is deel van die gelowige se woordeskat en dui op 'n versteurde verhouding tussen God en die mens. Sonde vervreem mense van God. Wanneer 'n mens na die funksie van die tema *imago Dei* in die Kategismus vra, moet jy dit binne die raamwerk van die Kategismus se lering oor sonde en verlossing doen. Miskotte en Plasger herinner

ons daaraan dat die Kategismus die *imago Dei*-tema nie in isolasie behandel nie, maar binne hierdie spesifieke konteks:

Der Mensch, so wie er von Gott geschaffen und gedacht ist, lebt in Gemeinschaft mit Gott. Im weiteren Verlauf des Katechismus wird das auch immer deutlicher: Wir sind nicht einfach darauf festgelegt, im Elend zu sein. (Plasger 2012:64–65)

Toe God die mens na sy beeld geskape het, is vryheid aan die mens gegee, want vryheid is die voorwaarde vir liefde. God skeep die mens nie alleen in ware geregtigheid en heiligheid nie, maar ook met die doel om God, sy Skepper, reg te kan ken, Hom van harte te kan liefhê en saam met Hom in die ewige saligheid te kan lewe om Hom te loof en te prys. Ons is vry in elke dimensie van ons bestaan, maar ons vryheid is ook 'n dodelike vryheid (Miskotte 1947:42), want in vryheid word ons slawe van die sonde. Die skepping van die mens na die beeld van God beteken volgens die Kategismus nie alleen dat die mens sekere eienskappe (geregtigheid en heiligheid) ontvang nie, maar veral ook dat God die mens skeep met die doel om Hom te ken, lief te hê en Hom te prys. Haitjema (1962:31) en Veldkamp (1975:33) bring die drievoudige lewensdoel van die mens in verband met sy amp as profeet, priester en koning. Met die skematisering wat hulle vanuit die Christologie oordra, vind hulle egter op 'n vindingryke wyse sake in die teks wat nie direk daarin ter sprake kom nie. Om terug te keer na die saak waaroor dit hier gaan, te wete die skepping van die mens na God se beeld, tree God nie alleen in 'n verhouding met die mens nie, maar Hy bepaal ook hoe hierdie verhouding behoort te funksioneer. Deur na die beeld van God geskape te word, ontvang die mens 'n bepaalde opdrag van God en God ken ook waarde aan sy lewe toe. God het die mens geskape om tot sy eer te lewe.

Die Heidelbergse Kategismus soek egter die inhoudelike inkleding van die belydenis dat die mens beeld van God is nie alleen in die feit dat die mens as ambassadeur van God (Van de Bank *et al.* 1993:36) in 'n unieke verhouding met Hom staan nie, maar bied as nadere omskrywing 'ware geregtigheid en heiligheid' aan. Hier val die klem dus nie meer op die verhouding tussen God en die mens as sodanig nie, maar op die feit dat God gawes aan die mens gegee het. Die beeld van God word dus hier in die wese van die mens gelokaliseer, in iets substansiëel in die mens (Van de Bank *et al.* 1993:36–37). Dit is nie alleen die Heidelbergse Kategismus wat die inhoud van die konsep van die beeld van God in geskenkte kwaliteite van die mens soek nie, maar die Nederlandse Geloofsbelydenis volg onder andere ook hierdie weg in artikel 14. Vir die Kategismus gaan dit duidelik daaroor dat die beeld van God méér behels as net dat die mens in verhouding tot God lewe. Die mens het gawes en kwaliteite ontvang om hom te help om sy skeppingsmatige bestemming te bereik. Wanneer die Kategismus in antwoord 5 daaroor handel dat die mens homself van hierdie gawes beroof het, word die relasionele aspek van die sonde uit die oog verloor en word daar net op die substansiële aspek daarvan gefokus. Sonde word hier genaturaliseer en in die natuur of die wese van die mens gelokaliseer. Sonde word as 'n substansiële-gegewe werklikheid beskryf wat in die wese van die mens, naamlik in sy verdorwe natuur, gesetel

is. Hierdie aanpak van sake het sekerlik daarmee te make dat die Kategismus nie redelikheid en vryheid van wil, soos Pelagius, as gawes van God verstaan nie. Die Heidelbergse Kategismus stel dit nie so dat dit God se skeppingsgenade is wat die mens in staat stel om deur die regte optrede aan God gelyk te word in geregtigheid en heiligheid nie (Hauschild 1995:232).

## Perspektiewe met verwysing na Genesis 1:26–27

Die tema *imago Dei* het tradisioneel veral beslag gekry aan die hand van die interpretasie van Genesis 1:26–27. Die vroeë kerklike eksegese van hierdie teks het die teologiese besinning oor die tema *imago Dei* in 'n bepaalde rigting laat ontwikkel. Elke keer wanneer 'n nuwe koers met die beredenering van die tema ingeslaan is, het dit hand aan hand gegaan met 'n veranderde interpretasie van hierdie teks. Dit is daarom ook nie verrassend dat die histories-kritiese eksegese van die teks in veral die vorige eeu, nuwe momentum gegee het aan die dogmatiese beredenering van die tema nie. Aan laasgenoemde saak word nou aandag gegee met die doel dat hierdie deel as verbinding sal dien tussen die bespreking van die Kategismus se hantering van die tema en die eietydse teologie se hantering daarvan.

Genesis 1:26–27 stel dat God die mens na sy beeld en gelykenis geskep het. Loader (2011:3) wys daarop dat daar in die klassieke Hebreeus verskeie woorde vir *beeld* bestaan waaruit die skrywer van Genesis kon kies om te gebruik. Dit is dus betekenisvol dat hy die twee spesifieke woorde gekies het wat wel gebruik word, naamlik *tselem* (beeld) en *d'mut* (gelykenis, of afbeelding). Die woord *tselem* beteken egter nie *skaduwee* soos Van Selms beweer nie. Van Selms (1973:35–36) se leksikografiese standpunt oor die saak kan bevraagteken word. By geleentheid het Van Selms self ook anders oor die interpretasie van hierdie begrip geoordeel. Hy (Van Selms 1953) skryf byvoorbeeld soos volg:

Die mens word deur God as sy stadhouer op aarde geplaas. Die beeld van God is dus nie in die eerste plek 'n ding nie, maar 'n taak. Die mens is tot heerskappy geroepe: tot leiding en koördinering, tot die onderkenning van 'n doel en die keuse van 'n weg.

Geen taak sonder gawe nie. Om te heers is redelike en sedelike bewussyn nodig. Dit ontvang die mens van God; dit maak hom tot mens. Vandaar dat dikwels in rede en sede op sigself die beeld van God gesoek is. Heeltemal onjuis is dit nie, maar die taak is tog die primêre ... (bl. 36).

Van Selms plaas nie in sy Genesiskommentaar sy bronne op die tafel nie. Dit is egter duidelik dat hy deeglik bewus moes gewees het van die komplekse debat wat in die Ou-Testamentiese Wetenskap ontwikkel het oor die moontlike betekenis van die woord *tselem* – 'n debat wat tot vandag toe nog nie afgesluit is nie. In sy kommentaar vind hy aansluiting by 'n standpunt wat Delitzsch reeds in 1886 ingeneem het (vgl. in hierdie verband Jenni & Westermann 1979:556–557). Wildberger oordeel in die gesaghebbende *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Jenni & Westermann

1979:557) dat die etimologiese verklaring van Delitzsch hoogs onwaarskynlik (*wenig wahrscheinlich*) is. Loader (2011) skryf soos volg oor Van Selms se spekulatiewe standpunt:

Hy gebruik 'n etimologisme (afleiding uit die vermeende herkoms van 'n woord om 'n stelling oor 'n ander woordvorm te maak). Selfs al sou Van Selms gelyk hê met sy afleiding van *tselem* uit 'n verwante stam ts+l+m ('skaduwee'), dan sou dit nog onbruikbaar wees, want dié stam word altyd negatief in die sin van 'donkerte', 'duisternis' en selfs 'onheil' gebruik. Dan sou mens die tegniek van afgeleide betekenis moet laat vaar of toegee dat daar 'n betekenis-verskuiwing plaasgevind het, waardeur die 'grondbetekenis' vanself verval. Daarteenoor word die woord in 1 Samuel 6:5 gebruik vir 'n afbeelding in die sin van 'n namaaksel van iets anders. Dit is die hele sin van 'n beeld, naamlik om iets anders af te beeld. (bl. 3–4)

In *Lig uit Lig* (1953) sluit Van Selms duidelik aan by 'n ander standpunt as dié van Delitzsch, naamlik by dié van Von Rad (1949:44–47). Die gedagte dat God die mens as sy stadhouer op aarde geplaas het, is deeglik beredeneer in die werk van Von Rad. Dit belig die polemiese ondertone van die Ou-Testamentiese verruimende gebruik van die begrip *beeld van God* teenoor die ander Oud-Oosterse godsdienste se gebruik daarvan. Teenoor die algemene standpunt wat destyds gegeld het, stel die Ou Testament dat nie net die koning nie, ook nie net sekere vername mense nie, maar die mens as sodanig, die mens in die algemeen, selfs die onaansienlikste mens na die beeld van God geskep word. Loader (2011) vat die saak treffend saam:

Wat die woorde 'beeld' en 'gelykenis' ookal beteken, God het die mens so gemaak sodat hy/sy kan heers. Die doel van die hele onderneming is om die mens 'n besondere status in vergelyking met die res van die skepping te gee. Hierdie status is nie deur die mens verdien nie, maar as 'n besondere gawe geskenk en behels heerskappy oor die skepping ... (bl. 3)

Dit is 'n bekende voorstelling in die ou Nabye Ooste, waar 'n groot koning dikwels ondergeskikte vorste (vasalkonings) met spesifieke opdragte en spesifieke volmagte aangestel het. So 'n onderkoning word die mens vir God, die Grootkoning. (bl. 3)

'n Mens vind soortgelyke interpretasies van die beeld van God in die mens deesdae ook in die dogmatiek. Van den Brink & Van der Kooi (2012) skryf byvoorbeeld dat dit

niet toevallig [is]: het beeld-Gods-zijn bestaat juist in de roeping om een bepaalde functie uit te oefenen, namelijk het beheren van de schepping. Het *imago Dei* zegt in deze benadering dus niet zoever iets over wie de mens is as als wel over wat hij doet, of althans zou moeten doen: namens God de schepping beheren. (bl. 243)

Sauter (2011:85–88) is egter skepties oor hierdie benadering. Hy bevraagteken die metode wat verskeie Ou-Testamentici soos onder andere Janowski (2000), Loader (2011), Neumann-Gorsolke (2004), Porteous (1962), Schmidt (2011), Seebass (2009) en Westermann (1974) gebruik. Hulle gebruik abstrakte rekonstruksielogika deur op 'n onregmatige wyse motiewe van een kulturele situasie na 'n ander oor te dra. Vanuit 'n etiese perspektief sien Sauter die resultaat van hierdie benadering as 'n beklemmende situasie waar 'n klomp klein selfaangestelde wêreldheersertjies meeding om mag. Hy meen die konsep van *die beeld van God* dui nie op

die sluimerende oeroue ervarings wat die geheimenisse van die menslike bestaan vir ons sal ontsluit, indien ons dit net reg verstaan nie. Die konsep dui vir hom slegs daarop dat God met die mens aan die werk is, sonder dat ons hierdie werk van God kan beskryf (Sauter 2011:83). In wese kom sy standpunt daarop neer dat die konsep van die beeld van God op 'n oop verhouding van God met die mensdom dui. 'n Mens sou sekerlik aan Sauter kon vra of sy standpunt nie in so 'n mate formalisties en inhoudloos is dat dit eweneens vreemd aan die konkrete denke van die Ou Testament is nie.

Die tweede woord *d<sup>e</sup>mut* (*gelykenis*) wat deur die skrywer gebruik word, is ook belangrik. Dit druk uit dat die mens nie God is nie, maar wel 'n afskynsel van God. Wanneer mense God afbeeld, is hulle iets anders as dit wat hulle afbeeld. Die mens moet God se glorie op aarde reflekteer. Die funksie van die woord *d<sup>e</sup>mut* is aan die een kant om enige idee van 'n afgodsbeeld die nek in te slaan en aan die ander kant om die taak van die mens weer te gee, naamlik om God se glorie te verbrei (Loader 2011:4).

Die uitdrukking dat die mens *na* die beeld van God geskape is, moet in perspektief gesien word en daar moet nie te veel daarin gelees word nie. Die 1983-Afrikaanse vertaling lees: 'Kom Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld ...'. 'n Mens sou dit ook kon vertaal met 'Laat ons 'n mens maak na ons beeld, soos wat ons dit ontwerp het', of 'Laat ons 'n mens maak in ons beeld, volgens ons ontwerp' (Van de Beek, 1996:284). Die klassieke grammatika van Gesenius (Cowley, 1976:379) se vertalingsvoorstel is 'na ons beeld, volgens ons voorkoms' [in our image, after our likeness]. Twee voorsetsels, naamlik *b<sup>e</sup>* en *k<sup>e</sup>*, word in die Hebreeuse teks gebruik. 'n Mens moet egter nie te veel in die voorsetsels as sodanig lees nie, want die moontlike betekenis van albei is wyduiteenlopend. Loader (2011:4) wys daarop dat die sake wat met die twee voorsetsels wat hier gebruik word op die tafel kom, is naamlik *verteenwoordiging* en *vergelykbaarheid*.

Genesis 1:26–27 handel oor 'n saak waar die oorspronklike lesers van Genesis waarskynlik baie goed die bedoeling van die skrywer met die uitdrukking dat die mens na die beeld van God geskape word, verstaan het en daarom is die uitdrukking nie verder in Genesis verduidelik nie. Die inhoudelike inkleding van die konsep word ook nie elders in die Bybel uitvoeriger verduidelik nie. Vandag kan 'n mens maar net na die beste van jou vermoë probeer vasstel wat die uitdrukking beteken. Sonder om spekulasie 'n vrye hand te gee, kan 'n mens tog meer moontlike interpretasies van die konsep waardeer. Dit is heeltemal moontlik dat die (analogiese of metaforiese) uitdrukking meer as een aspek van die komplekse en ryk genuanseerde verhouding tussen God en die mens belig. Ons kerklike tradisie (soos reeds aangetoon is) verstaan die saak ook so. Histories-kritiese eksegeese, om nie eers van histories-grammatikale eksegeese te praat nie, kan eenvoudig nie die betekenis van die konsep glashelder verklaar nie. Sistematies teologiese besinning word hier onontbeerlik. Rekening sal ook gehou moet word met ander relevante Bybeltekste uit sowel die Ou as die Nuwe Testament.

## 'n Kritiese waardering van die Kategismus vanuit die perspektief van die resente teologie

Pannenberg (1991:243) wys daarop dat om die 'mens se beeldskap na God' (*Gottebenbildlichkeit*) tot 'n 'toevallige bepaling van die menslike natuur' (einer *akzidentellen Bestimmung der menschlichen Natur*) te verklaar soos wat die ouer protestantse dogmatiek gedoen het, nie met Genesis 1:26 & 27 of die Nuwe-Testamentiese uitsprake oor die vernuwing van die mens in Christus versoen kan word nie. Hiermee word die vraagstuk wat alreeds met verwysing na die Kategismus ter sprake gekom het, weer opnuut op die tafel geplaas, naamlik of die konsep dat die mens na die beeld van God geskape is uitsluitlik relasioneel of ontologies vertolk kan word. Die alternatiewe wat met hierdie vraagstuk aangebied word, is nie sonder probleme nie. Ott (Buri *et al.* 1976:72) maak die opmerking dat die voorstelling van God en die mens as *teenoorstaandes* eintlik geheel en al ontoereikend is, want God, indien Hy werklik God is, staan nie bloot teenoor die mens soos wat een mens as vennoot of teenstander, wat van buite af kom, teenoor ander mense staan nie. Die mens lewe altyd *coram Deo*. Die mens is dus nie net verantwoordelik teenoor God as ons gespreksgenoot nie, 'maar God se teenwoordigheid maak ons verantwoordelikheid moontlik' (sondern Gottes Gegenwart *konstituiert* unsere Verantwortlichkeit) (Buri *et al.* 1976:73). Lochmann (Buri *et al.* 1976:78) maak hieroor die opmerking '*dass es sich in diesem coram Deo nicht bloss um einem "religiösen Akt", sondern um eine "ontologische" von Gott her begründete Dimension unseres Menschseins handelt*'. Relasioneel en ontologies is dus duidelik nie die teenoorstaande en uitsluitende analogiese konsepte wat teoloë soms daarvan probeer maak nie. Moltmann (1985:226) wys daarop dat die teologiese tradisie meer moontlike analogieë ontgin het wat in die konsep opgesluit lê dat die mens na die beeld van God geskape is, naamlik substansie-analogie, gestalte-analogie, proporsionaliteitsanalogie en relasionaliteitsanalogie. Hy wys verder daarop dat dit nie net die relasionele verhouding tussen God en die mens is wat by die interpretasie van die konsep van belang is nie, maar ook die feit dat die mens as beeld van God aangestel word om namens God te heers en so die heerlikheid van God op die aarde te verkondig.

Binne die konteks van die saak wat hier beredeneer word, word Van der Velden se verstaan van (en kritiek op) die Heidelbergse Kategismus (t.w. dat die beeld van God in die wese van die mens gelokaliseer is, in iets substansiëls in die mens; Van de Bank *et al.* 1993:36–37) bevestig wanneer 'n mens na Ursinus (primêre outeur van die Kategismus) se eie verklaring van die Kategismus kyk. Dit word in *Het Schatboek der verklaringen van die Heidelbergse Catechismus* (Ursinus, 1989:42–46) aangebied. Ursinus skryf herhaaldelik van die beeld van God *in* die mens. Hieromtrent was hy ook nie die uitsondering op die reël nie. Soortgelyke formulering was ook by verskeie toonaangewende reformatoriese denkers van Ursinus se tyd te vind.

Rohls (1987:76–79) toon oortuigend aan dat daar in die reformatoriese tradisie en die verskillende belydenisskrifte

van die reformasie en selfs ook binne spesifieke belydenisdokumente (soos onder andere die Heidelbergse Kategismus) 'n ryke variasie van standpunte geakkommodeer word oor die interpretasie van die konsep dat die mens na die beeld van God geskape is. Moet ons nie die voorbeeld van ons eie tradisie volg en weer leer om met groter geduld en deernis saam met die kerk van gister en eergister en die kerk reg oor die wêreld te soek na oplossings vir teologiese meningsverskille nie? Indien gelowiges dan na die beeld van God geskape of herskep is en dit essensieel beteken dat hulle tot die eer van God behoort te leef, impliseer dit tog dat die gelowiges relasioneel in vrede en liefde tot mekaar behoort te leef en teologie te bedryf. Dit het relevansie dat God nie net met die mens in 'n verhouding tree deur die mens na sy beeld te skep nie, maar ook op die skeppingsdaad besluit deur dialoog (ongegag of ons die meervoudsvorm verstaan as 'n *pluralis deliberationis*, 'n *pluralis maiestaticus*, of 'n *pluralis communicativus*) en dan die mens nie as 'n enkele geslaglose wese nie, maar as man en vrou skep. Die dialogiese en relasionele geladenheid van die Genesisstekes het implikasies vir ons selfverstaan as mense. Indien God ons skep om in 'n relasionele verhouding met Hom te staan, word die moontlikheid daarmee saam ook geskep dat die mens die vermoë ontvang om as 'n verhoudingswese saam met die hele mensdom te lewe (Barth 1947:207). Dit is duidelik God se skeppingswil dat mense (met ander woorde die hele mensdom) ook onderling saam met mekaar sal verkeer. Hierdie onderlinge verkeer gee gestalte aan God se wil soos dit uit sy skeppingsdaad blyk. Moltmann (1985:228) formuleer treffend dat die beeldskap van God in mense nie eensaam nie, maar slegs in menslike gemeenskap geleef kan word. Die mens is van die begin af 'n sosiale (gesellige) wese. Lochmann (Buri *et al.* 1976:80) praat van mense as 'ex-zentrisches' wesens. Die mens hef telkens weer sy eie selfgesentreerdheid op om in verhouding tot God en sy medemense te lewe. Hierdie eksentrisme kan ook beskryf word as liefde – liefde wat die mens uit genade van God ontvang. As gemeenskap van gelowiges, as gespreksgenote, as beelddraers van God leef die mens saam en bedryf teologie en dit nie as ideologiese strydgenote nie.

'n Volgende belangrike vraagstuk in die teologie is of die beeld van God in die mens met die sondeval vernietig is? Weber (1977:627) skryf hieroor die volgende: '*Die einzige scharfe Konsequenz aus dem reformatorischen Verständnis müsste ja lauten: Der Sünder ist schlechterdings nicht mehr imago Dei ... Nun haben aber alle Reformatoren ... vor der äussersten Konsequenz zurückgeschreckt.*' Weber verwys na Luther, Calvyn en Melancthon se onderskeie argumente om sy standpunt te illustreer. Vir die standpunt dat die *imago Dei* met die sondeval totaal en al verlore gegaan het, sou eintlik slegs by die kerkvader Irenaeus (140–190 n.C.) ondersteuning gesoek kon word. Indien 'n mens sou wou veralgemeen, kan jy eerder soos Ott (Buri *et al.* 1976:71) sê dat die Reformatore met 'n '*unbefriedigenden Begriff eines "Restes der imago Dei" zu operieren*'.

Van der Velden (Van de Bank *et al.* 1993:37–38) wys daarop dat die Heidelbergse Kategismus wel in die rigting neig om die mens na die sondeval as *corruptio totalis* te verstaan. Die

Dordtse Leerreëls (hoofstuk 3 en 4, 3) handhaaf hieroor egter 'n meer getemperde standpunt deur te stel dat alle mense onbekwaam is 'tot enigiets goeds wat sou kon salig maak'. As sodanig word nie iets daarvoor gesê dat die mens na die sondeval nie langer beeld van God is nie. Ursinus (1989:44–45) verras met die woorde:

'De mens heeft het beeld Gods door de zonde verloren, en is veranderd in het afschuwelijke beeld van de satan. Maar toch nog zo, dat er na de val enkele vonkjes in de onwedergeborenen zijn overgebleven ... Deze overblijfselen van het beeld Gods in de mens – hoewel door de zonde zeer verdonkerd en verzwakt – zijn echter in de natuur enigzins behouden en bewaard.'

Die standpunt dat die beeld van God in die mens totaal met die sondeval vernietig is, is ook nie bybels nie. Weber (1977:622–623) wys met verwysing na Genesis 9:6 en Psalm 8:6 daarop dat daar na die sondeval steeds in die Ou Testament na die mens verwys word as die beeld van God. Hierby kan gevoeg word dat dieselfde ook vir die mens na die sondvloed geld. Weber wys ook daarop dat daar geen enkele uitspraak in die Nuwe Testament is wat pertinent stel dat die mens na die sondeval nie meer die beeld van God is nie. Pannenberg (1991:246 & 247) meen dat dit vir Paulus en die na-Pauliniese tradisie vanselfsprekend was dat die mens na die sondeval steeds die beeld van God was. Die standpunt dat die mens net beelddraer van God was voor die sondeval, druis teen al die getuienis van die Bybel in. Trillhaas (1980:210) maak die opmerking dat die nuwere teologie glad nie meer oortuig is van die verlies van God se beeld in die mens met die sondeval nie en meen dat so 'n verlies die hele bybelse antropologie bedreig.

Vor allem aber ist von grösstem Gewicht, dass sich im ganzen Alten Testament an keiner Stelle auch nur eine Andeutung darüber findet, diese Gottebenbildlichkeit könne durch den Fall Adams verloren worden sein. (Trillhaas 1980:206)

Die meeste mense is bewus daarvan dat daar wel ook in die Nuwe Testament 'n tradisie is wat van Christus as die beeld van God praat. Tog praat die Nuwe Testament in hierdie verband ook van die mens wat 'al hoe meer vernuwe word na die beeld van sy Skepper' (Kol 3:10). Die briëfskrywer redeneer aan die hand daarvan dat Christus in almal is, dat die belang van menslike onderskeide soos ras, klas en geslag ter syde gestel moet word. Hiermee kom 'n mens dan by die vraag of enige etiese konsekwensies uit die konsep dat die mens na die beeld van God geskape is, afgelei kan word. Genesis 9:6 handel oor die mens se waarde (waardigheid). Dit gaan met ander woorde daarvoor dat die mens in sy verhoudings met ander mense hulle menswaardigheid moet respekteer in die lig daarvan dat hulle ook skepsels van God is en na sy beeld geskape is. Indien 'n mens die sogenaamde *analogia relationis* in personale terme sou uitdruk, eerder as in verhoudingsterme, sou 'n mens saam met Kaiser (1998:311–312) dit kon stel dat hoewel die beskrywing van die mens as beeld van God nie noodwendig 'n gelyksoortigheid van gestalte uitsluit nie, die beskrywing eerder op 'n verhoudingsverwantskap tussen die mens en God dui daarin dat die mens die verantwoordelikheid ontvang het om diensbaar aan God namens God op te tree. Dit dui daarop dat die mens as beeld van God die wil van God kan ken. Preuss (1992:122) lê ook sterk klem daarop dat die beeld

van God die verantwoordelikheid van die mens teenoor God aandui in terme daarvan dat God die mens as bondgenoot in diens neem.

Die Duitse teoloog Gerhard Ebeling dui 'n kreatiewe moontlikheid aan wat met vrug ontgin sou kon word om groter duidelikheid oor die onderhawige saak te kry. Hy (Ebeling, 1979) skryf:

Das Verständnis der imago Dei muss aus dem Bann eines Denkens befreit werden, das sie als eine Qualität versteht, die dem Menschen an sich anhaftet ... Wird die imago Dei nicht als ein Eigentum des Menschen verstanden, sondern als das ihm zugesprochene Einzelsungswort; nicht als ein historisch einmal vorhanden gewesener Zustand, der mehr oder weniger verloren ging, sonder als der ständig präsente Ursprung im göttlichen Schöpferwillen; nicht als eine durch Evolution zu erreichende Vollendung, sondern als eine allein durch den Tod hindurch sich endgültig erfüllende Verheissung – dann wird deutlich, dass es sich um diejenige Sicht des Menschen handelt, in der er selbst zur Sache des Glaubens wird. Darum ist die imago Dei keineswegs Ausdruck einer dem Menschen eignenden Herrlichkeit, sondern Hinweis darauf, dass und wie er dazu berufen ist, an der Herrlichkeit Gottes teilzuhaben. (bl. 414)

Die essensie van Ebeling se betoog, naamlik dat die mens as beeld van God geroepe is om God se heerlikheid en eer op aarde uit te dra, kon in die Heidelbergse Kategismus teruggevind word. Die Kategismus gaan egter ook in 'n mate mank aan die neiging om die beeld van God as 'n eienskap van die mens wat moontlik verlore kan gaan, te verstaan. Nietemin kan die Kategismus 'n waardevolle rigtingwyser wees oor hoe 'n mens die konsep van *imago Dei* kan verstaan.

Dat die mens na God se beeld geskape is, vertel iets van God, ons Skepper, asook iets van sy skeppingsdaad en van ons, die mens. 'n Mens moet egter ook raaksien dat die konsep 'n etiese appèl tot elkeen van ons rig om nie net ons sonde voor God te bely en om vergifnis te smeek nie, maar ook om die beeld van Christus al meer gestalte in ons te laat kry en in liefde te lewe. As beeldraers van God behoort ons bo alles God se eer op aarde te dien.

## Erkenning

### Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel nie.

## Literatuurverwysings

- Bakhuizen van den Brink, J.N., 1619, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en teksvergelijkingen*, 2e dr., Ton Bolland, Amsterdam.
- Barth, K., 1947, *Die kirchliche Dogmatik*, Teil 3(1): *Die Lehre von der Schöpfung*, 2. Druck, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich.
- Buri, F., Lochmann, J.M. & Ott, H., 1976, *Dogmatik im Dialog*, Bd. 3: *Schöpfung und Erlösung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Calvyn, J., 1982 [1559], *Instituție of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*, 8e dr., Uit Latyn vetaal deur A. Sizoo, Meinema, Delft.

- Cowley, A.E. (ed.), 1976, *Gesenius' Hebrew grammar*, 2nd ed., Clarendon, Oxford.
- Doekes, L., 1979, *Credo: Handboek voor de Gereformeerde Symboliek*, Ton Bolland, Amsterdam.
- Ebeling, G., 1979, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Haitjema, T.L., 1962, *De Heidelbergse Catechismus als klankbodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*, Veenman, Wageningen.
- Hauschild, W.-D., 1995, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Hauschild, W.-D., 1999, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2: Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Janowski, B., 2000, *Gottebenbildlichkeit: Altes Testament und Judentum*, RGG, Band 3, 4. Dr., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Jenni, E. & Westermann, C. (Hrsg.), 1979, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testamen*, Bd. 2, 2. Dr., Chr. Kaiser Verlag, München.
- Kaiser, O., 1998, *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken, (Theologie des Alten Testaments, Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Loader, J.A., 2011, *'Die beeld van God in die mens': Memorandum in opdrag van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering ten dienste van die buitengewone sitting van die 69ste Algemene Kerkvergadering 4-5 Oktober 2011*, Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, Pretoria.
- Luther, M., 1991 [1516], Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade', in K. Aland (Hrsg.), *Luther Deutsch: Die Werke Luthers in Auswahl*, Band 1: Die Anfänge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Miskotte, K.H., 1947, *De Blijde Wetenschap: Toelichting op de Heidelbergse Catechismus Zondag I-XII*, 2e dr., Wever, Franeker.
- Moltmann, J., 1985, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser Verlag, München.
- Neumann-Gorsolke, U., 2004, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Oberholzer, J.P., 1986, *Die Heidelbergse Kategismus in vier teksuitgawes, met inleiding en teksvergelijking*, Kital, Pretoria.
- Pannenberg, W., 1991, *Systematische Theologie*, Band 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Plasger, G., 2012, *Glauben heute mit dem Heidelberger Katechismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Porteous, N.W., 1962, *Image of God*, (Interpreter's Dictionary of the Bible: Volume 2), Abingdon, New York.
- Preuss, H.D., 1992, *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Rohls, J., 1987, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Sauter, G., 2011, *Das verborgene Leben: Eine theologische Anthropologie*, Güterloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Schmidt, W.H., 2011, *Alttestamentlicher Glaube*, 11. Dr., Neukirchener Verlagsgesellschaft Neukirchen-Vluyn.
- Seebass, H., 2009, *Genesis 1 Urgeschichte (1,1-11, 26)*, 3. Dr., Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn.
- Trillhaas, W., 1980, *Dogmatik*, 4. Dr., De Gruyter, Berlin.
- Ursinus, Z., 1989, *Het Schatboek der verklaringen van de Heidelbergse Catechismus: Deel 1*, 2e dr., Den Hertog, Houten.
- Van de Bank, J.H., Bos, G., Immink, F.G., Noordegraaf, A., Van der Velden, M.J.G. & Verboom, W., 1993, *Kennen en vertrouwen: Handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*, Boekencentrum, Zoetermeer.
- Van de Beek, A., 1996, *Schepping de wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Callenbach, Baarn.
- Van den Brink, G. & Van der Kooi, C., 2012, *Christelijke dogmatiek: Een inleiding*, Boekencentrum, Zoetermeer.
- Van Selms, A., 1953, *Lig uit Lig: Die Christelike geloof volgens die belydenis van Nicea*, HAUM, Pretoria.
- Van Selms, A., 1973, *Genesis, Deel 1: De prediking van het Oude Testament*, 2e dr., Callenbach, Nijkerk.
- Veldkamp, H., 1975, *Zondagskinderen: Kanttekeningen bij de Heidelbergse Catechismus, Deel 1*, 4e dr., Wever, Franeker.
- Von Rad, G., 1949, *Das erste Buch Mose, Kap.1-12,9*, (Das Alte Testament Deutsch 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, O., 1977, *Grundlagen der Dogmatik*, Erster Band, 5. Dr., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Westermann, C., 1974, *Genesis Kapitel 1-11*, 2. Dr., (Bibilischer Kommentar Altes Testament, Teil 1, 1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.